UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Cultura Popular
Grupo de Estudos

Os exus em casa de catiço:

etnografia, representações, magia

Marcos Alexandre de Souza Queiroz







UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL
GRUPO DE ESTUDOS SOBRE CULTURA POPULAR

Os exus em casa de catiço:

etnografia, representações, magia

MARCOS ALEXANDRE DE SOUZA QUEIROZ

NATAL - 2008

MARCOS ALEXANDRE DE SOUZA QUEIROZ

Os exus em casa de catiço:
etnografia, representações, magia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Assunção

NATAL - 2008

Catalogação da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Queiroz, Marcos Alexandre de Souza.
Os exus em casa de catiço : etnografia, representações, magia / Marcos Alexandre de Souza Queiroz,
265 f.

Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, 2008.
Orientador: Prof. Dr. Luiz Assunção.

1. Cultos afro-brasileiros – Dissertação. 2. Exus – Dissertação. 3. Umbanda – Dissertação. 4. Etnografia – Dissertação. I. Assunção, Luiz. II. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. III. Título.

RN/BSE-CCHLA CDU 39

MARCOS ALEXANDRE DE SOUZA QUEIROZ

Os exus em casa de catiço:
etnografia, representações, magia

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Profº Drº Luiz Assunção

Aprovada em 19 / 09 / 2008

BANCA EXAMINADORA

Profº Drº Luiz Assunção – Orientador

Profª Drª Maria Helena Vilas Boas Concone – PUC/SP
Examinadora externa

Profª Drª Eliane Tânia Martins de Freitas – UFRN
Examinadora Interna

Profº Drº Edmundo Pereira – UFRN
Suplente

Dedico este trabalho:
Aos exus, pois *todo cantadô errante trais nos peito ua mazela, nas alma lua minguante istrada e som de cansela* (Elomar – trecho de Desafio).
E em memória de Antônia Maria do Beja.

Quando você pega o cachimbo e fuma, você sente aquela aura diferente (...) a fumaça vai para onde você quiser. É igual ao pensamento. Ela serve para defesa. Ela é como um escudo e também serve como arma. Do mesmo jeito que ela serve para bloquear aquilo que vem dos outros, serve como uma bala de canhão que vai para longe (Pai Itamar).

Os exus são ignorantes e são sábios também. Tudo começa por ele, porque ele é a ponta da meada, ele desenlinha. Ele corre gira. Roda o mundo para conhecer, ele bate as sete províncias (Mãe Maria do Carmo).

É por isso que eu digo sempre: o orixá é a cabeça da gente; a Jurema é terra, ela é o corpo, do pescoço para baixo e os exus (Exu) são as nossas pernas. Casa nenhuma agüenta se não tiver um bom alicerce, o exu é o alicerce (Mãe Leó).

Agradecimentos

Inicialmente gostaria de agradecer aos sacerdotes dos centros que abriram os caminhos para que eu pudesse desenvolver essa pesquisa: Mãe Leó, do Centro Espírita Oxum Opará; Pai Itamar, do Centro Espírita Ogum Beira-Mar e Mãe Maria do Carmo, do Centro Espírita Xangô Mafilomã. Esse trabalho não foi feito solitariamente, ele é fruto de minha passagem por estas casas e das relações estabelecidas com as pessoas que circulam por elas. Na figura de cada um desses três, estendo os meus agradecimentos sinceros a suas famílias carnais e de santo, que colaboraram preciosamente, assim como as entidades que participaram ativamente, observando a minha presença e me encarando como alguém que estava fazendo uma pesquisa: a Dona Maria Padilha; a Dona Maria do Esculacho; a Seu Tranca Rua; a Dona Sete Maridos, a Dona Chica Quimbandeira; a Seu Zé da Virada; a Seu Camarada.

Agradeço a outras casas que freqüentei, acompanhando o Professor Luiz Assunção, em suas pesquisas: Pai Cleoni e Seu Geraldo Guedes, Pai Marconi, Pai Jeová, Pai Karol, Pai Melque, Pai Marcelo de Omolú, Mãe Terezinha, Mãe Olívia, Mãe Socorro, Seu José Clementino, Pai Odair, a Federação de Umbanda e Candomblé do RN (FEUC), que eu fui sem a sua companhia: Mãe Nem. Esse trabalho tem um pouco de vocês também.

Agradeço a minha família, em especial Vovó Maria (católica) e minha Mãe Zélia Maria (presbiteriana), os dois pólos de um conflito religioso na minha história. Muito embora esse conflito não seja entre elas, mas entre as suas "opções" religiosas. Acredito que isso tenha contribuído para que eu pudesse relativizar a opinião das duas e abrir um outro horizonte, uma terceira margem. E ao meu Pai Dinarte pela dignidade e a liberdade com que nos criou.

Agradecimento especial também para Vovó Eliza (presbiteriana) pela paciência em escutar os meus relatos etnográficos e indicar passagens bíblicas que me deixaram perplexo diante das correspondências entre temas orais e escritos, como a relação estabelecida, por ela, entre a Samaritana e a Pomba Gira Mulher de Sete Maridos. Agradeço a Chiquinho, também por localizar passagens bíblicas.

A Tia Zilda, por inúmeras coisas. Uma delas foi uma definição tão precisa sobre Xangô e Catimbó que no princípio em que me interessei sobre esse tema, surgiu tão surpreendentemente, quando eu nem sabia por onde começar a diferenciá-los. Segundo

ela, “Xangô é o povo batendo tambor e dançando; Catimbó é com maracá e o povo fica sentado no chão”. Não posso esquecer Fátima (católica carismática) que muito conversou comigo sobre as religiões afro-brasileiras e também sobre a visão da vertente que ela acredita.

Agradeço aos meus irmãos: Karla, com quem dividi angústias e inquietações, assim como ela foi a primeira pessoa que me ouviu falar de algo que parecia ser o germe desse trabalho. A João Felipe, por ser uma pessoa tão compreensiva e enxergar profundamente o próximo; a sua esposa Celica e ao meu sobrinho Pablo.

A Tia Zélia e a sua família, incluindo Renata, Julia e Liu, por me aturar em muitas noites de sexta-feira e de sábado.

A Tio Zedequias e sua família, em especial, sem esquecer os interesses de Edileusa pelo tema desta pesquisa.

Agradeço a Dona Terezinha pelo o seu carinho de mãe, me recebendo em sua casa quando voltava tarde da noite do campo, e a toda sua família que já considero como minha também.

Agradeço a Sandro por dividir aperreios e questões teóricas, que do alto de sua pedagorgia me deu o ar de sua graça. A princesa Manueliza da Jaramataia com o seu coração mole como uma manteiga do sertão. E a minha amiga antropóloga alemã Claudia Hoffmann, pelas boas gargalhadas e trocas de experiência de pesquisa.

A Tia Beda (em memória) – Zélia Felipe, pelos ensinamentos. Ela bem que assinalou que de um pai católico e de uma mãe crente só poderia dar um filho macumbeiro. Aos eguns: Vovô Ivo, Vovô Manoel, Tia Luiza, Tia Zefinha, Tio Ivan por terem participando da minha vida.

A Ricardo e a Marcos Junior, meus primos, mesmo distante, pela lembrança permanente.

Aos meus amigos Flavio Freire, pelos momentos bons e pelas boas gargalhadas. Costinha e Gilvan, por me colocar em contato com a Antropologia, a todos pela amizade. A minha turma de Artes: Kely Porto, Carmem, Liene, Simona, Rosane, Manoela e Marcelo Pacheco. Aos funcionários do Departamento de Artes: Ana Lúcia e Severino, pelas conversas sobre pomba gira. Aos professores do De’Arte Pedro Roberto e Vandeci; da Escola de Música Cleide Alves pela estima que tenho por vocês. Aos meus amigos de Pendências, eles que guardo sempre comigo: os da ala radical – Clepson e Ismaelita; e da ala mais diplomática – Raquel. E a Ivanaildo, este não está nem de um lado nem do outro. Agradeço a Jane, a Edjane, a Gislene e a Alexandre pela

amizade, o carinho e principalmente por aturar as minhas coisas e por acreditar nelas. A Zelia por acreditar em mim, pela força e pelo carinho de sempre e a Liana (Pink), minha professora da terceira série.

Agradeço aos meus colegas de turma do mestrado: Jânio, Marilú e Adriene obrigado por compartilhar sentimentos e a pesquisa. Agradeço ao pessoal do DAN, Adriano pelas conversas sobre Kardecismo e a Saionara. Ana Elvira do PPGAS, pelos ensinamentos cotidianos no alto dos seus quarenta e tantos anos. Agradeço a Janaina, minha amiga do coral e a sua irmã cearense Jaina (Antropologia).

Aos amigos que fiz nesses últimos anos, com quem compartilhei aperreios: Evinha, Teresa e Marcos Antonio (Geografia), Vitória, Gekebede (Ciências Sociais), Flavio Garrote (Antropologia), Iglê, Socorro da morte, Dani, Kivia, Iara, Lu (Educação), Cássio (Letras), Miriam (História).

Agradeço ao Grupo de Estudos sobre Cultura Popular pelo espaço de reflexão, aos meus colegas membros da base, em especial a Professora Irene Van Den Berg e a Josemir, antigo companheiro de idas ao campo, o primeiro que eu conheci, logo quando cheguei na base.

A Professora Maria Lúcia Bastos pela atenção, pelo incentivo e por me encaminhar a esta base de pesquisa.

Agradeço a todos os professores do PPGAS, pois a presença de vocês tornou essa passagem muito mais divertida e sem dúvida, enriquecedora.

Agradeço aos Professores Edmundo Pereira e Tânia de Freitas pela leitura e as indicações bibliográficas no exame de qualificação, como também pelas conversas informais, obrigado pelo apoio.

A Professora Maria Helena Vilas Boas Concone, pela recepção carinhosa ao convite para adentrar na Jurema e participar desta banca de defesa de dissertação.

Agradeço ao Professor Luiz Assunção pela amizade, pela confiança depositada no compartilhar de seu campo de pesquisa, ao me dar acesso aos caminhos da Jurema já trilhados por ele. Como um poderoso mestre, com paciente doutrinação, me incentivou a abrir os meus próprios caminhos, me conduzindo como exu que precisa de ensinamentos. Agradeço o companheirismo nessa orientação de fundamental importância.

E a todos que se fizeram esquecidos.

Muito obrigado.

RESUMO

Esta dissertação é fruto de uma viagem etnográfica empreendida em três Centros Espíritas de Umbanda, situados em diferentes bairros da cidade do Natal/RN, com o objetivo de compreender como as representações dos exus (categoria espiritual) são estabelecidas no campo religioso estudado. Para tanto, procurei apreender as narrativas míticas presentes nas músicas, nos discursos dos sujeitos e no desempenho das entidades espirituais incorporadas, como carregadas de códigos passíveis de leitura e dotadas de valores. O trabalho segue um viés teórico-metodológico que concebe a cultura como processo em permanente construção, dotado de representações e significações. A pesquisa empírica privilegia a observação etnográfica e as narrativas, propiciando à experimentação de modelos discursivos de diálogos e polifonia. Observou-se que o campo empírico é marcado pelo culto à Jurema que, por sua vez, influencia a construção mítica dos exus. A investigação possibilitou, ainda, a reflexão sobre o encontro entre duas noções de mundo distintas (Umbanda e Jurema), determinantes para o entendimento da posição que as entidades exus ocupam no sistema umbandista local.

Palavras-chave: Religiões Afro-brasileiras; Exus; Etnografia; Representações.

ABSTRACT

This dissertation is the result of an ethnographic journey undertaken in three spiritual centers of "Umbanda", located in different districts of Natal/RN. The aim of the study was to understand how the representations of "exus" (spirit category) are established in the studied religious environment. In order to study this, mythical narratives of songs and of people were analyzed. In addition, the incorporated spirit entities, loaded with codes and values, were possible to be read and understood. The present work was developed according to a theoretical and methodological approach that interprets culture as a constant construction process, with representations and significations. The empirical research focuses on the ethnographic observations and the narratives; providing the experimentation of the models of discursive dialogues and polyphony. It was observed that the studied empirical field is marked by the cult of the "Jurema" which influences the mythical construction of "exus". Therefore, this study enabled a reflection on the meeting of notions of two distinct worlds ("Umbanda" and "Jurema"). This reflection is crucial to the understanding of the position that "exus" occupy in the local "umbandista" system.

Key words: Afro-brazilian Religions; Exus; Ethnography; Representations.

Lista de Ilustrações

Ilustração 1: mapa da cidade com a localização dos três centros espíritas 48
Ilustração 2: croqui da planta baixa do Centro Espírita Oxum Opará 58
Ilustração 3: croqui da planta baixa do Centro Espírita Ogum Beira-Mar 64
Ilustração 4: esquema da distribuição do pegi no Centro Espírita Ogum Beira-Mar ...65
Ilustração 5: croqui da planta baixa do Centro Espírita Xangô Mafilomã 75
Ilustração 6: idealizações de assentamento para exus 93
Ilustração 7: esquema evolutivo concebido a partir de Negrão (1996) 165
Ilustração 8: idealização de assentamento para mestre e mestra 176
Ilustração 9: idealização de assentamento para bruxa 233

Sumário

Introdução: **em casa de catiço** 14

Capitulo I: Da literatura ao campo 21

1 Na literatura: posturas, noções e perspectivas religiosas 22

2 O campo: em busca do encontro etnográfico 38
2.1 Ao encontro das casas: construção e delimitação do campo 45
2.2 Mãe Leó e o Centro Espírita Oxum Opará 50
2.3 Pai Itamar e o Centro Espírita Ogum Beira-Mar 59
2.4 Mãe Maria do Carmo e o Centro Espirita Xangô Mafilomã 67

3 No campo: as duas noções – no Santo e na Jurema 78

Capitulo II: Representações e personagens 90

1 Os exus da Jurema 91

2 Os exus 103

3 As pombas giras 116
3.1 As ciganas 133
3.2 As boêmias 136
3.3 As damas 140
3.4 Ramalhete de rosas vermelhas 142

4 Ingenuidade ou ignorância 150

Capitulo III: Punhal de dois gumes 162

1 Evolução espiritual e ambivalência: o estágio intermediário 163

2 Hierarquias e distinções: lugares de descarga, manipulações e reservas 180

3 A Quimbanda partilhada: manipulações mágicas (na esquerda e na direita) 203

4 Os exus e as outras entidades 220
4.1 Pretos velhos e caboclos 222
4.2 As bruxas 229

Considerações Finais: **despachando a rua** 242

Referências 249

Glossário 259

Introdução: em casa de catiço

Essa dissertação se propõe estudar as representações construídas sobre os exus – categoria espiritual da Umbanda. Nas referências bibliográficas, essas personagens são vistas como um indicador dos graus de referência cultural africana presente na religião umbandista e, ao mesmo tempo, como perigosas e ameaçadoras, evidenciando como os religiosos, ao compartilhar de determinados valores com a sociedade mais ampla, associam essas referências a um ideal de marginalidade. Também são conhecidas como **povo da rua**, por isso se apresentam como personagens que expressam determinados arquétipos, associados à idéia de indivíduos desviantes da moral estabelecida. Aparentemente, aprenderam logo as necessidades da viração e da vadiagem; a esperteza necessária para sobreviver em meio às agruras do cotidiano. Morreram e, no momento de suas passagens, carregaram para o mundo espiritual as marcas da sua traumática vida. Acabaram transportando para a sua atual existência (como entidades espirituais) sentimentos violentos, irritadiços e inconformados.

Sobre eles são contadas diversas histórias, mas sempre com temáticas onde perpassa uma imagem de marginalidade. Estas entidades se apresentam como homens perigosos escondidos nas trevas, das ruas mal iluminadas; como moças, algumas velhas outras ainda muito jovens, acostadas na beira das calçadas, nas esquinas, ou andando pela madrugada, atentas a passagem dos transeuntes. Crianças muito levadas, sem pai, sem mãe, jogadas na rua, menininhos largados, indomáveis, cometendo dos mais leves aos mais graves delitos.

Estas informações me pareciam suficientes para encontrá-los. Passava das dez horas da noite. Inquieto, fiquei esperando o ponteiro do relógio dar mais uma volta. Não conseguia controlar a ansiedade. Em casa, as pessoas se preparavam para dormir. O cansaço lhes tomava o corpo, o dia fora exaustivo. Não ficariam acordados até mais tarde como de costume. Há muito tempo havia me preparado para sair, os minutos passavam e a hora se aproximava. Não tinha marcado nenhum encontro, mas iria sair em busca deles. É a meia noite que rondam as ruas. Sairei na intenção de procurá-los, em meio à escuridão. A decisão havia sido tomada, sabia onde achá-los. Muito haviam me dito sobre eles, era preciso apenas lembrar das recomendações: ***muito cuidado no trato com eles***.

Essa busca pelos exus nas ruas, levou-me aos Centros Espíritas de Umbanda, aqui auto-reconhecidos também como casa de catiço. Através desse termo é como denominam o cachimbo ou a fumaça, elementos considerados de grande importância no culto. Catiço também adquire conotação negativa, sinônimo de esquerda e de trabalhos maléficos. Tomo esse termo no sentido atribuído à expressão religiosa sem conotação negativa, encarando-o como sinônimo de Jurema[1]. Casa de catiço como local onde se cultua o catiço, onde se cultua a Jurema, pois o instrumento de trabalho do juremeiro ou do catimbozeiro é o catiço, é o cachimbo, utilizado na prestação de serviços e na defesa.

> Já cheguei meu ponto afirmei
> Sete cachimbo acendi de uma vez
> Eu já te mandei pra lá
> Vai fumaça pra onde eu mandar
> Minha pisada é uma só
> É na base do catimbó[2]

Catiço é um termo usado restritamente entre os religiosos, não sendo popular fora desse meio. Nesse contexto, no encontro com a prática regional, a Umbanda se apresenta de forma muito peculiar, ao passo que acaba por influenciar as construções míticas dos exus presentes no campo.

No decorrer da pesquisa, muitas particularidades foram se apresentando, embora sejam notórias a presença de valores umbandistas assinalados pelos autores. Assim, este trabalho se propõe a compreender as representações construídas sobre os exus em três casas religiosas da cidade do Natal/RN: o Centro Espírita Oxum Opará, o Centro Espírita Ogum-Beira Mar e o Centro Espírita Xangô Mafilomã. Para tanto, procurei apreender as narrativas míticas presentes nas músicas, nos discursos dos sujeitos e no desempenho das entidades espirituais incorporadas, como carregadas de códigos passíveis de leitura e dotadas de valores, sendo os pontos cantados encarados como uma forma coletiva de expressão desses ideais. Isso ocorre devido ao seu trânsito entre as casas e ao seu compartilhar extensivo recorrentemente observado na vivência etnográfica.

