

3.

Do ponto cantado à roda de samba: a Malandragem no contexto ritual

“Como num vastíssimo teatro, na umbanda são numerosos, numerosíssimos mesmo, os personagens possíveis que transitam por sua mitologia e cerimonial (...)” Assim, a antropóloga Maria Helena Vilas Boas Concone (2004:281)³⁷ define a acentuada variedade tipológica dos entes espirituais cultuados na umbanda, salientando que muitos são os possíveis desdobramentos do “Eu” nesse universo religioso, caracterizado pela centralidade da prática da possessão. Sob essa ótica, o médium ou cavalo de santo é, antes de tudo, um agente religioso capaz de manifestar diversas entidades espirituais, dotadas de traços psicológicos marcadamente distintos. De acordo com a autora, mais do que diferenças individuais ou psicológicas, tais entes são diferenciados também, e mais nitidamente, do ponto de vista dos referenciais socioculturais que inspiram a configuração do panteão, uma vez que as categorias de entidades cultuadas na umbanda são retiradas da realidade social brasileira, ou seja, do cotidiano da vida externa aos terreiros.

Dessa forma, o médium pode manifestar espíritos de pacíficos escravos, malandros fugidios, prostitutas desafiadoras do socialmente convencional, ou arredios indígenas. De fato, as variações tipológicas no universo mítico da umbanda são enormes. Tais manifestações podem ocorrer em uma mesma ocasião, por conta de alguma atividade ritual específica ou em momentos absolutamente distintos da trajetória religiosa do fiel. De qualquer forma, a possibilidade de aparecimento de uma nova entidade “na cabeça”³⁸ do médium dificilmente é descartada.

Ao apresentar a umbanda a partir da metáfora do teatro, Concone elege dois elementos relevantes na configuração do universo mítico umbandista: a

³⁷ Diante da enorme plasticidade constitutiva do panteão umbandista, a autora registra a persistência de um panteão principal, formado por pretos velhos e caboclos de um lado, e exus e pombas-gira do outro. Assim, as demais entidades seriam desdobramentos dessas figuras-chave. Nesse sentido, a autora aponta para a possibilidade de a ampliação do conjunto de personagens cultuados na umbanda corresponder à ampliação do leque propiciado pela divisão do trabalho

³⁸ É comum dizer que os fiéis estão com a entidade ou orixá “na cabeça”, quando incorporados. Para uma análise mais detalhada do simbolismo da cabeça no processo de iniciação religiosa, ver Lody (1995).

questão da natureza da autoria e o processo de construção dos personagens³⁹ em questão, no caso, as entidades espirituais em suas formas individualizadas. Por um lado, a antropóloga apresenta a autoria como um processo social, uma vez que é da realidade brasileira que as figuras cultuadas na umbanda são extraídas. Aliás, sob essa ótica, é exatamente no fato de inspirar-se em figuras do cotidiano brasileiro que reside a relevância antropológica da religião. Sob essa perspectiva, a umbanda apresenta uma interpretação da sociedade, uma leitura possível, no âmbito religioso, da realidade social circundante, já que apresenta em seu repertório mítico e ritual personagens engendrados pelo processo de acentuação da divisão social do trabalho no país, que não deixa de contribuir para a ampliação dos tipos populares disponíveis.

Não se pretende analiticamente levar a cabo a identificação da umbanda ao teatro, aprofundando por analogia as aproximações entre a produção artística e o rito religioso. Em outras palavras, não há aqui a perspectiva de esmiuçar qualquer processo de “autoria textual”, de caráter anônimo, ou de “construção do personagem”, como sugere Concone, ao apontar a umbanda como um “vastíssimo teatro”. Aqui, a metáfora do espetáculo teatral é empregada, antes de tudo, enquanto recurso privilegiado para elucidação acerca das atribuições assumidas pelas entidades “zé” no contexto religioso enfocado. As aproximações entre a umbanda e o teatro representam, portanto, um recurso pontual. As analogias estão voltadas a apenas uma dimensão de uma instituição religiosa, qual seja, a atuação propriamente ritual, pública. Trata-se de perseguir, na vida cerimonial do Terreiro, o lugar ocupado pelas personagens/entidades privilegiadas na observação. Ao eleger a metáfora do espetáculo teatral como recurso de observação do papel exercido por uma dada categoria de entidades, não se pretende desqualificar o culto ou associá-lo à noção de simulação. Vale ressaltar que as religiões de matriz

³⁹ Cabe destacar aqui que o emprego da expressão “personagem” não ocorre de forma descompromissada ou meramente ilustrativa. O esforço analítico da antropóloga está assentado em uma perspectiva que concebe a umbanda, e em última análise a própria sociedade, como teatro, conforme sugere Erving Goffman (2009).

africana conservam, de modo geral, uma dimensão espetacular, como observam pesquisadores, como Dantas (1998)⁴⁰ e Lody (1995)⁴¹.

Nesse sentido, a metáfora do teatro é bastante pertinente às reflexões apresentadas no presente capítulo e, de certo modo, no conjunto do trabalho. No entanto, algumas observações são extremamente relevantes. Em primeiro lugar, não há aqui a pretensão de realizar nenhuma extrapolação generalizante, portanto, os palcos aqui enfocados são bastante específicos. Não se pretende contemplar o “vastíssimo teatro” da umbanda, mas analisar as giras públicas do Terreiro do Mendanha, estabelecendo alguns contrapontos com outras casas religiosas, a fim de iluminar alguns aspectos da discussão. Em segundo lugar, não há qualquer pretensão de encontrar, no contexto ritual, todo o conjunto de sentidos atribuídos aos malandros da umbanda, até porque a ação dessas entidades extrapola e muito os limites institucionais das casas de culto, como será discutido no próximo capítulo. Ainda assim, a observação do rito permite situar o malandro em relação às outras entidades cultuadas na casa.

Em um espetáculo teatral, a não ser quando em forma de monólogo, atuam distintas personagens, potencialmente detentoras de atitudes relacionais. Assim, em torno de uma personagem teatral, há um conjunto de expectativas acerca do texto a ser proferido, das atitudes psicológicas frente outras personagens, bem como da *performance* corporal desenvolvida em cena. É, portanto, na interação entre os personagens que uma trama ganha sentido.

Sob essa perspectiva, as entidades de tipo “zé”, aqui privilegiadas, também executam determinados papéis no correr de uma gira, em um processo de maior ou menor interação com outras entidades ou categorias de personagens/entidades em “cena”. Os entes cultuados da umbanda são pensados como integrantes de um panteão e, portanto, concebidos em uma relação de oposição complementar, como registraram Birman (1985) e Prandi (1996) entre outros autores. Dessa forma, há

⁴⁰ a autora menciona o processo de “espetacularização” das práticas do candomblé baiano, enquanto recurso das unidades de culto interessadas em afastar o estigma de “magia”, domínio tradicionalmente identificado ao mistério, como observou Marcel Mauss (2003).

⁴¹ O autor observa que a expressão pública da alegria é parte da visão de mundo dos terreiros. O canto, a dança e inúmeros elementos tradicionalmente associados à fruição são sacralizados na prática religiosa das casas religiosas de matriz africana. Nesse sentido, o gesto ocupa lugar central nos ritos.

um conjunto de expectativas em torno das diversas entidades reverenciadas em uma casa, em termos de atribuições práticas, processos terapêuticos exercidos junto aos fiéis, bem como nas performances corporais executadas durante as celebrações promovidas no terreiro. Este último aspecto, de caráter propriamente cerimonial, constitui um recorte privilegiado, embora não o único, para a observação da atuação das personagens no drama sagrado desenvolvido. Nesse sentido, o objetivo aqui é enfatizar a participação das entidades “zé” no contexto ritual, identificando suas peculiaridades no que tange ao texto proferido, aos usos do corpo durante a possessão e aos elementos poéticos articulados na construção imagética das entidades malandras, apresentados sobretudo nas cantigas litúrgicas, os pontos cantados executados nos cultos.

Vale salientar que o Terreiro do Mendanha apresenta uma forte preocupação com a organização hierárquica do panteão de entidades ali cultuadas. Há uma valorização, a princípio no plano discursivo, de uma cosmogonia marcada pela organização das entidades espirituais cultuadas segundo seus diferentes níveis evolutivos, o que é perceptível até mesmo na organização espacial do Terreiro, como será discutido mais adiante. Sugiro, portanto, que as giras, ocasiões em que as entidades espirituais são invocadas publicamente, constitui brecha de acesso às representações e práticas vigentes no terreiro, trazendo à baila certa interpretação da realidade social circundante, tecida no plano ritual. Não obstante o espaço da excepcionalidade, os ritos assumem certa fixidez e rotinização, elementos que, segundo Victor Turner (1974), concorrem para iluminar aspectos identificados como relevantes por seus praticantes. Partindo do pressuposto de que as entidades da umbanda representam tipos nacionais, mormente os marginalizados, o esforço analítico tem como foco o mapeamento do lugar ocupado pelos “zés” entre as demais entidades do sistema simbólico da unidade de culto observada. Aqui, o rito é concebido como uma brecha para a elucidação acerca das cosmogonias vigentes no terreiro, enquanto leitura singular da sociedade na qual está inserido. Afinal, como sugere Marisa Peirano,

(...) o que se encontra no ritual também está presente no dia-a-dia- e vice-versa. Consideramos o ritual um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade, mas o ritual expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo (...) Rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais. (Peirano, 2003:10)

3.1.

O Terreiro do Mendanha: palco sagrado e interativo da umbanda

O Terreiro do Mendanha está situado em uma área periférica do bairro de Campo Grande, Zona Oeste do Rio de Janeiro, próximo ao distrito industrial da região. Instalado no topo de uma pequena ladeira bastante íngreme e esburacada, a Casa apresenta instalações semelhantes às de um sítio ou casa de campo. A paisagem rural do entorno empresta um ar bucólico ao terreiro e, sem sombra de dúvidas, auxilia na construção de uma atmosfera de tranquilidade e afastamento do cotidiano frenético das grandes cidades. Aliás, esse nem sempre foi o endereço da Casa. Durante muitos anos, o centro funcionou na Vila Vintém, favela situada no bairro de Padre Miguel, também na Zona Oeste da cidade, onde ainda mantém vínculos por conta da manutenção de um projeto social junto às crianças carentes do bairro, local de origem da Mãe de santo. De acordo com o Ogã da casa, a transferência do terreiro para o espaço atual está intimamente associada à intensificação da violência na Vila Vintém, profundamente assolada pela ação do tráfico de drogas e pelos violentos conflitos entre traficantes e forças policiais. O clima de insegurança teria afastado muitos médiuns e visitantes do terreiro.

