

2. Metamorfoses do Malandro: Zé Pelintra entre Práticas e Representações

Silva tinha um sorriso esculpido pela própria felicidade. Seu trabalho sairia da sua cabeça para todo o Brasil, quem sabe para o mundo todo. A utopia de malandro de viver de sua própria arte se realizava para sempre na porta do botequim. Com certeza não há lugar melhor para conseguir emprego, seja lá pra que profissão for. Foi ali que muita gente se aprumou na vida, através das amizades que a vida de bairro proporcionava. (Lins, 2012:211)

O fragmento acima faz alusão à figura do malandro, estabelecendo uma associação entre malandragem e talento musical. O “Silva” acima mencionado é nada mais nada menos que Ismael Silva, importante sambista da região do Estácio, tradicional reduto do samba carioca na primeira metade do século XX. O referido texto é um romance recém-publicado¹⁵, que mescla personagens reais e fictícios em uma trama composta por violência urbana, prostituição e uma série de manifestações populares hoje consideradas bens culturais nacionais, como o samba. Os conflitos à margem da lei, a utopia de viver sem “pegar no pesado” e uma indumentária bastante original são elementos evocados na caracterização desses sujeitos marginalizados, ainda que bastante *glamourizados* na cultura nacional. Malandragem aqui é um estilo de vida. Um modo de viver pautado na astúcia, na tentativa de fugir do batente e das obrigações rotineiras. No romance mencionado, a “utopia de malandro” é viver apenas do seu talento. Mas a exaltação do talento musical não é tudo no esforço de caracterização de certa noção de malandragem, ou seja, da forma de viver dos sujeitos classificados como malandros típicos. A violência dos conflitos resolvidos à navalha, golpes de capoeira e armas de fogo, são apontadas como as possíveis formas de sobrevivência entre segmentos marginalizados das décadas de 1920 e 1930, que têm na imagem do malandro um dos seus maiores representantes.

¹⁵ A temática da malandragem foi largamente explorada pela literatura brasileira. Aqui, a referência a uma produção recente tem como objetivo ilustrar a persistência da valorização desse tipo social no âmbito da produção cultural nacional contemporânea.

No terreiro de umbanda, sintomaticamente, há uma categoria de entidades denominada “malandragem”, definida como um conjunto de entes espirituais classificados como malandros. Na principal unidade de culto observada durante a pesquisa, essa “falange”¹⁶ é cultuada em meio aos exus. São, por assim dizer, subtipos de exus, dotados de especificidades. Em suas representações imagéticas, os membros da “malandragem” na umbanda são identificados com a figura típico-ideal do malandro da Lapa das décadas de 1920 e 1930. As roupas, a narrativa mítica que circula nos terreiros, e os elementos poéticos mobilizados na louvação dos “zés” evidenciam a construção estereotípica que vincula as entidades às aventuras nos meios subalternos e marginalizados. À distância, a “malandragem” da umbanda parece simplesmente reprodução mimética de uma figura típico-ideal da cultura brasileira. No entanto, malandro e malandragem são noções extremamente polissêmicas. Nesse sentido, o presente capítulo busca contemplar as múltiplas noções de malandro e malandragem articuladas na construção da categoria de entidades aqui enfocada no âmbito religioso.

2.1. Zé Pelintra, o terreiro e a rua

Diversos autores, como Prandi (2005)¹⁷ e Rachel Bakke (2007)¹⁸, observam que é possível entrar em contato com símbolos representativos de determinados nichos religiosos sem que haja uma efetiva inserção nas instituições que os produzem. Sob essa ótica, há um transbordamento de tais elementos, que podem assumir certa popularidade para além das fronteiras institucionais. Dessa forma, pode-se travar contato com fragmentos míticos, representações de figuras divinas ou preceitos doutrinários de um segmento religioso a partir da sua exposição, ou melhor, da sua expansão para além dos limites das casas de culto.

¹⁶ O termo falange é constantemente empregado pelos fieis como sinônimo de conjunto de entidades espirituais que atuam numa “linha” ou “faixa de vibração”. Nas formulações da mãe de santo do Terreiro do Mendanha, esses conjuntos são formados por afinidades dos espíritos, em decorrência das semelhanças apresentadas por suas trajetórias terrenas. Por vezes, a líder religiosa também usa o termo “família”. “Família de malandros”, “família de molambos”, “família de padilhas”, por exemplo.

¹⁷ O autor dedica especial atenção à música popular, enquanto elemento que assinala a forte presença dos elementos simbólicos do candomblé na cultura nacional e, simultaneamente, difunde noções religiosas para além das fronteiras institucionais do culto.

¹⁸ A autora ressalta a relevância das canções gravadas por Clara Nunes para a difusão de elementos simbólicos produzidos no interior dos terreiros de umbanda e candomblé.

Assim, as entidades cultuadas nos terreiros de umbanda são consideravelmente populares nas grandes cidades, mesmo entre os que não praticam a religião. Aliás, essas entidades são envolvidas em um processo circular. Por um lado, são representativas de tipos produzidos na sociedade brasileira, como sugerem Liana Trindade (1985)¹⁹ e Raul Lody (1995) entre outros autores. Por outro lado, essas entidades retornam à sociedade global, popularizando imagens sacralizadas das categorias sociais de onde foram extraídas. Essas personagens sagradas circulam nos meios não religiosos a partir de suas representações visuais, dos elementos poéticos presentes na música popular, ou mesmo nas referências por vezes superficiais nos textos das tramas televisivas. Sob uma perspectiva de detração, exaltação ou mera composição estética, essas figuras são facilmente encontradas fora dos altares, gongás e assentamentos, suas moradas simbólicas preferenciais.



Figura 1: Imagem de Zé Pelintra na casa de exu em terreiro de umbanda do estado do Rio de Janeiro

Fonte: Acervo pessoal.

¹⁹¹⁹ Ao analisar as releituras umbandistas do mito africano de exu, a autora percebe uma profunda identificação entre a marginalidade atribuída aos exus do universo umbandista a condição anômica de grande parte dos fiéis.

Nos últimos anos, a cidade do Rio de Janeiro, bem como algumas localidades da Baixada Fluminense, assistiu a um significativo processo de popularização de imagens religiosas do universo afro-brasileiro expostas em adesivos para automóveis. Exus, pombagiras, ciganas e orixás, são figuras cada vez mais frequentes nas traseiras de carros cariocas e fluminenses. No entanto, dentre todas as imagens, a figura de Zé Pelintra é, sem sombra de dúvidas, uma das mais populares, quicá a mais frequente, ao lado do já tradicional São Jorge, santo católico de notável prestígio no Rio de Janeiro²⁰.

Não é difícil, por exemplo, encontrar uma inscrição nos automóveis, dizendo: “Amigo do Zé” (Pelintra), além da representação visual da própria entidade, representada como um homem negro, de terno branco, chapéu de Panamá, gravata vermelha e sapatos bicolores. Outra imagem bastante comum é a de um homem negro vestido com a tradicional camisa listrada sobre a calça branca. Nesse sentido, a imagem visual de Zé Pelintra difundida nos meios religiosos ou profanos não deixa dúvidas. Estamos diante de uma figura paradigmática e extremamente conhecida no imaginário popular carioca, qual seja, o típico malandro, figura associada à vida boêmia nos interstícios da geografia carioca, habitante por excelência dos redutos marginalizados e dos lugares de passagem, como a Lapa e o Estácio da primeira metade do século XX.

Assim, o “zé” da umbanda é, antes de tudo, apresentado fora dos terreiros a partir de uma figura popular e altamente inteligível na cultura brasileira. Alguns adesivos de Zé Pelintra apresentam o malandro sambando, simulando performance semelhante a dos passistas das escolas de samba. Exaltada ou detratada, essa personagem é constantemente evocada na construção de uma imagem de nós mesmos. É a face *glamourizada*, embora ambígua, do carioca na sua versão boêmia, sagaz e matreira. É um herói, ou anti-herói, constitutivo do nosso imaginário social de forma tal que está presente na música, no teatro ou mesmo na imagem constantemente vendida aos estrangeiros sobre o Brasil, mais precisamente sobre o Rio de Janeiro, em sua inquestionável vocação para a vida mansa e descontraída, não obstante as agruras de sua gente.

²⁰ Os vendedores das lojas especializadas em artigos religiosos são unânimes em afirmar que os adesivos de motivos religiosos mais vendidos são os que retratam Zé Pelintra.



Figura 2: Adesivo com imagem de Zé Pelintra em automóvel na cidade de Mangaratiba / RJ.

Fonte: Acervo pessoal.

Não são raros os bares situados nas áreas turísticas do Rio de Janeiro em que os garçons vestem, paradoxalmente como uniforme de trabalho, as roupas tradicionalmente identificadas a certa noção de malandragem e, por conseguinte, à negação do trabalho rotinizado enquanto expressão da dignidade. O fato de a Lapa carioca, histórico reduto da malandragem, compor o atual circuito turístico da cidade parece reforçar e reatualizar, de certa maneira, o mito do malandro em sua forma idílica. A imagem do malandro típico é perceptível na ornamentação das casas ou mesmo na composição da indumentária dos frequentadores do bairro, que não dispensam um bom chapéu de Panamá, mormente quando inseridos em alguma das rodas de samba ali realizadas. Estilizada e cristalizada em sua aura folclórica, a malandragem parece despida de sua periculosidade, ganhando a legitimidade assegurada pelos usos e abusos burgueses.

Os novos usos do espaço e as concepções estéticas vigentes na Lapa não constituem, obviamente, o foco da presente abordagem, por isso não insistirei na descrição das referências à malandragem idílica do Rio atual. Aliás, a digressão acima é totalmente desprovida de sentido na análise aqui proposta, caso não se atente para o seguinte: Zé Pelintra também está inserido na Lapa carioca, bem

como em outros espaços marcadamente profanos do Rio de Janeiro. Entre os garçons travestidos de malandros e os novos “bambas” de chapéu Panamá, “Seu Zé”, como às vezes é chamado, está de sentinela. Sua imagem está em altares improvisados, acompanhada por uma singela vela ou lâmpada vermelha, quase sempre servida de um copo de cerveja. Por vezes, a representação assume papel de destaque em posições, digamos, mais ornamentais, assinalando a temática do ambiente, marcando portanto o espaço de certa malandragem, aquela que não assusta nem mesmo possíveis representantes de uma classe dominante, pois está cristalizada no tempo.

Malandragem! Esse é o nome dado à categoria de entidades na qual Zé Pelintra e seus congêneres estão inseridos na organização interna do principal terreiro onde foi desenvolvido o trabalho de campo da presente pesquisa, bem como em outras casas, ainda que sem a mesma importância classificatória. Quando incorporadas, as entidades pertencentes a essa categoria são saudadas com um entusiasmado brado: “Salve a malandragem!” No entanto, a que malandragem está sendo feita a referência? A malandragem cultuada no terreiro é, em sua totalidade, aquela tipificada e imortalizada enquanto temática no samba carioca das primeiras décadas do século XX?

Certamente, identificar continuidades e discontinuidades entre o malandro típico e o malandro de umbanda pode não ser muito elucidativo e, de fato, não constitui o objetivo do trabalho. Mas atentar para as possíveis interfaces entre o malandro cultuado no terreiro e as noções de malandragem difusas na nossa cultura pode trazer luz aos elementos constitutivos da categoria de entidades em questão, o que permite a melhor percepção dos constantes processos de reelaboração engendrados na prática ritual do sistema religioso observado. Em outras palavras, enxergar o estereótipo é um possível caminho de perseguir a desconstrução da tipificação e seguir as pistas no sentido de responder à pergunta que move a presente pesquisa: o que faz um personagem definido como malandro no terreiro de umbanda carioca atual?