---

[1] Planta abundantemente encontrada no nordeste, desde o litoral até o mais distante sertão, encontra-se duas variedades: a Jurema preta (Mimosa hostilis benth) e a Jurema branca (Vitex agmus castus), planta sagrada dos antigos Catimbós e devido a sua posição central no culto, hoje da o nome da prática: Jurema (ASSUNÇÃO, 2006).

[2] Nesse ponto cantado o tema central é a força mágica do cachimbo e da sua fumaça. Esses são elementos que vão aparecer demasiadamente nas toadas presentes nesse contexto religioso.

As especificidades do contexto apresentado têm implicações diretas na maneira como os exus são representados, levando-me a lançar os seguintes questionamentos: que símbolos e arquétipos são acionados na composição das personagens exus no contexto umbandista local, sob a influência do culto à Jurema? Poderia esta reflexão suscitar entendimentos a respeito de como estas entidades estão situadas nesse contexto? Que posição elas ocupam nesse sistema religioso? A partir destas questões, acredito na possibilidade de emitir interpretações sobre o encontro de duas expressões religiosas que, a primeiro momento, parecem análogas, como a Umbanda e a Jurema. Entretanto, nas relações cotidianas, mostram suas características de maneira distinta, abarcando uma as noções da outra para sustentar a sua prática e as relações com a sociedade.

As reflexões encampadas aqui, tiveram apoio conceitual na concepção de cultura como um sistema de símbolos (GEERTZ, 1978) semelhante a um texto, sendo passível de interpretação. Nessa acepção, é imprescindível o conhecimento prévio dos seus significados para a decodificação. A cultura é concebida de forma dinâmica e seus valores, expostos a mudanças, são transmitidos historicamente e incorporados a símbolos estabelecidos na coletividade. Estes adquirem um grau de significação tal, que atribui sentido as atividades e conhecimentos desenvolvidos na experiência da vida cotidiana dos indivíduos e da sociedade.

A sociedade deve ser entendida como um empreendimento de construção do mundo (BERGER, 1985), onde os valores são negociados de forma dialética entre o individual e o coletivo, delineando de maneira dinâmica, noções e modelos que são instituídos no meio social. Segundo este autor: *o mundo cultural é não só produzido coletivamente como também permanece real em virtude do reconhecimento coletivo. Estar na cultura significa compartilhar com outros de um mundo particular* (p. 23 – 24).

Nessa perspectiva, a sociedade lança-se sobre os indivíduos através de noções objetivadas, representativas de determinados valores. Os sujeitos interiorizam e exteriorizam as informações, imprimindo suas marcas individuais. Nesse processo que ocorre simultaneamente, eles orientam a sua leitura no compartilhar de valores com outros sujeitos e grupos. Para Berger, a cultura e a sociedade têm uma natureza nômica, elas são elaboradas pelo desejo, dos homens e dos grupos, de por ordem a sua existência, projetando uma realidade objetiva mediante aos seus ideais e expectativas. Por sua vez, a religião exprime o anseio do homem em tornar o universo significativo

para ele classificando, hierarquizando e legitimando instituições para manter a realidade como conhecida.

Eliade (1992) diz que esse ato de ordenação do mundo é executado pelo homem religioso, como forma de controle, sendo esta a maneira encontrada para tornar a realidade palpável. O sujeito nomeia, desenvolvendo tal ação sustentada por critérios fundados na sua crença. Dessa maneira constitui-se através do reconhecimento da realidade dada por meio do seu imaginário[3], acreditando ser essa idealização concreta.

Geertz (1978) sugere característica semelhante na proposição da sua idéia de religião. Além de ser pensada como uma extensão do seu conceito de cultura, ela constitui-se como um sistema de símbolos que age impondo normas e modelos de comportamentos. Instalam, nas relações sociais, idéias e conceitos de determinada ordem idealizada, pelos quais, reafirma noções que são aceitas como viáveis, tornando o mundo imaginado como algo expressivamente realista. Os símbolos criados dentro de um sistema determinado, passam por um processo de reconhecimento e legitimação significativo, que acaba atuando diretamente no cotidiano dos indivíduos, sustentando idéias e representações sobre a realidade do mundo circundante.

Durkheim (1996) afirma que a religião é um acontecimento eminentemente social; em sua perspectiva, as representações expressam um sentido conferido coletivamente. Elas são categorias de pensamento pelas quais os grupos reconhecem a sua realidade. As representações sociais acolhem significações, mas também imprime sentido aos fatos desempenhados na práxis social. Para este autor, a construção de representações é orientada pelo social através de uma espécie de coerção, deliberando uma maneira de atuar num sentido determinado. Embora elas sejam expressões coletivas, esse aspecto só apresenta-se como interpretável, mediante a objetivação individualizada destas idéias. Nesta produção, onde se entrelaçam desejos coletivos e usos individuais, tem-se a revelação de como o social formula conceitos através do

---

[3] Compreendo Imaginário como indicado por (CRAPAZANO, 2005; LAPLATINE e TRINDADE, 1997) como o construto de representações mentais, que tomam sentido no cotidiano das práticas sociais, formando perspectivas de valores específicos no compartilhar de informações entre grupos e indivíduos (CRAPANZANO, 2005). As representações são constituídas a partir das interpretações formuladas sobre a realidade exterior (natureza) e como o imaginário não é concreto, permite a inferência dinâmica dos sujeitos e dos processos culturais. Ele possibilita a liberdade frente ao que é considerado como real (objetivação humana). Muitas vezes, entra em choque com a realidade natural que se impõe diante dos espectadores e das imagens formadas previamente. Os motivos que conduzem à edificação dos significados são estabelecidos mediante negociações presentes na dialética dos grupos sociais, atribuindo novos ou reificando antigos valores. *Nesse sentido, o imaginário é um processo cognitivo no qual a afetividade está contida, traduzindo uma maneira específica de perceber o mundo e de alterar a ordem da realidade* (LAPLANTINE e TRINDADE, 1997, p. 79).

estabelecimento de categorias de pensamento que atuam na definição e classificação da realidade.

As representações são os resultados das articulações cooperativas na esfera social, estendendo-se ao longo do espaço e do tempo, combinando um aglomerado de espíritos, saberes e experiências. Procuro pensar as representações sociais como componentes de um complexo imaginário que produz sentido para a vida dos grupos, sustentando suas crenças e apresentando-se, para eles, como ordem natural do mundo. Vejo que elas não são imóveis nem fixas, sua estabilidade no meio social é dependente do seu ajuste às expectativas que permitem a sua vigência correspondendo, assim, a aspirações coletivas. Nesse sentido, não se tem como pensar as representações sociais rejeitando o seu caráter dinâmico, que apesar de se apresentarem de maneira aparentemente firme e estável, ao mesmo tempo estão expostas a mudanças e reelaborações executadas no cotidiano.

Essas concepções ajudaram a entender as dinâmicas existentes nas casas pesquisadas. As leituras traçadas neste trabalho foram delineadas através da percepção da relação entre o estabelecimento de representações na coletividade, assim como os seus usos individuais realizados pelos sujeitos na exibição de seus valores e crenças. Esta pesquisa assume uma perspectiva qualitativa buscando, além da observação, um envolvimento etnográfico, privilegiando as relações construídas em campo como fundamentais para a construção das interpretações apresentadas. Por hora, assiná-lo apenas que a pesquisa teve início em 2006, continuando até o encerramento destes escritos. A perspectiva metodológica e a contextualização do campo serão expostas mais detalhadamente no primeiro capítulo.

Não pretendo, nestes escritos, explorar apenas as diferenças existentes entre uma casa e outra, tema tão consolidado na literatura específica, que mesmo privilegiando dadas tradições, expressou de maneira muito extensiva esse caráter. Destacar o próprio de cada casa é necessário, no sentido de posicionar os sujeitos através de suas referências pessoais. Por outro lado, o intuito é perceber que nas suas afirmações, algo de comum transpassa as idéias formuladas, demonstrando o caráter local e o compartilhar social de um complexo de informações e referências que expressam desejos, valores, noções e representações coletivas. Assim, este trabalho tendeu a traçar leituras mais amplas, buscando realçar as recorrências, pois estas foram se apresentando no decurso da pesquisa como significativamente plausíveis.

No intuito de imprimir uma idéia de diálogo, dando destaque a estas falas significativas, utilizei três artifícios para marcar o texto, mesmo entre vozes discordantes: primeiro – as palavras destacadas em **negrito** são termos nativos, seus respectivos significados se encontram no glossário em anexo ao fim deste trabalho; segundo – as frases em *itálico* são discursos produzidos pelos sujeitos da pesquisa e/ou referências bibliográficas. A intenção consiste em trazer os autores para auxiliar na reflexão e não para justificar e endossar as colocações dos sujeitos em campo. Articulei uma discussão junto com todos eles. Em certo momento vão se mostrar como idéias comuns, noutros vão se defrontar em opiniões diferentes. Em terceiro - as frases inscritas, ao mesmo tempo, em ***itálico e negrito*** referem-se a expressões encontradas tanto entre as pessoas do meio religioso afro-brasileiro quanto fora dele. São frases ouvidas no cotidiano da pesquisa, que a meu ver, tem muito a dizer sobre o cotidiano das pessoas e valores que sustentam representações acerca das mais variadas questões envolvendo as práticas religiosas afro-brasileiras.

Nesta dissertação os **pontos cantados** foram explorados na construção textual e em suas análises, tornando-se um elemento essencial para a apreensão das noções e dos valores religiosos. Eles aparecem de duas maneiras: uma com a referência ao local onde foi ouvido e a outra sem referência, justamente por ter ocorrido em todas as casas pesquisadas, demonstrando o alcance dessas informações.

A dissertação foi estruturada em três capítulos. No Capitulo I – Da literatura ao campo - procuro expor como alguns pesquisadores construíram suas representações sobre o desenvolvimento e constituição da religião umbandista e, nesse ínterim, lançar apontamentos sobre as noções de Exu presentes nesses textos. A partir daí, relato a construção do campo, definindo de maneira mais precisa os encaminhamentos metodológicos abraçados e desenvolvidos no decorrer desta pesquisa. No terceiro momento, através da história dos seus dirigentes, apresento os centros espíritas selecionados, por serem os responsáveis por ordenar a casa e conduzir os ensinamentos dos seus filhos-de-santo. Nessa contextualização, procuro caracterizar as noções de Exu encontras em campo, através das expressões nativas do Exu do Santo e dos exus da Jurema, sendo este segundo o objeto de investigação.

No Capitulo II – Representações e personagens - ocupo-me da exploração mais densa dos exus da Jurema. No início, procuro entender como essas casas significam a categoria espiritual exu, percebendo claramente à subdivisão de gênero presente nas representações formuladas, colocando exus machos e pomba giras em termos

específicos, mas ambos sendo caracterizados no interior de uma mesma categoria espiritual. Por fim, exploro as narrativas dos exus crianças, a fim de lançar indagações a respeito dessa categoria espiritual de modo geral. Os usos maléficos dessas entidades são explicados pela possível ingenuidade ou ignorância em perceber o que é certo ou errado. Como são categorias empregadas na literatura para justificar essas ações vistas negativamente, procurei compreender em que termos os religiosos pensam o **povo da rua** relacionando com o sentido atribuído a estas duas noções.

No Capitulo III – Punhal de dois gumes – expressão esta surgida em campo para definir a Jurema, procuro mostrar a presença de uma noção de mundo ambivalente – na esquerda e na direita – forma pela qual a Umbanda local se apresenta. A partir dessa designação, proponho a caracterização da idéia de evolução espiritual presente nesse contexto. Os exus precisam de ensinamentos, os mestres da Jurema são sábios, mas ambos trabalham com ambivalência. Diante disso, constatei que a evolução espiritual se apresenta de maneira diferente para estas categorias, seguindo entre noções onde ela se estabelece a partir da condução irrestrita ao bem e no acúmulo de conhecimento adquirido na esquerda e na direita. Apresentando, inclusive, a existência de exus que possuem grande sabedoria e escolheram permanecer na esquerda. No final desse capítulo, procuro pensar como a Quimbanda, domínio dos exus, encontra-se nesse contexto da Jurema. Ela, ao que tudo indica, ocupa um espaço significativo endossando a realização de práticas mágicas, indicando a posição que os exus ocupam em relação a outras entidades dispostas nesse universo religioso, compartilham também o espaço da Quimbanda ao lado deles.

Nesse momento, convido o leitor a seguir os meus passos. Alicio você a me acompanhar nessa trajetória, vamos nos aventurar, como eu me aventurei. Vamos surpreendê-los, nos meter em suas vidas, na do **povo do santo** e também na do **povo da rua**.

O relógio acusa meia noite, tudo está escuro dentro de casa. Ouça o som dos meus passos e o barulho das chaves. Tranque a porta, vou descer as escadas e você me segue. Por tempos, adiei o nosso encontro, mas a decisão estava tomada, convido você a participar desses diálogos. Vou te levar ao encontro dos exus: nas encruzilhadas, nos cemitérios, nos cabarés, nos bares, nas matas e nas casas de catiço.

CAPÍTULO I



1 A Literatura: posturas, noções e perspectivas religiosas

A partir da literatura produzida sobre as religiões afro-brasileiras na academia, procuro refletir como a categoria exu, urdida no contexto umbandista, foi pensada por diferentes autores (BASTIDE, 1989; ORTIZ, 1999; TRINDADE, 1985; NEGRÃO, 1996). Seguindo os primeiros encaminhamentos na intenção de caracterizar estas entidades proponho, num primeiro momento, lançar indicações sobre como esses estudiosos construíram, em seus textos, representações e leituras sobre as mesmas. Em seguida, mediante a leitura desses autores, indico alguns elementos que podem auxiliar no entendimento dos processos de reelaboração e constituição da religião umbandista, no que concernem as suas concepções imaginárias. Essa reflexão inicial permitirá, posteriormente, compreender questões surgidas no campo de pesquisa.

Através dessas leituras, pretendo comparar o modelo de exu construído, com as noções encontradas nas casas selecionadas por esta pesquisa, já mencionadas na introdução. Elas se afirmam como terreiros de Umbanda e, além disso, em duas delas, são zelados os orixás na Nação Nagô e em todas está presente o culto à Jurema. Apesar de essa literatura discutir a respeito da Umbanda no Sudeste do Brasil, ela será referência imprescindível na interpretação dos exus encontrados em campo, num contexto onde uma Umbanda muito peculiar é marcada pela presença da Jurema.

Os exus, categoria espiritual componente do panteão religioso umbandista, é apontada pelos pesquisadores como formulação originalmente edificada nesse contexto a partir da reelaboração das entidades equivalentes pertencentes à Macumba. Por sua vez, o orixá designado - Exu - correspondendo à divindade de referência a tradições mais antigas e ainda muito presentes no imaginário religioso afro-brasileiro, serviu de modelo para a concepção da categoria espiritual como é presente no imaginário umbandista e popular. Ambas as noções – exu e Exu – convivem e são postas em confronto no cotidiano das casas e das pessoas que participam desse universo religioso. As concepções míticas de Exu são referências significativas para a composição dos exus presentes no imaginário umbandista, fruto das dinâmicas próprias da religião como expressão da cultura, nos seus processos de reelaboração de valores e símbolos.

A desagregação do universo mítico afro-brasileiro, aliada a dominação simbólica do branco, causou o esquecimento e a metamorfose de valores tradicionais, como

propôs Ortiz (1999) – do afro-brasileiro para o brasileiro[4]. Dessa maneira, motivou a transformação de valores considerados como tradicionais, com fortes marcas africanas (afro-brasileiros), vistos como estranhos pela sociedade. No intuito de adequar-se a ela, tiveram que adaptar suas práticas ao que é julgado como socialmente ideal.

Ao investigar o processo de legitimação da religião umbandista na sociedade brasileira, Renato Ortiz propõe: *A Umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira* (ORTIZ 1999, p. 16). A formação dessa religião corresponde às mudanças sócio-econômicas iniciadas no séc. XIX, tendo seu desfecho no início do séc. XX[5], seguindo as linhas traçadas pela consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A religião umbandista traz a referência da ideologia nacionalista e modernizante desse período, mesma ideologia moralizadora e repressora de manifestações de referência afro-brasileira (BROWN, 1985). No percurso de sua história, a Umbanda vai abarcar referências que a princípio evidenciam rejeição a ela, mas o sentido tende ao desejo de corresponder as expectativas ideais da sociedade.

Negrão (1996) menciona as transformações sociais ocorridas no Brasil abarcando a história da religião umbandista como objeto. Esse autor expõe as relações discordantes entre práticas religiosas afro-brasileiras e o Estado. Mostrou um processo conflituoso, revelando como essas manifestações foram se moldando e abrindo espaço nesta mesma sociedade que as recusava. Em seu texto, este mesmo autor reporta-se desde o período das perseguições e repressões anteriores à institucionalização da

---

[4] Nesse sentido atribuído por Ortiz, o termo afro-brasileiro refere-se à presença de elementos culturais trazidos de África e adaptados ao contexto local. O segundo (brasileiro), alude ao desenrolar de características tidas como brasileiras. Assim, foram nomeados os produtos resultantes dos encontros culturais travados em solo brasileiro, sendo classificados conforme as suas peculiaridades em comparação às referências originais. Entendo que esses termos foram construídos e esquematicamente usados para sustentar padrões onde os pesquisadores puderam apoiar suas reflexões. Compreendo estas categorias como objeto de críticas que denunciam a sua carga ideológica, privilegiando tradições em detrimento de outras, como indicou Beatriz Góes Dantas (1988). Segui a indicação sugerida pela autora supracitada, primeiramente por não ter encontrado um termo que localizasse idealmente o contexto referido e, em segundo lugar, porque esta discussão acaba recaindo sobre uma busca vazia pela origem das coisas. Isso acaba tirando o foco do momento etnográfico para fixar o olhar na insuficiência das categorias produzidas. Os termos (afro, afro-brasileiro, brasileiro) são apreendidos nestes escritos através das referências de autores como: Bastide (1989), Concone (1987), Brown (1985), Ortiz (1999), Trindade (1985), Santos (1976), dentre outros autores referenciados ao longo do texto, os quais pensaram sobre um campo de pesquisa e o denominaram de ***Religiões Afro-brasileiras***. Vale ressaltar que esta formulação leva em consideração a variabilidade, a dinamicidade e as peculiaridades das práticas sociais estabelecidas nesse campo. Desse modo, dizer-se afro-brasileiro não determina uma origem, remete-se apenas a um modelo usado como amparo para as questões trazidas para a reflexão. Nesse sentido as perguntas a serem feitas seriam: que afro é esse? O que se considera como tal? Considerando o contexto do campo proposto.