Diferentemente do que pode ser observado em grande parte das casas religiosas de matriz africana, o terreiro não funciona nas dependências residenciais de sua líder. Possui sede própria e conta com instalações consideravelmente espaçosas para a realização das atividades religiosas. Além disso, o terreiro apresenta uma estrutura física bastante complexa e original. À esquerda de quem entra está a “Casa de Exu”, um quarto lilás que tem na parede um “ponto riscado”⁴² e o nome do guardião da casa, Exu Mago Rei das Sete Catacumbas. Ainda à esquerda, há uma pequena área avarandada. Mais adiante, estão a cozinha e os banheiros. A frente de quem entra, há o espaço de chão batido

⁴² Pontos riscados são símbolos gráficos, representativos das entidades cultuadas na umbanda.

dedicado às giras de exu. À direita, uma pequena escada de barro dá acesso a um patamar mais alto, reservado ao culto dos orixás, caboclos e pretos-velhos. Nesse plano, além da superfície separada para as danças rituais, há um congá⁴³, com imagens representativas dos caboclos, bem como uma área coberta onde ocorrem as palestras e correntes realizadas semanalmente. Em um patamar ainda mais elevado, está localizado o “cruzeiro das almas”, local onde são depositadas as velas em homenagem aos pretos-velhos.

De acordo com a Mãe de santo, o “cruzeiro das almas” é o “cantinho mais sagrado do terreiro”. Ela adverte, ainda, que a disposição espacial da casa reflete uma organização hierárquica inerente à própria umbanda, cujo sistema simbólico situa em níveis evolutivos, mais ou menos desenvolvidos, as entidades espirituais reverenciadas. Ela observa que os exus são sistematicamente cultuados no primeiro patamar da casa e apenas quando devidamente autorizados têm acesso às outras dependências, consagradas aos espíritos hierarquicamente “superiores”. O aparato simbólico mobilizado na configuração espacial de um terreiro de umbanda obviamente é vasto. Nesse sentido, não há novidade no fato de o Terreiro do Mendanha apresentar instalações delimitadas para o culto às diversas categorias de entidades espirituais ali cultuadas.

O binômio casa & rua, evocado por DaMatta (1997b), enquanto expressão de domínios morais privilegiados na análise da sociedade brasileira, constitui recorte operacional nos esforços analíticos dirigidos ao universo simbólico da umbanda, já que este é composto por entidades da casa, como pretos velhos e crianças; e entidades próprias do universo da rua, como exus e pombagiras. Assim, localizar a casa de exu na entrada do recinto, à esquerda do portão, não é exclusividade da unidade de culto em questão (ver: Trindade, 1985)⁴⁴. No entanto, salta aos olhos, no Terreiro do Mendanha, a ênfase conferida à divisão hierárquica do panteão, bem como à delimitação espacial das atividades religiosas segundo os diversos graus de evolução atribuídos às entidades espirituais reverenciadas. A

⁴³ Pequeno altar frequentemente encontrado nos terreiros de umbanda, com imagens representativas dos entes espirituais reverenciados na casa.

⁴⁴ A autora registra que os exus são tradicionalmente associados à negação, oposição. É nesse sentido que a noção corrente de que são guias “de esquerda”, em oposição aos da “direita” evidencia, no plano simbólico, o seu caráter de “avesso”. Durante o transe de possessão, essas noções são simbolizadas nos corpos dos médiuns.

noção de que as entidades espirituais ocupam diferentes patamares no “astral” e que assumem tarefas distintas na vida dos vivos é permanentemente mencionada na casa. Essa noção é perceptível nas preleções da líder, nas falas das entidades incorporadas, bem como nos relatos ou conversas descompromissadas entre os membros do terreiro.

Orixás, pretos velhos, caboclos, exus e pombagiras compõem o conjunto de entidades que transitam nas cerimônias públicas ou privadas, assim como nas narrativas dos membros do grupo. No entanto, alguns assumem maior destaque nas atividades desenvolvidas no terreiro, especialmente os guias da Mãe de santo, geralmente protagonistas de fato nos ritos públicos ali realizados. Os orixás, divindades africanas associadas a domínios específicos da natureza ou a atividades humanas, não incorporam com frequência no terreiro. Geralmente são reverenciados nas aberturas dos “trabalhos”, quando os ogãs dirigem uma cantiga em homenagem a cada divindade africana ali cultuada. Eventualmente, um filho da casa ou a própria sacerdotisa, incorpora um orixá, que, no entanto, fica pouco tempo entre os mortais.

Esses seres divinos são considerados muito elevados na hierarquia espiritual e sua pouca proximidade com os fiéis parece evidenciar seu grau de divinização. Não falam, não fumam e não bebem. Apenas dançam ao som dos atabaques, executando em suas danças um gestual alusivo ao domínio da natureza ou às atividades a eles relacionadas. Assim, quando uma filha é tomada por Iemanjá, por exemplo, esta dança simulando em suas mãos o balanço das ondas do mar. Ogum, identificado à caça e à guerra, executa passos vigorosos, simulando a posse de uma espada na mão. Às vezes, os orixás “bradam”, ou seja, emitem um som característico contribuindo para que sejam identificados no grupo.

No entanto, são as entidades espirituais mais identificadas a tipos brasileiros que executam a maior parte dos trabalhos espirituais desenvolvidos na casa. Refiro-me aqui aos pretos velhos, caboclos e, claro, aos exus. Essas entidades são pensadas, quase sempre, como pessoas que já viveram na Terra e, após a morte ou a sucessivas reencarnações, transformaram-se em seres espirituais capazes de transitar entre os homens, sendo invocados no auxílio de seus

protegidos. As entidades “brasileiras” aqui mencionadas são concebidas, antes de tudo, como seres capazes de incorporar nos médiuns, os “cavalos de santo”, pessoas dotadas de um dom especial para o contato com o mundo espiritual, ou como define a Mãe de santo, com o “astral”. Identificadas como espíritos dos mortos, essas entidades possuem traços eminentemente humanos, variando conforme a categoria em que estão inseridas. Além de situadas em categorias hierarquicamente sobrepostas segundo os diversos graus evolutivos, essas entidades são pensadas, também, como seres dotados de distintos graus de proximidade com os mortais.

Os caboclos e pretos velhos são apontados, pelos médiuns ou mesmo por outras entidades, como seres espiritualmente “mais evoluídos” do que os exus, o que não situa, ao menos no plano discursivo, estes últimos no âmbito das trevas. Nesse sentido, já que são classificados como “ex pessoas” em diferentes estágios evolutivos, todas as entidades cultuadas na casa preservam, por assim dizer, a sua dose de humanidade. Assim, tanto pretos velhos e caboclos quanto os exus, conversam com os homens, dão conselhos e, por vezes, bebem, ou seja, apresentam uma notável interatividade com o mundo dos vivos. São essas entidades que ministram passes, prescrevem a melhor forma de condução das atividades religiosas da casa e, principalmente, dão consulta. É, portanto, no conjunto de variações nas expressões de humanidade, ou melhor, de proximidade com os seres humanos, que as entidades cultuadas na casa mais diferem umas das outras. E o contexto ritual constitui uma janela privilegiada para a observação sistemática das categorias de entidades cultuadas no terreiro, em seus elementos diacríticos.

Interessante notar que, dentre os conjuntos de entidades e divindades aqui mencionadas, emergem alguns personagens, ou seja, entes que ultrapassam a identificação genérica, assumindo um processo de individualização no interior da comunidade religiosa em questão. Em outras palavras, não obstante o peso conferido à categorização das entidades em falanges diferenciadas evidenciar um sistema simbólico marcado pelas representações estereotípicas, algumas dessas entidades superam a classificação generalizante e ganham vida própria. Dessa forma, se há uma categoria de entidades identificadas como exus na casa, nem

todos marcam, de forma significativa, a sua individualidade, atuando na vida concreta dos fiéis em suas vivências cotidianas ou mesmo nas atividades coletivas do terreiro. Mais atuantes no ato de “dar consulta” e acionados na direção dos ritos realizados no Terreiro, os guias chefes assumem, obviamente, maior destaque, sobretudo porque nos ritos públicos realizam falas relativamente prolongadas, já que as atividades da casa conferem muita importância às preleções.

A líder espiritual da Casa é filha de Iansã, divindade feminina associada aos ventos e tempestades. Além de seu orixá principal, a Mãe de santo incorpora diversas entidades. Entre as principais estão a Vovó Joana d’ Angola, preta velha-chefe do terreiro; Caboclo Ventania, principal entidade do gênero na casa; Exu Beira Estrada, entidade que geralmente preside as giras de exu e Zé dos Malandros, sempre reverenciado nas sessões dos “companheiros”⁴⁵. Inúmeras entidades atuam no terreiro durante as atividades, mas sem o mesmo destaque. Na maioria dos casos, nem mesmo os seus nomes são conhecidos pelos demais membros da casa. Assim, as referências às entidades da Mãe de santo são bem precisas. Os fiéis falam com intimidade de Seu Zé dos Malandros, Seu Beira Estrada e Vovó Joana. As menções às entidades dos demais membros da casa são, por assim dizer, mais genéricas. Fala-se do exu da fulana ou do malandro do fulano. As entidades dos filhos de santo são reverenciadas com entusiasmo, mas diferentemente dos guias da sacerdotisa, pouco falam durante os ritos.