Até aqui, os conceitos de malandragem e malandro, polissêmicos por excelência, foram empregados de forma um tanto obscura e indiferenciada. No entanto, a essa altura, cabe destacar algumas nuances apresentadas por essas

classificações e algumas possibilidades analíticas apresentadas por esses conceitos. Como foi observado, o termo malandragem, na umbanda, designa um conjunto de entidades identificado aparente e superficialmente com um determinado tipo social, figura característica de determinado período, dotado de um estilo de vida específico e cristalizado no imaginário popular. Falo aqui do malandro enquanto elemento marginal que, nas décadas de 1920 e 1930 do século XX, desafia os processos de massificação impostos pelos novos rumos do capitalismo e avanço dos modelos sociais burgueses (cf. Vianna, 2004). Esse sujeito é geralmente representado como um homem dotado de ginga, malemolência e potencial criativo. É avesso às imposições das sociedades modernas, que lançam seus membros em uma luta constante pela sobrevivência no universo da rua. Assim concebido, o malandro é identificado a um estereótipo intensamente evocado no desenvolvimento de determinado gênero musical: o samba, mais precisamente do “samba malandro”, modalidade poético-musical comprometida com a exaltação de um estilo de vida boêmio, regado a bebedeiras, mulheres e jogatinas, como registram Cláudia Matos (1982) e Muniz Sodré(1998).

Nesse sentido, como tentei demonstrar anteriormente, há nas representações imagéticas mais difundidas sobre a “malandragem”, enquanto categoria de entidades da umbanda, uma aproximação com a imagem estereotípica do malandro carioca das primeiras décadas do século XX. Uma associação a princípio aparente e consideravelmente frágil, quando o foco da atenção recai sobre os ritos públicos dos terreiros e principalmente sobre as vivências religiosas experimentadas pelos devotos na vida cotidiana. Voltarei a esse ponto mais adiante. Entretanto, antes de passarmos às especificidades do malandro Zé Pelintra e seus congêneres, vale a pena um sobrevoo sobre construção histórica da do mito e da temática da malandragem. Afinal, se os “zés” da umbanda não são pura e simplesmente correspondentes religiosos do malandro típico, abrigam em suas representações inúmeros elementos expressivos dessa tipologia.

2.2. Zé Pelintra e o Malandro Sambista: Interfaces Possíveis

O despertar do século XX na sociedade brasileira foi fortemente marcado pela perspectiva de construção de uma identidade nacional, bem como de inserção do país no mundo moderno, em conformidade com os paradigmas civilizacionais vigentes no mundo europeu, branco e ocidental, como já registraram, entre outros, José Adriano Fenerick (2005), Rachel Soihet (2008) e Hermano Vianna (2004). Em outras palavras, ao mesmo tempo em que buscava afirmar suas especificidades enquanto nação autônoma, portanto detentora de raízes culturais originais, o Brasil vislumbrava atingir o patamar de país civilizado e plenamente alinhado ao estágio evolutivo das maiores referências culturais do período, mormente países do Ocidente Europeu, como a França, centro irradiador do que se considerava a “alta cultura”, ou seja, de elementos indicadores de “superioridade cultural” e sofisticação.

Sob essa ótica, o Brasil era considerado um país inferior e, em diversos aspectos, completamente distanciado do que então era entendido como civilização. Inúmeros foram os intelectuais que, mais ou menos pessimistas, identificaram as razões do atraso brasileiro em relação aos nossos principais referenciais europeus²¹. É nesse contexto que a questão da mestiçagem, desde o século XIX identificada como impasse à construção da identidade nacional, passa a ocupar de maneira privilegiada o centro dos debates intelectuais e, claro, políticos. O Brasil era explicado, em grande parte, por ausências. Era pensado a partir daquilo que não era. Não era um país branco, europeu e rico. Para completar, era assolado pelo fenômeno da mestiçagem, o que para os paradigmas racialistas vigentes era sinônimo de “degeneração”.

Paralelamente às preocupações com nossa “degeneração racial”, era patente a perspectiva de imprimir no Brasil uma face moderna e burguesa, associada a uma infraestrutura correspondente aos rumos do capitalismo

²¹ Diante da perspectiva de construção de uma civilização possível no país, alguns intelectuais enxergaram na mestiçagem a possibilidade de uma cultura não imitativa, original, ainda que passível de desconfiança. É o caso de Silvio Romero (Cf. Vianna, 2004). É com Gilberto Freyre (2003) que ganha notabilidade, no campo intelectual, um processo de posituação da mestiçagem, concebida como meio de integração de contribuições culturais diversas. Para uma crítica à perspectiva analítica de Freyre, ver Fernandes (2007).

internacional. Tal projeto foi notório sobretudo no Rio de Janeiro, então capital da República. Nesse sentido, as reformas promovidas pelo prefeito Pereira Passos no centro da cidade, durante o governo do presidente Rodrigues Alves são marcas da atmosfera modernizante vigente na vida política do país.

O Rio de Janeiro, entre fins do século XIX e início do século XX, era uma cidade espremida entre os morros, manguezais e o mar. Marcada pela coexistência de residências nobres e habitações precárias, a cidade não apresentava a infraestrutura tampouco a aparência de uma cidade adequada aos padrões burgueses de produção e sociabilidade, como assinala Roberto Moura (1995). Com o “bota abaixo” promovido durante a reforma, inúmeras famílias de ex escravos, negros e pobres em geral, foram desalojadas do centro da cidade, deslocando-se para a região da Cidade Nova, engendrando a construção de um verdadeiro reduto negro que, não obstante o relativo distanciamento do então centro da cidade, não representou a construção de um território geográfica e culturalmente isolado das áreas mais nobres da cidade, como observam Sodré (1998) e Vianna (2004), entre outros.

Aliás, apesar das posturas segregacionistas assumidas pelos políticos e por muitos membros dos grupos dominantes da cidade, o afastamento entre os polos burguês e proletário, branco e negro, no Rio de Janeiro, nunca foi absoluto. Isto é, não obstante o discurso dominante e os sensíveis processos de exclusão social em curso, artistas tradicionalmente vinculados à cultura erudita mantiveram um significativo intercâmbio com os núcleos produtores de uma cultura marcadamente popular e negra, tecida nas áreas marginalizadas da cidade. Essas aproximações possibilitaram a emergência de um cenário cultural profundamente marcado por uma dinâmica de circularidade (ver Ginzburg, 2006)²², capaz de permitir contatos significativos entre membros da classe média branca, bem como dos representantes da “cultura erudita”, com o universo negro dos compositores e sambistas da Cidade Nova. São significativas, nesse sentido, as incursões do maestro Villa Lobos no nicho cultural negro do Rio de Janeiro (cf. Fenerick, 2005).

²² O autor atenta para as interpenetrações entre os discursos produzidos pelas camadas populares e formas eruditas evidentes nas formulações de um moleiro perseguido pela Inquisição no século XVI.

Essa circularidade entre elementos de meios sociais distintos na sociedade carioca não significa, em hipótese alguma, ausência de conflitos, contradições sociais e um sem número de posturas preconceituosas. No entanto, vale ressaltar que foi a partir da valorização de atitudes culturais identificadas às camadas mais pobres da sociedade que foram estabelecidos os símbolos nacionais considerados mais genuínos e, portanto, mais representativos da nossa tão discutida identidade nacional, tradicionalmente identificada como problemática em decorrência da expressiva heterogeneidade constitutiva da população brasileira, como assinalado anteriormente. Esse processo abarcou, sem sombra de dúvidas, uma série de contradições. Se, por um lado, houve uma crescente posituação das produções culturais tradicionalmente ligadas às camadas populares, não deixou de existir a perspectiva de depurá-las ou, pelo menos, incentivá-las ao emprego de uma roupagem “bem comportada”. O afastamento dos padrões burgueses de produção, consumo e sociabilidade significou o alijamento do que então era considerado “civilizado”. Dentre os tantos sujeitos situados à margem dessa “civilização”, está o malandro, aquele que dribla as imposições legais e massificantes em busca de estratégias de sobrevivência e expressão de individualidade.

A figura ideal do malandro, tal como foi descrita anteriormente, é construída em grande parte em um processo correlato ao desenvolvimento do samba carioca, enquanto gênero musical reconhecido para além das classes originalmente produtoras desse tipo de música. Esse processo se deu a partir da década de 1920 do século XX e teve entre os seus principais protagonistas os compositores da região do Estácio, junto com a Lapa, Cidade Nova, Gamboa, Catumbi, Morro da favela, etc. Essas localidades compunham a região da cidade marcada pela expressiva concentração de negros, pobres, ex-escravos e seus descendentes. Figuras historicamente excluídas do processo de modernização da cidade, esses sujeitos atuaram significativamente na conformação do que ficou conhecido como cultura nacional brasileira.

Nesse cenário, a emergência da nova modalidade de samba praticado pelos compositores da região do Estácio constitui um fenômeno correlato aos novos rumos assumidos pelo carnaval carioca, em franco processo de popularização e dinamização. Em outras palavras, o carnaval do Rio de Janeiro tornava-se cada

vez mais movimentado, mormente pela expansão dos desfiles carnavalescos, que passavam a incorporar maior influência negra e popular, o que exigia uma musicalidade mais adequada às novas feições do cortejo carnavalesco, como assinalam Sodré (1998) e Soihet (2008)²³, entre outros.

Nesse sentido, cabe destacar que os blocos dotados de maior apelo popular passavam a assumir notável importância. Durante muitos anos, os modelos predominantes nos desfiles carnavalescos eram mais alinhados aos valores das classes dominantes. O advento de uma nova modalidade de samba, aquela desenvolvida pelos compositores da região do Estácio, sobretudo por Ismael Silva, é, portanto, um fenômeno que assinala a emergência do samba como música de carnaval. Música de um carnaval que, por seu turno, não estabelece, com tanta nitidez, os limites entre uma cultura negro-proletária efervescente e cada vez mais notória nos espaços públicos e os festejos das elites brancas da cidade.

Não se pretende afirmar com isso que os compositores do Estácio tenham inaugurado o que nos habituamos a chamar de samba carioca, muito menos que o desenvolvimento das criações desses sambistas tenha eliminado as contradições e barreiras sociais vigentes no período. Vale ressaltar, contudo, que foi o grupo de sambistas da região do Estácio, encabeçado por Ismael, que deu corpo a uma modalidade musical mais adequada ao movimento dos blocos. Nas palavras do próprio Ismael Silva, “fazia-se um samba mais fácil para o bloco andar” (*Apud* Sodré, 1998). Musicalmente, a construção dessa nova modalidade correspondeu a uma maior valorização dos instrumentos de percussão e do desenvolvimento dos ritmos sincopados, o que conferiu ao samba uma cadência sem precedentes.

Em oposição aos padrões de composição mais líricos e “amaxixados”, foi desenvolvida uma fórmula mais cadenciada e adequada à fruição coletiva cada vez mais intensa dos desfiles. O novo modelo de samba foi imortalizado na fórmula: “bum bum paticumbum prugurundum”, expressão onomatopaica

²³ A historiadora associa o gênero musical produzido pela geração de sambistas da região do Estácio a um processo de popularização do carnaval carioca, marcado pela maior inserção da população negra da cidade nas festividades organizadas no espaço público. Aliás, de acordo com a autora, o carnaval assegura às populações negras e pobres conquistas sociais efetivas, diferentemente do que propõe DaMatta (1997), para quem a festa promove a suspensão de uma hierarquia posteriormente retomada.

empregada por Ismael para definir o novo estilo de samba proposto, mais cadenciado, como sinalizam, entre outros, Matos (1982) e Sodré (1998). Não obstante os elementos propriamente musicais realçados na modalidade de samba em questão sejam fundamentais na construção da nova identidade do sambista, foi no domínio da poética desenvolvida entre os compositores do Estácio que mais nitidamente foi delineado a identidade do malandro.

As modificações experimentadas nos elementos rítmicos e melódicos foram acompanhadas do desenvolvimento de uma poética permeada por temáticas próprias do universo cultural do sambista, cada vez mais associado à imagem de malandro, um tipo social pré-existente à emergência do samba carioca, mas que indubitavelmente ganha popularidade no novo modelo poético. A vida boêmia, pautada na astúcia e nos dribles às pressões legais, passou a compor não apenas o repertório musical a partir de então difundido, mas a própria imagem do sambista, ou de certos sambistas, tipificados na figura liminar do malandro. Essa identidade foi largamente ostentada por diversos compositores, ciosos de suas existências diferenciadas em relação à maioria da população. Afinal, a turma do Estácio não hesitou em adotar o estatuto de malandro, apresentado como motivo de orgulho, não obstante as controvérsias e estigmas desenvolvidos a partir dessa auto representação.