[5] Sobre a história da Umbanda consultar: ORTIZ (1999), CONCONE (1987), NEGRÃO (1996), BASTIDE (1989), BROWN (1985), entre outros.

Umbanda através das federações e, mais recentemente, os ataques das igrejas pentecostais. Evidenciou o espaço marginalizado cultivado pela sociedade ao enquadrar os referenciais afro-brasileiros a sua margem. Na sistematização de sua reflexão, o autor sugeriu três parâmetros sobre a Umbanda encontrada em seu campo de pesquisa, a fim de discutir acerca do contato dessa religião com o meio secular e com outras designações religiosas, que marcaram de forma evidente o seu formato.

O primeiro refere-se ao catolicismo, definido como parâmetro cultural do *qual não se pode fugir,* pois a realidade brasileira está impregnada dele. Penetrou no meio religioso afro-brasileiro impondo noções, contribuindo ativamente para a construção desse imaginário desde o período colonial. O parâmetro seguinte corresponde *à imagem idealizada que a Umbanda faz de si mesma* (NEGRÃO, 1996), observando que essa religião manifesta a intenção de criar um discurso onde se imagina socialmente valorizada, como também foi apontado por Concone (1987). Em terceiro, o parâmetro denominado de *vigência real*, indica os graus de interpenetrações de mitos, ritos e significações, demonstrando que o intercâmbio entre Umbanda, Kardecismo e demais práticas afro-brasileiras e populares[6], não se dão por mera coexistência. Nas inter-relações entre essas diversas expressões religiosas, são construídas lógicas aparentemente contraditórias onde informações de procedências diferentes encontram maneiras de atribuir sentido uma a outra. Isso não implica dizer que oposições e rupturas não estejam presentes nesse contexto.

> Toda esta formulação umbandista na qual há uma grande adesão ao Cristianismo, associada a diferentes formas de dosar o elemento africano, gerou inconsistências que o quadro kardecista ajuda a resolver (CONCONE 1987, p. 140).

As interpenetrações de noções de mundo diferentes, com a perspectiva cristã orientando a relação, edificaram no meio popular uma noção de oposição que não encontrava uma correspondência harmoniosa entre a perspectiva afro e a cristã. O imaginário religioso afro-brasileiro conflituosamente construiu um entendimento próprio mais adequado ao sistema de subordinação onde se encontrava, desqualificando-se em reafirmar as visões negativas impostas sobre si. O novo contexto

[6] O termo refere-se as demais práticas religiosas que geralmente não são enquadradas na designação de afro-brasileiro como: o denominado catolicismo popular, o pentecostalismo que travam um constante diálogo com as práticas afro-brasileiras, mesmo sob clima tenso, mas trocando sentidos e significações que influencia ambas as referências.

social do período de surgimento da Umbanda e de consolidação da nova ordem nacional, apresentou o Kardecismo recém chegado da Europa como uma alternativa análoga, pela qual o meio religioso afro-brasileiro pôde justificar as suas práticas e as contradições causadas através da não adequação das referências africanas numa sociedade cristã, moralizando-se via Espiritismo Kardecista[7].

A idéia de evolução espiritual associada aos valores afro, considerados como ***primitivos***, ressignificou as antigas correspondências entre orixás e santos católicos, fundindo-os. As velhas máscaras forjadas no período colonial sob a imposição do catolicismo que gerou as tais correspondências entre os deuses, com o surgimento da Umbanda caminhando para integrar-se ao sistema, grudou na face das divindades africanas, embranquecendo-as – no imaginário religioso umbandista Oxalá não é apenas correspondente a Jesus Cristo, ambos são o mesmo deus. O Kardecismo, com suas proposições científicas de ordenação do mundo físico e espiritual, acabou sendo assimilado pela perspectiva umbandista, compondo um modelo de cosmo religioso onde a oposição entre o positivo e negativo é distribuída para definir os campos de atuação das entidades. O aspecto negativo é absorvido, desde que seja controlado e venha a se tornar positivo. Sendo assim, Oxalá ao lado de outros orixás embranquecidos, são energias positivas regendo as linhas de espíritos evoluídos e iluminados. O lado negativo é administrado pelos exus, eles comandam uma infinidade de falanges de outros exus, espíritos rudimentares nos mais baixos graus de evolução espiritual.

No percurso seguido ao longo dos anos, caminhando entre aceitação e recusa, a Umbanda traz em seu seio o choque produzido com a tentativa de adequar valores não aceitos pela sociedade, introduzindo em sua cosmogonia as relações conflituosas presentes na sociedade brasileira, transpassando questões referidas a cor e a classe. Em dois movimentos, o empretecimento e o embranquecimento, o primeiro interpretando referências kardecistas em termos afro e o segundo depurando referências africanas do seu meio, usando como critério para a seleção desses elementos, o que ela própria considera como aceito (ORTIZ, 1999). A Umbanda subjuga as referências afro-brasileiras estigmatizadas ao longo da história através da moral sancionada (NEGRÃO,

[7] Isso não quer dizer que as práticas umbandistas se homogeneizaram, criando um modelo geral de Umbanda através da incorporação do Kardecismo. Esse movimento gerou questões de outras ordens, existente na multiplicidade de formas de manifestação dessa religião. A diversificação de práticas se estabeleceu como característica muito própria da Umbanda, como observou Concone (1987): *Qualquer tentativa de caracterização da Umbanda está fadada, de antemão, ao insucesso (*p. 65), prejudicando a tão desejada padronização dos cultos, como sempre desejou as federações.

1996) evidenciando, no seu imaginário, os conflitos raciais e de classe encobertos por ideologias que construíram uma imagem da sociedade brasileira como um todo harmônico. Essa religião expressa tais conflitos através das suas elaborações mentais, bipartindo o seu cosmo, como foi assinalado anteriormente, entre Umbanda e Quimbanda significando respectivamente: luz e treva; branco e negro. Embora não sejam espaços estanques e isolados, está sempre presente o desejo do que é escuro se tornar claro, apesar de toda a rebeldia do primeiro. O branco sempre sobrepondo o negro, deixando explícita a visão da sociedade ao associar o negro ou o pobre ao primitivo, ao bárbaro e ao incivilizado. O não aceito socialmente é relacionado ao mal, encarando as expressões religiosas afro-brasileiras e marginalizadas negativamente, demonizando-as por carregarem características consideradas como estranhas aos padrões socialmente estabelecidos.

A respeito de encontros de alteridades religiosas distintas, os historiadores indicam direção semelhante, ao apontarem como a demonização foi atribuída aos saberes considerados exóticos, diferentes e não reconhecido pelos valores aprazados socialmente do grupo que subjuga outro. O mal na perspectiva de um, é atribuído ao fazer cotidiano e ao pensamento do outro. Segundo Souza (1986), mesmo antes de pisarem em terras brasílicas, os conquistadores portugueses já havia desenhado imagens sobre essas paragens com suas próprias cores. A princípio, uma visão paradisíaca e edenizada, posteriormente uma outra, onde o fogo tomava conta de tudo, tingindo com o vermelho berrante das brasas do inferno os vastos sertões, matas e rios encontrados. Com os pés em terra firme, em contato com os comportamentos *estranhos* da gente do lugar, só veio a confirmar aos portugueses, através dos seus olhares etnocêntricos, o reinado soberano do diabo nesta terra.

> Constatada nos hábitos e na vida cotidiana, confirmada nas práticas mágicas e na feitiçaria, a demonização do homem colonial expandiu-se da figura do índio – seu primeiro objeto – para a do escravo, ganhando por fim os demais colonos (SOUZA, 1986, p. 70).

No encontro entre o velho e o novo mundo, com o imaginário europeu impregnado com as imagens assombrosas do diabo, seria mesmo muito difícil não encontrá-lo por toda parte, considerando que a imagem construída sobre o outro leva a alcunha do seu construtor. A alteridade permanece aprisionada nos *limites imaginativos* do seu mentor ficando, por sua vez, privada de sua subjetividade. As representações

sobre ela são elaboradas conforme o construtor concebe o mundo, ao manipular o que vê e enquadrar ao seu arcabouço mental ou imaginário tornando, assim, o outro compreensível ao seu modo de perceber as coisas. Como uma tradução, a representação do outro é formulada e confirmada através dos valores determinados pelo sujeito que a concebe (CRAPANZANO, 2005b).

Ao considerar as questões referidas anteriormente, cito a referência dos pesquisadores Chain (2003), Nogueira (2000) e Souza (1986), os quais apontaram como a mentalidade do Cristianismo, em seu princípio, embebeu-se de crenças pagãs[8]. Ele se apropriou destas referências na instalação dos alicerces para a edificação de uma visão de mundo cristã. Por esse motivo, seu imaginário ficou marcado profundamente por imagens pagãs, como foi presente na composição do modelo de Cristianismo abarcado pelo Império Romano como religião oficial. Na inter-relação entre um imaginário clássico diverso e um cristianismo primitivo é que a Igreja Católica foi forjada, alcançando um poder de legitimidade tal, que se espalhou por toda a Europa impondo-se sobre as crenças dos mais diversos povos. Apreendeu as noções e imagens classificadas por ela como pagãs, ressignificando-as e devolvendo sob crivo bestializado. A *demonização acabou determinando à práxis dos que exercem a magia*[9] *e que começam a endossar a ideologia difundida pelos seus repressores* (a Igreja Católica) (SOUZA, 1986, p. 377). A construção dessas representações sobre as crenças pagãs, conferiu-lhes uma aura maléfica, adquirindo grande legitimidade no meio popular: católico e pagão[10].

> Impossibilitado de anular o poder das divindades pagãs, o Cristianismo pôde apenas reduzi-las a condição de crenças

[8] Este termo é utilizado pelos historiadores para fazer referências às práticas religiosas européias advindas de um passado anterior à edificação do Catolicismo. Persistiram marginalizadas e perseguidas pela Igreja Católica nos séculos subseqüentes do Período Medieval e Moderno da História Ocidental. O termo foi abarcado a partir da classificação criada pela própria Igreja Católica para designar quem não professava a sua fé: o BATIZADO e o PAGÃO são os pólos de oposição onde se encontram os reconhecidos e os não reconhecidos pela igreja.

[9] Termo usado por Laura de Melo e Souza (1986). É empregado no sentido em que a Igreja Católica atribuía ao designar como *magia ou feitiçaria* qualquer prática que não fosse reconhecida como um fazer católico, como um fazer da verdadeira religião. Talvez esteja aqui o princípio do modelo tão caramente explorado pela ciência, que refletiu ao longo da sua história a partir da oposição entre magia e religião como opostos, tendo a magia como individual e marginalizada, sendo a religião de cunho social e sancionada (HUBERT e MAUSS, 2003; BASTIDE, 2004; 1989; DURKHEIM, 1996).

[10] Tanto Melo e Souza (1986) quanto Nogueira (2000), mencionam a demonização promovida pela Igreja Católica direcionada às práticas das classes populares, ao que eles denominaram de demonização do Folclore e da Cultura Popular. Segundo Patlagean (1993), essa relação foi tema muito explorado entre os pesquisadores que se dedicaram aos estudos da História do Imaginário, o conflito entre o popular e o erudito.

> deformadas, considerando que mesmo aqueles que cultivavam de boa-fé estavam cultuando o Demônio (NOGUEIRA, 2000, p. 38).

A mentalidade assombrada do medievo[11] encontrava-se ainda muito viva na religiosidade ibérica no período moderno, tanto na ortodoxia católica, quanto nas ocultas crenças marginalizadas e demonizadas. O Diabo acompanhava padres, feiticeiras e navegadores para onde quer que fossem. Dessa maneira, atravessou o Atlântico chegando à colônia, conquistando um lugar cativo no imaginário desse período (CHAIN, 2003; SOUZA, 1986).

Recém-chegado em terras brasileiras no séc. XVI, sobrepondo a sua visão, sempre vigilante acerca dos comportamentos desviantes de sua moral, o catolicismo logo depositou estigmas diabólicos na religiosidade indígena e, posteriormente, nas dos africanos e afro-brasileiros. Estes tiveram que adaptar suas práticas ao novo contexto, incorporando referências cristãs a sua religiosidade. Este movimento possibilita indicar elementos acerca das reelaborações ocorridas com a divindade nagô Exu a qual se dará maior destaque a partir de agora.

Desde África, esse orixá foi confundido pelos colonos europeus com o diabo cristão. Essa atribuição não ocorreu somente com a divindade Exu, mas também com outros deuses considerados como equivalentes a este, nas religiões praticadas por outros povos como o Bongbogira dos Bantos e o Legba dos Fon. No Brasil, essa atribuição de caráter maléfico ao Exu, acabou estabelecendo ligações entre ele e outros deuses que originalmente não encontrava correspondência. A partir daí, passaram a ser associados a ele, compartilhando do mesmo caráter negativo, como ocorreu a Omolú, o deus da varíola e das doenças. Na Umbanda, passou também a representar a morte e os cemitérios. E assim, relacionado aos exus, passou a dividir o espaço da Quimbanda (BASTIDE, 1989; ORTIZ, 1999; TRINDADE, 1985)[12]. Diferentemente desses autores, Capone (2004) afirma que essa relação entre Exu e Omolú encontrava correspondência

[11] O termo refere-se ao Período Medieval da História Ocidental que compreende o espaço de tempo entre 476 e 1453 d.C.

[12] Em relação às associações entre o Exu e o diabo e também com Omolú, não ocorreu somente no contexto umbandista do Sudeste. Ferretti (2001; 2000) e Castro (2004), ao lançar interpretações sobre as religiões afro-maranheses destacam a personagem Légua Bogi, que além de está ligado ao diabo, é encarada como fruto da fusão entre Legba e Polibogi, divindades fon correspondentes aos orixás nagôs Exu e Omolú respectivamente.

em África. Segundo a autora Xaponã e Sapata, deuses equivalentes a Omolú, eram considerados pelos sacerdotes de Exu como o chefe de todos os Exus.

Devido ao controle exercido pela Igreja Católica e a exploração da demonização das crenças dos escravos e de grupos marginalizados, a representação diabólica de Exu encontrou, no Brasil, um ambiente propício à sua difusão, atravessando os anos e assumindo um espaço bem peculiar no cosmo religioso umbandista.

Roger Bastide (1989) aponta as transformações graduais ocorridas em torno das concepções míticas do orixá Exu, a partir da concepção de ***mundo afro*** e de como as manipulações de suas representações fomentaram a construção das entidades exus na Umbanda. Seu esquema reflexivo, apoiado na exploração da idéia de integração social da Umbanda, foi adotado por pesquisadores subseqüentes, como Concone (1987); Negrão (1996); Ortiz (1999) e Trindade (1985), que imprimiram suas contribuições na tentativa de entender o processo de formação dessa religião e de suas concepções míticas.

Enquanto Bastide e Ortiz, numa perspectiva sociológica propõem um desenho hierárquico e generalista do cosmo religioso umbandista, Concone abre mão de fazer considerações dessa natureza, para entender como Umbanda apenas aquilo que os praticantes avaliam como tal, enfatizando a multiplicidade de práticas. Esse caráter é explorado também por Negrão, nos diversos níveis indicados por ele: oficiais e não oficiais, na relação com outras religiões, com as federações e no cotidiano das casas. Trindade dedica-se a compreender como os exus são representados no contexto umbandista do Estado de São Paulo, explorando o modelo já proposto por Bastide. A intenção é perceber os níveis de ruptura e de permanência do que ela denomina de traços afro nas representações construídas sobre as entidades exus na Umbanda. No primeiro momento, Exu é caracterizado a partir do modelo mítico afro-brasileiro do Candomblé[13] e no segundo, aparece à identificação da categoria espiritual pertencente a Umbanda. Inicialmente o Exu é visto como presença insubstituível, participando de tudo o que acontece. Conforme aponta Santos:

> O Exu é o princípio de existência diferenciada, em conseqüência de sua função de elemento dinâmico que leva a

[13] Esta religião é vista pelos pesquisadores como a que guarda mais referências ligadas a um passado africano. Religião de culto aos orixás, lança-se em busca dos valores tradicionais africanos, enquanto a Umbanda, busca a legitimação social adaptando-se e transformando esses valores. Segue o caminho inverso do Candomblé, na intenção de modernizar a sua prática (BASTIDE, 1989; ORTIZ, 1999).

> proporcionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar (SANTOS, 1976, p. 131).

Preocupada em pensar um Exu específico e mais próximo do que é considerado como tradição africana, Juana Elbein dos Santos (1976) constrói sua interpretação através das relações estabelecidas nas casas pesquisadas por ela[14]. Esses terreiros são qualificados como *grupos considerados puros, isto é, que se estruturaram com o máximo de fidelidade aos elementos e aos modelos específicos de sua cultura de origem* (SANTOS, 1976, p. 14). Considerando que esses valores correspondem a um período determinado da *cultura Yorùbá – séc. XVIII e início do XIX*, podendo não encontrar consonância com as práticas religiosas encontradas atualmente entre o povo assim reconhecido em África.

Nestes escritos, Exu é responsável por ordenar o lugar de cada coisa que existe. Essa divindade concebe a continuidade da existência num contínuo movimento positivo e negativo, através do exercício de sua função de transportador do axé (força mágica sagrada). Ele traz a dinâmica para a esfera cotidiana das relações humanas, do mundo natural e sobrenatural que estão interligados (SANTOS, 1976; TRINDADE, 1985). Diferentemente da concepção ocidental de perceber o mundo como uma engrenagem em perfeito funcionamento, onde qualquer falha prejudica e causa a desordem, a noção africana[15] de mundo baseia sua percepção a partir das relações *entre fenômenos, como um constante processo dialético de equilíbrio e desequilíbrio (...), um complexo de forças que se defrontam, se opondo ou se neutralizando* (TRINDADE, 1985, p. 74). Se a crise é instaurada, deve ser encarada também no seu aspecto positivo. Se o problema é detectado, forças precisam ser despendidas para a reversão da crise e para a ordem do sistema se restituir. Santos (1976) constrói a sua representação de Exu de uma determinada posição, onde a associação com o mal e com o diabo não encontra ressonância no meio pesquisado. Nesse sentido, está presente a intenção de desqualificar leituras avaliadas como etnocêntricas, no caso, a demonização conferida

---

[14] Os conhecidos, explorados e legitimados pela academia como centro de irradiação do Candomblé baiano, considerados como tradicionais, os três terreiros históricos, são eles respectivamente: *Ilé Iyé Iyá-Nàssó, Ilé Òxôsì (Gantois) e o Àxe Òpó Àfónjá* (SANTOS, 1978).