Perseguir representações e práticas em torno de uma categoria de entidades pressupõe, portanto, travar contato com um complexo conjunto de personagens espirituais que adquirem sentido em uma relação de oposição e complementaridade uns com os outros, como observa Birman (1985). Insistindo um pouco mais na aproximação entre umbanda e espetáculo teatral, percebe-se a configuração de uma trama que só adquire sentido quando os personagens em questão são compreendidos nos seus devidos lugares, ainda que essas posições não sejam tão estáticas quanto possam parecer nos primeiros contatos. Em outras palavras, é no contraponto com as demais entidades constitutivas do panteão reverenciado no terreiro que fica nítido o conjunto de sentidos atribuídos aos

⁴⁵ As cerimônias dedicadas aos exus são constantemente mencionadas como gira ou toque de “companheiros”.

personagens aqui enfocados, os malandros. Sob essa ótica, a presença das entidades aqui privilegiadas é tão importante quanto sua ausência nos ritos, já que estes revelam, até certo ponto, o horizonte de expectativas do grupo em torno dos entes espirituais com os quais se relacionam. Em outras palavras, pode-se afirmar que ao invocar uma determinada categoria de entidades, ou “falange”, os fiéis apresentam atitudes religiosas que trazem à tona um conjunto de imagens dessas entidades, bem como evidências dos anseios do grupo em torno da atuação desses seres espirituais.

Ir ao encontro da malandragem no Terreiro do Mendanha não foi tarefa simples. Inicialmente, os silêncios em torno dessas entidades eram sensíveis e pareciam retardar o contato com o universo sinuoso dos malandros da umbanda, uma vez que as giras públicas de exu, ocasião em que os “zés” são reverenciados, não ocorriam com tanta frequência, quando da minha aproximação com a casa. Cabe destacar que o terreiro apresenta um calendário ritual consideravelmente espaçado. As giras, celebrações públicas onde as entidades são homenageadas e invocadas para o “trabalho”, ocorrem mensalmente, sendo que a cada mês uma determinada categoria de entidades é homenageada⁴⁶.

Somente a partir de algum tempo, fui informado de que todas as sessões públicas promovidas na casa são usualmente precedidas de giras privadas de exu, ou melhor, a “firmeza do terreiro”, quando os “companheiros” são invocados para que tudo ocorra da melhor maneira possível na sessão a ser realizada no dia seguinte. De acordo com a Mãe de santo, esse procedimento é fundamental, pois são os exus que guardam os fiéis na entrada e na saída. Atuam como protetores dos homens e mulheres que chegam à casa. No dia da realização de uma festa de caboclos, a Mãe de santo explicou: “ontem, quando nós firmamos o exu era pra segurar a gira de hoje, pedindo pra qualquer pessoa que quisesse chegar aqui no dia de hoje venha em segurança e retorne em segurança”.

⁴⁶ Ainda no plano ritual, mas sem a mesma dimensão espetacular, outra atividade compõe o calendário do centro: a corrente, realizada semanalmente. Esta atividade compreende basicamente a leitura do Evangelho Segundo o Espiritismo e a realização de preces. Durante as correntes não ocorrem incorporações. Os exus, quase sempre chamados de “companheiros”, são mencionados apenas no início dos trabalhos, quando são convidados a fazer a segurança do local, impedindo a interferência de espíritos “pouco iluminados”.

3.1.1.

Das senzalas ao terreiro: os pretos velhos a ressignificação do cativeiro

Minha primeira visita ao Centro ocorreu em uma feijoada em homenagem aos pretos velhos, tradicionalmente homenageados nos terreiros de umbanda no mês de maio, marco da abolição da escravidão no Brasil. O evento estava agendado para as dezoito horas. Após algumas dificuldades para encontrar o terreiro, cheguei auxiliado pelo som dos atabaques, marca indelével da memória africana nos terreiros de matriz africana. A pouca luminosidade do local realçava as chamas de algumas velas na entrada do recinto, confirmando a existência da casa em um lugar bastante ermo. Entrei exatamente quando duas mulheres, uma filha de santo e a Mãe Pequena, traziam o defumador para a “porteira”, perguntando se eu gostaria passar pela defumação. Após o defumador, subi em direção ao local de culto propriamente dito, posicionando-me timidamente em um canto. A cantiga entoada durante a abertura explicitava o sentido desse processo ritual: “Defumar com Deus e Nossa Senhora, pra afastar os inimigos da porta pra fora.”

Somente após os ritos iniciais, de defumação e cruzamento, foram iniciados os toques em homenagem aos orixás e entidades da casa. Foram entoadas primeiramente cantigas em louvor às divindades africanas reverenciadas no centro. Após um breve intervalo, foram iniciados os toques de invocação aos pretos-velhos, os donos da festa na ocasião. Após alguns cânticos, Vovó Joana D’Angola, preta-velha da Mãe de santo “baixou”. A partir desse momento, a fala articulada e a postura vigorosa de Mãe Renata foram substituídas por uma expressão corporal senil, aliada a uma narrativa doce e benevolente. A Vovó riscou seu ponto, saudou a todos e fez as honras da casa, dirigindo-se, inclusive, aos pesquisadores presentes, solicitando que ficássemos à vontade⁴⁷. A partir da incorporação da Mãe de santo, ocorreram incorporações sucessivas. Os pretos-velhos chegaram um a um, sentaram em seus banquinhos rústicos, formando um semicírculo em torno da Preta velha chefe da Casa. Ali, ministraram passes, rezas e benzeduras com ervas, conversaram brevemente com alguns dos presentes na gira e receberam várias homenagens.

⁴⁷ Na ocasião existiam outros pesquisadores de diversas áreas de conhecimento visitando o terreiro.

A gira de pretos velhos desencadeou a construção ritual de uma atmosfera profundamente marcada pelas referências ao período da escravidão e suas agruras. A memória do cativo foi evocada nas cantigas rituais, bem como nas narrativas das entidades incorporadas, mormente de Vovó Joana, que realizou explanações relativamente longas, dirigindo-se aos membros da Casa e à assistência. A narrativa da Vovó enfatizou a necessidade de perseverança dos fiéis diante das dificuldades da vida cotidiana, já que “tudo tem seu tempo para acontecer”. O emprego de metáforas relacionadas ao tempo da natureza foi corrente nas lições transmitidas pela entidade. As árvores que “têm seu tempo para crescer”, as sementes que “levam o tempo certo para germinar”, foram constantemente mencionadas como exemplos que corroboram a necessidade do cultivo da paciência e da confiança. Paciência e confiança que só podem ser alcançadas com a experiência, propiciada pelas próprias adversidades. Assim, a experiência do “cativo”, vivenciada por ela e seus congêneres, foi por diversas vezes evocada como um exemplo do quanto a vida pode ser dolorosa.

Mas tais experiências foram apontadas principalmente como meios privilegiados de aprendizado e superação das barreiras impostas pelas condições concretas da vida terrena. Os novos tempos certamente engendraram novos e diversificados cativos. Se as senzalas coloniais não mais cerceiam negros assolados pelo trabalho forçado, homens e mulheres de todas as idades não desconhecem as prisões da vida moderna: relacionamentos frustrados e conflituosos, vícios, dificuldades financeiras ou mesmo a perda da liberdade, enquanto sanção social, assinalam os “cativos” da atualidade. Vovó Joana citou inúmeros exemplos da vida cotidiana, a fim de realçar a importância de algumas virtudes. Dificuldades de relacionamento no ambiente de trabalho e falta de disposição para o cumprimento das tarefas diárias, por exemplo, eram elementos mencionados como o resultado da falta de perseverança, paciência ou do cultivo do pensamento positivo.

Assim, o que inicialmente constitui referência a uma experiência coletiva historicamente datada, a escravidão, transforma-se em incentivo à superação das novas prisões, sejam elas individuais ou coletivas. Afinal, se as “vovós” e “vovôs” ali presentes passaram pelo horror do trabalho compulsório e dores dos castigos

físicos, sem perder a fé e o respeito a seus ancestrais, por que os fiéis não podem superar as adversidades contemporâneas? A feijoada, prato típico nas homenagens aos pretos velhos, foi apresentada como um exemplo de recriação da realidade por parte dos escravos “do tempo da vovó”. Sob essa ótica, o prato, preparado a partir de “restos da Casa Grande”, teria permitido a “transformação do feijão em força”. Interessante notar que essa força, ritualmente exaltada, está diretamente ligada à experiência de quem já viveu o bastante para acumular experiências e compreender que é necessário esperar, resistir e ter fé. Diferentemente do corajoso e altivo caboclo ou do desafiador e misterioso exu, os pretos velhos são, antes de tudo, velhos e experientes e, portanto, sábios o suficiente para saberem que as dificuldades ensinam. Uma cantiga, entoada durante a gira, elege a esperança no porvir como uma das principais mensagens dessas entidades. Diz a letra:

Na senzala tem um velho
Esse velho canta assim,
Caminhos que tem espinhos, lá na frente tem jardim

É um jardim de flores
É um jardim de luz
A flor é o amor
E a luz do caminho é Jesus

Em suma, as metáforas empregadas nas falas da entidade-chefe, bem como nas cantigas rituais, incentivam a manutenção da força, mas também, e bastante enfaticamente, a resignação diante dos contextos adversos que não podem ser imediatamente transformados pela ação humana. A tônica do discurso está muito mais na resistência do que em uma ação transformadora ou abertamente combativa. A sabedoria da Vovó indica que é preciso ter fé para resistir às dificuldades e alcançar a vitória, que vem com o tempo, assim como o feijão que, cultivado com o suor dos trabalhadores, transformou-se em alimento e força para aqueles que o consomem. Aliás, durante a festa de pretos velhos foi servida uma farta e deliciosa feijoada, acompanhada das devidas guarnições e refrigerantes. No entanto, antes do início da refeição, a enorme panela foi levada à vovó que, com sua colher de pau, mexeu a aguardada mistura, rogando que o alimento fosse

transformado em força para o corpo e a alma de cada um, exortando os presentes a cultivarem energias positivas na vida cotidiana, mesmo durante a execução das tarefas mais banais do dia-a-dia. Advertiu que, ao mexer uma panela de comida, devemos emitir “bons pensamentos”, abençoando o alimento que está sendo preparado. A refeição coletiva constitui momento significativo nos cultos afro-brasileiros. Cabe destacar que tais refeições são concebidas como momentos privilegiados de redistribuição do axé, da energia vital. Lody adverte que:

Não há gratuidade na elaboração de uma comida em âmbito sócio-religioso. Cada ingrediente, as combinações de ingredientes, os processos do fazer e do servir assumem diferentes significados, todos integrantes do sofisticado sistema de poder e de crença que fazem os princípios cognitivos do próprio terreiro-coerência com o tipo de Nação, liturgias, morfologias particulares dos estilos, do crer e do representar. (Lody, 1995: 63)

Dessa forma, a comida está inserida em uma teia de significados. Ela confere sentido ao ritual, especifica o tipo de entidade invocada, ao mesmo tempo em que dá o tom das relações entre os mortais e os espíritos que “baixam” no terreiro na ocasião, segundo suas diversas tipificações. O comportamento do fiel não é o mesmo diante de pretos velhos, caboclos, exus e crianças. Entre os pretos velhos e os mortais, foi compartilhada uma feijoada, revestida do simbolismo da superação das limitações imediatas de um cativo. Há forte contraste entre o que foi compartilhado nessa gira e na gira da “malandragem”: petiscos de bar e cerveja gelada, elementos que assinalam o conagração entre homens e mulheres entregues à descontração da conversa entre “companheiros”, como os “zés” são chamados, e não com os “vovôs”, com quem se come feijoada, após ouvir inúmeros ensinamentos e explanações propositivas. Aliás, come-se em silêncio, pois a Vovó Joana adverte para que os “netos” não fiquem conversando durante a refeição. É hora de pedir, silenciosamente, o fortalecimento do corpo e da alma.