A construção de uma identidade malandra de certos sambistas da primeira metade do século XX estava assentada principalmente no tipo de discurso difundido nas inúmeras composições popularizadas no período. As aventuras às margens da lei, a vida boêmia e a aversão ao trabalho eram temas constantes nas composições desses sambistas, marginalizados pelo discurso dominante, já profundamente embebido da perspectiva de alinhamento do Brasil aos rumos do capitalismo ocidental e, portanto, do ideal de “civilização”. O discurso veiculado no gênero de samba mais diretamente vinculado ao estereótipo de malandro suscita análises promovidas nas mais diversas áreas do conhecimento. Autores como Matos (1982) e Sodré (1998) identificam na análise dessas produções poéticas um importante recurso interpretativo do universo social do malandro na sua concepção estereotípica. Sob essa perspectiva, a poética do gênero musical em questão é pensada como algo plenamente identificado à maneira de viver do

próprio compositor, que por vezes faria jus às características do eu lírico de suas canções, sujeito entregue aos sabores da vida boêmia, carregada de orgias e aventuras. Em outros termos: mais do que valorizar uma temática malandra em suas construções poéticas, muitos compositores seriam de fato “autênticos malandros”.

De acordo com Matos, o malandro típico das primeiras décadas do século XX é uma personagem que entrelaça mito e história. Considerando o fato de tal figura, na sua concepção clássica, ser extinta, o discurso constitutivo das composições do período é considerado o meio privilegiado de reconstrução da identidade do malandro. É a partir da análise desse discurso que Matos caracteriza o malandro como um sujeito da margem. De acordo com a autora:

Se o samba-malandro se mantém na fronteira entre a fruição total do espaço do samba e a problemática que aguarda o proletário fora desse espaço, entre o descoroamento carnavalesco das classes dominantes e o seu recoroamento no resto do ano, é porque o próprio malandro é um ser da fronteira, da margem. Seus domínios geográficos não são nem os morros nem os bairros de classe média, mas os lugares de passagem como a Lapa e o Estácio. Ele não se pode classificar nem como operário bem comportado nem como criminoso comum: não é honesto mas também não é ladrão, é malandro. Sua mobilidade é permanente, dela depende para escapar, ainda que passageiramente, às pressões do sistema.

(Matos, 1982: 54)

Sob essa perspectiva, o discurso do “samba malandro” é considerado uma brecha para uma maior elucidação acerca do fenômeno da malandragem, entendida aqui enquanto estilo de vida de determinados segmentos sociais marginalizados durante as primeiras décadas do século XX. Em antagonismo a outro veio poético crescente no período, de cunho nacionalista, o samba dedicado às temáticas próprias da malandragem, de certa forma, exalta o *modus vivendi* oposto àquele cada vez mais valorizado entre as décadas de 1930 e 1940, com a ascensão da ideologia trabalhista. Sob essa ótica, tal discurso permite uma incursão ao universo do malandro, enquanto elemento que transita na fronteira entre a ideologia oficial e o cotidiano árduo das classes menos favorecidas. O malandro perceptível na poética dos sambas do gênero é um tipo datado, concebido como resposta aos processos de exclusão correspondentes à formação de uma ideologia modernizadora e nacionalizante no Brasil.

O comunicólogo Sodré acentua de maneira ainda mais significativa a relevância da poética construída nos nichos culturais negros do Rio de Janeiro da primeira metade do século XX, ao apontar para esse gênero como uma produção que é, antes de tudo, marcada por uma considerável correspondência em relação ao que se vive. Sob essa ótica, a música negra não é construída como forma de categorização ou expressão artística de um esforço intelectual. Em suas palavras:

Nas letras de samba de gente como Wilson Batista, Geraldo Pereira (...) e outros de idêntica posição cultural, o que se diz é o que se vive, o que se faz. Não se entenda com isto que haja uma correspondência biunívoca entre o sentido do texto e as ações na vida real, mas que as palavras têm no samba tradicional uma operacionalidade com relação ao mundo, seja na insinuação de uma filosofia da prática cotidiana, seja no comentário social, seja na exaltação de fatos imaginários, porém inteligíveis no universo do autor e do ouvinte (...)

(Sodré, 1998: 45)

A perspectiva analítica assumida por Sodré aponta para uma continuidade entre o vivido e cantado nas produções artísticas das classes subalternas da primeira metade do século XX, o que pode conduzir a certa simplificação. No entanto, seja como for, aquilo que é cantado pelos sambistas identificados com a malandragem é, em grande parte, o exato oposto ao projeto de modernização e implementação do ideal de “civilização” em voga no período. A era getulista, mormente a partir do advento do Estado Novo, acentua o fosso entre os segmentos alinhados ao projeto político em curso e aqueles situados à margem. A crescente valorização do trabalhismo não poderia tolerar a negação do trabalho como um valor. Nesse contexto, a identidade do sambista, intimamente ligada à imagem de malandro, foi alvo de inúmeras perseguições e polêmicas. As contradições foram evidentes mesmo no interior da comunidade de compositores e músicos do período. Afinal, não se pode perder de vista que a emergência da temática da malandragem constitui fenômeno simultâneo a todo um processo de afirmação da legitimidade do samba carioca, enquanto gênero musical moderno e digno de representar a nacionalidade (ver Vianna, 2004). Em outras palavras, em um país que nutria a pretensão de instaurar a modernidade e a pretensa “civilização” o discurso da malandragem mostrou-se em profundo descompasso com o projeto de sociedade acalentado pelo Estado e tão valorizado pela classe dominante branca.

Nesse sentido, não foram poucos os sambistas que, ao menos no plano discursivo, apontaram para a circulação do “samba malandro” como um entrave à

ascensão dos músicos “bem comportados” ao *status* de sujeitos respeitáveis na sociedade brasileira do período. A polêmica desencadeada entre Wilson Batista, um dos mais expressivos representantes da poética da malandragem, e o jovem Noel Rosa, compositor branco de classe média, é sintomática, pois traz à baila algumas tensões simbólicas no interior do mundo do samba carioca em ascensão. Wilson lançou o samba “Lenço no Pescoço”, composição marcada pela profunda positividade da imagem do malandro, como sugerem os versos a seguir:

(...)
 Meu chapéu do lado
 Tamanco arrastando
 Lenço no pescoço
 Navalha no Bolso
 Eu passo gingando
 Provoco e desafio
 Eu tenho orgulho
 De ser tão vadio
 (...)
 Lenço no pescoço, Wilson Batista (1933)

A composição acima, recebida por seus críticos como expressão de uma temática ultrapassada, provocou a resposta irônica de Noel, manifesta no samba “Rapaz Folgado”, que condena a vida de capadócio e sugere ao malandro os elementos fundamentais para que saia da malandragem. Vejamos:

Deixa de arrastar o teu tamanco
 Pois tamanco nunca foi sandália
 E tira do pescoço o lenço branco
 Compra sapato e gravata
 Joga fora esta navalha que te atrapalha

Com chapéu do lado deste rata
 Da polícia quero que escapes
 Fazendo um samba-canção

Já te dei papel e lápis
 Arranja um amor e um violão
 Malandro é palavra derrotista
 Que só serve pra tirar
 Todo o valor do sambista
 Proponho ao povo civilizado
 Não te chamar de malandro
 E sim de rapaz folgado

Rapaz folgado, Noel Rosa (1938)

Autores debruçados sobre a história da música negra no Brasil, como Sodré (1998), ou mais estritamente à evolução da indústria cultural, como Fenerick (2005), exploram sobremaneira a rivalidade entre os dois sambistas, salientando o embate como indício de paradigmas artísticos contemporâneos divergentes. Aqui, pouco interessa a concretude das divergências entre os dois músicos. A polêmica em questão assume relevância por trazer à baila elementos simbólicos significativos na construção do tipo malandro. Tanto na valorização do modo de viver com “navalha no bolso”, exaltado por Batista, quanto na oposição sensivelmente construída por Noel, emergem indícios do lugar ocupado pelo malandro na cultura nacional do período.

Nos versos mencionados, Noel desqualifica com sutil ironia a malandragem. Ao associar tal forma de vida ao derrotismo, o poeta da Vila despe o malandro de sua aura romantizada, evidenciando o jogo de posicionamentos ideológicos. Segundo o antagonismo poético empreendido por Noel, não há nenhum traço positivo em sair “com lenço no pescoço”, “navalha” ou encarnar uma atitude de “provocação” e “desafio”. Assim, o compositor da Vila indica os ingredientes para que o malandro seja “regenerado”, assumindo um novo padrão de comportamento e, simultaneamente, um novo estilo de composição, representado pelo samba-canção, expressão musical indubitavelmente mais aceita pelos segmentos elitizados da sociedade brasileira. A receita regeneradora proposta por Noel abarca a sugestão de um novo visual. Ao censurar o tamanco, o lenço no pescoço e o ato de portar uma navalha, o compositor fere um dos

aspectos mais valorizados na composição da identidade malandra, qual seja, a estética, conforme destacam Augras (2009) e Matos (1982).

Além disso, Noel traz à tona o aspecto supostamente interessado de sua crítica: a boa imagem do sambista, uma vez que a malandragem é apontada como algo que “só serve para tirar o valor do sambista.” Interessante notar que o poeta emprega a expressão “povo civilizado”, realçando sua identificação, ao menos discursiva, com as aspirações da classe dominante do período. Obviamente, Noel não foi uma voz isolada, tampouco a mais seriamente comprometida com a detração ao samba malandreado eferescente na cidade. Muitos foram os críticos desse gênero, dentro e fora dos meios musicais das décadas de 1930 e 1940. O conceito de “civilização”, utilizado pelo poeta da vila em suas críticas à figura do malandro, foi noção corrente no período. O esforço de construção de uma nação “civilizada” estava na ordem do dia. O “vadio” não era bem vindo ao Brasil pretensamente moderno e laborioso.

Sem sombra de dúvidas, tanto do ponto de vista estético quanto dos elementos poéticos tradicionalmente articulados no “discurso malandro”, as aproximações entre o típico malandro carioca e o Zé Pelintra da umbanda são sensíveis. Em meio aos demais exus, o termo “Malandragem” a princípio significa um subtipo que está inserido no universo da vida boêmia, regada a orgias e cervejas, jogando literal e metaforicamente com a sorte. Nesse sentido, Seu Zé partilha, ao menos do ponto de vista das representações mais generalizadas, de uma construção imagética que o afasta sobremaneira do universo do trabalho e das formas de obtenção da sobrevivência mantidas pelos cidadãos comuns das grandes cidades brasileiras. Os versos de uma popular cantiga²⁴ entoada em saudação à entidade explicitam o repúdio dessa personagem ao “batente”. A letra do ponto diz:

²⁴ Este cântico pôde ser observado em todos os terreiros frequentados durante a pesquisa. A mesma composição não raro é executada em rodas de samba improvisadas e apresentações realizadas em quadras de escolas de samba.

De manhã, quando eu desço a ladeira
 A nega pensa que eu vou trabalhar.
 Eu boto meu baralho no bolso,
 Meu cachecol no pescoço
 E vou pra Barão de Mauá.
 Trabalhar! Trabalhar pra quê?!
 Se eu trabalhar, eu vou morrer!

Dessa forma, parecem evidentes as aproximações entre a entidade de umbanda e a figura arquetípica do malandro. Afinal, como não associar a esperteza de Zé Pelintra e sua aversão ao labor às temáticas tão exploradas por bambas como Ismael Silva? Assim como o ente cultuado na umbanda, o eu lírico evidente nas composições de Ismael e seus contemporâneos é geralmente caracterizado pelo afastamento das formas mais convencionais e enfadonhas de obtenção da sobrevivência, domínio desprovido de aventuras, graça e malemolência. Se o alinhamento às perspectivas “civilizadoras” pode assegurar legitimidade e limitada inserção na sociedade burguesa emergente, é na malandragem que está a possibilidade de afirmação da individualidade, do talento e da destreza para escapar de uma ordem imposta, sem necessariamente enfrentá-la. Diante de arranjos institucionais e padrões de sociabilidade completamente alheios às aspirações das classes subalternas, a força do sambista malandro parece residir exatamente na habilidade para sobreviver às imposições legais e sociais, sem se deixar igualar e perder a originalidade.