[15] Termo genérico usado por alguns autores (ORTIZ, 1999; BASTIDE, 1989; TRINDADE, 1985; 2000; CONCONE, 1987 e SANTOS, 1976) para classificar uma perspectiva de ver o mundo diferente da idéia de uma concepção ocidental, uma proposição idealizada para indicar uma perspectiva cultural africana.

ao Exu e as justificativas de alguns pesquisadores que atribuem ao caráter privado, de certos rituais, a idéia de serem entendidos como bárbaros pelos próprios grupos.

Nessa leitura, Exu rege os caminhos horizontais e verticais fazendo a ligação e a comunicação entre homens e orixás e desses entre si. Essa divindade não possui um domínio próprio do universo, pois ele transita por todos os domínios, do **Ayê** ao **Orum**, fazendo sua passagem livremente pelos caminhos e mantendo a ligação entre todos os domínios (SANTOS, 1976; TRINDADE, 1985). Exu está em toda parte. A encruzilhada é o local onde lhe prestam culto, representa as diversas direções tomadas no cumprimento dos seus serviços.

É o responsável por guardar as casas, o porteiro sempre vigilante zelando pelo bom andamento dos trabalhos. Nada entra no terreiro sem sua permissão, por isso lhes são servidas as oferendas antes das outras divindades, nada acontece sem o seu consentimento. Bastide (1989) havia apontado para as diferentes maneiras de representar a entrega do Padê (oferenda preliminar para Exu). Em África sobressai à idéia de servi-lo primeiro na intenção de fazer com que ele abra os caminhos de modo a ocorrer o bom andamento dos rituais. Já no Brasil, destaca-se o intento de afastá-lo. Do contrário, irá atrapalhar as cerimônias. Independente da perspectiva, é preciso assegurar que Exu desempenhe sua função de transportador das oferendas.

> Exu, não sendo invocado e não podendo preencher sua função, particularmente em relação às oferendas, revidaria bloqueando os caminhos do bem e abrindo os caminhos a todas as espécies de entidades destruidoras (SANTOS 1976, p. 183).

Exu é o regulador do cosmos. Impedido de exercer seu objetivo traz o desalinho, joga sobre o mundo as confusões e as desventuras, mete-se no caminho dos homens instalando o acaso e impulsionando o destino das pessoas. O devir não depende somente da vontade divina, mas da manutenção constante da relação entre homens e deuses. Se no principio Exu deve ser servido, é porque depois ele carregará as oferendas e os **recados** para os outros orixás, encargo estritamente seu. A sua função de mensageiro é ligada a sua função de transportador do axé. Como força vital, o axé precisa está em constante movimento, sustentando o desenrolar dos acontecimentos e a existência do universo (SANTOS, 1976).

Bastide (1989), Ortiz (1999) e Trindade (1985) apontam como o contexto histórico de formação da religião umbandista permitiu a reelaboração e adequação do

mito de Exu. Este movimento ocorreu em sintonia com os estigmas imputados sobre as referências afro-brasileiras lançadas a marginalidade, tendo seus símbolos encarados como insígnias do mal. Essa orientação acabou direcionando a composição de personagens as quais representam, no imaginário popular e religioso, comportamentos reprováveis. Nesse momento, surgem os exus concebidos na Macumba e assumidos pela Umbanda, moralizando-os para justificar a sua presença no contexto religioso. Os exus produzidos nesse ambiente representam à imagem clássica do malandro, do homem enganador e brincalhão, que foi associado ao negro marginal e criminoso (BASTIDE, 1989; ORTIZ, 1999; NEGRÃO, 1996; CAMPELO, 2003). As práticas religiosas afro-brasileiras tomaram outras noções também marginalizadas[16]. Exu orixá – brincalhão e severo ao mesmo tempo - interpretado em sua ambigüidade, acaba assumindo a sua antiga associação ao diabo cristão. É também ressignificado através de uma noção advinda de um pensamento africano, expressando na sua concepção umbandista exemplos de comportamentos como: o malandro, o vagabundo, o bêbado jogado pelas ruas; a sua versão feminina é personificada como prostituta, imputando sobre os valores afro estereótipos negativizados pela sociedade.

De um ideal de África longínquo no tempo e no espaço construído a partir das representações elaboradas por Juana Elbein dos Santos e por Roger Bastide, os autores – Trindade (1985) e Ortiz (1999) inserem Exu no contexto colonial, onde ele vai adquirir um caráter maléfico mais acentuado, devido ao clima de tensão e vigilância provocado pelas relações fundadas no sistema escravista. As narrativas transcorrem na indicação de uma sociedade em que o sistema colonial constituiu e formulou as relações pessoais instituídas na oposição entre senhor e escravo. As referências associadas ao escravo/negro contraíram valores concretos enraizando-se negativamente na consciência coletiva. A Igreja Católica foi, por excelência, responsável pela instalação desse clima austero, coibindo qualquer prática não reconhecida por sua concepção homogeneizadora de religião. Reprimia qualquer outra expressão religiosa que não fosse licenciada por ela, por considerar que fossem manifestações do diabo.

O próximo momento exposto nessa literatura diz respeito à contextualização do período imediato a libertação dos escravos, onde é indicado como as relações travadas no período colonial estenderam-se ao novo ambiente social. Esse fato exigiu das

[16] Como exemplo de noções marginalizadas, podemos citar o catolicismo popular, a feitiçaria ibérica, assim como os conhecimentos indígenas sobre a Jurema. Em relação a esse assunto: Assunção (2006; 2004), Ramos (2004), Brandão e Rios (2004), Cascudo (1978), Trindade (1985), Bastide (1989), Souza (1986), Meyer (1993), Ferretti (1997; 2000; 2001; 2004), Motta (1997), Caroso & Rodrigues (2004).

populações desfavorecidas, formada da massa de libertos, estratégias de sobrevivência diante das pressões cotidianas. Em meio aos contatos culturais entre sistemas de pensamento distintos, através das trocas inevitáveis, foi ocasionado o deslocamento *de símbolos provenientes de uma estrutura lógica de pensamento, para adquirir novos sentidos fornecidos por um outro contexto de relações estruturais* (TRINDADE 1985, p.81). Dessa maneira, incorporando noções de teor negativo imputadas sobre si, essas práticas religiosas provenientes de outras concepções consideradas estranhas pela sociedade, manipularam tais representações, hora desqualificando-se, hora explorando esse fator como noção positiva. Por exemplo: as características da divindade africana Exu adquiriram um sentido mais agressivo, enfatizando seus aspectos mágicos; esse orixá tornou-se temido e os religiosos usaram essa representação como arma. De um momento a outro, o sentido é subvertido ao desejo das manipulações individuais. Se a magia do Exu passou a ser utilizada contra outrem, esta ação não deve ser confundida com o conceito ocidental de magia negra, na qual a condução ao mal é moralmente considerada numa visão cristã (TRINDADE, 1986). O pensamento africano, longe de conceber o mundo numa perspectiva em que pares de oposições estanques, como na visão *cristã oficial*[17], na qual ordena o mundo - o bem não tem relação alguma com o mal (ao menos na ordem do ideal), a magia africana é sempre moralmente neutra ou ambígua.

Segundo Capone (2004), a magia africana é manipulada tendo como fim a transformação. Considerá-la como essencialmente negativa semelhante à magia negra européia, não alcançaria um sentido peculiar advindo da intenção de como ela é representada numa noção africana, a não ser que a interpretação evidencie um caráter etnocêntrico mediante a influência cristã que tende a considerar qualquer fazer mágico como maléfico. Se Exu foi utilizado como agente mágico, na proteção e combate no cotidiano, nas relações de conflito apresentadas, a intenção desejada tendia para a reversão da situação de espoliação encontrada, tanto no período da escravidão quanto no novo sistema (TRINDADE, 1985; 2000).

> Esta abordagem explica as relações que levaram os brancos a identificar Exu com a noção cristã de diabo, reinterpretando a ação do

[17] Segundo Nogueira (2000), no decorrer da história do Cristianismo foram construídas duas visões diferentes de perceber o mundo: uma noção oficial e outra popular. A primeira, fundada na racionalidade do discurso da Igreja Católica, empreende sua leitura do mundo em oposições estanques sem possibilidade de um meio termo. A segunda, de característica diversa, em geral possui um sentido relacional e ambivalente. Nessa perspectiva, o mal não é inexorável.

> herói africano através da concepção ocidental de feitiçaria. Se houve a assimilação do conceito de diabo pela cultura do negro, esta por sua vez foi reinterpretada pelas noções africanas, concebendo o diabo como entidade mágica e ambígua (TRINDADE, 1985, p. 83).

Esta pesquisadora aponta que o orixá Exu foi identificado pelos cristãos como o diabo, por ser essa a referência para classificar determinadas qualidades e comportamentos. O meio religioso afro, com o desejo de se integrar ao sistema, acabou confirmando a imagem do exu/diabo a partir do seu modelo de referência (o Exu). Nesse contato e em conformidade com a situação de exclusão social encontrada, elaborou os exus entidades. O Exu deixou de ser o mítico herói vingador e passou a representar múltiplos personagens, arquétipos de comportamentos marginalizados e geralmente relacionados ao negro (ORTIZ, 1999; TRINDADE, 1985; CAMPELO, 2003; BAIRRÃO, 2004; PRANDI, 1996; MEYER, 1993).

A religião umbandista abriu um espaço para abarcar os valores culturais rejeitados pela sociedade, mesmo através da associação ao mal, passou a representar a sua própria condição marginal, através da posição que ela impôs aos exus entidades no seu cosmo religioso. Enquanto os pretos velhos, caboclos e crianças dividem a face evoluída do mundo espiritual, os exus estão isolados na Quimbanda, vista pelos religiosos e pesquisadores como o lado em processo de evolução.

O modo maléfico de Exu foi acentuado; faz surgir os exus com toda a sua brutalidade e ignorância. Nessa composição, o herói mítico é assimilado ao diabo, deixando de ser o orixá e passando a configurar no meio religioso como uma categoria de espíritos atrasados. O cosmo religioso foi partido numa perspectiva dual de oposições – mal e bem – luz e trevas – branco e negro – Umbanda e Quimbanda, como apontado em outro momento. O lado branco (Umbanda), o reino de luz, onde o culto aos orixás é associado ao espaço de espíritos evoluídos. O lado negro (Quimbanda), reino dos exus, categoria de espíritos necessitados de evolução, regem o domínio do mal, onde em nível do discurso é visto como complementar ao bem. O mal é considerado um *mal necessário*, ele *é a contrapartida do bem, fonte de justificação da miséria humana* (ORTIZ, 1999, p. 87).

> Uma vez que constatamos que a sociedade global funciona como modelo de classificação, identificando-se a magia negra a magia de negro. Neste sentido podemos afirmar que os orixás são entidades brancas, enquanto Exu é a única divindade que se conserva ainda

> traços de seu passado negro – sugestivamente ele se associa ao reino das trevas (ORTIZ, 1999, p. 133).

A Quimbanda expressa o não aceito socialmente; simboliza as referências negras (afro) não abrigadas pela sociedade brasileira, reservando um lugar à margem, onde essas mesmas referências, foram reelaboradas ou fazem persistir antigos valores tradicionais nas dinâmicas das práxis sociais (TRINDADE, 1985). Ortiz (1999) afirma ser o exu, dessa forma, a Quimbanda, *o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira* (ORTIZ, 1999, p. 134).

Os exus trabalham na esquerda, praticando malefícios e atendendo aos pedidos mais condenáveis, sem reservas e mediante um bom agrado. São diretos ao agirem em favor dos que lhes pedem auxílio, protegendo-os contra **demandas** e **carregos**. Exatamente por causa de sua liberdade frente aos limites morais, o lado branco (a direita) está sempre atento, ensinando-lhes o caminho do bem. Os exus só praticam o mal porque são ignorantes, não tem discernimento, *chegam a ser inocentes, infantis, que propriamente maus. Doutrinados dentro dos terreiros passam a praticar o bem, o que atua no sentido de sua evolução espiritual* (NEGRÃO, 1996, p. 226).

Essa relação segue sempre no sentido da extinção do lado considerado inferior em beneficio do *bem*, numa concepção cristã de perceber o mundo. A ambigüidade contida no orixá Exu termina por ser revivida no contexto da Umbanda (TRINDADE, 1985). Os exus estão confinados na escuridão, como também desejam ou não sair dela. Eles podem ser aceitos desde que se submetam a doutrinação, estabelecendo dessa forma, *a subordinação do princípio espiritual inferior ao princípio espiritual superior* (ORTIZ, 1999, p. 140). Os exus são espíritos elementares que podem evoluir, estando sempre na liminaridade entre a direita e a esquerda, entre o marginal e o estabelecido (TRINDADE, 1985). Dessa forma, a Quimbanda demonstra as estratégias desenvolvidas pela religião umbandista, na tentativa de adequar à ambigüidade existente no sistema tradicional africano aos valores duais sustentados por uma sociedade cristã.

Aceitar os exus no meio religioso é justificado no discurso de caridade, que se reveste no interior desse meio como expressão de virtude. ***Doutrinar o exu é uma caridade que se faz a uma alma sofredora***, como é expressa nessa oração recorrente entre pais e mães-de-santo contatados na pesquisa. Tanto exus (homens e crianças, como sua versão feminina, a pomba gira), em vida sofreram com as misérias humanas, com a pobreza, com a fome, com a violência, lutaram para reverter a difícil situação em

que se encontravam, mas sempre caíam nas armadilhas do sistema. Eram vadios, moleques de rua, prostitutas, são conhecidos como **povo da rua**. Foram pessoas destituídas de envolvimento familiar tão valorizado pela tradição cristã, sustentando através dessa concepção uma imagem negativa da pobreza e da religião atiradas à marginalidade (CAMPELO, 2003).

> São entidades que viveram experiências traumáticas quando vivos, sofreram, amaram, foram agredidos, humilhados, muitas vezes mortos por sua condição. Na elaboração imaginária, são estas experiências que vão lhes dar a fonte máxima de poder e legitimar sua própria existência (CAMPELO, 2003, p. 12).

Fizeram à **passagem**, agora, descem para **trabalhar** ou demandar, caminhando entre a expiação das faltas passadas e na prática dos antigos desejos *criminosos,* como uma arma de defesa e de ataque usada na resolução dos conflitos cotidianos: na doença, na falta de emprego, no roubo, na falta de amor, nas injustiças sociais, resolvendo das questões mais simples às mais complicadas (CAMPELO, 2003; PRANDI, 1996).

Como podemos observar até aqui, na literatura acadêmica que versa a respeito das religiões afro-brasileiras, através da qual se construiu representações sobre o Exu, está presente a idéia de localizá-lo em meio às diversas perspectivas religiosas de umbandas e candomblés[18]. Nesses estudos foram elaborados dois modelos gerais. Um prevê o Exu enquanto divindade (orixá). O outro explora os exus enquanto categoria espiritual, como é presente na Umbanda.

Logo no princípio deste capítulo, apontei como os autores construíram suas interpretações de Exu (orixá) ou dos exus (categoria espiritual) mediante as suas relações estabelecidas em campo. Nos seus textos foram legitimados dois tipos de retórica, uma que discorre sobre o orixá expondo suas qualidades e sua importância dentro do sistema religioso, conduzindo a um entendimento onde a imagem do diabo é extraída do corpo de suas representações. A outra retórica tende a caracterizar os exus, categoria espiritual, na contextualização dos processos que levaram a sua concepção, explorando questões de como a noção de mal é pensada e como a imagem do exu/diabo é representada no meio religioso.

---

[18] Os termos foram colocados no plural, para sugerir a idéia de multiplicidade e diversidade de práticas e perspectivas religiosas. São termos genéricos usados para determinar o estilo da manipulação das referências afro, Umbandas correspondem aos cultos a espíritos encontrados nas várias regiões do Brasil, onde pesquisas recentes identificam uma incorporação da Umbanda por essas manifestações religiosas (ASSUNÇÃO, 2006; 1996; PRANDI, 2004; PORDEUS, 2000; MUNDICARMO, 2000; 2001). Candomblés designam religiões de culto aos Orixás, Voduns e Inquices encontrados em solo brasileiro.

Um exemplo de construção retórica onde são caracterizadas essas duas noções de Exu é observado em Pordeus Jr. (2002). Este autor assinala em seu texto o que ele denomina de o *ser impar* (Exu orixá) e o *trabalhador da magia da Quimbanda* (categoria espiritual), fazendo uso dessas terminologias para interpretar estas noções, formuladas mediante investigações empreendidas em terreiros de Umbanda de Fortaleza/CE. Apesar de remeter aos modelos propostos por Bastide (1989) a respeito do Exu no Candomblé (enquanto termo genérico) e aos exus da Umbanda (no mesmo sentido), Pordeus Jr. não explicita quais as peculiaridades dessas duas noções, privilegiando uma retórica pela qual se consolidou as leituras atribuídas ao Exu (orixá), sobrepondo-o a noção umbandista de exus (categoria espiritual), confundindo o leitor que acaba não tendo referência para identificar a diferença entre essas duas concepções. Mesmo considerando que alguns traços sejam recorrentes nesses dois modelos, na literatura acadêmica está nitidamente presente a idéia de distingui-los.

Portanto, é nestes referenciais que busco apoio para lançar leituras sobre o discurso dos religiosos em campo. A partir dos modelos propostos, é possível identificar de qual perspectiva o sujeito está se posicionando (Umbanda ou Candomblé). A Umbanda difundiu-se pelo Brasil, impondo suas noções sobre práticas regionais. Observando as peculiaridades construídas nesse movimento, partirei do princípio de que os exus são produtos do imaginário umbandista. Embora tenham sido adaptados aos contextos locais eles expressam, a priori, esta noção de ver o mundo que pode não corresponder a perspectiva da expressão regional. A Umbanda encontrada em Natal/RN, por exemplo, é fortemente marcada pelo culto da Jurema. A sessão de Umbanda é uma **gira** de Jurema. Nas três casas pesquisadas, não cheguei a presenciar um **toque** de Jurema sem que não tenham dado as obrigações iniciais para os exus. A presença desse aspecto acaba recaindo sobre as representações formuladas a respeito dessas entidades. Explorar esses modelos de Exu, nesta primeira parte do capítulo, serve como um meio de traduzir as noções gerais de Exu ou de exus em campo. Pois esses modelos encontram ressonância no discurso dos religiosos, mesmo diante das especificidades apresentadas, como procurarei expor no decorrer desta dissertação.