A fala benevolente e doce da Vovó, as roupas simples dos pretos-velhos incorporados em seus cavalos e os passes e benzeduras ministrados com ervas contribuíram, sem sombra de dúvidas, para que fosse composto um ambiente aconchegante e, de certa forma, idílico. Os pontos cantados, inclusive cantigas de jongo, ritmados pelo som dos atabaques, completavam a cena, criando um expressivo conjunto de referências ao passado escravocrata do Brasil e ao poder

de resistência dos grupos subalternos, tradicionalmente identificados no imaginário popular como detentores de inúmeros poderes mágicos, como já observaram DaMatta (1997a) e Fry (1975). No entanto, é no diálogo com a realidade concreta dos seus “netos”, que os poderes da humilde vovó ganham sentido. Em outras palavras, os conselhos ministrados pela entidade, bem como os procedimentos mágicos estão comprometidos com a superação de adversidades vivenciadas no presente, no interior dos novos “cativeiros” como anteriormente mencionado. E é no ato de dar conselhos e advertências ao grupo que a vovó evidencia a sua posição no sistema simbólico da casa.

O apelo à paciência, a valorização da humildade e a noção de que as dificuldades fazem parte do crescimento pessoal não deixam dúvidas: a vovó está muito distante dos anseios e necessidades dos seus “netos”, certamente membros de uma sociedade que valoriza a maximização do tempo, fluidez identitária e o imediatismo das informações, como já registrou Stuart Hall (2006), entre outros autores. Ela não parece ter intimidade com as questões mais terrenas. A rapidez com que as fotos da vovó incorporada e os detalhes do evento passaram a circular nas redes sociais da internet evidencia a ânsia dos seus “netos”. Vovó Joana, efetivamente, não é daqui, o que não fica evidente na atuação dos “zés” do terreiro, como será discutido adiante. A Preta Velha é concebida como essência. É uma sábia vovó e ponto. Não tem sexualidade, vícios ou qualquer vaidade, como as pombagiras que acompanham Zé dos Malandros e por ele são cortejadas. É toda fé e humildade. Seu papel não é, a princípio, muito polifônico. Está longe dos desejos humanos e, se dialoga com eles, é por ter a sabedoria serena de quem está livre das paixões humanas e adquiriu suficiente elevação para auxiliar os mortais. A Preta Velha parece ter passado por um atalho. Tornou-se “vovó” na umbanda sem jamais ter sido mãe, tampouco mulher, na longa trajetória de encarnações que afirma ter vivenciado.

Em meio à atmosfera de sabedoria e benevolência, um elemento discursivo chama a atenção: o emprego de constantes referências às noções evolucionistas do espiritismo kardecista. Ao saudar a assistência, especialmente os pesquisadores presentes, Vovó Joana mencionou a presença de um estudioso estrangeiro. Perguntou a origem do homem, que respondeu ser inglês. Diante da informação, a

vovó afirmou ter vivido também na Inglaterra em uma de suas “passagens” pela Terra, onde teria aprendido muitos segredos mágicos. Classificou o país como uma terra de “feitiçaria boa!” e instigou os presentes ao exclamar: “Ah, se pudéssemos revelar o segredo da reencarnação!” Assim, vida, morte e renascimento são elementos constantemente evocados na Casa. O tom da abordagem, no entanto, varia de forma significativa, de acordo com as características da entidade presente. Nas elaborações da Preta Velha, a vida na Terra é o recorte privilegiado para o crescimento, ou melhor, para a assimilação de um aprendizado que é construído no constante exercício de superação das dificuldades. A morte não tem o aspecto obscuro evidente no conjunto de elementos simbólicos mobilizados nos ritos em homenagem aos exus do cemitério. Aqui, a possibilidade de morrer não constitui motivo de piadas, como as falas do principal malandro da casa sugerem. Na narrativa da vovó, a morte simplesmente não existe. O que ocorre, antes de tudo, é um processo de renascimento, via reencarnação. É um segredo, coisa de gente sábia que já reencarnou inúmeras vezes, mas não pode revelar para os seus “netos” em totalidade a fonte de tanta sabedoria.

A valorização da preleção durante o cerimonial, bem como o emprego de inúmeros termos “cientificistas” sugerem uma patente aproximação da casa com o aporte doutrinário característico do espiritismo kardecista, obviamente em conformidade com as releituras mais difusas no Brasil. Formulado na França do século XIX, essa modalidade de espiritismo foi profundamente influenciada pelo evolucionismo positivista em voga no período, afastando-se sobremaneira de uma perspectiva propriamente religiosa, o que não vigorou no Brasil, onde a doutrina incorporou inúmeros elementos da moral cristã e assumiu contornos nitidamente terapêuticos. Conforto diante da perda de um ente querido, passes e preces de intenções curativas e a valorização da prática da caridade são elementos constitutivos da prática espírita, sensivelmente matizada em terras brasileiras. Certamente, inúmeros desses elementos são perceptíveis no Terreiro do Mendanha, bem como em diversos terreiros de umbanda na cidade do Rio de Janeiro.

No entanto, identificar as origens dos elementos que compõem as diretrizes doutrinárias da casa não constitui um exercício relevante em termos de análise qualitativa das suas singularidades. Ainda assim, a extrema valorização discursiva da noção de evolução não deixa de representar uma chave útil para a elucidação das atribuições impostas ao conjunto de entidades aqui perseguidas, já que é em termos de mais ou menos evoluídas que as entidades são insistentemente classificadas no terreiro, assumindo papéis específicos na divisão espiritual dos trabalhos. Assim, identificar os papéis atribuídos aos malandros do Terreiro pressupõe o contraste com as formas de atuação pensadas para as demais entidades ali cultuadas, sempre concebidas como ocupantes de diferentes patamares espirituais. As metáforas empregadas pelos malandros nos conselhos dados aos presentes na gira, por exemplo, estão muito distantes da resignação apresentada pelos pretos-velhos, tão iluminados e serenos. Os vovôs estão distantes dos medos e das necessidades mais terrenas. Assim, ao considerar as narrativas dos fiéis e a organização espacial da casa, temos a seguinte situação: entre os “mais evoluídos”, estão os orixás, os caboclos, os pretos velhos e as crianças. Entre os “menos evoluídos”, os exus e pombagiras, os representantes máximos do universo da rua na umbanda. É entre os exus que estão os malandros da casa. Quais as suas especificidades? A pergunta não apresenta respostas tão óbvias, tampouco imediatas. Como adverte Monique Augras, “o que os devotos de Zé Pelintra nos comunicam é que ele não pode ser aproximado pelos meios costumeiros. Que o seu território é delimitado e muito bem guardado. Que ele abre a fala quando quer e como quer (...)” (Augras, 2009: 45)

3.1.2.

À espera da “malandragem”: os bastidores da gira de exu

Após alguns meses de proximidade com o Terreiro do Mendanha, finalmente a “malandragem” resolveu mostrar um pouco de sua face, ou melhor, sua expressão ritualizada no chão do terreiro, o palco onde é apresentada parte do drama religioso ali desenvolvido. Até então, as referências aos “zés” da casa estavam restritas aos relatos da babá e do Ogã, quando as conversas giravam em torno dos exus. Afinal, Zé Pelintra e seus congêneres são reverenciados no terreiro

junto aos “companheiros”. São homenageados e chamados ao trabalho nas mesmas ocasiões. Recebem até a mesma saudação: “Laroiê!”, por vezes acrescida de um complemento: “Salve a malandragem!” O acréscimo na saudação assinala, em termos cerimoniais, a especificidade dessas entidades: são membros daquilo que no terreiro é classificado como “malandragem”, uma subcategoria entre os exus. Como afirma Ricardo, ogã do terreiro,

Malandro é cultuado na energia de Exu na nossa casa (...).Eu acho que na maioria delas o Zé Pelintra é encaixado nas falanges de Exu, pode ter as suas diferenças, porque a umbanda é muito diversa, mas na maioria dos casos a falange de malandro, é cultuada na falange de Exu (...)É porque os Exus Malandros, que são Exus Zé Pelintras, tiveram suas vivências diferentes de um caso do Senhor tranca-ruas, do Exu de Calunga que é um e Exu-caveira, tiveram as suas vivências, e experiências dessas vivências diferentes.

Ao receber o convite da Casa para uma gira de exu, não hesitei em comparecer, afinal, essas sessões não ocorrem com tanta frequência, em grande parte pela própria estruturação do calendário que, como foi observado anteriormente, prevê uma celebração pública por mês. Além disso, o ritmo das atividades regulares da Casa foi consideravelmente alterado pela gravidez da babá. Apesar de ainda estar de resguardo pós-parto na ocasião, a líder religiosa apontou para a gira de exu como uma atividade extraordinária e absolutamente necessária. Na ocasião, a babá exclamou: “Sou obediente! Exu pediu, eu marquei. Gira de exu faz muita falta! Às vezes, eles vêm, entram mudos e saem calados, mas no outro dia tá todo mundo melhor. Têm uns médiuns com uns probleminhas aí e exu faz muita coisa na Terra”. A ocorrência da gira, apesar dos contratemplos terrenos que alteraram as atividades do terreiro, é justificada por uma necessidade constantemente evocada na narrativa da babá, qual seja, a capacidade que esses entes espirituais possuem de intervenção nos aspectos práticos da vida humana.