Sob essa perspectiva, o trabalho desenvolvido cotidianamente pela maioria das pessoas das grandes cidades é identificado como atividade de “mané”. Em outras palavras, a tônica do afastamento do malandro em relação ao trabalho está na possibilidade de levar a vida sem pegar no pesado, afirmando seu potencial criativo, como sugere o trecho da composição a seguir:

A escola do malandro
 É fingir que sabe amar
 Sem elas perceberem
 Para não estrilhar
 Fingindo é que se leva vantagem

Isso, sim, que é malandragem
 (Quá, quá, quá, quá...)
 [isso é conversa pra doutor?!]

Oi, enquanto existir o samba
 Não quero mais trabalhar
 A comida vem do céu
 Jesus Cristo manda dar!

Tomo vinho, tomo leite
 Tomo a grana da mulher
 Tomo bonde e automóvel
 Só não tomo itararé
 (mas...)

Oi, a nega me deu dinheiro
 Pra comprar sapato branco,
 A venda estava perto,
 Comprei um par de tamanco

Pois aconteceu comigo
 Perfeitamente o contrário:
 Ganhei foi muita pancada
 E um diploma de otário.
 (Mas...)

Ismael Silva e Noel Rosa. Escola de Malandro (1932)

A letra da canção acima apresenta dois elementos fundamentais na composição no estilo de vida do malandro cantado nos sambas do gênero: a fuga do trabalho e a sedução descomprometida com a perspectiva de real envolvimento emocional. Nesse sentido, o eu lírico em questão lança um olhar positivo sobre a habilidade para enganar as mulheres, afirmando explicitamente retirar o dinheiro de sua consorte, a “nega”, a fim de satisfazer suas vaidades de malandro, de homem esperto e elegante, segundo um determinado padrão estético. Assim como Zé Pelintra na cantiga litúrgica anteriormente mencionada, o malandro cantado por Ismael não é verdadeiro com a “nega”, não quer trabalhar e apresenta

considerável apego a certos elementos constitutivos da sua indumentária, como sapato ou o cachecol no pescoço. Aliás, recentemente o GRES Estácio de Sá alcançou o *status* de herdeira da *Deixa Falar*, considerada primeira escola de samba do Rio de Janeiro, fundada por Ismael Silva e seus parceiros. Em homenagem ao sambista, a agremiação inaugurou um busto do compositor, trajando as vestimentas características do malandro típico, extremamente semelhantes às inúmeras representações visuais de Zé Pelintra. De acordo com Matos, tais vestimentas assinalam uma valorização estética ambivalente: a enorme preocupação do malandro com a moda desemboca na construção de um visual caricato. Para ela:

Em relação ao proletário, o malandro se distingue por sua maneira de andar sempre bem vestido, terno branco impecável, elementos que aparentemente poderiam aproximá-lo dos padrões burgueses. Mas ele não é um burguês, senão uma caricatura, uma paródia do burguês. E por ser uma paródia, seu modo de se apresentar inclui aspectos de exagero e deformação tão evidentes que o próprio trajar elegante é um dos elementos pelos quais a polícia o identifica como malandro, e que portanto tornam a jogá-lo no universo das classes oprimidas (pois burguês de verdade, e bem vestido, não vai preso a todo momento).

(Matos, 1982: 56)

À distância, a observação das construções poéticas e visuais acima mencionadas poderia sugerir uma correspondência bastante simples e simplificadora. Zé Pelintra e todos os malandros cultuados na umbanda seriam correlatos religiosos de uma figura popular do nosso imaginário: o característico malandro da Lapa, como idealizado na primeira metade do século XX. No entanto, o mínimo de aproximação com o terreiro é suficiente para demonstrar que tal identificação não corresponde a uma associação simples, estática e isenta de contradições. É preciso assinalar que Zé Pelintra é um malandro sacralizado. É alvo de culto em distintas manifestações religiosas do campo afro-brasileiro, como o catimbó e a umbanda. E o fato de ser cultuado em modalidades religiosas marcadas pela centralidade da possessão impõe a Zé Pelintra inúmeras peculiaridades. Em outras palavras, no terreiro ele é um malandro que morreu, transformou-se em espírito, ascendeu à condição de entidade espiritual e “baixa” na Terra para fazer algo em benefício dos seus protegidos. Se, por um lado, ele é pensado como um malandro, tipo nacional marcado e até datado, por outro, é invocado enquanto “companheiro” espiritual dotado de atribuições no tempo presente.

O espaço para a inserção de um malandro no sistema simbólico umbandista é assegurado pelo caráter amplo, multifacetado e relacional de um panteão predominantemente composto por tipos nacionais em suas expressões estereotípicas. Dessa forma, Zé Pelintra e os malandros da umbanda integram um sistema simbólico que abriga expressiva diversidade tipológica. Pretos velhos, caboclos, crianças, exus e pombagiras estão entre as principais categorias de entes espirituais invocados no terreiro. Vale ressaltar que, à tipificação das entidades cultuadas, soma-se uma perspectiva de especialização de tarefas. Em outras palavras, os tipos de entidades são pensados como especialistas em determinados procedimentos terapêuticos e formas de ação concreta na vida dos homens e mulheres aqui da Terra. Os entes espirituais da umbanda não vêm ao terreiro simplesmente para a celebração. Tais seres do mundo espiritual vêm à Terra principalmente para “trabalhar”, ou seja, para a intervenção no mundo dos vivos. Como sugere Birman (1985), a umbanda é uma religião preocupada em “resolver problemas”.

Cabe destacar que essa complexa especialização de tarefas não constitui uma distribuição hermeticamente fechada. Ignorar que fieis e entidades criam laços a partir de afinidades eletivas seria negligenciar um dos traços mais relevantes da prática religiosa umbandista, qual seja, a notável interpenetração entre pessoas e seres do “astral”. Ainda assim, a ideia de que existem domínios específicos para a atuação de cada conjunto de entidades permanece válida. Conversas informais observadas nos terreiros durante a pesquisa apresentam inúmeras evidências dessas verdadeiras ligações de cumplicidade entre homens de carne e osso e entidades espirituais. -“Ah, a Amélia adora a pombagira da Vilma, só conversa com ela”, afirmou certa filha de santo, ressaltando a forte ligação de sua irmã com uma entidade cultuada na casa. A mulher mencionada pode ser muito amiga dessa pombagira, mas dificilmente recorreria a ela para pedir a realização do sonho de ser mãe, por exemplo. Tal pedido possivelmente seria levado a uma preta velha que, por sua vez, poderia prescrever alguma oferenda a um orixá feminino e materno, como Oxum ou Iemanjá, deusas africanas respectivamente ligadas às águas doces e salgadas. Conjecturas à parte, o fato é que não se pede qualquer coisa a qualquer entidade. Portanto, Zé Pelintra e seus

congêneres vêm à Terra para fazer aquilo que pretos velhos e caboclos talvez não fizessem.

Uma das minhas principais interlocutoras durante a pesquisa, a mãe de santo do Terreiro do Mendanha, sempre abre a corrente semanalmente realizada no terreiro invocando caboclos, pedindo que tragam das matas os seus “fluidos revigorantes”, apontados como energias curativas. Aos pretos velhos, pede que sejam os orientadores, intensificando a “sabedoria” e “intuição” dos médiuns. Aos exus, a sacerdotisa dirige o pedido de segurança, solicitando que os “companheiros” impeçam a entrada de “espíritos e energias negativas” no recinto. Mas o que podem fazer tantos “zés” na umbanda carioca do presente? Quais os desafios atribuídos a uma entidade definida como malandro por fiéis de um terreiro do século XXI? De acordo com os relatos de médiuns dedicados a essas entidades, o campo de atuação dos malandros é vasto. Vai da segurança na vida noturna ao livramento de seu protegido das tristezas da traição²⁵.

Nesse sentido, classificar Zé Pelintra como a expressão de um tipo cristalizado no tempo e reverenciado nas casas de culto seria negar uma das habilidades mais significativas dos terreiros de umbanda: a sua capacidade de dialogar com a realidade social circundante, engendrando novas e significativas práticas e representações em torno dos entes espirituais invocados. Ou seja, a umbanda é uma religião plástica, dotada de sensibilidade e notável adaptabilidade ao meio em que está inserida (ver Souza, 2004)²⁶. E Zé Pelintra, enquanto entidade espiritual, ou categoria de entidades, está possivelmente entre os que mais evidenciam o diálogo da umbanda com os problemas de seu tempo. Quem melhor para enfrentar uma sociedade violenta e marcada pela intensificação dos territórios marginais do que um “zé”? Se o malandro ideal da primeira metade do século XX encontrou na navalha um forma de intervenção no mundo, os malandros da umbanda interferem com sua magia, suas opiniões e conselhos. Sua força é própria dos que estão à margem e conhecem de forma privilegiada os meandros da sobrevivência na adversidade.

²⁵ Em um dos relatos coletados no Terreiro do Mendanha, o fiel assevera que uma das especialidades do seu malandro é livrar seus protegidos de traições e de mulheres “indevidas”.

²⁶ O autor menciona a adaptabilidade da umbanda como uma das razões da rápida expansão da sua prática por diversas capitais brasileiras na primeira metade do século XX.

Sem sombra de dúvidas, o malandro carioca em sua representação típica apresenta um modelo, ou seja, uma tipificação sempre disponível e passível de ser empregada pelos devotos em suas construções imagéticas de Zé Pelintra. No entanto, essa continuidade não é absoluta, mas constantemente reatualizada a partir da mescla de elementos típico-ideais e nuances decorrentes das concretudes do tempo presente. Em decorrência da prática da possessão, os devotos percebem a entidade cultuada em uma dinâmica de participação direta na vida dos vivos. Sob essa perspectiva, o ente espiritual incorporado trava permanentemente contato com o mundo atual. Em uma das sessões que presenciei no Terreiro do Mendanha, a principal entidade malandra da casa afirmou que estava “estressado”, advertindo que aprendeu a usar essa palavra recentemente, já que no “seu tempo” o mais adequado seria dizer que estava “puto”. Assim, tanto elementos atuais quanto associados a determinados períodos históricos (ou míticos) são mobilizados nas manifestações dos “zés” da umbanda. Dessa forma, o rito valoriza o tipo, mas não sem apresentar novas possibilidades de releitura.

2.3.

“Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda”: o encontro dos Zés.

O meu primeiro contato efetivo com a diversidade que recobre o tipo “zé” na umbanda ocorreu quando ainda esboçava os primeiros passos na pesquisa acerca das entidades malandras. Certo dia fui convidado por uma colega de trabalho para a atividade semanal de um terreiro de umbanda da Região dos Lagos, situado no segundo distrito de Cabo Frio-RJ. Tratava-se de uma sessão de Zé Pelintra. O fato de a casa realizar regularmente um toque exclusivamente dedicado a “Seu Zé” chamou a minha atenção. Até então, a presença de Zé Pelintra em rituais públicos só tinha sido registrada por mim em sessões de exu, que incluíam um determinado momento dedicado à sua homenagem. No caminho para o terreiro, uma moça a quem dei carona, amiga da minha guia na ocasião, não escondia sua euforia. Dizendo-se frequentadora de candomblés e giras de umbanda, a jovem afirmava ter uma preferência pelas entidades que denominou

“da esquerda”, dizendo: “Ah, não quero nem saber se é segunda-feira. Se é diabo, tô dentro!”²⁷

Apesar de realizado em uma fria noite de segunda-feira, o toque contou com a participação de muitas pessoas, que ansiosamente aguardavam “Seu Zé”. Após os ritos de abertura, o líder espiritual da casa observou que realizaria uma breve gira de marinheiros, invocando os “homens do alto mar”, para que protegessem os pescadores da região, naquele período profundamente atingida por ressacas de impactos bastante destruidores. Durante aproximadamente 30 minutos, os atabaques cadenciados embalaram os fiéis na tradicional canção “Marinheiro só”, enquanto várias entidades incorporavam nos médiuns, apresentando uma dança lenta e alusiva aos movimentos das marés. Os marinheiros realizavam um duplo movimento. Dançavam lentamente girando os corpos, e com as mãos representavam as ondas do mar²⁸. Não demorou para que os marinheiros fossem embora, afinal a noite não era deles. Um curto intervalo precedeu a invocação do dono da festa, o aguardado Zé Pelintra.