2 O Campo: em busca do encontro etnográfico

No intuito de encaminhar a pesquisa sobre os exus, sistematizei as minhas reflexões de modo a traçar direcionamentos concretos, na tentativa de me aproximar das **casas**, dos seus responsáveis e conseqüentemente das entidades. Tais direcionamentos serão apresentados no decorrer deste item. A experiência adquirida na iniciação científica[19] por intermédio das visitações aos terreiros, das entrevistas, das observações de rituais, teve extrema importância no delineamento do objeto e também na seleção de casas para o desenvolvimento desta investigação. De início, os exus logo conquistaram a minha curiosidade: os machos sempre sisudos e cabisbaixos; as pombas giras com suas gargalhadas estridentes e debochadas. Até esse momento, não tinha conhecimento sobre os exus mirins.

Antes mesmo de minhas incursões por esse meio, mediante a grande exploração de símbolos dessas religiões por igrejas evangélicas principalmente, já havia construído alguns conhecimentos prévios sobre a temática em discussão. De maneira muito eficaz, tais símbolos conseguem atingir uma grande parcela da população, disseminando incompreensões a respeito dos fundamentos que cerceiam estas práticas, deturpando e incitando a intolerância. Foi mediante essa perspectiva, que percebi concretamente o quão negativas essas expressões religiosas são representadas fora de seu contexto. No contato com as casas, a presença dos exus apresentadas nos pontos cantados, nas iconografias e nas representações atribuídas sobre eles e as atividades que exercem, pareciam endossar as críticas imputadas. Esse fato me intrigou, atraindo o meu olhar sobre essas personagens. Foi quando entendi o sentido da exploração de tais noções, a princípio, negativas aos olhos de alguém de fora como os meus. Essas idéias se revestiam, também, de um caráter extremamente positivo para grupo. Passei a compreender as relações estabelecidas com os exus, como um ritmo sincopado e ambíguo, entre o medo do perigo que representam e a segurança para enfrentar as barreiras cotidianas. Com o meu interesse despertado, as visitas tornaram-se cada vez

[19] Desde novembro de 2004 participo do projeto Religiosidade na Cidade: a Umbanda na Zona Norte de Natal/RN, coordenado pelo Prof. Luiz Carvalho Assunção, do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – DAN/UFRN. Quando me refiro ao projeto Religiosidade na Cidade, utilizo a primeira pessoa do plural, visto que ainda participo deste enquanto colaborador. Quando fizer menção ao meu projeto especificamente, usarei a primeira pessoa do singular.

mais instigantes. Além disso, as relações afetivas construídas com os sujeitos em campo exigiam que fosse mantida uma proximidade. Foi possível lançar questionamentos sobre como as representações destas entidades são estabelecidas, pois logo notei uma diferença entre a literatura sobre o tema e o campo presenciado. Os exus não expressavam o comportamento típico do malandro extrovertido, mas de um sujeito anti-social e retraído. Talvez, indicando uma peculiaridade em relação ao contexto local, nesse sentido me perguntei: será que estas personagens poderiam me ajudar a pensar a relação entre a Jurema e a Umbanda, presentes num mesmo ritual, expondo suas noções, mesmo conflitantes, encontrando um caminho para sustentar as suas práticas?

Durante o ano de 2005 acompanhei intensamente as visitas a campo, numa assiduidade construída aonde, todo fim de semana, ia-mos assistir ao menos uma cerimônia religiosa. O Projeto Religiosidade na Cidade encontrava-se numa fase de plena atividade. Estávamos acompanhando o calendário de atividades das casas em seus rituais festivos fixos e flutuantes[20], além daqueles de ordem semanal. Considero esse contato intenso de extrema relevância para entender como se processam as relações nesse campo religioso. O território delineado pelo referido projeto mostrava-se produtivo, devido aos diversos acessos percorridos nos múltiplos caminhos abertos pelo seu coordenador em aproximadamente duas décadas de pesquisa sobre as religiões afro-brasileiras em Natal/RN. Tais estudos demonstram a variedade de redes tecidas nas relações construídas entre as casas, cobrindo toda a cidade com as cores do Santo e o estampado da Jurema, cruzando os limites do município até as cidades adjacentes e nas mais distantes cidades do estado como Mossoró e Areia Branca.

O encontro etnográfico, proporcionado pela pesquisa de campo ao lado da literatura, evidenciava peculiaridades neste espaço, onde o culto da jurema dá a diretriz para a prática umbandista, entremeada pelo culto aos orixás[21]. A acolhida nessas casas e

---

[20] As cerimônias fixas ocorrem anualmente num período específico (festas dos caboclos no mês de janeiro, exus em agosto, crianças em setembro, e assim por diante). As cerimônias flutuantes acontecem de acordo com a necessidade interna de cada casa (uma consagração de um mestre, uma feitura de santo ou vestir uma entidade).

[21] Além daqueles advindo da própria Umbanda, encontram-se os deuses trazidos com as recentes investidas dos Candomblés Keto (do Rio de Janeiro, Bahia) entrando em choque, com as práticas dos antigos Xangôs. Estes, predominantemente auto-designados como Nação Nagô de procedência pernambucana - O NAGÔ – ***o meu Nagô! Eu sou do Nagô!*** (como dizem Dona Leó – Mãe-de-santo do Centro Espírita Oxum Opará - e Dona Maria do Carmo – Mãe-de-santo do Centro Espírita Xangô Mafilomã). Xangô é um exemplo de categoria nativa abarcada pela ciência para designar o culto aos orixás originário de Pernambuco, classificação que o diferencia dos Candomblés baianos.

as relações mantidas proporcionaram o entendimento de como as relações são desempenhadas no jogo cotidiano de afinidades e disputas entre os terreiros. Cada uma supervalorizando a sua perspectiva própria, em detrimento de outras consideradas como sem **fundamento**. Em alguns, casos o respeito é exercido mesmo quando a diferença de perspectiva religiosa é evidente, demonstrando como as relações de interesse podem abrir concessões na intenção de estender um campo de influência desejado sobre outras casas, em busca de prestígio e fama.

Devido ao alcance dos contatos estabelecidos, recebíamos muitos convites para assistir sessões e festas nos mais variados pontos da cidade – na Zona Norte: Conjunto Santarém e Panorama, Loteamento José Sarney, no bairro Potengi e Golandim; na Zona Oeste: nos bairros do Nazaré, de Cidade Nova e Cidade da Esperança; na Zona Leste: Praia do Meio e Rocas. No decorrer das visitas, com o esboço do meu projeto em mente, passei a especular sobre quais as casas assistidas pelo Projeto Religiosidade na Cidade poderiam ser trabalhadas mais densamente na minha pesquisa, tendo como premissa selecionar casas que tivessem os exus numa posição de destaque como entidade principal do seu dirigente.

Nesse ínterim, ensaiei algumas visitas solitariamente, onde passei por situações incômodas. Ao chegar sem a companhia do professor, logo surgiam às perguntas - ***onde está o professor? Como ele vai? Quando ele vem aqui? Diga para ele ir numa festa lá em casa dia tal***. Em meados de 2006, quando comecei a definir as casas nas quais tencionava me inserir, essas situações foram me alertando sobre sair da sombra do Projeto Religiosidade na Cidade. Desenvolver a minha pesquisa dentro do campo delimitado por ele seria o mais conveniente a se fazer, por causa dos acessos conquistados, mas dar satisfação de seus compromissos não era uma preocupação que almejava ter. Sempre me pediam para dizer quando ele iria aparecer e cobranças também surgiam: ***o professor só vai à casa de fulana, ele não vem aqui não, é?*** Às vezes, os terreiros que mantém relações ligadas a uma mesma rede constroem algumas rivalidades, apesar do intercâmbio de seus membros, exigindo do pesquisador ***jogo de cintura*** para lidar com essas questões de assiduidade, a fim de corresponder às expectativas de convites dos mais diversos terreiros.

Entendia muito bem as perguntas, afinal de contas íamos a muitas casas e sempre fomos bem recebidos, de modo que os convites se multiplicavam

gradativamente. Dessa forma, ficava muito difícil atender a todos, dadas as outras ocupações pessoais e profissionais. Como poderia delimitar o campo nesse território construído solidamente por ele, influente entre o **povo do santo** e da federação (FEUC[22]). Essa situação de justificar a ausência do professor me deixava muito desconfortável. Preferi organizar meu campo de pesquisa fora das demarcações do seu projeto, embora não tivesse definido um número preciso de casas.

Mais adiante percebi, no decorrer das visitas, mesmo nas casas onde os exus não possuíam destaque, eram evidenciados elementos significativos para a reflexão. O tipo de controle exercido sobre eles é um bom exemplo. A idéia de dominar os excessos dessas entidades mostrava-se de formas diversas: em alguns momentos bem vigiados; noutros a vigilância era mais alargada, mas com as atenções sempre voltadas para o cuidado com eles. Os exus são presenças imprescindíveis no início das sessões, pois exercem a função de agente de limpeza. ***Há carregos muito pesados, só os exus podem dar conta***. A lógica estabelecida nessa relação tende a usar uma força igual (negativa), para neutralizar a energia (negativa) presente no ambiente. Os exus possuem a mesma energia **pesada**, contrária ao bom andamento dos rituais. Antes de começar os trabalhos, é preciso livrar o ambiente do que possivelmente venha atrapalhar a cerimônia (pode ser **demanda** ou outro tipo de **carrego**). Os exus são acionados para exercer essa incumbência, demonstrando a necessidade de manter um bom trato com eles, mesmo não sendo as entidades detentoras de maior destaque dentro da casa. Diante dessas evidências, decidi propor uma abordagem comparativa, entre uma casa onde o exu tem destaque e outra onde este fica em segundo plano.

As regras das casas permitem concessões. De mais a mais, pensar nesses critérios para compará-las talvez apresentasse algo significativo para a pesquisa e não tivesse representatividade para o grupo. Acompanhando as investidas do Projeto Religiosidade na Cidade, passamos a freqüentar assiduamente duas casas de uma mesma rede e, apesar da maneira singular que os chefes de culto conduziam os seus serviços[23], o repertório das giras era muito semelhante, o mesmo foi observado em outras redes. Por isso, outra vez, o envolvimento em campo me fez rever os critérios de

[22] FEUC – Federação Espírita de Umbanda e Candomblé do Rio Grande do Norte, localizada no bairro Rocas, na Zona Leste da cidade. Apesar de constatar a existência de outra organização, a Associação Norteriograndense de Candomblé e Umbanda, esta não possui o mesmo respaldo entre o povo da religião como a FEUC.

[23] Ambas mantinham inclusive parentesco espiritual bem próximo. Uma das casas possuía um exu como entidade de destaque nas atividades cotidianas, a outra reservava apenas a função essencial dos exus no início das sessões.

escolha. Dando ou não destaque aos exus, em casas de uma mesma rede, as diferenças de repertório (os cânticos e narrativas) são mínimas, se comparado com casas de outras redes e, afinal de contas os exus estavam presentes em ambas. Para alcançar mais amplamente as noções disseminadas sobre os exus e como os agrupamentos compõem as narrativas sobre eles seria preciso, também, que as casas fossem de redes de relações diferentes. Se a presença dos exus se mostrava de maneira particular de uma casa para outra, imaginei que partindo de redes diferentes, um repertório maior poderia se apresentar. Apesar das semelhanças, cada rede conserva sua idiossincrasia no modo do fazer cotidiano e nos fundamentos dos seus sacerdotes. Por isso, resolvi penetrar em redes de relações diferentes para abarcar com mais densidade o objetivo proposto nesta pesquisa. Talvez essa indicação também resolvesse uma outra questão muito comum, relatada extensamente na literatura e presenciada na experiência de campo aqui apontada. Esta questão diz respeito às disputas entre casas de uma mesma rede. As casas escolhidas não se inter-relacionavam. A idéia detida de uma sobre a outra era apenas a ciência de que minha pesquisa estava sendo desenvolvida noutras casas. Fiquei fora do fogo cruzado de cobranças e exigências que acontecem quando os membros e líderes de casas próximas se contrapõem diante do pesquisador e lhe solicita gentilmente a uma visita: ***ei, passe lá em casa também***. Nessas situações, os sorrisos e abraços amigos são mais fortes que uma cobrança curta e grossa, que nunca chegou a acontecer.

Assim, os critérios de seleção acabaram sendo definidos: primeiro – deveriam ser escolhidas casas de redes de relações diferentes; segundo – elas não deveriam ser assistidas pelo Projeto Religiosidade na Cidade. Dessa maneira, comecei a definir meus procedimentos metodológicos e me preocupar com a abordagem etnográfica que eu julgava mais conveniente para a minha inserção em campo.

As discussões mais recentes sobre etnografia, ainda apontam a importância da vivência com os nativos em campo para a formulação do conhecimento antropológico, dessa vez encarando estes como sujeitos que participam da construção das interpretações. Essa vertente evidencia grande preocupação na relação entre o pesquisador e o outro, ou o informante, ou nativo, ou o pesquisado, ou o colaborador, ou seja lá qual for o termo desejado para se referir ao interlocutor em campo. Esse termo escolhido deve ser entendido no corpus textual, através da expressão do tipo de relação estabelecida em campo e não apenas no termo da moda, usado para ficar bem aos olhos dos cânones (dos pares). Alguns autores acreditam que independente do termo usado, o etnógrafo deixa transparecer no seu texto, de maneira subjetiva, a afetividade

das relações construídas no momento da pesquisa. Muitas vezes, o termo ***pesquisado*** que denota uma distância absoluta do outro, possa dentro do contexto inscrito, significar a participação de um ***colaborador***, termo tão explorado ultimamente como figura retórica para dizer o quão próximo o antropólogo esteve do ***nativo***. É necessário que o pesquisador esteja seguro do tipo de relação pretendida para desenvolver em campo e inclusive, como ele pensa este outro, deve está no seu horizonte reflexivo (SILVA, 2001; 2006; CRAPANZANO, 1991b).

A preocupação com os sujeitos em campo, desde o princípio da elaboração do projeto, foi apontada devido às experiências relatadas aqui. Desde o início, refiro-me a construção do objeto desta pesquisa ter ocorrido mediante ao contato com as casas religiosas. A minha intenção foi demonstrar como o presente trabalho abarca uma proposta etnográfica, tencionando uma valorização do outro e despertando a atenção do pesquisador sobre a forma de construção das relações em campo. Nesse sentido, pondero que o encontro etnográfico seja concebido através da necessidade do ouvir. Do compreender de um e da disponibilidade paciente do outro para ensinar, confiar e considerar o seu interlocutor (o pesquisador) como pessoa, como familiar. Nesta perspectiva, a intenção não é falar com, mas conversar, perceber os códigos, ter uma relação com desenvoltura, percebendo a posição de si e a do outro (GEERTZ, 1978).

Apesar do cuidado com a sistematização da pesquisa, é ingênuo pensar que nossas atitudes em campo são meticulosamente planejadas. Contudo, vejo a necessidade de empreender o encontro etnográfico através de uma relação dialógica, encarada não apenas como troca verbal, mas que os limites, os olhares, as expectativas sejam entendidos mesmo no silêncio reflexivo. Que o silêncio seja valorizado tanto quanto o som o é. Como uma música, onde a ausência do som é tão importante quanto a sua presença, não existe música se não houver o silêncio também (diálogo). Que o campo fale através do silêncio tanto quanto através do som. Nesse tipo de pesquisa, é ideal que o pesquisador e o pesquisado conjuntamente construam as leituras, no intuito de expor a perspectiva cultural deste último. Compreendo que essas interpretações expressas no texto possam apenas ser consideradas como representações construídas pelo autor, de modo que não podem ser encaradas como verdade absoluta a respeito do meio investigado (GEERTZ, 1978; CRAPANZANO, 1991a; SILVA, 2006).

Pensar nestas questões, me suscita a lembrança de um **ponto cantado** muito curioso ouvido em campo, no meio das **giras** de exu. Ele permite entender, através dessas observações, a reserva de um sujeito muito ocupado com as obrigações

cotidianas exigidas pela sua religião, quando um homem barbudo, cabeludo e desconhecido, chega a sua casa. Sem mais nem menos, interroga-o sobre o que lhe é mais precioso, trazendo questões absolutamente pessoais e abstratas, acreditando que por intermédio delas poderá compreender a perspectiva religiosa deste. Faz perguntas sobre as quais, talvez, este sujeito, nunca tenha refletido antes, além de deixar implícita a exigência de que a resposta dada esteja integrada em algum modelo preestabelecido pela literatura, pressupondo, com a sua capacidade ***auto-atribuída*** entender o outro, sem a preocupação com o sentido do que é dito ou sem desconfiar do limite de seu entendimento. Nesse jogo, evidencia preocupação apenas com o que vai ser expostos para os colegas antropólogos, na medida e no grau de valor em antropologia que a sua perspectiva teórica possui em relação às outras. Nessa ambição, parece despender mais atenção sobre os egos e os ***reis nas barrigas*** dos seus pares que com esse outro falando sobre suas noções e conhecimentos religiosos. Por fim, traça leituras perigosas sobre o grupo proposto por falta, justamente, de entender sobre o tipo de envolvimento desempenhado em campo.

O **ponto cantado** refere-se às fofocas e aos ***chafurdos*** tão condenados e encarados como malefícios pelos religiosos. Mais adiante, no segundo capítulo, me dedicarei sobre o significado dessa questão para os grupos e como a fala é um meio pelo qual **demandas** podem ser atiradas, mesmo sem intenção. Nesse momento, é preciso apenas saber que esse tipo de ação, ***o falador***, é sempre vista como perigosa por sair espalhando informações sem propriedade ou encetando maus entendidos e intrigas, causando confusões. Sendo assim, essa toada encaixa-se bem na reflexão sobre as relações que o pesquisador constrói com os sujeitos em campo, a respeito do fazer próprio do antropólogo junto aos nativos. Ele desenvolve estratégias para se inserir num determinado grupo. Estando lá, coleta informações para produzir suas obras. Depois, mostra aos outros grupos (na academia) o que presenciou. Muito semelhante ao denominado **Coruja Ebó**, termo com o qual os religiosos nomeiam aquele sujeito que passeia pelas casas observando, colhendo uma coisa aqui e outra ali. Esse termo denota um sentido muito negativo, pois ele é associado ao linguarudo ou ao fofoqueiro que vê uma coisa e lá na frente conta. Ele é coruja, pois fica de olhos bem abertos observando e é **ebó**, porque aonde chega se deseja logo despachá-lo. Nesse sentido, é possível sugerir que apenas uma pele delicada separa ambas as atividades (antropólogo e a coruja ebó) e, ao mesmo tempo, um abismo pode ser aberto entre elas. Destaco esse ponto cantado como se ele representasse um aviso de alerta para os que adentram esse campo, seja

coruja ebó ou antropólogo, eles deverão observar com muito cuidado os códigos internos de moral que precisam ser respeitados. Nesse momento, o antropólogo pode reivindicar a sua distinção para não ser confundido com um sujeito desses, envolvendo-se com as pessoas em campo e compartilhando expectativas, sobre suas intenções e objetivos. Tudo isso se faz necessário, para que ele não seja encarado como **indaca fervorosa** ou como uma presença indesejada, evitando receber as punições previstas e geralmente jogadas sobre as corujas ebós, como está bem exposta no trecho a seguir[24].