De acordo com ela, os “companheiros” atuam como “guardiões” e propulsores de uma “energia telúrica”. O emprego da expressão “companheiros” não é gratuito ou ocasional. É assim que os exus são usualmente identificados na casa. Nesse sentido, a forma de tratamento da entidade funciona, de certa maneira, como um elemento diacrítico de sua posição no sistema simbólico do terreiro. A expressão “companheiro” é qualitativamente distinta de “vó” e “vô”, como são chamados os pretos velhos; ou ainda de “pai” e “mãe”, como são tratadas

inúmeras entidades do panteão, como os caboclos. “Companheiro” é, portanto, tratamento que atenua, no plano semântico, a distância entre seres humanos e entidades espirituais no Terreiro, transformando em parceiros ou “camaradas”, agentes deste e do outro mundo. Sob essa ótica, os exus são apresentados como entes espirituais mais próximos dos homens e, portanto, dotados de habilidade para lidar com as aflições que atingem os seus fiéis. É “fazendo muita coisa na Terra”⁴⁸ que os exus cumprem as suas tarefas na divisão de trabalho do Terreiro. Destarte, se a ação dessas entidades é definida como mais terrena, quais as especificidades dos exus de tipo zé na Casa?

A gira de exu, em sua dimensão espetacular, certamente propiciou um recorte privilegiado no sentido de trazer à tona o conjunto de expectativas do grupo em torno da atuação dos exus, mormente dos malandros. A poética veiculada nas cantigas litúrgicas, a estética delineada nas vestimentas das entidades, bem como as preleções realizadas por entidades e líder religiosa sem sombra de dúvidas concorrem para a construção do perfil dos membros da “malandragem”. No entanto, os bastidores não são menos reveladores dos tipos de relações engendradas entre fiéis e entidades espirituais e, portanto, das atribuições práticas e das representações dos “zés” no conjunto das entidades ali reverenciadas. Um atraso de cinco horas marcou a realização da gira, fato que me permitiu acompanhar grande parte dos preparativos para a realização do rito que, apesar de “fechado”, mobilizou significativa participação dos médiuns da casa no cumprimento de tarefas coletivas. Quando cheguei, grande parte dos médiuns ainda atuava em atividades de manutenção da limpeza e organização do espaço. Uns buscavam lenha, outros capinavam, uma lavava os banheiros. Enquanto isso, conversávamos informalmente, principalmente na cozinha, onde fui convidado para um cafezinho.

As conversas giravam em torno coisas do cotidiano e principalmente sobre os atuais conflitos do campo religioso brasileiro, marcado pelas perseguições neopentecostais aos praticantes das religiões de matriz africana. Talvez o assunto tenha sido suscitado pela minha presença na casa. Cientes de que eu estava a

⁴⁸ A justificativa da Mãe de santo para a realização de uma gira extraordinária para os exus foi a de que essas entidades “fazem muita coisa na Terra”. De acordo com ela, são dotados de uma energia “telúrica”.

desenvolver uma pesquisa, dois dos membros do Terreiro contavam sobre suas participações em eventos acadêmicos voltados à temática religiosa, queixando-se das abordagens “distanciadas” dos intelectuais. Nossa conversa durou até o momento em que a Mãe Pequena gentilmente pediu que retirássemos as cadeiras (saíssemos), porque estava na hora de preparar o padê de exu⁴⁹. Geralmente, o preparo das oferendas é considerado um momento de contrição nos terreiros. A presença de estranhos ou excessos de conversas “profanas” são considerados elementos que atrapalham o bom desenrolar dos ritos religiosos.

3.1.3. Fuxico de terreiro: ambivalência e devoção

Paulatinamente, alguns poucos convidados chegavam para assistir à sessão, que não foi divulgada na programação do Centro, já que o evento consistiu em um rito privado, para atender às necessidades dos médiuns da casa que, como observou a Mãe de santo, estavam “com uns probleminhas”. Sentei um pouco no local da assistência, enquanto observava a Casa de Exu e conversava com algumas pessoas. O frio aumentava vertiginosamente e ansiedade pela presença dos guias parecia tomar conta de alguns dos presentes, que aos poucos iam adquirindo maior intimidade e desencadeando conversas cada vez mais reveladoras das suas experiências pessoais e religiosas. Os assuntos eram os mais diversos possíveis, mas giravam principalmente em torno das “coisas do santo”.

Uma senhora de aproximadamente cinquenta anos detalhava para uma adolescente suas experiências místicas em contextos diversos, como aparições de entidades enquanto realizava despachos em cemitérios e vivências extra sensoriais ocorridas em sua própria casa. De acordo com ela, é dotada de um “dom” especial. Ela disse à menina, que observava atentamente: “Eu tenho biocorporidade. Saio do corpo.” Ao salientar suas peripécias espirituais, a senhora atraiu para ela a atenção de alguns dos presentes, curiosos com a exposição de tais prodígios. Disse também gostar muito do kardecismo, afirmando que em uma das

⁴⁹ Oferenda composta por farofa, mel e dendê. A mãe de santo do Terreiro do Mendanha afirma que utiliza o fubá no lugar da farinha de mandioca, pois segundo ela na África a oferenda é feita à base de milho.

suas experiências fora do corpo, chegou a ligar para uma amiga kardecista durante o fenômeno, pensando ter morrido e precisar, portanto, ser “encaminhada”. Aos poucos, a moça mais jovem entregava-se totalmente à narrativa da senhora, que começou a dar conselhos à menina. Mas entre todas as suas experiências religiosas, o que ela mais apreciava é o contato com os malandros. Ela disse: “Eu adoro malandro. Adoro Zé Pelintra. Participei de um pagode com ele um dia desses que durou a tarde toda. Ele bebeu o tempo todo e a menina que estava incorporada ficou boazinha quando ele foi embora.” A partir desse momento, Seu Zé virou o centro da sua conversa.

A senhora teceu inúmeras considerações em torno da figura de Zé Pelintra, evidenciando uma postura devocional efervescente e marcadamente ambígua. Na sua fala, Zé Pelintra e os malandros em geral aparecem como amigos, “camaradas”, mas antes de tudo como entes espirituais potencialmente perigosos. Ela conta para as meninas presentes que seu filho “carrega o Zé Pelintra”. A senhora expõe com orgulho o fato de seu filho fazer um sucesso descomunal com as mulheres. Apesar de destacar que o rapaz é muito bonito, é categoricamente à ação de Zé Pelintra que ela atribui o incomum poder de sedução do jovem. Ela disse: “O Zé dá muita mulher pra ele! Ele vai pra cabaré, pra Lapa (...) Ele se separou, tá na pista. Quando ele bebe, vem gingando assim com um sorriso de lado (...)”. Ao classificar o seu filho como alguém que “carrega” Zé Pelintra, a senhora construiu uma imagem do rapaz consideravelmente identificada aos atributos do malandro como costumeiramente representado no imaginário popular, enfatizando elementos como ginga, jogo de cintura, poder de sedução e a forte atração pelo sexo oposto. Assim como o “Seu Zé”, o rapaz caminha, sintomaticamente, pela Lapa, vai ao “cabaré” e apresenta uma ginga capaz de atrair muitas mulheres. Identificando o seu filho com a figura de Zé Pelintra, a senhora evidencia uma síntese entre pessoa e entidade. Uma síntese que, no caso, traz inúmeros benefícios para o seu filho, já que ele obtém muitas vantagens no que tange às conquistas amorosas.

No entanto, a senhora faz uma ressalva: “Eu tenho muito medo, vou ver se ele vai a numa gira pra ver isso (...)”. As vantagens propiciadas pela facilidade em conquistar inúmeras mulheres são rapidamente associadas ao perigo de

possíveis rivalidades sexuais, uma vez que “o mundo tá muito doido e tem uns caras que matam por causa de mulher.” A fala descompromissada da mulher, em uma conversa informal e fluente enquanto espera a gira, evidencia as ambivalências das suas relações com os “zés” da umbanda. Zé Pelintra é amigo, alguém próximo e sem dúvidas um ente a quem ela pode recorrer com certa facilidade, afinal, já participou até de um pagode com ele. No entanto, é fonte de perigo, ao deixar seu filho muito exposto às disputas terrenas. A grande vantagem é que ela já sabe a quem recorrer para atenuar esse perigo: vai conversar com um malandro, para que ele dê um jeito nisso! Nesse sentido, o poder dos “zés” é descrito como algo virtualmente perigoso. Sua força não aparece associada à capacidade de discernir com clareza as formas de atuação moralmente mais aceitas. Nas falas anteriormente descritas, os malandros de umbanda são, de certa forma, potência.

A preocupação com a periculosidade das entidades malandras foi estendida às meninas da assistência, instigadas diante dos conselhos da senhora. Todas pareciam ouvir atentamente suas observações. A senhora advertiu a uma das mais novas: “olha, Seu Zé diz que é seu marido? Não deixa não! Ele vai afastar tudo quanto é namorado que você arrumar, porque vai acreditar que é seu marido mesmo!” A menina afirmou acreditar que isso já esteja acontecendo. Aparentemente alarmada, a jovem elencou inúmeras situações conflituosas que, inexplicavelmente, teriam concorrido para o afastamento de seus pretendentes mais recentes. Outra moça que participava da conversa prontamente confirmou a possibilidade da intervenção direta das entidades espirituais na vida afetiva dos seres humanos. Essa jovem, corroborando as advertências da senhora mais experiente, afirmou ter sido vítima do temperamento ciumento do seu exu protetor, que durante muito tempo teria afastado todos os seus pretendentes.