“Vou subir o morro para ver quem vem na umbanda”. Esses foram os versos repetitiva e euforicamente entoados pelos membros do terreiro que, acompanhados por palmas, abriam o novo momento do rito, invocando a presença de Zé Pelintra. Essa foi apenas uma das cantigas, ou “pontos cantados”²⁹, que evocavam a origem marginal e urbana da entidade. Em quase todas, era enfatizado o universo da transgressão, das fugas policiais, das narrativas próprias de figuras míticas da malandragem carioca. Após alguns cânticos e para alegria dos devotos, “Seu Zé” chegou à umbanda, como solicitavam na cantiga. No entanto, para minha surpresa, o personagem tão esperado, em nada se aproximava das representações delineadas nas cantigas litúrgicas da ocasião.

²⁷ Ao definir o alvo de sua devoção como figura diabólica, nossa interlocutora não desqualifica a entidade. Aliás, essa moça demonstrou profunda decepção diante dos ritos observados, definidos como “água com açúcar”, ou seja, desprovidos do poder que costuma identificar nos “diabos” que cultua em outros terreiros. Trindade (1985) e Prandi (1996) advertem que muitos praticantes e clientes da umbanda apontam para os exus a que recorrem como demônios, mas relativizam a noção de maldade absoluta tradicionalmente atribuída ao Diabo Judaico-Cristão.

²⁸ Interessante notar que essas entidades permaneceram distanciadas das pessoas presentes no terreiro, como se estivessem realmente em seu domínio simbólico, o “alto mar”. Os “zés”, ao contrário, mostraram-se muito interativos.

²⁹ Pontos cantados são cantigas de uso litúrgico entoadas em invocação e homenagem às entidades espirituais da umbanda. Pontos riscados são sinais gráficos representativos das diversas entidades do panteão umbandista.

Logo após a incorporação do pai de santo por “Seu Zé”, algumas filhas da casa rapidamente providenciaram os acessórios necessários à caracterização da entidade, que não tardou a cumprimentar a todos e assumir, efetivamente, a liderança do ritual. Trajando blusa xadrez e chapéu de palha, o dono da festa apresentou uma performance corporal bastante senil, fala rústica e um forte sotaque “sertanejo”. Nesse sentido, tal entidade não evidenciou, esteticamente e performaticamente, os traços comumente identificados à imagem de Zé Pelintra nas representações mais difundidas no Rio de Janeiro, que retratam o malandro carioca da década de 30 em sua forma estereotípica. O “zé” presente no terreiro supracitado não manifestou a malemolência e elegância exagerada, própria da figura frequentemente representada nos botecos e adesivos dos carros cariocas.

O Zé do terreiro de Cabo Frio não vestiu terno branco, não demonstrou qualquer esboço de samba no pé e sequer caminhou com facilidade. Sua locomoção no espaço do terreiro foi auxiliada pelo uso de uma bengala, empregada não apenas como parte da indumentária da entidade, mas como um recurso facilitador de fato, como se assinalasse as debilidades físicas de um homem idoso. Com muita calma, a entidade reuniu os membros da casa, realizando algumas prescrições consideradas fundamentais para a segurança dos “filhos” e o bom andamento das atividades religiosas ali realizadas. Dentre as suas solicitações, pediu para que avisassem ao “seu menino”, o pai de santo, para que este acendesse uma vela em sua homenagem em uma determinada igreja. A entidade promoveu explanações sérias, propositivas e quase paternais, como se assumisse o papel do “seu menino”³⁰, líder religioso e “pai” de muitos “filhos espirituais”.

Não obstante a presença de seus congêneres, os outros “zês”, o protagonismo no rito ficou indubitavelmente por conta da entidade do pai de santo, enquanto os outros dançaram, fumaram, beberam e realizaram falas breves com alguns dos presentes. Uma das entidades, incorporada em uma senhora negra, veio ao meu encontro. Apresentando-se como Zé Pretinho, apontou para a pele de seu “cavalo”, afirmando ser da mesma cor. Com sotaque “nordestino”, o malandro afirmou ser original da Bahia e gostar muito de min. Ele disse: “ôxe, gostei de tu,

³⁰ Assim como o Zé Pelintra aqui mencionado, quase todas as entidades incorporadas nos ritos observados mencionam aqueles que as incorporam como “meu menino” ou “minha menina”.

viu?!”-encostando sua bengala na minha testa e empurrando lentamente, como se me convidasse também à incorporação. Enquanto isso, uma enorme quantidade de membros da casa “virou no santo”³¹, como se a presença da entidade chefe tivesse precipitado a vinda dos seus pares para o rito. Alguns realizavam movimentos semelhantes aos gestos da capoeira, outros esboçavam a ginga do samba, embalados pelo som dos atabaques, enquanto alguns simplesmente caminhavam cambaleantes de um lado a outro da casa.

Nesse sentido, em um primeiro momento pode-se questionar: Zé Pelintra é malandro? Melhor dizendo: ele é somente malandro? As observações anteriores sugerem que, mesmo do ponto de vista das performances manifestas no contexto ritual, essa entidade não é somente um malandro em sua expressão idílica, como sugerem suas imagens visuais mais corriqueiras. Mesmo em sua dimensão tipológica, o conjunto de “zés” da umbanda não está restrito ao ideal idílico de malandragem. Esta categoria de entidades parece trazer à tona tipos sociais que vão do matuto ao bandido dos meios urbanos atuais. No terreiro, a imagem tão tipificada do malandro ideal não resiste ao dinamismo do culto. O sujeito cheio de ginga e poder de sedução, esculpido em gesso e louvado em muitas cantigas litúrgicas, não raro cede lugar a um velho matuto ou mesmo o bandido associado ao tráfico de drogas, versão contemporânea do elemento social marginalizado, morador de favelas e bairros pobres dos grandes centros urbanos. Nesse sentido, mesmo em um contexto ritual, onde possivelmente a entidade apareça de forma mais estereotipada, os elementos constitutivos da imagem generalizada do malandro são incrivelmente ressignificados.

Nesse sentido, a própria denominação Zé Pelintra acaba por designar não apenas uma entidade do universo umbandista, mas um conjunto de entes espirituais agrupados por afinidades apresentadas em suas trajetórias terrenas, marcadas pela marginalidade social. Cabe destacar que não são poucos os relatos sobre a vida do Zé Pelintra, uma entidade única e dotada de biografia concreta no mundo dos vivos. Por vezes, folhetos umbandistas, bem como alguns relatos de filhos de santo buscam reconstruir a “verdadeira história do Seu Zé”. Em muitos

³¹ A expressão “virar no santo” é largamente utilizada pelos fieis ouvidos na pesquisa como sinônimo de incorporar o orixá ou entidade espiritual .

casos, fala-se que “Zé Pelintra é um só” ou que determinada entidade é “o verdadeiro Zé Pelintra”.

No entanto, o fato é que essa denominação assume o sinônimo de malandro, ou melhor, do malandro da umbanda. Assim, já ouvi de um amigo candomblecista: “Descobri recentemente que tenho uma pombagira e um zé pelintra”. O emprego da expressão “um zé pelintra”, enquanto categorização de um tipo de entidade, é corrente no meio religioso. De acordo com Monique Augras, a notória indefinição classificatória de Zé Pelintra entre os praticantes da umbanda, catimbó e candomblé, é uma propriedade característica da entidade de tipo “zé”, ambivalente por excelência. De acordo com a autora: “(...) a duplicidade dessa figura não deixa de chamar a atenção. É pernambucano e carioca, sertanejo e morador da Lapa, macumbeiro e catimbozeiro, malandro e letrado(...)” (Augras, 2009: 49). Nesse sentido, a aparente indefinição é interpretada por Augras como evidência do seu caráter escorregadio e multifacetado, capaz de transitar entre regiões e mesmo religiões, sem perder o prestígio. Diz a autora “(...)Mestre ou Exu, pouco importa. Melhor dizendo, é preciso assumir: Mestre e Exu, ou Exu em figura de Mestre.” (Augras, 2009: 50).

Perspectiva bastante distinta parece assumir uma de minhas principais interlocutoras, a mãe de Santo do Terreiro do Mendanha. Ela observa que sua entidade malandra é chamada de Zé dos Malandros, uma entidade subordinada a Zé Pelintra, ou melhor, a José Carlos Pelintra. Aqui, Zé Pelintra é mencionado como portador de nome e sobrenome. Além disso, é chefe de todos os malandros da umbanda. Ir ao encontro dessa categoria de entidades é, de certa forma, entrar em contato com uma infinita gama de tipos populares. A significativa alcunha de “zé” salienta a subalternidade desses espíritos, pensados como pessoas comuns, homens do povo que, após a morte, continuam a circular e intervir no meio dos vivos³². Zé Pelintra e seus comparsas estão inseridos, portanto, em um universo permeado de entidades subalternas e, a princípio, estereotipadas, o que pode conduzir o observador à ilusão de ter encontrado em um tipo marcado todo um

³² Certa vez, pude presenciar em uma mesma casa de culto, a presença simultânea de duas entidades denominadas Zé Pelintra. Era uma sessão de exu, com a presença de Zé Pelintra de Embaré e Zé Pelintra da Estrada

conjunto de atribuições ou representações cristalizadas, pré-estabelecidas e imutáveis.

No entanto, afirmar a subalternidade de Zé Pelintra é pouco, afinal essa característica não é exclusividade sua no interior do panteão. Não é de hoje que a inferioridade de inúmeras entidades da umbanda é discutida no âmbito das ciências sociais, como salientam Birman (1985), Brumana & Marínez (1991) e Prandi(1996)³³. Em outras palavras, ainda que invocada em meio aos exus, a figura do “zé” parece apresentar notável especificidade diante de outros “companheiros”. Mais do que subalternos, esses entes são definidos como malandros e por vezes manifestam a expressão da marginalidade do bandido de morro. É nesse sentido que essas entidades parecem apresentar de forma privilegiada um recorte adequado para reflexões em torno das práticas e representações umbandistas diante dos desafios dos novos tempos. Nesse sentido, duas questões podem ser consideradas centrais. Em primeiro lugar, cabe questionar o que é apontado como elemento diacrítico de malandragem no interior do terreiro, ou seja, quais são as características de uma entidade definida como malandro? Em segundo, e talvez mais relevante, perseguir as possíveis atribuições práticas esperadas do malandro na atualidade- melhor dizendo: quais são as expectativas dos fiéis em torno dos malandros?- já que as próprias noções de malandro e malandragem são mutáveis e polissêmicas.

2.4.

“Eu fui a Lapa e perdi a viagem”: as metamorfoses do malandro

O subtítulo acima é alusivo à música “Homenagem ao Malandro”, clássico de Chico Buarque. Na canção, o eu lírico é o de um sambista que, a pretexto de homenagear à figura do malandro, vai à Lapa e constata que “aquela tal malandragem não existe mais.” A música evoca a temática da malandragem tipificada no discurso malandro- como observou Matos (1982) nas letras de sambas criados entre 1920 e 1945- para em seguida ressaltar um outro conceito de

³³ O autor chega a propor uma sociologia do culto aos exus e pombagiras enquanto recorte privilegiado para a compreensão dos anseios escamoteados de parcela significativa da população brasileira.

malandragem, por assim dizer, mais universalizado. Com sutil ironia, o autor atenta para o fato de a malandragem não ser uma atividade exclusiva dos malandros de outrora, tipos específicos, dotados de esperteza e talento.

A malandragem aqui extrapola obviamente a aura romantizada atribuída à figura clássica de um tipo carioca marginalizado da primeira metade do século XX. O malandro da Lapa, extinto de acordo com a letra da música, é mencionado como um contraponto às formas contemporâneas de exercício da malandragem, enquanto meio de driblar as dificuldades cotidianas de formas pouco ortodoxas, ou melhor, como um meio de escapar das imposições morais, legais e éticas, sem o *glamour* dos malandros sambistas do passado. Sob essa ótica, a malandragem não é atividade exclusiva de um tipo social específico, ou melhor, não constitui o domínio de uma única categoria social, tradicionalmente marginalizada. A malandragem de “agora”, de acordo com a canção, constitui um recurso passível de ser utilizado por qualquer sujeito, de acordo com as conveniências do momento. Afinal, existe até “malandro candidato a malandro federal”.