Essa língua
Que fala o que não vê
Só merece ser torrada
No azeite de dendê
(Centro Espírita Oxum Opará)

Certas maneiras de comportamento devem ser perguntadas, assim como também podem ser aprendidas silenciosamente na vivência. A compreensão de certas condutas expressa a forma como o diálogo do pesquisador em campo pode transcender a troca de palavras. Manter um diálogo verbal com os sujeitos em campo pressupõe certos conhecimentos e entendimentos que auxiliarão no encontro etnográfico (GEERTZ, 1978, 1997; CRAPANZANO, 1991a; SILVA, 2006). A experiência adquirida na iniciação científica, de certa forma, ajudou no modo como poderia me situar nas casas que fossem aparecendo. Diante desses encaminhamentos saí em busca das casas e, assim, elas foram aparecendo nas mais diversas situações, tanto em campo[25] quanto fora dele.

2.1 Ao encontro das casas: construção e delimitação do campo

[24] Esse ponto é geralmente entoado no momento de aclamação dos exus, para punir os faladores: os linguarudos, quem fala o que não deve, o que não pode e o que não sabe, o início diz o seguinte: o *saco da veia já rasgou/ toma cuidado com a língua do falador* (...) . *O saco da veia já rasgou* me remete a expressão muito popular que diz: ***fulano tem o fato furado*** – significando dizer que aquela pessoa é fofoqueira e fala demais, tem a língua solta.

[25] Onde é o campo? O campo é só o espaço físico delimitado pelo pesquisador para desenvolver sua pesquisa ou o campo extrapola esse espaço definido? O pesquisador faz o campo também nas conversas com os seus colegas, em casa com os textos que ele dialoga? Encaro o campo em todas essas dimensões, apesar de neste momento, denominar de campo o espaço proposto para o contato ***in loco*** com os sujeitos.

No início do ano de 2006, solitariamente visitei o Centro Espírita Oxalá[26] no bairro Potengi, para observar o serviço de caridade da Preta Velha Tia Maria do Rosário no atendimento da comunidade em seu entorno. Enquanto a entidade recebia os consulentes na sua capela, fiquei conversando com Damião, o **ogã** da casa. Contava-lhe sobre o trabalho que pretendia desenvolver. Nossa conversa se alongava e ele me falou de um terreiro existente nas imediações, *mais lá embaixo descendo a rua*. Seguindo sua orientação, e com a ajuda de algumas pessoas, cheguei até o Centro Espírita Oxum Opará.

Era o mês de janeiro, uma segunda-feira. A mãe-de-santo estava ocupada dando consultas. Fui até a frente da casa e chamei. Uma moça veio atender. Explicou a ocupação da mãe-de-santo e informou que os toques aconteciam nas terças-feiras. Como estava muito tarde, passava das 21:00 horas, precisei ir embora. Fiquei de retornar para conhecer melhor o espaço, fazendo-o apenas no mês de agosto do mesmo ano, onde passei a freqüentar os trabalhos, elegendo-a como uma das casas para a pesquisa.

O Centro Espírita Ogum Beira-Mar, foi o segundo terreiro escolhido. Soube por alguns colegas na Universidade, da existência de um rapaz chamado Chiquinho, funcionário do Restaurante Universitário, que pertencia a um terreiro. Posteriormente, fiquei sabendo de sua função de **pai pequeno** naquela casa. Fomos apresentados e, de imediato, ele me convidou para assistir uma sessão em sua casa, os seus exus iriam ser apresentados. Aceitei o convite e junto a alguns colegas, embarquei rumo ao Conjunto Nova Natal, no extremo norte da cidade. Havíamos combinado de avisar por telefone no momento em que chegássemos ao Bar Visual, como recomendado por ele. O Centro Espírita tem uma difícil localização, ficando complicada uma descrição do caminho para um desconhecedor do bairro Lagoa Azul. O caminho percorrido do ponto de ônibus até o centro leva em torno de 20 minutos de caminhada.

Inicialmente, por conta da localização dessa casa, resisti em incluí-la na pesquisa. Alguns aspectos particulares se destacaram como: não tocar para as pombas giras no momento ritual dedicado aos exus, preferindo invocá-las apenas no momento dedicado aos senhores mestre da Jurema Sagrada. Essa particularidade é usada como meio para a doutrinação dessas entidades evidenciando, num primeiro plano, algo singular não encontrado em outra casa. Geralmente as moças são convocadas duas vezes ao fim da gira dos exus e novamente na Jurema, mas no Centro Espírita Ogum

[26] Esta é uma das casas que compõe o campo de pesquisa do Projeto Religiosidade na Cidade.

Beira-Mar o espaço indicado para elas era ao lado dos mestres. A primeira visita a essa casa ocorreu em março de 2006, retornando algumas poucas vezes nesse ano, passando a freqüentá-la mais intensamente em abril de 2007.

No processo de escolha do campo, pretendi incluir uma casa da Zona Sul, mas algumas dificuldades se apresentaram. O pai-de-santo contatado não estava realizando as suas atividades por causa de problemas de saúde e, na ocasião, a sua mãe também estava com a saúde fragilizada. Dessa maneira, sai em busca de outro terreiro. Tive a idéia de sair pelo bairro das Quintas, em direção ao bairro do Bom Pastor, próximo a favela do Japão, pois referências colhidas pelo Projeto Religiosidade na Cidade, apontam essa região como espaço onde, entre as décadas de 1940 e 1970, acomodou uma grande quantidade de terreiros. Eles encontraram uma região propícia para se expandirem. Atualmente, encontra-se casas com mais de 50 anos de existência.

Apesar das muitas advertências: ***não invente de ir, é muito perigoso lá***, certo dia saltei numa parada de ônibus na Av. Bernardo Vieira, me dirigi para o outro lado da rua e adentrei numa das vias estreitas que descem para a favela do Japão. Uma das pessoas que subia a ladeira, ao meu encontro, me informou que havia um terreiro na rua dos Paiatis (av. 12) e dirigi-me para lá. Ao descer a ladeira íngreme, a paisagem descortinava o mundaréu de casas, amontoadas, descendo ladeira abaixo às margens do antigo riacho das Quintas, hoje transformado numa enorme vala por onde o esgoto daquelas redondezas se acumula e desce direto para os manguezais às margens do Rio Potengi.

Nesse dia, visitei três centros. Num deles, não tive a oportunidade de falar diretamente com o responsável. Nos outros sim, escolhendo a terceira casa para desenvolver a pesquisa: o Centro Espírita Xangô Mafilomã, localizado no bairro das Quintas, bem na divisa com o bairro do Bom Pastor. Segue abaixo a localização dos Centros Espíritas escolhidos e sua distribuição pela cidade, tomando o campus central da UFRN como ponto de referência:



Ilustração 1

Definidos os terreiros integrantes da pesquisa, a estratégia seguinte foi aplicar um questionário com os pais-de-santo dessas casas. A intenção foi de aproximação, estabelecer contatos com os dirigentes, ao mesmo tempo em que ia conhecendo o terreiro e seus integrantes.

Até esse primeiro momento, considerava essas pessoas como informantes, pois não tinha garantias quanto à obtenção do consentimento perante os dirigentes das casas, especialmente pelo pouco tempo de contato. Mas, na medida em que os laços foram se estreitando, mediante as visitas empreendidas nas sessões semanais, nas visitas formais, informais[27] e no contato com outros membros da casa, o tipo de relação que fui construindo permitiu a minha inserção no campo e consequentemente a execução deste projeto.

A idéia de levar um roteiro para conduzir a conversa foi sendo abolida. Passei a adotar freqüentemente visitas informais, dando-me subsídios para encaminhar os temas pretendidos. De repente, percebi o envolvimento das pessoas com as minhas especulações, quando os assuntos tratados pela minha pesquisa eram livremente mencionados por eles. Óbvio que o termo "livremente" trás uma pretensa idéia de espontaneidade, como se a presença do pesquisador não causasse nenhum tipo de interferência ao meio. A cada contato, sentia-me na obrigação de informar sobre os objetivos do meu trabalho. Essa foi a maneira encontrada para estabelecer uma relação mais próxima, trazendo os sujeitos para entender e compartilhar das minhas questões. Acredito que deixei as pessoas mais familiarizadas com os encaminhamentos da pesquisa. Por isso, não só os pais-de-santo, meus principais colaboradores, como os filhos-de-santo passaram a contar suas experiências sem imposições da minha parte, assim como eu não me furtava de relatar as minhas também.

Por várias vezes me interpelaram. Os conteúdos dessas conversas geralmente tinham como temática: a organização da casa; os saberes religiosos, as relações travadas com os outros (religiosos ou não) e também sobre o mundo espiritual, demonstrando qual o interesse dessas pessoas. Aproveitava essas oportunidades para levantar questões priorizadas por minha pesquisa.

O registro em áudio das conversas se mostrou, em alguns momentos, bastante profícuo. Em outras situações tornou-se inconveniente, dado o desconforto com a

[27] As visitas formais foram executadas através de contato prévio. Ao contrário desta, a partir da vivência cotidiana e a abertura permitida, as visitas informais foram realizadas sem a necessidade de marcar horário.

presença do gravador. Em algumas ocasiões, lembrava-me de pedir para gravar, mas temia a quebra da conversa, impedindo sua continuidade. Por isso, as visitas informais foram estratégias criadas para tentar manter uma relação mais cúmplice em campo e é preciso dizer, indo além da obrigação de produzir um trabalho acadêmico. Colocando-me dessa forma em contato com as pessoas, aprendi a admirá-las e a considerá-las como muito próximas, considerando a peculiaridade das relações construídas com cada sujeito em campo. Não me interessava buscar relações comunicativas equiparadas, igualitárias, pois acredito que estas só existam na ordem do ideal. Meu interesse na pesquisa era estabelecer uma intimidade, construir uma relação de confiança (GEERTZ, 1978; CRAPANZANO, 1991a; SILVA, 2006).

Nos terreiros escolhidos, pude me envolver com os exus, dançar, cantar, beber e conversar com eles, principalmente com as pombas giras. Bater de ombros, **saravado** por Seu Tranca Rua. Convidado a bailar no meio da gira acompanhado por Dona Maria do Esculacho, moça despachada. Presenciar as provocações de Dona Maria Molambo desafiando a **yiá** (mãe-de-santo) do centro onde ela está, neste caso, **assentada**. Presenciar as bruxarias e sortilégios de Maria Padilha. Pude ouvir as entidades e percebê-las como sujeito, mesmo sendo através do vínculo que a une ao seu **cavalo**.

Foram nesses lugares que teci minhas teias, construí as minhas relações, onde vi olhares distantes e desconfiados se desmancharem em sorrisos e cobranças afetuosas: ***pensei que você tivesse esquecido da gente***! Cada lugar, como foi mencionado anteriormente, possui suas especificidades assim como foi construída de maneira própria às relações e o modo de me colocar em cada um desses ambientes. Assim, procurei traçar perspectivas gerais sobre como eu planejei as minhas investidas e também como o campo foi construído. A seguir, caracterizo as casas escolhidas buscando, na medida do possível, com exemplos diferentes, fazer uma comparação entre elas.

2.2 Mãe Leó e o Centro Espírita Oxum Opará:

O Centro Espírita Oxum Opará está situado na Rua Carnaúba, nº 68 no Bairro Potengi, Zona Norte da cidade. Em agosto de 2006, resolvi investir numa segunda visita ao Centro de Mãe Leó. Ao adentrar na rua onde se encontra o terreiro, percebi que não recordava qual era a localização exata da casa. Continuei descendo a rua, tendo como

única referência um pequeno parapeito do lado esquerdo, entre a área e o beco. Enquanto descia a rua, olhava para dentro das casas, observando se poderia reconhecê-la. Várias outras casas possuíam o parapeito, deixando-me confuso. Nesse momento, uma mulher passou por mim. Perguntei se naquela rua havia um Centro Espírita[28]: o *Centro de Dona Leó, fica mais lá embaixo*. Esta senhora me respondeu apontando na direção da casa, não dizendo qual era especificamente. Fui correndo o meu olhar pelas calçadas, quando me deparei com uma **quartinha** na entrada de uma residência. Conforme havia observado em outros terreiros, qualquer trabalho onde foi utilizado um exu ou o Exu, necessariamente é preciso despachar na rua, junto com o Padê, o conteúdo de água no **alarê** que fica sempre ao lado do **assentamento**. Toda água utilizada nos ritos para os exus deve ser tirada desse recipiente. A quartinha na entrada dessa casa denotava tal observação. Mais tarde, Mãe Leó, a responsável pelo Centro Espírita Oxum Opará, explicou-me com mais clareza essa prática.

Dirigi-me a entrada da casa. Nesse instante, uma mulher saia do beco. Pedi sua atenção e perguntei se a casa é de Dona Leó. Ela respondeu positivamente e foi chamá-la. Quando ela apareceu, informei-lhe sobre o meu intuito na sua casa, naquele momento. Convidou-me a sentar e, meio desconfiada, consentiu responder o questionário. Num tom direto, completou indicando falar apenas o que pudesse, *porque têm as coisas de fundamento dos espíritos que eu não posso revelar* (Mãe Leó).

A conversa com Dona Leó fluiu, levando-a lançar um questionamento: *queria saber se essas informações você vai colocar em propaganda, jornal ou revista? Porque eu não quero, a minha religião é muito sigilosa e eu gosto assim*. Voltei a explicar o intuito do questionário; os dados coletados ajudariam na construção de um parâmetro geral da organização das casas de culto em Natal. Essa questão lançada pela mãe-de-santo serviu como um alerta para, mais tarde, entender a resistência imputada nas muitas vezes que marcamos de conversar e adentrar no tema da minha pesquisa, os exus.

Depois dessa segunda visita, passei a freqüentar este Centro semanalmente, com o intuito de observar a dinâmica dos rituais públicos da casa, desde a festa de caboclo

[28] Inicialmente, nas minhas buscas, para saber a localização exata das casas procuradas, perguntava as pessoas do entorno sobre a existência de um Terreiro de Umbanda, mas ninguém sabia informar. Mudei de estratégia, indagando sobre a localização de um possível Centro Espírita nas imediações. Assim obtive mais sucesso, pois os moradores passaram a não se furtar em fornecer esta informação. Embora o termo Terreiro de Umbanda seja muito comum entre os religiosos, me parece que nos arredores dessas casas as pessoas os denominam com mais freqüência de Centro Espírita.

no mês de Janeiro à entrega do segundo barco para Iemanjá[29] em dezembro. Quando me senti preparado, inteirado com o movimento da casa e com as pessoas, resolvi pedir a Dona Leó para conversarmos num outro horário. Marcamos algumas vezes e, quando chegava ao Centro, ela estava muito ocupada com seus afazeres cotidianos, seja zelando pela ordem do terreiro ou realizando uma consulta particular; muitas vezes estava no meio de rituais privados. Embora estivesse ocupada, a mãe-de-santo sempre despendia algum tempo para nos falarmos, mesmo informalmente. Sentia-me aceito, porque Mãe Leó se preocupava em justificar a sua ausência às nossas conversas. Posteriormente, contou sobre um problema tido com um sujeito que começou a freqüentar sua casa, na intenção de escrever uma matéria jornalística. Segundo ela, estes escritos distorciam o seu fazer religioso.

Mediante esse episódio, a mãe-de-santo construiu certa reserva em relação aos estranhos que procuram sua casa, com a intenção de fazer algo parecido, como pesquisar sobre a sua religião. Por isso, preferiu esperar mais um tempo para conversarmos. Diante disso, senti o compromisso de informar mais claramente possível sobre a pesquisa e as interrogações surgidas em torno de minha presença em sua casa. Essa experiência serviu de referência para o meu envolvimento nas outras casas. Não quis me furtar de esclarecer qualquer dúvida. Afinal de contas, se procurava uma relação mais intima, não deveria deixar de retribuir a hospitalidade. Devo confessar que tive receio de pedir ajuda para desenvolver a pesquisa sobre os exus, mas a mãe-de-santo se prontificou a colaborar. Numa das várias conversas com Mãe Leó, senti o acesso dado, quando lhe falei sobre a abordagem da pesquisa e como esta consiste em perceber, na sua ótica, qual o significado atribuído por ela a sua prática religiosa. Nesse momento, ela completou: *pois bem, você precisa participar dos rituais, de uma* **curiação** *para exu, calado, só prestando atenção na energia que é* (Mãe Leó).

Mãe Leó – Maria Leopoldina Cavalcante Oliveira – tem 59 anos de idade e desde os 18 entrou na ***vida do santo***. Seus pais legítimos eram católicos e, só depois, passaram a freqüentar o *Espiritismo*[30]. Quando isso aconteceu, Mãe Leó já havia se tornado *espírita*. Ela enfatiza uma antiga ligação com essa religião, por intermédio de

[29] No Centro Espírita Oxum Opará, essa cerimônia de entrega do barco para Iemanjá acontece duas vezes ao ano, nos meses de maio e dezembro.