O bate papo informal acima chama a atenção por apresentar fragmentos de uma percepção difusa, ao menos compartilhada entre alguns fiéis em torno de Zé Pelintra. Em primeiro lugar, a conversa evidencia a persistência de certa continuidade entre os universos sagrado e profano, humano e sobre humano. Aqui, Seu Zé é pensado como um ente espiritual dotado de uma capacidade ambivalente e plenamente reconhecida pelos presentes, qual seja, a de intervir na

vida concreta dos seres humanos, por vezes à revelia destes. Sob essa ótica, ele é, antes de tudo, alguém muito próximo. Aliás, os prazeres da vida mundana não parecem nada desprezíveis para essa entidade que, nas formulações de sua devota, não dispensa um pagode regado a cerveja gelada e muita alegria. É na extrema proximidade com a Terra que reside a sua força e importância na vida dos fiéis. No entanto, é exatamente na fonte de seu prestígio e poder que parece residir a razão de tantos temores. Em outras palavras, o prestígio atribuído a Zé Pelintra, carinhosamente chamado de Seu Zé, está baseado na possibilidade de acessá-lo sem grandes formalidades. Ele é um “zé”. Sem sombra de dúvidas, elevado à condição de guia espiritual na umbanda, mas ainda assim um “zé”, gente comum, ou melhor, “ex gente” comum.

Assim concebido, Seu Zé partilha de hábitos, linguagens e vícios até certo ponto semelhantes aos dos seus admiradores da Terra. É, portanto, ciente das necessidades e desejos humanos, já que conserva quase intacta parcela significativa de sua humanidade. É nesse sentido que adquire prestígio, afinal parece compreender bem as necessidades mais prementes dos seus devotos. Quem melhor para apimentar a vida sexual de um protegido do que Zé Pelintra, que parece guardar bem vivas as delícias da conquista? Assim é pensada a relação entre a entidade e protegido, ao menos nas formulações da senhora acima mencionada. Entretanto, a notável proximidade identificada entre pessoas e entidades não é gratuita. É, também, um elemento desencadeador de tensões.

Ao partilhar de anseios muito semelhantes aos dos homens de carne e osso, Seu Zé aparece como um agente capaz de desencadear desordens entre os mortais. Por um lado, é concebido como um ente que pode assegurar ao seu protegido muito sucesso com as mulheres e, por isso, despertar a inveja violenta de outros homens, o que resulta em exposição aos perigos da rivalidade masculina. Por outro lado, o próprio Zé é apresentado como potencial pretendente de mulheres de carne e osso, afastando-as do contato com os seus potenciais pretendentes aqui da Terra. Assim, se existe, nas conversas informais, a expressão de um temor quanto ao caráter ciumento e possessivo de Zé Pelintra, a ideia de que as relações entre pessoas e entidades comportam atitudes sensuais e românticas não está ausente do gestual dos “zés” incorporados no Terreiro, que

não hesitam em cortejar as mulheres, tampouco das falas irreverentes dessas entidades, que não escondem o apreço que têm por belas damas.

3.1.4. Ritos preparativos

Não obstante o *status* de “menos evoluídos” e o comportamento por vezes irreverente dos exus, os “companheiros” são exigentes. A invocação dessas entidades é precedida de inúmeros ritos preparativos. Dentre eles, chamou a minha atenção a entrega do padê, a oferenda dos exus, composta de fubá, um pouquinho de cachaça e mel. Aproximadamente às vinte e duas horas, a casa de exu estava pronta para receber as oferendas de cada filho de santo presente. Cada um conduzia seus pequenos alguidares com a comida, velas, bebidas e charutos ou cigarrilhas. As oferendas consistiam basicamente no padê, com uma fruta ou legume por cima. O momento da entrega das oferendas é realizado sob a orientação da Mãe de santo e auxiliado por Silvinha, a Mãe Pequena, que preparou a comida.

De acordo com a Mãe de santo, como o terreiro não oferece carne às entidades, os “homens” (exus) são agraciados com legumes e as “mulheres” (pombagiras) com frutas. Mas a babá adverte que podem ocorrer variações. Nas oferendas que precedem a gira, portanto, não há uma significativa distinção entre os diversos subtipos de exu. Aqui, as distinções são pensadas em termos de gênero: frutas para elas e legumes para eles. A chegada das entidades nos corpos dos seus cavalos, no entanto, apresenta um processo de diferenciação quanto às preferências gustativas e estéticas dos “companheiros”. Os exus do cemitério bebem marafo (cachaça), as pombagiras são servidas com champanhe e a “malandragem” com cerveja, acompanhada de bons petiscos de boteco, como queijo minas em cubos, azeitonas, salame e ovos de codorna.

A casa de exu do terreiro não apresenta imagens representativas das entidades cultuadas na casa. O espaço consiste em um pequeno quarto roxo, por dentro e por fora. No seu interior, há uma pequena cova bem ao centro, onde, de acordo com o ogã, está o caldeirão do exu chefe, Exu Mago Rei das Sete

Catacumbas. Ali, é colocado um composto de ervas com carvão. De acordo com o rapaz, o caldeirão ainda não está do jeito que deve ser, pois o exu já solicitou que o local seja de mármore e apresentou uma razão mágica para isso. À frente de quem entra, há uma cadeira imponente, acolchoada e à sua direita uma imagem branca, sem traços faciais como um manequim de cera, trajando capa e capuz roxos. Na parede à frente de quem entra, estão escritas três palavras: “amizade”, “confiança”, “renovação”. Na parede à esquerda, a palavra “reconstrução” e, na parede direita, “renovação”.

3.1.5. O espetáculo dos “companheiros”

Assim como na sessão de pretos velhos, ocorreram os ritos iniciais, como defumação e cruzamento do terreiro. No entanto, não foi entoado o hino da umbanda, como na outra sessão, talvez pelo tom menos solene desta atividade, reduzida a poucos participantes. Após os ritos de abertura, foi realizada uma oração. Não uma prece pronta, como algumas rezas costumeiras nos terreiros de umbanda, mas uma oração espontânea, improvisada pela própria Mãe de santo. A oração invocava as entidades para a celebração e, ao mesmo tempo, exortava os presentes para que entrassem em sintonia com essas forças espirituais. A narrativa da oração realizada foi permeada por um tom “cientificista”. No momento da prece, a Mãe solicitou que todos respirassem fundo para que, com o auxílio dos recursos da natureza, alcançassem a “transmutação do campo magnético”. A abundância de termos “científicos” e a alusão aos recursos da natureza faziam referência quase sempre a processos de purificação. Nesse sentido, dois aspectos foram permanentemente enfatizados, no plano discursivo. Por um lado, a gira de exu foi considerada um ato de “limpeza”. Por outro, essa “limpeza” deveria contar também com a participação dos homens, despiando-se dos “pensamentos negativos”.

Começa a gira propriamente dita. Os pontos cantados, as palmas e a vibração dos atabaques convidam os donos dos cemitérios, encruzilhadas e estradas ao convívio, ainda que temporário, com os homens de carne e osso. A Mãe de santo, já parcialmente com as vestes do seu exu, não demora a incorporá-

lo. As mãos em garras e o brado forte anunciam que o chefe da gira chegou. A partir desse momento, a liderança da Casa não está mais nas mãos de Renata. A gira corre sob o comando de Seu Beira Estrada, segundo exu na hierarquia do terreiro. As vestes do anfitrião são expressivas. Calça curta e blusa roxas, capa e cartola. Com uma enorme bengala, Beira Estrada dança com maestria, executando movimentos ágeis e largos. Nos olhos de alguns membros da assistência, um misto de temor e admiração.

Beira Estrada saúda a todos, cumprimenta os médiuns da roda e fala sobre a importância dos exus na vida dos homens. Fala principalmente sobre a relevância do “pensamento positivo” no processo “limpeza” daqueles que estão presentes. Afirma que não basta estar no terreiro. É preciso deixar de lado as preocupações do cotidiano, como “contas para pagar”, “filhos para educar” e “chefes para aturar”. É necessário esquecer, momentaneamente, o mundo exterior, para receber a higienização a ser realizada pelos “companheiros”. Ele não promete milagres. Diz que os problemas podem continuar, mas afirma que quem “chegou pensando em matar o chefe, amanhã não quer mais matar”, porque passou por um processo de eliminação das negatividades. Dessa forma, o exu propõe uma terapêutica bastante condicionada a um processo de interiorização. Não há, aqui, a pretensão de uma transformação concreta e imediata na vida dos seus protegidos. O papel dos homens é significativo na amenização das angústias que a vida traz. Até certo ponto, pode-se perceber uma aproximação entre a explanação do exu e a da preta velha, já que esta também adverte sobre a necessidade de manutenção de “pensamentos positivos”. O diferencial está na ênfase conferida pelo exu à sua capacidade de eliminar energias negativas a partir de uma habilidade própria para higienizar, “garimpar” e “lapidar” os mortais de sujeiras a princípio invisíveis, mas perigosas. A ele é designado o trabalho pesado, uma espécie de faxina, ou, como afirma a Mãe de santo, a “transmutação do campo magnético”.

Nesse sentido, Beira Estrada emprega uma metáfora para definir o seu papel na hierarquia do mundo espiritual e ressaltar a importância dos exus no cosmo umbandista. A entidade define-se como um “garimpador”. Fala que a pérola é muito bonita, mas alguém tem que fazer o trabalho de “garimpar”. E esse trabalho é apontado como uma atribuição dos exus. Metáforas como essa, bem

como alusão a uma hierarquia espiritual inquestionável, são retomadas em vários momentos da gira por médiuns e entidades. A discussão em torno do local de realização da gira de exu tornou evidente a extrema valorização dessa hierarquia e o temor em subvertê-la. Em decorrência da chuva, alguém chegou a sugerir que a sessão fosse realizada na parte coberta, que fica em um patamar físico superior, e não no primeiro, a céu aberto, como de costume. Mas a ideia foi logo abolida. O plano mais elevado do terreiro está destinado aos trabalhos junto às entidades “mais evoluídas”, como caboclos, pretos velhos e, claro, os orixás. O próprio Zé dos Malandros, em outro momento da noite afirma: “Lá em cima é pros evoluído, os desenvoluído fica aqui embaixo mesmo.”

Aliás, além da ênfase nas concepções cosmológicas hierárquicas, há uma estrutura estabelecida para execução do ritual. A sessão não ocorre de forma aleatória. Os pontos cantados obedecem a uma ordem previamente estruturada, uma vez que a categoria exu abarca subdivisões arquetípicas, identificadas a domínios simbólicos diversos e cada um desses subtipos é saudado no momento adequado da celebração. De acordo com o ogã, a ordem para chamada das entidades é a seguinte: são invocados os exus de calunga (cemitério), exus de estrada ou “encruza” (encruzilhada), malandragem e pombagiras. O ogã observa que as pombagiras podem ser saudadas antes dos malandros, mas a estrutura da gira não sofre maiores alterações.