Dessa forma, a canção chama a atenção para duas formas de malandragem perceptíveis nos dias atuais. Por um lado, se “aquela tal malandragem não existe mais”, ela pode ser encontrada no discurso malandro, enquanto veio temático constantemente reelaborado na música popular, como a própria composição mencionada exemplifica. Por outro lado, como destaca o poeta, a malandragem pode ser observada em suas dimensões práticas, em conformidade com as “barras” dos novos tempos. No domínio das construções poéticas, as formulações recentes apontam frequentemente para a possibilidade de o malandro “virar bandido”, ou seja, romper com a posição liminar que o permite realizar passagens, passando a integrar o ponto extremo de uma marginalidade tendente ao confronto aberto com as forças instituídas (cf. Santos, 2004). Mas essa não é a única possibilidade. Leticia Vianna (1998), em sua análise sobre a produção musical de Bezerra da Silva, observa que:

Nas letras dos sambas gravados por Bezerra da Silva o malandro não se aposentou, nem virou bandido, como muitas vezes se suspeita. Nesses sambas, o malandro não é aquele que foge do trabalho e se dá bem, ele é o trabalhador que consegue sobreviver à exploração capitalista, ao descaso do Estado, à opressão dos policiais e dos traficantes, sem sucumbir, sem virar bandido!

(Vianna, 1998: 116)

Percebe-se que o veio temático da malandragem pode ser encontrado ainda nas letras das músicas litúrgicas entoadas no terreiro em homenagem a Zé Pelintra e seus parceiros, também permeado de inúmeras releituras, em um processo de frequente reatualização. Nessas cantigas, o malandro é costumeiramente representado como alguém que conhece como poucos os meandros da sobrevivência em uma sociedade marcada pela exclusão dos menos favorecidos. Sabe, principalmente, como “se dar bem” sem grandes esforços, já que não é “otário”. Assim, é construída a imagem de um homem sagaz, dotado de talento para os jogos e portador de um notável poder de sedução. No entanto, o repertório de cânticos rituais em louvor aos malandros da umbanda não está restrito a uma poética alusiva “àquela tal malandragem” que “não existe mais”, como diz Chico Buarque. Elementos como tiroteios e conflitos abertos com a polícia, por exemplo, parecem construir a imagem de um sujeito identificado com a figura do traficante de morro dos dias atuais, como procurarei demonstrar no próximo capítulo.

Assim, temos a seguinte situação: por um lado, tanto do ponto de vista poético quanto da performance corporal, as representações do malandro são compostas a partir da evocação de elementos datados, cristalizados no tempo e na memória, como as vestimentas características do malandro típico da Lapa. Por outro lado, o malandro, ainda que tipificado, é associado a uma série de elementos contemporâneos, alguns simbolicamente inscritos mesmo no âmbito da marginalidade característica dos centros urbanos brasileiros do século XXI. Nesse sentido, mesmo vestindo um belo terno branco e usando chapéu de Panamá, o malandro pode ser representado como o portador de um revólver, versão mais recente do emprego da violência, e não de navalha, arma branca característica dos afamados malandros do início do século passado.

Podemos perceber, no plano semântico dos ritos, a sensível plasticidade dessa categoria de entidades. Expressão da marginália, ela parece dialogar de forma mais explícita com as concretudes dos dias atuais. Os caboclos estão imersos nos mistérios das matas, os alquebrados pretos velhos podem estar muito alheios a tudo o que se passa em um universo terreno demais para quem já alcançou a purificação. Oxalá pode estar muito distante dos seus “filhos da Terra”.

Mas os “zés” estão por aí. Acompanham seus devotos nas ruas perigosas que conhecem muito bem, orientam seus protegidos diante de mulheres de conduta duvidosa e, quando sobra tempo, bebem uma cervejinha com os seus “companheiros” da Terra.

2.4.1. Malandragem: ética difusa ou o “jeitinho” brasileiro

No entanto, há outra dimensão da malandragem ainda mais dinâmica que, conforme foi advertido anteriormente, contribui até mesmo para a redefinição da poética da malandragem. Refiro-me aqui à malandragem enquanto prática social desvinculada dos moldes éticos e morais vigentes, ou seja, como um meio de “navegação social”. Em seu clássico *Carnavais, malandros e heróis*, DaMatta apresenta o dilema da sociedade brasileira como fenômeno decorrente de um patente descompasso entre o esqueleto legal vigente e a prática social efetivamente experimentada no cotidiano por uma sociedade que é, antes de tudo, relacional. De acordo com o antropólogo, o país é o palco de um constante processo de criação de leis universalizantes, incoerentes com as disposições gerais em segui-las. Nesse sentido, os inúmeros rearranjos legais produzidos no Brasil seriam tentativas frustradas, ou melhor, evidência das incoerências entre um projeto nacional e as práticas cotidianas, que insistem em explicitar que as leis não são consideradas válidas para todos.

Nesse sentido, a malandragem é um recurso disponível a qualquer um. Não está inscrita exclusivamente no modo de viver próprio de algum gueto das grandes cidades brasileiras, como o veio poético do discurso malandro sugere. Para DaMatta, a malandragem não é sequer estigmatizante. Aqui, o malandro pode ser qualquer sujeito que, disposto a obter determinadas vantagens, não hesita em lançar mão de expedientes ou pequenos golpes, esquivando-se com muito jogo de cintura das imposições legais. Sob essa ótica, tanto as relações pessoais quanto o “jeitinho” são recursos disponíveis àqueles interessados em fugir da sujeição a leis potencialmente igualitárias, ameaçadoras das hierarquias e interesses pessoais mais imediatos. DaMatta situa o malandro diante de outros dois tipos ideais: o caxias e o renunciante. Enquanto este quer outra realidade e aquele busca o

reforço da ordem, o malandro simplesmente “sobrevive”. Interessante notar que, assim concebida, a malandragem constitui um domínio marcadamente plástico, apresentando diferentes gradações. Em outras palavras, o praticante da malandragem pode recorrer desde os expedientes mais comuns, mais corriqueiros, até os golpes mais graves. Nesse sentido, a linha que separa a malandragem da bandidagem pode ser bastante tênue. Para o antropólogo:

(...)o *malandro* recobre um espaço social igualmente complexo, onde encontramos desde o simples gesto de sagacidade, que afinal, pode ser feito por qualquer pessoa, até o profissional dos pequenos golpes. O campo do *malandro* vai, numa gradação, da *malandragem* socialmente aprovada e vista entre nós como esperteza e vivacidade, ao ponto mais pesado do gesto francamente desonesto. É quando o *malandro* corre o risco de deixar de viver do jeito e do expediente para viver dos golpes, virando então um autêntico *marginal* ou *bandido*. Do mesmo modo que o *caxias* corre o risco (...)de transformar-se num palhaço, este ser da troça da inconseqüência, o malandro corre o risco de virar o marginal pleno, deixando assim de fazer parte dos interstícios do sistema, onde vive comprometido no ponto certo do equilíbrio entre a ordem e a desordem.

(DaMatta, 1997a:270)

Dessa forma, a categoria malandragem, empregada no terreiro de umbanda, em referência a um subtipo de exu, o exu malandro, engloba inúmeros elementos constitutivos das diferentes noções de malandro e de malandragem aqui mencionadas. Nas representações coletivamente construídas em torno da figura das entidades de tipo zé, são perceptíveis inúmeras características do malandro romantizado, personagem identificado sobretudo nas temáticas do samba carioca das primeiras décadas do século XX. Por outro lado, as vivências individuais dos fiéis junto às entidades tendem a contribuir para a personalização do que a princípio é uma ideia vaga, um tipo. Se, a princípio, o malandro da umbanda é um tipo genérico, o “zé” de cada um dos filhos de santo ouvidos durante a pesquisa, apresenta trajetória particular, formas próprias de ação concreta no mundo dos vivos. A proximidade identificada entre os “zés” e os homens de carne e osso e a patente fluidez ética atribuída a essas entidades resultam numa gama de possibilidades de intervenção no mundo dos vivos riquíssima, pois traz à baila os anseios mais imediatos dos seus fiéis. Em outras palavras, sendo mais próximos dos homens e “menos evoluídos”, os malandros espirituais realizam o que inúmeras outras entidades recusam, por seu afastamento das questões mais terrenas.

Sob essa perspectiva, as vivências pessoais dos médiuns com as suas entidades, abrem um leque de possibilidades que supera as representações coletivas mais evidentes no contexto ritual. Talvez, nesse sentido, venha à tona uma modalidade de malandragem completamente distinta daquela carregada de glamourização. Aqui, a malandragem pode constituir, de fato, a forma privilegiada de atuação da entidade no mundo dos seus fieis, ou seja, pode significar a prática social desvinculada dos princípios legais ou éticos mais convencionais. É nesse sentido que uma entidade malandra pode ser invocada para prestar auxílio a uma prostituta em perigo, por exemplo, como ocorre com o malandro da mãe de santo do Terreiro do Mendanha, minha principal interlocutora. Ou para fazer o trabalho de vigia em uma favela, território historicamente preterido pela ação do Estado e, portanto, repleto de perigos para os homens que ali são dedicados à ação caritativa.

Assim, a malandragem, enquanto ética difusa, também é algo, ao menos virtualmente, exercido pelas entidades malandras da umbanda, que apontam para alternativas de tráfego nas rotas sinuosas e paralelas ao sistema legal. Afinal, uma prostituta ameaçada talvez não creia com tanta veemência no poder de atuação do Estado. Dessa forma, a enorme elasticidade que encobre a noção de malandragem (cf. DaMatta, 1997a) é perceptível, também, no que tange às concepções em torno dos malandros do mundo espiritual. Nesse sentido, a identificação de Zé Pelintra à violência e ao banditismo propriamente dito pode ser observada nas acusações empreendidas por representantes de segmentos religiosos comprometidos com a detração da umbanda, nas formulações do senso comum ou mesmo no interior do próprio terreiro.

Certa ocasião, presenciei uma sessão de exu restrita aos membros de um terreiro pequeno e de formação basicamente familiar. O clima era tenso e todos aguardavam ansiosamente a presença de um ente em especial, Zé Pelintra. Após muitos cochichos, fui informado por uma das filhas de santo de que a presença da entidade era aguardada por uma razão muito peculiar: o malandro tinha sido acusado de estupro por um membro da vizinhança. Este teria violentado sua enteada, justificando o delito com o argumento de que estava possuído por Zé

Pelintra. Ou seja, segundo fui informado, o homem afirmou que quem cometeu a violência não foi ele e sim a entidade, utilizando apenas o seu corpo.

Quando Zé Pelintra chegou à sessão, foi logo informado sobre a querela, reagindo com silêncio e ar de indignação. Diante da acusação, Seu Zé pediu uma vela, afastou-se dos presentes e permaneceu quieto durante um considerável intervalo de tempo. Os membros do terreiro comentavam a cena em voz baixa. Um rapaz exclamou: -“In, hoje ele tá bolado”. Após esse período, perguntou se algum dos membros do grupo poderia assumir a incumbência de realizar um “trabalho” para ele: acender a vela que ele havia “preparado” em uma favela, pedindo para que toda a verdade sobre o caso viesse à tona. Uma das filhas de santo prontamente candidatou-se à realização da tarefa proposta pela entidade. A partir desse momento, as conversas giraram em torno da vingança mágica que provavelmente Zé Pelintra teria desencadeado contra seu acusador. Todos estavam convencidos de que o criminoso teria um castigo à altura, por ter cometido o estupro e, sobretudo, por ter acusado injustamente Zé Pelintra de ter participado ativamente do delito.