[30] O Espiritismo do qual Mãe Leó se refere é a categoria nativa, termo usado entre os praticantes de religiões afro-brasileiras (ao menos em Natal) para abarcar expressões religiosas como a Umbanda e a Jurema enquanto práticas que tratam diretamente com entidades espirituais. Nessa designação, abarcam-se os Candomblés, podendo se referir também ao Kardecismo.

sua avó que possuía uma **mesa de cura**. Desde os seus 13 anos, sentia-se muito mal e via vultos. Sua avó, envolvida com o *Espiritismo*, interpretou nos seus sintomas as características denunciantes de uma origem espiritual de seus problemas. Diante dessa constatação, passou a aplicar-lhe uma espécie de tratamento. Observe abaixo no relato de Mãe Leó o seu percurso, desde o tratamento prestado pela sua avó até a sua inserção anos mais tarde nessa religião:

> E quando ela (a avó) percebeu que eu estava passando mal, querendo ficar tonta e tudo. A essa altura eu já tinha procurado médico, já tinha me levado ao médico, não era nada, não tinha problema mental, na estrutura não aparentava doença mental, loucura, nada. Então, ela me levava para baixo de um pé de cajazeira que tinha no interior. Quando nós estávamos de férias, íamos para lá. Meu pai, quando estava de férias, a gente viajava, eu ficava lá e ela me levava para esse pé de cajazeira, que era perto de um curral. E eu sentia que parecia que eu entrava num sono, como que eu me saísse de mim. E depois eu voltava a mim, parece que aquele sono passava. Então, era quando ela me explicava o que tinha acontecido e daí fui indo, não é? Fui progredindo. Mas, só me **firmei** dentro do Espiritismo com 18 anos de idade. Eu tive um problema de saúde muito sério e foi tratado com os médicos. E, um dia, eu me ajoelhei na calçada do hospital, e pedi: que houvesse um meio de ficar boa, eu não importava qual era o meio, eu queria ficar boa. Porque eu sequei, emagreci, fiquei tão seca, seca, esquelética. Eu não andava daqui para uma distância qualquer, era preciso uma pessoa me segurar. E minha mãe, porque meu pai não admitia isso, me levou na casa de um senhor, que não sei mais que senhor é, eu não o vi mais. E lá ele me fez, como a gente chama, uma cura, rezou, tratou e disse para minha mãe que aquilo não era doença, era problema espiritual e que eu ia ter que seguir a linha espírita, caso eu quisesse ficar boa. Então eu entrei no Espiritismo, vamos dizer pela dor! E já tentei sair e me dei muito mal. Porque promessa é promessa, eu prometi e fiquei boa. E hoje vivo no Espiritismo por amor. Tudo na minha vida é o meu Centro (ela me olha com uma expressão bem enérgica e reafirma), tudo! Tudo! Tudo! (volta ao tom macio de falar) E muitas vezes eu digo: na minha casa só tenho espaço para botar a minha cama para dormir (Mãe Leó).

A partir dessa descoberta, Mãe Leó procurou **desenvolver** a sua mediunidade entrando em contato com vários terreiros. O seu desenvolvimento espiritual não ocorreu com o senhor que a curou, devido ao pouco espaço disponível em sua casa, pois ele tinha apenas uma mesa no interior de um pequeno quarto onde atendia as pessoas. Por este motivo e talvez não pretendendo formar ***família de santo***, ele a encaminhou para outro pai-de-santo. Assim, Mãe Leó entrou em contato com conhecidos pais-de-santo da

cidade, como o Sr. José Clementino[31] e depois Pai Rivaldo[32], através destes religiosos e da sua vivência no meio umbandista, aprendeu os segredos da Ciência da Jurema.

A principal entidade de sua casa é a Mestra Dona Chica, como a mãe-de-santo mesmo diz, ela é a *pedra fundamental no comando da casa*, essa mestra impõe as regras e os modos de conduta que devem ser seguidos para a orientação do Centro. Nas **correntes** de Mãe Leó, o Mestre Zé do Tombo também presta serviço dentro da Jurema ao lado de Dona Chica. Em Recife/PE, pelas mãos de Pai Biu[33] fez o **ori** com a Oxum, na Nação Nagô. Sobre sua experiência nas casas e o seu aprendizado, Mãe Leó dá seu depoimento, expressando a importância do envolvimento intenso dentro da casa do pai-de-santo para obtenção dos seus conhecimentos:

> Eu ralei no Espiritismo. Eu tive que aprender, porque o filho-de-santo que não entra na casa do pai para limpar o chão, para pelar galinha, para passar a noite acordado com o pai-de-santo, ele não aprende! É questão de prática. Não adianta você ser formado em enfermeiro se você nunca viu uma injeção. Não é verdade? Então, se você não for participar você jamais aprende. Então eu tive que estar perto, vendo, olhando. Não era que ele me obrigasse a isso, não, ele não me obrigava. Eu estava lá, eu ia para lá ajudar, limpar, para um serviço, uma obrigação. Eu fazia tudo na minha casa, dava de conta de tudo. Portanto eu estava ali, não era por curiosidade, porque eu não fui para a casa dele com curiosidade de captar, eu fui para aprender para mim. Eu sentia que amanhã ou depois eu iria necessitar. Sempre eu vi isso. E aquilo que eu deixei de aprender, eu sofri para aprender mais lá na frente, entendeu? (Mãe Leó).

Nesse relato, Dona Leó evidencia o quão é imprescindível à imersão do filho-de-santo nos afazeres cotidianos do terreiro para o seu **desenvolvimento**. Essa forma de obtenção do conhecimento legitima os mais antigos, pelo tempo de experiência e o conhecimento adquirido no decorrer da vida, construindo uma espécie de suporte para sustentar a relação hierárquica da ***família de santo***. O pai ou a mãe-de-santo é responsável pelo encaminhamento espiritual dos filhos-de-santo. Eles estão ligados, pois o filho, exatamente por não ter muito conhecimento, fica necessitado da proteção

---

[31] O Sr. José Clementino, por um longo período, foi presidente da FEURN atualmente FEUC – RN, por um período de 20 anos, deixando o cargo em 2006. Mãe Leó afirma ter passado um tempo significativo participando das atividades da sua casa: a Cabana Umbandista Pai Joaquim de Angola, no bairro das Rocas, Zona Leste da cidade.

[32] Pai-de-santo já falecido a cerca de 15 anos, tinha casa aberta no bairro da Cidade da Esperança, na zona Oeste de Natal.

[33] Pai-de-santo, segundo Mãe Leó, falecido a mais de 20 anos. Tinha terreiro aberto no bairro de Casa Amarela, na cidade do Recife/PE.

de sua mãe e, esta última precisa proteger o seu filho para que ela não venha a sofrer também, com **demandas** e **carregos** contraídos por eles. A relação de interdependência é estabelecida mediante a organização da família, o filho que deseja crescer espiritualmente, deve obedecer às regras estipuladas na casa e observar o trabalho cotidiano, como Mãe Leó indicou.

A mãe-de-santo iniciou-se no Nagô em Recife e finalizou as suas **obrigações** como **yiá**, sob a condução do Pai-de-santo Marcone, de Nação Ketu, responsável pelo Ilê Asé Yaomimlaiô Ogum, localizado no Loteamento José Sarney, também na Zona Norte da cidade[34]. Por outro lado, a mãe-de-santo justifica essa tardia filiação como forma de reafirmar a sua origem Nagô.

> Ele é meu parente de santo, ele ainda vem puxando a minha folha antiga (...) Ele é de Pernambuco, ele é Keto, mas ele vem trazendo as folhas dos antigos, antigos pais-de-santo de lá (Mãe Leó).

Considerando que os antigos pais-de-santo de Recife tenham sido de Nação Nagô, apesar das diferenças e dos conflitos de entendimento entre as variadas nações de Candomblé, não só devido aos procedimentos práticos, mas pelo repertório de suas concepções míticas e os fundamentos de suas práticas. Lançando um olhar sobre o passado, ao recorrermos à origem dessas referências (Ketu e Nagô), ambas remeteriam, em África, a um mesmo grupo cultural, sendo os Ketu um subgrupo Nagô[35] (CAPONE, 2004; KAZADI, 2006; SANTOS, 1976; BASTIDE, 1980). Os Candomblés autodenominados como de uma ou outra nação dessas, apresentam no Brasil suas diferenças. O Nagô do qual me refiro relaciona-se à forma de culto aos orixás advindos do Recife (PE), conhecidos como Xangô pernambucano. O Ketu, como ficou conhecido através dos estudos acadêmicos, referencia a perspectiva das casas mencionadas anteriormente neste trabalho, *consideradas como irradiadores da tradição Ketu* do Candomblé baiano (SANTOS, 1976). Em Natal, essas nações, não se misturam, pois são advindas de tradições diferentes e se estabeleceram de maneira peculiar em

---

[34] Esse pai-de-santo tem o seu barracão assistido pelo projeto Religiosidade na Cidade e, por esta razão, já o conhecia de outra oportunidade. Sua casa é declaradamente de Nação Ketu, assim como também cultua a Jurema, numa sala separada do espaço dedicado aos orixás.

[35] *Diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé (atual República do Benin) e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convenciona chamar de Yoru baland, são conhecidos no Brasil sob o nome genérico de Nagô, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originaram. Os Ketu, Sabe, Oyo, Egbá, Egbado, Ijesa, Ijebu* (...) (SANTOS, 1976, p. 29).

Pernambuco e na Bahia. Pai Marcone tem sua iniciação no Xangô e, posteriormente, conclui suas obrigações com um pai-de-santo baiano, de nação Keto. Mãe Leó finaliza suas obrigações numa casa Keto, mas reafirma o seu Nagô, pois o **Babá** tem os conhecimentos também dessa outra forma de cultuar os orixás, legitimado não só pela sua iniciação no Xangô, mas por ele ser natural do Recife, onde essa forma de culto remete aos ascendentes pernambucanos da mãe-de-santo.

O Centro Espírita Oxum Opará foi aberto por volta de 1991 mas antes disso, no mesmo local, a mãe-de-santo possuía uma cabana de palha onde ela realizava curas. Nesse período, seu trabalho se restringia ao atendimento de pessoas enfermas. A mãe-de-santo trabalhava em casa dando consultas particulares. Desde a sua abertura, a vizinhança formada em seu entorno aprendeu a conviver com a sua dinâmica. Segundo a mãe-de-santo, o terreiro não enfrenta problemas com os seus vizinhos.

> Eu não vou dizer a você que sou vista com bons olhos, mas também ninguém me diz nada. Todos me respeitam, bom dia, boa tarde. Lá no canto deles, eu no meu. Respeito todos eles, eles me cumprimentam, eu cumprimento eles. Realmente quem participa de um terreiro, para outros tipos de religião, não são bem vistos. Mas todos me respeitam, não é? Bom dia! Boa tarde! Como vai? Eu entro, chego, ninguém nunca me veio aqui reclamar alguma coisa. Hoje, na nova constituinte, dá direito de raças, credo e cor, o que eu estou fazendo de errado? Eu cultuo minha hora, até as dez horas, dez e quinze, dez e meia. Se não acabou o trabalho, paro o atabaque, já para não perturbar (Mãe Leó).

Durante todo esse período acompanhando as atividades da casa, percebi alguns procedimentos de rotina: a sessão pública é realizada nas terças-feiras entre as 19:00 e 22:00 horas, dedicada ao culto da Jurema; canta para os orixás da casa em datas especiais[36]. O trato cotidiano é feito com a Jurema, pois *os orixás são muito finos, não se deve mexer com eles todo dia* (Mãe Leó). Por isso, no momento de se preparar para tocar para o santo, é preciso encerrar os trabalhos na linha da Jurema ao menos uma quinzena antes.

---

[36] Isso acontece quando o mês é propício, por exemplo: Iemanjá é festejada especialmente em duas épocas (maio e dezembro como mencionado anteriormente); em abril festa para Ogum; a festa de Xangô é no mês de junho; a de Oxum em julho; em agosto não se toca para orixá, pois as casas em Natal dedicam esse mês aos exus (entidades espirituais); no mês de dezembro Oyá (Iansã). Nem todo mês há toque para orixá. Este é o calendário para o toque dos orixás no Centro Espírita Oxum Opará, que pode corresponder com o de outras casas. Em janeiro é o período de tocar para Oxossi, mas como na maioria das casas, nesse período é dado um toque em homenagem aos caboclos.

> Pois orixá não é para se tocar todo dia, só uma vez assim com um tempo longo e no dia certo, não se deve tocar num dia qualquer para o orixá. Cada orixá tem o seu dia na semana, por exemplo: não se pode tocar para Oxum numa segunda-feira, segunda-feira é dia de Exu, ai vai tocar para Oxum? Não, de jeito nenhum, um santo bonito de ouro! (Dona Leó).

Além dos toques para os orixás, são oferecidas festas para entidades espirituais, na linha de Umbanda **traçada** com a linha da Jurema. Nessas festividades, o terreiro entra em consonância com o calendário das mais diversas casas distribuídas pela cidade, uma espécie de calendário oficial estabelecido no imaginário religioso[37]. Além dessas festividades fixas, acontecem outras cerimônias eventuais, conforme as necessidades surgidas na casa, tais como: **obrigações**; festa para um mestre ou para outra entidade espiritual específica da casa.

Os terreiros não se expressam seguindo apenas o seu calendário público, uma vez que no cotidiano o **povo do santo** encontra fundamentação para as suas práticas. A mãe-de-santo acumula diversas atribuições a serem desenvolvidas. Organiza suas reuniões privadas para orientação dos seus filhos, presta atendimento para os necessitados de ajuda espiritual e recebe sua clientela particular[38]. Além disso, ainda arranja tempo para acompanhar idosos, trabalhando como auxiliar de enfermagem.

O quadro de médiuns não é extenso, em sua maioria são pessoas antigas da casa, cerca de 15 membros. Em dia de toque semanal, pessoas da vizinhança aparecem para prestigiar os trabalhos. Em dia festivo, o número de freqüentadores triplica. Mas no cotidiano, Mãe Leó só conta com este grupo fixo de filhos-de-santo. Dentre estes, alguns também praticam outra denominação religiosa, encontram-se católicos e kardecistas, mantendo segredo nesse outro grupo da sua filiação a casa de santo. Na família de santo de Mãe Leó, há participação ativa de sua família de sangue: o seu marido Paulo, sua filha Neide (**mãe kekerê**) e o neto João Paulo (ogan da casa). Paulo e João Paulo também tocam os **Ilus** e Neide acompanha no triângulo auxiliando, inclusive, nos rituais privados da casa.

Dois dos seus filhos-de-santo já abriram casa: Dona Jô (no município de Extremoz) e Nobre (no bairro Parque das Dunas, Zona Norte da cidade). São essas as

---

[37] Esse calendário se desenvolve da seguinte forma: em janeiro festa para os caboclos; em maio para os pretos velhos (há casas onde essas entidades são cultuadas também em dezembro); agosto é a festa para os exus e em setembro para as crianças. Isso não implica dizer que todas as casas seguem essa agenda.

[38] Mãe Leó, presta este serviço somente depois das 16:00 horas.

principais casas integrantes à rede de relações construídas pelo Centro Espírita Oxum Opará, sem falar de pessoas de outras casas que visitam seu barracão. O trânsito de Dona Leó por outras casas, aparentemente, inexiste. As únicas casas que tomei conhecimento de sua passagem foram apenas a dos seus dois filhos e a de Pai Marcone, ao menos na época das suas **obrigações**.

O Centro Espírita Oxum Opará é a própria residência da mãe-de-santo, destinando maior espaço para as dependências religiosas do terreiro. Nas três casas pesquisadas essa situação se repete, assim como é comum nos terreiros encontrados em Natal/RN. Abaixo um croqui do Centro Espírita Oxum Opará:

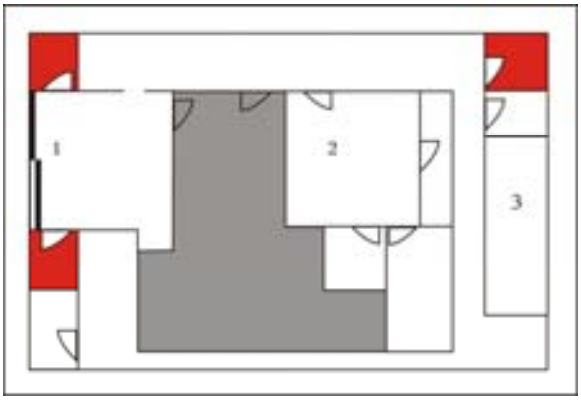


Ilustração 2

Estão numerados apenas os espaços significativos para compreender a disposição dos exus nas instalações físicas do terreiro: observação que será seguida no momento de caracterizar às outras duas casas pesquisadas. Nos espaços em branco e vermelho, estão aqueles dedicados às atividades religiosas do Centro Espírita. Na parte cinza, localizo o ambiente doméstico para uso restrito da mãe-de-santo e sua família. Quanto à numeração: n°1 – a entrada; n° 2 – o salão onde ocorrem as sessões; n° 3 – a cozinha construída na última reforma, servindo apenas as obrigações religiosas. Os três espaços destacados de vermelho são os quartos dos exus. O quarto localizado ao lado direito da figura é a casa dos exus, entidades espirituais. Os donos desse espaço são o Exu Tranca Rua das Sete Encruzilhadas e a Pomba Gira Maria do Esculacho. Os quartos situados na porta de entrada são dedicados ao Exu orixá (parte inferior a esquerda) e aos exus encarregados de guardar a cancela (parte superior a esquerda).

No Centro Espírita Oxum Opará, a noção de diferença entre o Exu orixá e os exus (entidades espirituais) é bem presente. Entretanto pude perceber, em alguns

momentos, relações entre essas duas concepções, como se o imaginário religioso houvesse produzido uma extensão entre elas. Os dois fazem o mesmo serviço quando se trata da preparação do ambiente para os trabalhos, mas seus espaços são bem delimitados e suas atividades específicas no Santo ou na Jurema.

> O exu do **catiço** é esse aqui (estávamos no quarto dos exus entidades espirituais principais da casa). O Exu do Santo é aquele que mora lá fora. Ele, a gente faz só toque de orixá, que a gente prepara a farofa de mel, uma farofa de água, um pouco de dendê e prepara no **alguidar**. Canta primeiro para ele, acaricia ele, agrada ele, com mais alguma coisa se houver necessidade e **dispacha** à rua. Quer dizer, joga para rua, para dispachar à rua. Para que ele já receba o presente dele, para ocorrer o bom andamento. O exu do catiço é esse aqui, que a gente trabalha mais com ele no cachimbo, que aqui é mais pesado. Esse é quem agüenta a limpeza, agüenta o tombo, vamos dizer, maior. Ele é quem agüenta. Aquele é o Exu do orixá que a gente não vive mexendo nele todo dia, ele é o escravo do santo, esse é o da encruza **pesada**. O do santo é preservado, tem mais receio, ninguém vive mexendo com ele. É só mais, vamos dizer, é fino. Aqui (o exu da Jurema) é quem agüenta o tranco do dia a dia. É diferente, eu não vou ficar com o exu lá dentro, do Santo, usando um **marupá**. Ele é uma conversa diferente, já esse você pode (Mãe Leó).

Desse modo, são perceptíveis dois modelos, com usos semelhantes em situações diferentes. É preciso muito cuidado e cerimônia ao falar com Exu, é o responsável pelas coisas do Santo, exercendo uma função de intermediário entre os mundos material e espiritual. *O que deseja entregar ao Santo passa pelas mãos dele* (Mãe Leó). Já com os exus, denominados por Mãe Leó de exu de encruza, exu de **catiço**, exu de **quiumba**, exu de catimbó, o trato é mais próximo. O contato é direto, sem intermediário. Os exus colocam a mão no ombro do consulente, e este lhe entrega suas angústias para serem destruídas. No Centro Espírita Oxum Opará, a Mãe-de-santo sempre lembra: *se o exu é bem agradado, as coisas são melhores* (Mãe Leó).