Na ocasião, foram chamados os exus da calunga, da encruza, pombagiras e malandros. A ordem de chegada dos “companheiros” provoca sensíveis transformações no conjunto de elementos simbólicos mobilizados no ritual. Os mistérios da morte, as incertezas dos caminhos humanos e a fascinação da sexualidade vêm à tona, com traços mais ou menos nítidos, de acordo com o momento da sessão e com as entidades reverenciadas, uma vez que cada subtipo de exu está associado a um domínio específico, carregado de força simbólica. Cemitérios, encruzilhadas, estradas e cabarés são evocados nas cantigas e não estão desconectados das performances dos médiuns incorporados por seus guias. Nesse sentido, a gira constrói atmosferas distintas. A celebração abarcou o aspecto sinistro e soturno dos exus da calunga, a agilidade dos exus da “encruza”,

além da descontração e irreverência dos malandros, que atuaram em um expressivo jogo de sensualidade junto às pombagiras com suas danças sinuosas.

A ordem de invocação das entidades é bastante significativa. Se, por um lado, há uma constante menção à distribuição hierárquica das entidades do panteão umbandista no terreiro, a gira de exu sugere que estes entes são diferenciados segundo maior ou menor proximidade com os seres humanos. Em outras palavras, todos os exus da casa são percebidos pelo grupo como “menos evoluídos”, ainda que primordiais na “limpeza” dos médiuns e resolução dos seus problemas “mais terrenos”. No entanto, nem todos são considerados portadores de hábitos marcadamente humanos ou como capazes de manter uma conversa descontraída com os mortais. Existem, por assim dizer, distintos graus de humanidade entre os exus. Nesse sentido, os “zés”, membros da “malandragem”, estão inscritos, sem sombra de dúvidas, no ponto de maior humanidade dessas entidades.

De fato, logo após a incorporação da Mãe de santo, alguns exus da “calunga” “desceram” em seus cavalos. Com as mãos em garras, corpos emborcados e rostos desfigurados, pouco ou nada falaram. As médiuns incorporadas jogavam os cabelos no rosto e curvavam os corpos em um caminhar lento e irregular. O ar de sofrimento e a extrema seriedade desses seres do cemitério concorrem para a construção de uma atmosfera de mistério e temor. Afinal, representam seres liminares, que transitam entre o mundo dos vivos e dos mortos. Conhecem o lado de lá, território desconhecido embora frequentemente revisitado pela imaginação do brasileiro, como destaca DaMatta (1997). Apresentando uma comunicação precária com os presentes, esses exus quase nada revelam sobre sua morada, reforçando a noção de que representam o desconhecido. Expressam a essência do mistério. Diferentemente dos “zés”, prestigiados exatamente pela proximidade com os seus devotos e expressiva habilidade para comunicação, os exus da “calunga” afirmam seu poder no afastamento da vida terrena, ao menos em dimensões sociais e experiências mais corriqueiras. São percebidos como entes muito poderosos, conhecedores dos feitiços feitos nos cemitérios e, por isso mesmo, capazes de desfazê-los. Os exus da “calunga” são chamados por nomes simbolicamente alusivos à morte. Exu

Caveira, João Caveira e Exu Mago Rei das Sete Catacumbas são alguns dos entes reverenciados no Terreiro.

Há, no plano semântico, uma associação entre esses seres e a face obscura da existência humana, ou seja, a sua finitude. Como enfatiza um dos pontos cantados na ocasião, “Exu Caveira não é exu de muito assunto/Mora lá no cemitério/Sua comida é defunto”. Aqui, a moradia na “calunga” parece ser um elemento de demarcação da distância entre esses exus e os seres humanos de carne e osso. São “de pouco assunto”. Se Vovó Joana afirma não poder revelar o segredo da reencarnação, os exus do cemitério sequer sinalizam a possibilidade de um renascimento. São, em suas expressões simbólicas, a imagem do fim, do corpo cadaverizado que, de acordo com o ponto cantado, é simplesmente comida de exu caveira. Em outra ocasião, fui informado pela mãe de santo de outro terreiro que sua pombagira é caracterizada por uma peculiaridade: passa seis meses na “calunga” e seis meses na “encruza”. A sacerdotisa asseverou que quando sua entidade está na “encruza” é melhor, pois está mais próxima dos seus protegidos e consequentemente apresenta maior predisposição para atender aos seus chamados.

No culto aos exus da calunga, a morte é concebida como um fenômeno misterioso e até obscuro. Os símbolos evocados na construção imagética dessas entidades concorrem para a criação de um quadro sinistro. Caveiras, catacumbas e cemitérios acenam para a certeza de um fim. Tais símbolos reforçam a ideia de que a existência terrena é limitada, finita. A morte física, que atinge homens, mulheres, ricos e pobres, degenera o corpo, neutralizando os desejos e prazeres a ele associados. É nesse sentido que, de certa forma, os exus da calunga parecem representar a antítese aos “zés”. Estes expressam a vida terrena em sua pulsação plena. O apego às mulheres, a originalidade da apreciação musical e a extrema valorização das conversas informais, evidenciam a notória humanidade dos malandros da umbanda. No contexto ritual, a alusão à morte atua como elemento privilegiado no sentido de situar as entidades no sistema simbólico do grupo religioso. Em outros termos, a forma como o tema é tratado durante a gira evidencia maior ou menor proximidade entre os subtipos de exu e os mortais.

As relações simbolicamente construídas entre a vida e a morte não constituem domínio exclusivo do trato com os exus da “calunga”. A temática é

constantemente revisitada e ressignificada no correr da gira por outras entidades e narrativas rituais mobilizadas. No entanto, aos poucos o tema vai se despidendo da conotação de mistério insondável, ganhando novas elaborações. O Exu Beira Estrada, por exemplo, brinca com o fato de ter morrido e estar presente, classificando-se como “assombração”. De acordo com ele, sua presença na gira deve ser entendida como confirmação de uma certeza, qual seja, a de que “a morte não existe”. A entidade adverte que, apesar de já ter passado da meia noite e, portanto, ser dia de finados (era dia dois de novembro), a morte física não é o fim absoluto, mas uma passagem para outras experiências no plano espiritual. Beira Estrada apresenta uma interatividade maior, tanto com a assistência quanto com as demais entidades “em terra”. Realiza discursos mais articulados, adverte quanto à necessidade do cultivo de energias positivas e atenua a face obscura e atemorizadora da morte, ao conferir ênfase à existência de outros planos além-túmulo e à reencarnação.

Ainda na direção da gira, Seu Beira Estrada cobre algumas mulheres com sua capa e lança a fumaça do charuto sobre elas, chamando as “moças”, faces femininas de exu, para o rito. É hora das pombagiras, que vão chegando uma a uma. Ao rufar dos atabaques somam-se cantigas referentes a um universo feminino muito bem marcado, com menções a rosas perfumadas e a um poder extremo de sedução. As moças chegam e são logo minimamente paramentadas para a ocasião. São colocadas rosas amarelas ou vermelhas em seus cabelos e saias rodadas são vestidas por cima das roupas das médiuns. Algumas pombagiras não pareciam esperadas para a ocasião. Foi o caso da entidade de uma senhora que simplesmente assistia à sessão e “virou no santo” durante uma cantiga ritual. Mas mesmo assim, foi vestida com uma saia amarela, assinalando a presença de uma dama muito reverenciada no mundo dos exus, Maria Padilha. A entidade saudou a “porteira” e ficou parada durante bastante tempo, segurando a barra da saia, fumando e observando o correr da celebração, com ar misterioso e imponente.

As “moças” são servidas com champanhe e cigarrilhas. Apresentam uma dança marcada por gestos largos e movimentos sedutores, manifestando atitudes levemente irreverentes. Suas gargalhadas parecem desafiar, no plano simbólico, parcela de uma sociedade que insiste em atribuir à condição feminina as restrições

de um legado patriarcal e machista. Aos poucos, as “moças” assumem o protagonismo da cena desencadeada no chão do terreiro. Os exus da “calunga”, quietos nos cantos, começam a “desvirar”⁵⁰. Abandonam seus médiuns. A partir da chegada das pombagiras, há uma acentuação das distinções de gênero e da sexualidade entre as entidades presentes. Diferentemente dos exus dos cemitérios, sisudos e simbolicamente assexuados em suas expressões corporais, as pombagiras são mulheres por excelência. É com elas que os “zés” formam os pares mais evidentes da noite.

Mesmo quando associadas ao domínio do cemitério, as pombagiras não perdem a aura sedutora que recobre as companheiras dos exus. Nesse sentido, a imagem feminina é construída a partir de uma série de elementos que assinalam, no imaginário popular, mulheres inscritas no universo da rua. Belas, vaidosas, irreverentes e, claro, perigosas. Em uma correspondência com os esquemas mentais judaico-cristãos, encontram-se muito mais próximas de Eva, expressão da sedução feminina, do que da Virgem Maria, uma vez que essas moças nada têm de materno. Da Mãe do Cristo, essas mulheres por vezes trazem o nome e nada mais: Maria Padilha, Maria Quitéria, Maria Molambo. Guardam semelhanças com tantas outras marias, mulheres do povo e companheiras dos muitos Josés, ou melhor: dos muitos “zés” que povoam as ruas. Um ponto cantado em homenagem a Maria Molambo durante a sessão identifica o cemitério como domínio da entidade, mas isso em nada atinge à beleza da moça que habita território tão ermo e sinistro. Se nos pontos de exu caveira ele é descrito como um exu “de pouco assunto”, que “come defunto”, “não tem carne e é osso só”, Molambo é reverenciada como uma “moça linda”, que mora na porta do cemitério. A cantiga diz: “Quando passar na porta do cemitério, moço/Não se esqueça de olhar pra trás/Você vai ver uma moça linda vestida de preto/Ela é Maria, Maria”.

⁵⁰ Os médiuns usam a expressão “virar no santo” designando o ato de incorporar a entidade. Portanto, a expressão “desvirar” é o termo oposto, ou seja, significa a desincorporação da entidade.