De acordo com minha informante na ocasião, Seu Zé estava especialmente magoado com a acusação, pois, além de injusta, era referente a crime praticado contra uma criança, o que o deixava ainda mais indignado. Segundo a médium, o malandro foi condenado à prisão em sua última encarnação justamente por ter matado o homem que estuprou a sua irmã, ou seja, por ter vingado o mal feito à menina. A filha de santo afirmou ter conhecido parte da trajetória do malandro a partir da leitura de uma “biografia” do mesmo. Tratava-se de uma obra psicografada adquirida por uma das filhas da casa. Segundo uma das figuras de destaque no terreiro, a obra teria sido recomendada pelo próprio Zé Pelintra como a sua “verdadeira história”, escrita por uma médium que também é “sua menina”, ou seja, que também possui a capacidade de incorporá-lo.

Como pode ser observado, o fato de um homem ter justificado seus atos transgressores com o argumento de que foi possuído por Zé Pelintra, foi recebido com repúdio pelos membros do terreiro em questão, certos de que Seu Zé jamais cometeria tal atrocidade. Além disso, as conversas informais ocorridas na ocasião evidenciavam uma certeza entre os membros do grupo, qual seja, a de que Seu Zé

castigaria à altura o ato leviano daquele que usou o seu nome para explicar instinto tão perverso. Aliás, mais do que prevista, a vingança era considerada necessária e merecida. Aqui, duas óticas bastante distintas em torno da figura de Zé pelintra, - e por extensão do malandro, enquanto entidade de umbanda- são apresentadas de forma antagônica. Por um lado, ele é acusado de ter cometido um estupro, o que o inscreve na prática do banditismo e, ao mesmo tempo, na do papel de desencaminhar os seres humanos, uma vez que o homem teria cometido o estupro simplesmente por estar incorporado pelo malandro. Por outro lado, a tremenda indignação dos filhos de santo da casa, bem como da própria entidade incorporada, está associada ao papel de herói atribuído à entidade pelos membros do terreiro, que afirmavam que Seu Zé, quando entre nós, matou para vingar a violência sexual praticada contra a sua irmã, uma menina indefesa.

Assim, de um lado temos o Zé Pelintra cultuado no terreiro, venerado por seus feitos na vida concreta dos fieis, bem como na sua “vida pregressa”, ou seja, na sua “última encarnação”, segundo afirmam os membros da casa. Nesse sentido, o fato de ter cometido um crime durante a sua vida terrena não é condenado por seus fieis. O assassinato, em vingança pelos males sofridos por sua irmã, constitui mesmo um elemento relevante na construção da aura heróica que envolve o personagem. Sob essa ótica, é da habilidade para lidar com o perigo e fazer justiça com as próprias mãos que vem a força da entidade. Por outro lado, temos o Zé Pelintra bandido, acusado de estupro por um homem a princípio distanciado do convívio com as entidades cultuadas na umbanda. No entanto, um elemento estabelece a interface entre as duas noções acerca de Zé Pelintra, qual seja, o emprego da violência física.

Nas duas visões expostas sobre a entidade, a violência é pensada como seu domínio de atuação. São as motivações atribuídas ao malandro que apresentam o elemento diferencial. Na versão supostamente levantada pelo vizinho do terreiro, Zé Pelintra teria cometido o ato de violência gratuitamente, aparentemente para dar vazão aos ímpetos de uma sexualidade desenfreada e descomprometida com os princípios morais, éticos e legais vigentes. Nas formulações dos membros do terreiro, ao cometer um ato de violência em sua última encarnação, o malandro estaria simplesmente defendendo a honra da sua irmã, em uma situação de

desamparo social. Quando na Terra, Seu Zé teria agido da forma possível para o membro de uma família de pobres nordestinos instalados em uma favela do Rio de Janeiro. Aqui, a violência é encarada como uma reação do elemento marginalizado e entregue à própria sorte. Mas nas duas versões o malandro é, ao menos virtualmente, um ser violento.

A assertiva acima pode parecer um tanto óbvia. O processo de transbordamento de símbolos anteriormente mencionado faria com que as imagens religiosas, ou fragmentos delas, constituam domínios familiares para pessoas alheias ao meio religioso em questão, engendrando uma dinâmica de circularidade, capaz de permitir um sem número de reelaborações das atribuições de Zé Pelintra no senso comum. Afinal, no caso do estuprador que acusa o malandro de ter agido em seu lugar, o malandro de umbanda é sintomaticamente associado ao banditismo. Não é herói, mas vilão. Sob tal perspectiva, uma observação superficial poderia conduzir a uma equação bastante simples: Zé Pelintra em meio aos seus fiéis, cavalos de santo e clientes seria um herói. Diante de seus potenciais detratores, pessoas alheias ao universo religioso, seria um bandido, ou pelo menos uma espécie de bode expiatório do mundo espiritual, afinal um suposto estuprador atribuiu um crime à entidade, como foi destacado anteriormente. Mas a complexidade que recobre Zé Pelintra e seus congêneres não permite a elaboração de um esquema tão simples e maniqueísta como foi exposto na hipótese acima.

Nesse sentido, o exercício da violência e a identificação com a figura do bandido não é exclusividade das interpretações construídas pelos detratores da imagem de Zé Pelintra. No terreiro, o malandro também pode estar intimamente ligado ao universo da violência e do banditismo e nem por isso ser considerado um ente espiritual menos digno de homenagens. O malandro Lico, incorporado por um dos meus principais interlocutores no Terreiro do Mendanha, afirmou em uma sessão que em sua última encarnação na Terra era um moleque que “cortava cabeça de vacilão no morro, a mando dos homens.” Nesse sentido, ao menos do ponto de vista de seu desempenho ritual, Lico não deixa dúvidas: é um personagem inscrito no mundo da violência e do crime. Se considerarmos a malandragem enquanto prática social um domínio marcado por distintas

gradações, como sugere DaMatta (1997 a), o malandro em questão ultrapassou o ponto extremo da ilegalidade, ou seja, está no âmbito da bandidagem propriamente dita. Afinal, “cortar cabeças” no morro não constitui um pequeno golpe ou expediente corriqueiro, adotado por qualquer cidadão brasileiro em situações de abandono social. Em outras palavras, o malandro em questão não é exatamente um profissional do jeitinho, mas um agente que integra o bojo da marginalidade em sua versão mais violenta.

A partir do que foi exposto acima, pode-se observar que mesmo em termos de expressão ritual, o malandro de umbanda não expressa única e simplesmente a transposição para o âmbito religioso de uma personagem tipificada na tradicional representação do malandro. Aliás, ele parece extrapolar qualquer perspectiva homogeneizadora e essencialista. Está em movimento. Em outras palavras, a categoria malandragem, no terreiro, recobre um imenso espectro tipológico, que é, antes de tudo, dialogal. Assim, o exercício de observação de Zé Pelintra e seus congêneres em um contexto religioso atual pressupõe a identificação de alguns elementos sócio-históricos que, atualmente, concorrem para a conformação dessas entidades, suas atribuições e formas de expressão dentro e fora das casas de culto pesquisadas. Travar contato com os “zês” implica na percepção de que essas entidades estão em permanente e tenso diálogo com uma realidade social que reconstrói a imagem do mal a partir de suas mazelas sociais mais gritantes. Assim, se o Diabo e seus asseclas são personagens bastante familiares no imaginário ocidental, suas versões atuais passam por um processo de franca associação à imagem do bandido, morador de favela. Birman (2009) destaca a relevância do discurso neopentecostal e sua ação persecutória ao demônio, como elemento desencadeador de novas percepções sobre o mal. Este é concebido a partir de uma imbricação entre discursos laico e religioso em torno de territórios e segmentos sociais marcados pela marginalidade. De acordo com a autora, existe um:

(...) paulatino desenvolvimento de uma afinidade na mídia e no espaço público entre o discurso evangélico e os discursos laicos na elaboração da temática do mal e da violência. Os evangélicos, ao relacionarem as acusações de feitiçaria às práticas criminosas e ao banditismo, estão, com efeito, enfatizando o que a mídia laica não se cansa de destacar: a presença de um potente inimigo interno, o “bandido”, ou o “traficante”, que vive nas “comunidades”, potencializando assim a imagem negativa destas como totalidades culturais que são estigmatizadas como fontes de perigo e de violência da para a sociedade (...)

(Birman, 2009:321-322)

2.5.

Na rota de fogo: Malandragem em Tempos de Violência e Neopentecostalismo

As últimas décadas do século XX assistiram a uma significativa expansão das igrejas evangélicas no Brasil, mormente daquelas usualmente classificadas como neopentecostais. Tal processo é um fenômeno correlato à ampliação dos recursos midiáticos utilizados por essas agências religiosas na difusão dos seus conteúdos doutrinários. As inúmeras denominações agrupadas nesse segmento religioso utilizam rádios, periódicos e redes de televisão, além de inúmeras publicações de cunho doutrinário e proselitista, conforme observam diversos pesquisadores debruçados sobre o objeto, como Ari Pedro Oro (2006), Birman (1997) e Silva (2007).

O episódio que descrevo a seguir constitui evidência de alguns dos principais traços característicos das estratégias de evangelização levadas a cabo pelos neopentecostais e seus impactos no campo religioso afro-brasileiro. Recentemente, um dos inúmeros programas televisivos de cunho evangélico, exibiu imagens de um “culto de libertação”, evento de notável participação popular e carga simbólica. Em meio a um enorme grupo de homens detentos, um famoso ministrante de cultos públicos de impacto midiático, promovia uma “corrente”, realizando exorcismos em massa. Durante os ritos de libertação, o pastor invocava os inúmeros “demônios” presentes, ordenando que se manifestassem nos corpos das suas vítimas, para que fossem ali humilhados e vencidos pelos poderes de Deus. O pastor dava ordens aos “demônios”, fazendo com que estes reproduzissem mimeticamente os “males” provocados por eles nas vidas dos atormentados. De acordo com o religioso, estava auxiliado por um anjo,

Gabriel, a quem também dava ordens para que amarrasse os “seres das trevas”, colocando-os de joelhos e por vezes com as mãos para trás, como que rendidos à sua inquirição.

Em determinado momento da corrente, o pastor desafia um dos “demônios” para uma espécie de duelo. Tratava-se de um combate singular, travado com armas muito distintas e simbolicamente muito expressivas. O pastor exclamou: “Olha lá, é um demônio, é Zé Pelintra! Ele tá armado, mas eu também tô!” A partir desse momento, o rapaz, um negro de aproximadamente 25 anos, começa a andar gingando, apontando dois dedos em riste, como se fossem armas de fogo, em direção aos presentes, sobretudo na direção do pastor, seu oponente direto no conflito em questão. O pastor ordena que o “Zé Pelintra/demônio” aponte as armas e atire em sua direção. Diante do ataque, o pastor, com a sua enorme bíblia sagrada, empunhada como se fosse um revólver, “atira” no malandro, produzindo em expressões onomatopaicas o som emitido pelas armas de fogo. Ele brada: “pá, pá, pá (...)”. O rapaz, agora caído no chão, parece estrebuchar, como se estivesse morrendo lentamente, ficando desacordado por um breve período de tempo. O malandro está morto!

A cena acima descrita está contextualizada na “guerra nada particular”, para usar a expressão de Silva (2007), que assume notabilidade no campo religioso brasileiro: as disputas desencadeadas entre os representantes de determinados segmentos evangélicos e os praticantes das religiões de matriz africana. Nesse contexto, percebe-se a dinâmica de acentuada demonização das entidades cultuadas nos terreiros de umbanda e candomblé, bem como dos seus símbolos religiosos mais evidentes. Aliás, o processo de demonização das religiões de matriz africana constitui, de certa forma, mais do que apenas um dos elementos diacríticos da prática religiosa neopentecostal, ou seja, o permanente combate ao demônio constitui a principal estratégia de evangelização dessas igrejas, como observa Ricardo Mariano (2007).

Contudo, a verdadeira perseguição dos neopentecostais ao povo de santo engendra um processo bastante paradoxal. Nas formulações doutrinárias e ritos neopentecostais pode ser identificado um processo de assimilação de inúmeras práticas rituais, símbolos e entidades específicas das modalidades de culto

perseguidas, interpretadas sob certa ótica evangélica, é claro. Em outras palavras, os grupos neopentecostais, sob a perspectiva de imposição da mensagem religiosa que veiculam, absorvem inúmeros elementos do universo religioso afro-brasileiro, mormente da umbanda, mas não sem desqualificá-los e demonizá-los. A prática neopentecostal está, por assim dizer, baseada em uma postura antropofágica, como sugere Oro (2006). Na cena acima descrita, o ministrante do culto desencadeia um processo de acentuada imbricação do discurso religioso. Ele invoca os nomes de entidades cultuadas na umbanda, construindo uma associação direta entre entidades afro-brasileiras e os demônios do imaginário cristão. Em meio ao “duelo” travado, o pastor pretende afirmar a superioridade do poder divino, como concebido em sua seita, já que o desfecho do conflito resulta na morte simbólica do malandro/demônio e na consequente vitória da “palavra de Deus”, representada por sua bíblia e, claro, pela simulação vocal dos sons emitidos por um revólver.

Além disso, a cena protagonizada pelo pastor neopentecostal afirma a real presença da entidade diante dos fieis e, portanto, a sua existência, elemento fundamental na afirmação da fé nessa modalidade religiosa. Em outras palavras, ao declarar guerra ao Diabo e seus asseclas, o pastor não profere apenas um discurso combativo direcionado a alguma força espiritual abstrata ou etérea, mas a um ser concreto, já que manifesto entre os viventes e incorporado em um homem, considerado vítima da sua ação deletéria. De certa maneira, o princípio de que a entidade está presente e possui a faculdade de tomar os corpos dos seres humanos é similar às expectativas desenvolvidas nos terreiros de umbanda. Assim, o rito neopentecostal, como descrito anteriormente, não deixa de ser um culto de possessão.

Entretanto, a possessão, tal como praticada na “corrente de libertação”, é reinterpretada e, principalmente, é invertida em relação à sua função nos cultos mediúnicos afro-brasileiros. Nesse sentido, não está em cheque a crença na existência da entidade que, aliás, é realçada pela manifestação no contexto neopentecostal, como foi observado anteriormente. No entanto, no cenário, Zé Pelintra é considerado um demônio, capaz de conduzir o homem às atitudes mais degradantes. E, se ele é invocado pelo pastor, é apenas para que “revele a sua

verdadeira face”, segundo os preceitos doutrinários evangélicos, ou seja, para que ele deixe bem claro o que pode fazer com suas “vítimas”. Afinal, o pastor faz com que o malandro demonstre as suas habilidades no ato de influenciar as pessoas que o têm por perto. Nesse sentido, o líder religioso ordena que a entidade/demônio mostre como fuma maconha, cheira cocaína ou manja as suas armas letais. O exorcista submete o alvo de seu exorcismo a um questionário detalhado, proferido em tom agressivo e ameaçador, no sentido de mapear as práticas nocivas ao homem: “é você que faz fumar maconha? Anda, mostra! Como você faz?” Assim, o sacerdote parece tornar evidente, diante de seus fiéis, a veracidade do seu discurso contra as forças malignas, representadas preferencialmente pelas entidades do panteão umbandista.

Dessa forma, não obstante o fato de partilhar da crença na possessão, o grupo neopentecostal difere da prática religiosa umbandista pelos significados atribuídos ao fenômeno. Sob essa perspectiva, apesar da crença na possessão ser um elemento transversal aos grupos religiosos aqui mencionados, as práticas terapêuticas relacionadas à manifestação do transe diferem drasticamente. Se, nos grupos umbandistas observados, à prática da incorporação é atribuído o poder de limpeza do “cavalo de santo”, no contexto pentecostal descrito, a incorporação ocorre exatamente para que seja construída a dramatização da vitória dos crentes diante das forças malignas, já que o demônio é invocado apenas para ser humilhado e expulso em seguida.

No episódio do exorcismo mencionado, Zé Pelintra é explicitamente responsabilizado pela degradação moral e física dos homens que o têm por perto. No discurso do pastor, a entidade é culpada pela inserção dos seres humanos no “mundo das drogas” e na prática da violência, afinal aquele zé reproduz todos os atos moralmente condenáveis bem ali na frente dos fiéis. Sob os comandos do exorcista, o malandro dramatiza as atitudes mais estigmatizadas, nitidamente associadas aos párias sociais. O corpo, na possessão neopentecostal descrita, constitui o meio de expressão de uma prática social marginal por excelência, representada pelo consumo de drogas, pelo porte da arma de fogo, etc. Aqui, Zé Pelintra é apontado como um inimigo do ser humano, ou seja, como um agente

espiritual capaz de desviar o homem do caminho do bem. Aliás, ele é identificado como um falso amigo.

O discurso neopentecostal, ao menos na situação descrita, pretende “desmascarar” Zé Pelintra, trazendo à tona a sua “verdadeira face”. Sob essa ótica, para o segmento religioso em questão, ali está um demônio e, portanto, um ser espiritual que atua travestido de entidade no terreiro, enganando os mais incautos. O pastor tem a pretensão de revelar o seguinte: aquele que na umbanda é objeto de devoção, não passa de um ser maligno, materializado na figura do bandido. Interessante notar que a demonização dessa entidade ocorre a partir da plena identificação do demônio às formas de vida degradantes conhecidas na contemporaneidade. Sintomaticamente, é assumindo a imagem do marginal contemporâneo que a entidade é apresentada (ver Birman, 2009).

Em suma, se para os neopentecostais a presença do Zé Pelintra se confunde com a presença do Diabo, ou melhor, a de um dos inúmeros demônios que povoam o mundo de acordo com esse segmento religioso, para os umbandistas, ocorre o oposto. A proximidade dos malandros é celebrada nos ritos desencadeados nos terreiros e concebida como extremamente benéfica fora dos espaços de culto. Para os devotos, clientes e cavalos da entidade, eles são parceiros. No terreiro do Mendanha, além de “guardiões”, como sempre são saudados nos inícios das cerimônias, os malandros são carinhosamente mencionados como “camaradas”, “companheiros” e “amigos”, o que estabelece o caráter de intimidade vivenciado nas relações entre os religiosos e os referidos entes espirituais.

As atitudes religiosas umbandistas, em contraponto às leituras neopentecostais do malandro, trazem à baila dois pontos relevantes para se pensar o conjunto de sentidos atribuídos por meus interlocutores a essas entidades. De certa forma, parte das elaborações construídas no terreiro é pensada em um tenso diálogo com o discurso neopentecostal. Não são poucos os argumentos defensivos sumariamente levantados pelos umbandistas ou pelas próprias entidades diante das acusações feitas por seus detratores³⁴. Explícita ou implicitamente, a

³⁴ Certa vez, fui advertido por um exu: “moço, eu não sou diabo não, tá?! Eu tenho luz, olha aqui”, dizia a entidade, apontando para a vela que estava em sua mão.

identificação das entidades da umbanda aos demônios da cosmogonia neopentecostal está constantemente em pauta. O assunto é frequente nas conversas informais entre os religiosos, nas explicações doutrinárias mais elaboradas ou mesmo nas falas das entidades incorporadas. A defesa é espontânea. Logo que começamos a conversar sobre o seu malandro, a mãe de santo do Terreiro do Mendanha observou que os malandros são confundidos com o Diabo, pois são “executores da justiça divina” e, também, porque mantêm “hábitos humanos”, como o de fumar e beber.

Por outro lado, existem elementos simbólicos efetivamente compartilhados entre as noções do malandro na umbanda e no neopentecostalismo. Cabe destacar que, tanto no terreiro quanto na igreja, as concepções do malandro contemplam o trânsito da entidade na esfera da violência urbana, do uso de entorpecentes e outras atitudes moralmente condenadas³⁵. Os “zés” da umbanda não são pensados como santos por meus interlocutores. Aliás, é exatamente da intimidade com a transgressão que essas entidades extraem sua força para atuar em benefício dos mortais. Assim, tanto na umbanda quanto no neopentecostalismo, o universo da violência, bem como do uso e tráfico de drogas, não constitui domínio estranho à malandragem. Os sentidos da ligação de Zé Pelintra ao submundo da violência e do crime é que variam substancialmente. Nesse sentido, o zé pelintra protagonista da dramatização do exorcismo é o responsável pela degradação humana. Mas os “zés” aguardados ansiosamente nos terreiros observados são, sob diversos aspectos, os responsáveis exatamente pelo movimento oposto, ou seja, pelo restabelecimento dos que recebem sua proteção e socorro. Não são tão divinos e é exatamente por sua porção de humanidade que essas entidades são pensadas como entes habilidosos nas causas terrenas. Conhecem tão bem as drogas que detém os meios mais eficazes para que o dependente abandone tal prática³⁶.

Sob diversos aspectos, portanto, a violência urbana, o tráfico de drogas, na sua versão contemporânea, são elementos constitutivos dos discursos imbricados

³⁵ Vale ressaltar que diversos autores atribuem às igrejas neopentecostais uma perspectiva antropofágica, baseada na adoção e ressignificação de práticas e crenças originárias das religiões afro-brasileiras. Cf. Oro (2006) e Silva (2007), entre outros.

³⁶ Nas formulações de Mãe Renata, líder do Terreiro do Mendanha, as entidades malandras são fundamentais para a recuperação de dependentes químicos e reabilitação de marginalizados detidos no sistema prisional.

construídos em torno de Zé Pelintra e seus comparsas. Assim, tanto nos contextos rituais quanto no mais íntimo do cotidiano dos fiéis, a malandragem da umbanda abarca um enorme conjunto de possibilidades de atuação para essas entidades. O ponto, então, é o seguinte: quais são as relações construídas entre os fiéis e os “zés” cultuados nos terreiros, em um contexto social de profunda intensificação da violência urbana, do tráfico de drogas e dos conflitos do campo religioso? Partindo do pressuposto de que o quadro sócio histórico atual age na conformação das entidades cultuadas na umbanda, a área de atuação dos malandros no culto é, evidentemente, reelaborada, a partir da realidade concreta que envolve os praticantes da religião ou pessoas que, de uma forma ou de outra, são consideradas “amigas do Zé”.

Se por um lado a associação das entidades afro-brasileiras ao Diabo judaico-cristão é de longa data, estamos diante de novas concepções do eterno “inimigo” dos cristãos. Estamos, portanto, diante da historicidade do próprio Demônio. Nesse sentido, as noções de mal passam por um constante processo de reelaboração. Assim, com a expansão do tráfico de drogas, a banalização do emprego das armas de fogo, não é difícil perceber que esses territórios próprios da marginalidade passam a constituir os nichos preferenciais da ação demoníaca. Demônio ou amigo espiritual, Zé Pelintra está, indubitavelmente, familiarizado com a vida tortuosa dos guetos das grandes cidades brasileiras. Violência, uso de drogas e disputas realizadas com o emprego de expedientes ilícitos, não são estranhos aos domínios ocupados pelos malandros da umbanda.

Em uma sociedade profundamente assolada pela expansão da violência e a consequente necessidade de se cercar, Zé dos Malandros, uma das principais entidades do Terreiro do Mendanha, é apontado como o “vigilante” da sede do projeto social do terreiro em que é cultuado, já que pode transitar na favela. Entra ainda nos presídios cariocas, onde o centro mantém um trabalho de assistência, pois “fala a mesma linguagem” dos detentos. Tudo isso sem deixar de lado a aspiração de compor e reger baterias de escolas de samba. Segundo sua médium, seu apego à música decorre de sua pertença à colônia de compositores onde reside no “astral”, bem como de uma experiência vivida em sua última encarnação: o

malandro teria passado uma temporada no Morro de São Carlos, entrando em contato com a música popular carioca da época.

Proteger compositores sensíveis aos vícios de toda ordem e atuar como segurança em favela, são apenas algumas das atribuições impostas ao malandro principal da casa. Destarte, se em um primeiro momento a aura romanceada reveste o malandro de umbanda com a representação do malandro/sambista carioca cristalizado no imaginário popular, um pouco mais de atenção às experiências dos religiosos traz à baila o enorme movimento de reatualização das entidades malandras, tanto em suas representações rituais quanto nas formas concretas de ação dessas entidades. Sob essa perspectiva, entramos em contato com a acentuada plasticidade social da umbanda, segmento religioso sensível às transformações sociais do meio em que está inserido. Além disso, a categoria de entidades aqui privilegiada, a dos “zés”, pode ser considerada uma categoria de entidades também dotada de expressiva elasticidade.