3.1.6.

“Boa noite pra quem é de boa noite, o Zé Malandro chegou”

As “moças” cortam o silêncio da noite com suas gargalhadas, tomando , com seus gestos largos todo o espaço destinado à gira. Damas tão bonitas e alegres, as pombagiras não ficaram sem companhia para suas danças na verdadeira festa desencadeada no Terreiro. No alto da madrugada, Beira Estrada despediu-se de todos e Mãe Renata não demorou a colocar a roupa de outra entidade, Seu Zé dos Malandros, que não tardou a chegar. Na casa de exu, a babá curvou seu corpo para frente, lançando as mãos para trás. Zé dos Malandros chegou. O malandro pegou um cravo branco que estava depositado em uma jarra, beijou e colocou na lapela. Colocou o chapéu, aprontando-se para saudar os presentes. Com seu jeito irreverente, “Seu Zé”, desde a chegada, começou a reclamar por não terem encontrado o seu verdadeiro chapéu. Essa reclamação foi transformada em piada até sua despedida. Mais uma vez a hierarquia cosmológica da umbanda é evocada. De acordo com ele, “se fosse pra preta velha ou pro caboclo, rapidinho todo mundo achava a porra toda, mas como é pra exu (...)”.

Dessa maneira, Seu Zé afirma que ocupa um patamar “menos evoluído” na organização do terreiro. Mas ressalta que não está reclamando, pois seu papel é importante na segurança e resolução de “problemas” deste mundo. Ainda no que tange à identificação de exu a um plano inferior, emerge na sua narrativa uma associação histórica no campo umbandista, qual seja, a identificação de exu ao Diabo judaico-cristão. Seu Zé afirma que muitas pessoas têm medo de pedir socorro a exu, pois pensam que ele é um diabo. Diante dessa colocação, um rapaz, novo no terreiro, exclama: “Deus me livre, viver sem exu!”. Seu Zé responde: “É, mas também não pode ficar chamando toda hora, por que podem vir outros que usam o nosso nome. Tem que chamar preto velho, caboclo também (...)”. Novamente, vêm à tona a ambiguidade em torno dos exus. Aqui, essas entidades são concebidas como seres bastante presentes e que devem ser acionados para o socorro dos homens, pois são capazes de transitar em toda parte e nos momentos mais adversos. No entanto, “Seu Zé” adverte que “chamar toda hora” é perigoso. Há, portanto, um virtual risco nas invocações excessivas às entidades do universo das ruas, qual seja, o de atrair espíritos malévolos e desordeiros. Se, para os neopentecostais, todos os exus são demônios, para Zé dos Malandros, apenas

alguns são malignos, pois não são em verdade exus, mas espíritos que “usam os nomes” dos “companheiros” para criar desequilíbrios entre os mortais. Aqui, mais uma vez emergem as noções de ambiguidade e força. A invocação dos “companheiros” precisa ser equilibrada, equitativa em relação às demais entidades do sistema simbólico, pois potencializa a ação benfazeja dos verdadeiros exus. No entanto, quando desordenada, a invocação dos exus pode desencadear o descontrole de forças espirituais desconhecidas.

A chegada de Seu Zé dos Malandros estabelece, sem sombra de dúvidas, um corte na gira, que fica gradualmente mais descontraída. A atmosfera de temor e distanciamento entre entidades e seres humanos que marcou a presença dos exus da “calunga” vai sendo substituída por um clima de maior interatividade entre todos. Aos poucos, a celebração deixa de ser um teatro dos espíritos assistido pelos participantes e ganha o tom de um grande bate papo, por vezes semelhante às conversas de botequim. Aliás, a bebida alcoólica, até então restrita ao uso ritual das entidades, foi sutilmente socializada entre alguns dos presentes. Após solicitar inúmeras contagens para assegurar que não faltaria cerveja, o malandro partilhou conosco parte de sua bebida, sugerindo um brinde. Fui convidado para o brinde e para uma maior aproximação com o centro dos acontecimentos, o local separado para a dança das entidades incorporadas. Ele me perguntou: “Mas brindaremos o quê?”. Eu sugeri: “À malandragem!”.

O brinde foi um dos momentos de maior trânsito entre os dois planos representados no encontro, sagrado e profano, pois homens e entidades espirituais celebram um dos recursos partilhados em suas existências, a “malandragem”. A entidade espiritual e os mortais tecem uma sociabilidade pautada no diálogo equitativo e, não obstante a condição de “morto”, constantemente mencionada pelo malandro, “Seu Zé” conduz a conversa como se estivesse efetivamente entre pares. Fala de suas predileções musicais, paladares mais apreciados e seus interesses profissionais para uma próxima encarnação. Afinal de contas, pretende ser mestre de bateria ou, como diz, “maestro de negócio de samba”. Zé dos Malandros cria inúmeras piadas durante sua permanência “em Terra”. Transforma em brincadeira a morte, o linguajar sofisticado dos poetas e intelectuais e as relações entre homem e mulher. Se os exus do cemitério parecem detentores dos

mistérios da morte, Zé dos Malandros parece um profundo entendedor das manhas da vida. O bate-papo entre amigos, as conquistas amorosas, a música popular e a cerveja constituem o repertório narrativo dessa entidade que é, acima de tudo, homem. Aliás, de acordo com a Mãe de santo, “Seu Zé” não desce quando ela está grávida, pois considera a aparência do seu cavalo muito feminina nesse estado. “Ele me masculiniza muito”, ela diz.

Ainda preocupado com a falta que sente do seu chapéu, afirma que está “estressado” e diz ter aprendido a utilizar essa palavra com poetas e intelectuais com os quais convive no “astral”, onde de acordo com ele está em processo de aperfeiçoamento, para que em uma próxima encarnação possa ser “maestro de negócio de samba”. Adverte a alguns dos fumantes presentes que o hábito de fumar é fatal e que os vivos devem se cuidar, por que ele já morreu mesmo e pode fumar à vontade. Novamente, a morte volta à cena. Mas não é identificada aos símbolos sinistros dos cemitérios, nem abordada nas elaborações mais sérias como as proferidas por Seu Beira Estrada, que enfatizou a reencarnação. Agora ela é transformada em motivo de piada, como se fosse ritualmente reduzida a uma grande bobagem. Aquilo que assusta os mortais é ressignificado e reduzido a mais um motivo de galhofa como todos os domínios da existência humana são tratados nas abordagens de Seu Zé.

Zé dos Malandros não veio sozinho. Logo após a sua chegada outro malandro “baixou” em um médium da Casa. Este último pouco falava. Passou grande parte do tempo caminhando e olhando para o céu. Bebia, fumava e sambava, mostrando-se sorridente em alguns momentos. Ao se aproximar de mim, apresentou-se como Lico, um “moleque” de quinze anos, que teria prestado serviços marginais quando no mundo dos vivos. De acordo com ele, sua tarefa era “enforçar vacilão no morro a mando dos caras”. Seu pé de dança é faceiro. Esboça passos do samba carioca, permeado de ginga e bossa. Sua história de vida parece fazer jus a algumas das cantigas litúrgicas entoadas em homenagem aos malandros na ocasião. Pontos que falavam da aversão ao trabalho, da vida no xadrez, das ações violentas e das perseguições policiais.

Os malandros mostravam-se galantes com as mulheres. Mulheres “do lado de lá” e “do lado de cá”. Beijavam as mãos das damas e apertavam firmemente as

mãos dos homens. As danças rituais tornaram-se gradualmente mais expressivas, afinal agora as pombagiras dançavam compondo pares. As “marias” e “rosas” encontraram os “zés” e, portanto, o masculino e o feminino passaram a coexistir de maneira mais explícita e harmônica. As danças apresentavam um gestual alusivo aos ritos da sedução e complementaridade entre homem e mulher. Aliás, a apreciação do sexo oposto é uma constante na fala do Malandro. Um rapaz, médium do terreiro, preparou um prato repleto de petiscos para o Malandro, com bastante sal, do jeito que ele gosta. Apesar de grato, Seu Zé não hesitou em reclamar uma presença feminina para servi-lo, afirmando mais uma vez a sua virilidade, apesar de estar incorporado em uma mulher. Prontamente, uma das filhas de santo assumiu a bandeja com os petiscos para servir à entidade.

Aos poucos, as cantigas rituais foram substituídas por músicas seculares. Composições conhecidas no cancioneiro popular são puxadas pelos ogãs, médiuns do terreiro e algumas pessoas da assistência, por vezes a pedido do malandro da casa. Gonzaguinha, Zeca Pagodinho e Martinho da Vila são alguns dos compositores mobilizados nessa espécie de roda de samba improvisada. A essa altura, o consumo ainda que parcimonioso da cerveja, bem como os tímidos passos de samba no pé, não era exclusividade das entidades. A gira de exu paulatinamente transformou-se em uma reunião descontraída. Ganhou o tom de um encontro de amigos, ainda que parte deles fosse do “astral”. A enorme interpenetração entre homens e entidades, o caráter festivo do rito e a construção de um clima de enorme descontração, sinalizam a tenuidade da linha que separa o sagrado do profano na saudação à “Malandragem”. A celebração, inicialmente mais densa, cresce na humanização das figuras sagradas. Se o início do rito é marcado pela presença austera e quase assexuada dos “exus da calunga”, o final é caracterizado pela vivacidade do corpo, que dança e canta músicas seculares. A gira de exu parece ter percorrido uma trajetória que vai das catacumbas ao botequim, do outro mundo à Terra, marcando certa inversão ritual da trajetória humana em sua concepção biológica, esquematizada em nascimento, reprodução e morte.

A despeito da animação do momento, Seu Zé se despede. Precisa ir embora para poupar “sua menina”, Mãe Renata, recentemente submetida a uma

intervenção cirúrgica por conta do parto. Ele vai, mas deixa quatorze cervejas devidamente contadas, afinal o samba não pode parar. Uma breve oração realizada pela Mãe Pequena do terreiro encerra “oficialmente” a gira, que não acaba abruptamente, mas é, por assim dizer, dissolvida. A programação termina como uma batucada descompromissada deve acabar, sem horário estabelecido. Quase todos vão embora. Um pequeno grupo fica cantando, batucando e bebericando até às cinco da manhã.