2.3 Pai Itamar e o Centro Espírita Ogum Beira-Mar

O Centro Espírita Ogum Beira-Mar situa-se no limite norte da cidade do Natal, na divisa com o município de Extremoz, no bairro de Lagoa Azul. Sua localização exata é: Loteamento Nordelândia, Rua Joana Evangelista da Cruz n° 01. Através do **pai pequeno** Chiquinho, conheci o responsável por este terreiro, o Pai-de-santo Itamar Pereira de Lima. Desde o primeiro contato, ele se mostrou solícito deixando-me bem à

vontade, disposto a conversar sobre sua religião. Somente em 2007 mencionei a possibilidade de tomar o Centro Espírita Ogum Beira-Mar como campo de pesquisa. Diante de tamanha hospitalidade, não senti resistências quanto a minha presença na casa e organizei as minhas visitas, tendo os momentos da vida particular do terreiro como espaço para as observações e conversas.

Pai Itamar trabalha fora, não vive só do trabalho no Centro Espírita, conforme observado nas outras duas casas contatadas. As sessões acontecem quinzenalmente, sempre numa quarta-feira ou num domingo, das 19:30 às 22:00 horas. Por sugestão dele, combinei de visitá-lo, aproveitando os seus dias de folga. Nessas incursões, tive a oportunidade de assistir rituais privados e de consulta particular. Dos rituais públicos, assisti predominantemente toques festivos para mestres e mestras[39]. Chegava ao período da tarde e, quando acabava o toque, retornava para casa em meio à escuridão dos Loteamentos Nordelândia e Boa Esperança, que não são vistos como pacatos. Por duas oportunidades, devido à hora avançada, a falta de transporte coletivo e de segurança, o pai-de-santo me sugeriu dormir no terreiro. Nessas situações, aproveitava para conversar e explorar um pouco mais do tempo do meu anfitrião.

Itamar Pereira de Lima tem 41 anos de idade e há vinte e três anos é *espírita: na época eu estava com 18 anos* (Pai Itamar). É natural do estado do Ceará. Passou sua infância mudando de um estado para outro por causa do trabalho do seu pai. Lembra que no interior do Ceará, a sua família passava muitas dificuldades. Seu pai precisou mudar-se para Belém do Pará na intenção de trabalhar, onde obteve sucesso e levando posteriormente os seus familiares. *A época de Belém foi a melhor parte*, lembrou nostálgico, lá residiu por cinco anos. Em 1979, veio morar em Natal. Seus avós vieram primeiro e depois a sua família. Filho de pais católicos entrou em contato com o *Espiritismo* através de um problema de saúde ocorrido com a sua irmã.

> Para entrar no Espiritismo, como eu digo a você? Uma irmã minha adoeceu, eu não sabia dessas coisas todas, jogaram um trabalho para ela. Foi quando a gente começou a ir, para fazer um trabalho para desmanchar, ai eu comecei a freqüentar. Também assim, uma prima

[39] O Calendário festivo deste Centro Espírita obedece à dinâmica prevista pelos umbandistas em relação ao calendário religioso católico: janeiro – São Sebastião (festa de caboclos); Abril – São Jorge (homenageia-se Ogum); maio – mês de Nossa Senhora e é também onde se comemora a abolição da escravatura (festa de preto velho), essa categoria espiritual também é homenageada em dezembro – mês do Natal (também se festeja Iemanjá); setembro – Cosme e Damião (festa das crianças). Em agosto festa para os exus. Dependendo da disponibilidade e das condições financeiras, cada componente da casa realiza a sua festa particular, dedicada ao seu mestre ou a uma entidade específica, esta se referindo ao aniversário de **feitura** – consagração da entidade.

> nossa que veio do Ceará doente por causa do Espiritismo. Foi quando eu me interessei e entrei. Faz 23 anos que eu sou espírita, foi quando eu comecei, eu tinha 18 anos, faz tempo demais, foi em 83 por ai assim. Cheguei aqui em 79, comecei a freqüentar em 83, 84 foi nos anos 1980. Foi a necessidade e também eu achei bonito. Fui a primeira vez num centro, ai disseram que eu era médium. Ai pronto, eu só vim ter contato aqui, por causa do problema da minha irmã, ai eu comecei a desenvolver (Pai Itamar).

> Minha irmã trabalhava no supermercado Nordestão e um rapaz de lá, se interessou por ela e ela não quis namoro com ele. Segundo o pai-de-santo que fomos lá para saber, ele disse que esse rapaz fez esse negócio, que é pra ela ficar louca ou então querer alguma coisa com ele. Mas ela quase que ficava louca mesmo, pois ela ficava vendo vulto dentro de casa. Eu vou dizer uma coisa a você, foi um negócio fora de série, mesmo pra gente que não se metia com essas coisas. Então, foi nesse momento quando eu comecei. Ai veio uma prima minha pra cá. Foi quando esse senhor, que minha mãe falava para fazer esse trabalho com a minha irmã. Esse senhor falou que me conhecia, não pessoalmente, mas espiritualmente. Eu não sei o que ele queria dizer. Minha irmã não estava desenvolvendo ainda. Foi quando começaram todas essas coisas da minha irmã. Foi quando eu comecei a me desenvolver mesmo. Foi quando a gente conheceu Dona Dulce, meu irmão, o que é falecido, namorava com a filha dela. Quando eu comecei que foi através dela, que começou a cuidar da minha irmã melhor e até suspender as correntes dela, pois ela não queria trabalhar. (...) Então foi ai que eu comecei, a gente teve que levar ela num Centro Espírita para ela tomar uns passes, mas acontece que eu era médium também, eu pensei assim: se minha irmã precisou e, é um dom que eu tenho, vou aproveitar agora e desenvolver. Eu conheci Dona Dulce e comecei a me desenvolver com ela. Também veio uma prima nossa do Ceará que era espírita, ela veio doente se tratar aqui, e ficamos nos ajudando um ao outro (Pai Itamar).

Pai Itamar iniciou o seu desenvolvimento por intermédio da mãe-de-santo, Dona Maria Dulce da Silva. Atualmente, ela tem casa aberta no Bairro de Nossa Senhora da Apresentação (Zona Norte da cidade), é filha-de-santo de Pai Rogério de Ogum, o mesmo pai-de-santo do pai pequeno do Centro Espírita Ogum Beira-Mar.

> Dulce é minha mãe-de-santo, ela quem me desenvolveu. Eu posso pegar outra pessoa para fazer alguma obrigação pra mim, mas minha mãe-de-santo vai ser sempre ela, como eu fiz obrigação com Pai Rogério que é pai-de-santo de Dona Dulce, ele é meu avô de santo (Pai Itamar).

Foi Dona Dulce que puxou as minhas entidades e para eu receber a primeira, passou cinco anos (Pai Itamar). Mas, suas últimas obrigações foram realizadas com Pai

Rogério de Ogum, pois a sua **feitura**[40] no Santo ocorreu apenas no final de 2007. Pai Rogério tem casa aberta no bairro de Nossa Senhora da Apresentação, nas proximidades do Centro Espírita Ogum Beira-Mar. Em sua casa, cultua-se a Umbanda e os orixás da Nação Ketu. Depois da morte da mãe-de-santo de Dona Dulce, a finada Ana Moreira[41], Rogério de Ogum a recebeu como sua filha-de-santo. Na casa de Dona Dulce segue-se a linha umbandista. O Centro Espírita Ogum Beira-Mar também privilegia essa perspectiva, *como aprendi com minha mãe-de-santo* (Pai Itamar).

O terreno onde está localizado o Centro Espírita Ogum Beira-Mar foi comprado numa agência de imóveis. Para a edificação da estrutura física de sua casa, Pai Itamar contou com a ajuda de seus familiares consangüíneos: *levantaram a casa, subiu as paredes, colocou as portas e fui morar mesmo sem o piso*. Sobre o momento de sua chegada no bairro, o pai-de-santo descreve as dificuldades enfrentadas.

> Quando eu vim morar aqui, nesse Loteamento Nordelândia, faz nove anos, tinham pouquíssimas casas. Tinha Dona Lourdes, que morava aqui. Dorinha e a filha dela que moram ali. Naide, que morava ali e Ceição, Ceiça que morava na casa de cá da esquina. Pronto, dessa parte aqui de Nordelândia que eu estou morando aqui, só tinha essas pessoas que moravam, o resto tudo era terreno vazio. Quando eu construí essa casa aqui, quando eu comecei a construir, aqui tudo era difícil. A energia era uma gambiarra lá da frente, lá do Boa Esperança. A água também, tudo isso, agora não, de tudo aqui tem. Transporte sempre foi lá acolá e era mais longe. Agora tem o terminal da Riograndense ai, mas não está nem com um ano que eles botaram. Sempre fui pegar (transporte) lá no Visual (Bar Visual), lá em cima, lá no (conjunto) Nova Natal, sempre foi assim. Sempre eu pego ai (no terminal), só quando eu vou na casa da minha mãe, eu pego lá (no Bar Visual), eu pego o ônibus que vai pelo campus, mas não sendo. (...). Eu sei que aqui tem muito mato, eu pelo menos acho bom, porque aqui é loteamento, é lote, não é posse. Porque se fosse posse, estava perdido aqui. Nessas partes de Nordelândia bem mais para a frente, tem muitas posses. Agora, essa parte aqui não, essa parte aqui é loteamento, é mais quieto, não tem essas coisas de ladrão. Tem uns que fumam maconha ali pra dentro, mas nunca mexeram aqui em casa. Nunca assaltaram a minha casa. Nove anos que eu moro aqui, já deixei a minha casa sozinha de passar três dias fora, ninguém nunca mexeu. Agora, hoje em dia, não confio mais não. Porque minha casa já aumentou mais, eles conhecem a minha casa. Eu não deixo mais a minha casa sozinha (Pai Itamar).

---

[40] Até esse momento, Pai Itamar não tinha feito a sua consagração no orixá, apenas nas entidades da Jurema.

[41] Ana Moreira tinha casa aberta no bairro Dix-Sept Rosado. Segundo o Pai Itamar, a casa dela era de Umbanda, onde se cultuava a Jurema: *a minha casa já tem os traçados dela* (Pai Itamar).

Depois da casa levantada, Itamar iniciou os seus trabalhos.

> Eu fiz um vão no tempo, só uma quadrazinha de cimento grosso. Quando eu comecei aqui, a minha mãe-de-santo não era mais Dona Dulce, era Genaio[42]. Então, de lá pra cá, começou a chegar o pessoal, meus colegas, os filhos-de-santo. Estavam aqui comigo: Alexandre que é filho da minha mãe-de-santo Dona Dulce; Netinho, que era sobrinho dela e Geiza, que é a esposa dele. E algumas colegas minhas: Tuca (...) e outras pessoas. Ai começou a bater, o pessoal começou a vir, "lá em Itamar tem, vamos lá" e foi começando a surgir. Foi logo quando eu vim morar aqui, bem no começo. Comecei a dar os toques, fiz o barracão, fiz o vão, antes era menor. Ai depois, começou a surgir filhos-de-santo mesmo, bastante, eu tive que aumentar o salão porque não cabia. Antes, deixe eu ver a metragem dele, era 6x4 m, antigamente o salão era menor. Era 4x4 m, quando eu comecei, depois aumentei para 6x4 m e agora está 6x8,5 m. Então, está todo o meu terreno feito, porque o meu terreno é 9 m de fundo. Então está todo o meu terreno feito, dobrei esse barracão porque tinha muito filho-de-santo e você vê que ainda fica apertado, e quando era na metade dele ali? Naquele meio dele ali onde está aquela pedra de mármore, era só até ali. (...) Pronto desde quando comecei, ai cheguei a esse tamanho que está ai hoje.

Atualmente, o grupo freqüentador do Centro Espírita Ogum Beira-Mar, em dia de sessão, é composto pela vizinhança, geralmente possui relação de parentesco com algum médium da casa. Lucinha, filha-de-santo mais antiga, é um bom exemplo para demonstrar essa relação. Além dela, o seu marido (Luis é **cabono** da casa), duas cunhadas e quatro irmãos seus, são filhos-de-santo de Itamar. O corpo de médiuns da casa é jovem e numeroso. Contei a recorrência de cerca de 25 pessoas na **gira,** sem mencionar o pai-de-santo e o pai pequeno. A idade desse grupo varia: Monaliza é médium da casa e tem apenas 08 anos de idade e Dona Célia possui em torno dos 55 anos. As sessões são acompanhadas por batidas de **ilus** percutidas, geralmente tocados por Matias e João, os dois também são **médiuns rodantes**. Levi acompanha-os tocando um triângulo. João é um filho-de-santo muito presente e, ao lado de Lucinha, encontram-se na mesma posição em grau de importância no Centro.

Por várias vezes, Itamar mencionou outros terreiros na vizinhança. Entretanto, sempre assinalava não sair do seu canto, tendo somente relações com o terreiro dos seus avós de santo - Pai Rogério de Ogum. Este divide os trabalhos com a sua esposa Mãe Luciene de Iansã, além da casa de sua mãe-de-santo, Dona Dulce. Mais recentemente, com a abertura da casa de uma de suas filha-de-santo, Maria, ele passou a ampliar a sua

[42] Genaio foi um pai-de-santo que Itamar manteve contato por apenas 1 ano. Ele era de Nação Nagô e na linha da Jurema.

rede de relações. Seguindo a mesma lógica do Centro Espírita Oxum Opará, este terreiro também é a moradia do pai-de-santo. Abaixo, um croqui da planta baixa do Centro Espírita Ogum Beira-Mar:

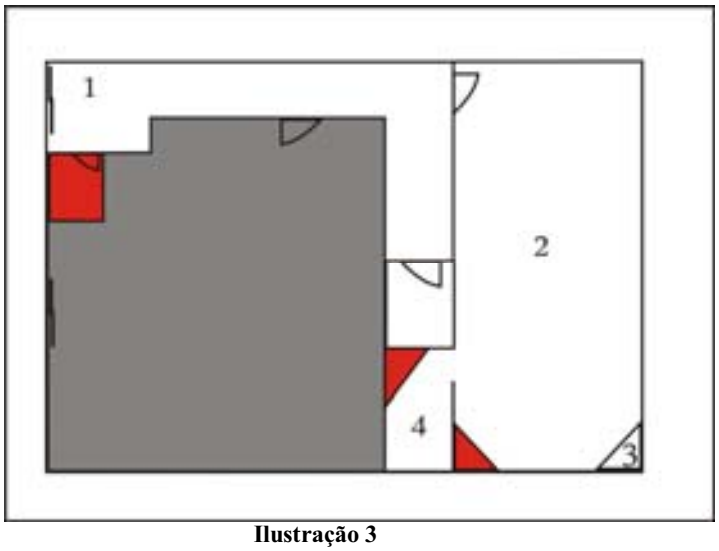


Ilustração 3

Nos espaços em branco e vermelho, encontramos as partes dedicadas aos trabalhos do Centro Espírita. Destacado em vermelho, os lugares onde estão os exus, na porta (Seu Tranca Rua), no salão de gira (Dona Maria Padilha). A parte cinza é o espaço doméstico, para uso do pai-de-santo e da família[43]. O espaço inscrito com o número 1 é a entrada por onde a **assistência** tem acesso ao salão. No lado esquerdo, num pequeno quadrado próximo a entrada, encontra-se a casinha dos exus, posto chefiado por Seu Tranca Rua e onde ficam os assentos de outros exus machos: João Caveira, Exu Caveira, Exu Mirim e Seu Marabô, os dois últimos trabalham com Chiquinho. No número 2, está o salão onde acontecem as sessões. Observem no seu interior, dois triângulos: um vermelho e um branco. O vermelho corresponde ao lugar ocupado pelo **assentamento** da Pomba Gira Maria Padilha, uma das entidades principais da casa. Ao lado, no triângulo branco, está o tronco da Jurema do Mestre Zé da Virada (n° 3) e, sobre ele, está o **pegi** do santo. Posteriormente foi mudado de lugar, seguindo sugestão da Mãe de Santo de Itamar. O altar do santo está localizado atualmente no espaço 4,

[43] Da sua família de santo, pois não percebi a presença de nenhum familiar consangüíneo freqüentando o Centro. Entre os seus parentes, apenas Pai Itamar é espírita. Ele foi casado por duas vezes e, do segundo casamento, possui duas filhas, que moram com a sua ex-esposa no outro extremo da cidade – no Vale do Pitimbú. Em época de férias escolares, elas passam esse período no Centro Espírita com o pai. A cerca de 7 anos, Itamar convive maritalmente com o Pai Pequeno Chiquinho, mantendo relações cordiais com suas ex-mulheres e sua família consangüínea.

cercado por cortinas brancas, para que os orixás não tenham contato com a fumaça dos cachimbos.

O Mestre Zé da Virada ao lado de Maria Padilha, formam a dupla que conduz as atividades do Centro. No pequeno espaço marcado com o número 4, localiza-se um triangulo vermelho, onde estão os assentamentos dos exus do pai pequeno e de alguns filhos-de-santo, predominantemente exus fêmeas. Enquanto os machos ficam na porta, as pomba giras zelam pelo interior da casa. A seguir, esquema com a distribuição do pegi do santo, no qual é possível observar a arrumação desse altar e o local onde está colocado cada orixá e entidade.



Ilustração 4

No ponto mais alto encontra-se Oxalá, Cosme e Damião ao lado do orixá da casa, Ogum. Na prateleira seguinte temos Xangô, Oxóssi e os pretos velhos. Na terceira, de cima para baixo, Iansã (Santa Bárbara), ao lado de outros santos católicos. Sobre uma estrutura de alvenaria estão distribuídos, no lado oposto aos exus que estão o mais distante possível do **pegi**, na seguinte ordem: o povo das águas (Iemanjá e Oxum), os caboclos e os mestres da Jurema, representado pelo tronco do Seu Zé da Virada. No lado oposto ao pegi, encontram-se os **garfos** de Maria Padilha.

Pai Itamar segue a linha da Umbanda e trabalha com a Jurema. No Centro Espírita Ogum Beira-Mar, o destaque não recai sobre a idéia de Exu enquanto orixá. Eles aparecem apenas como espíritos necessitados de ajuda, que precisam de doutrinação. Sobre essa questão, é conveniente relatar uma situação, quando me encontrava nesta casa e conversava com Pai Itamar e Chiquinho sobre qual seria o santo

do meu **ori**. O pai pequeno falou que poderia ser Exu, devido o meu interesse em pesquisá-lo. Itamar saltou e disse: *menino, ninguém pode ser filho de exu não, ele não é santo. Quem vai sentar o diabo na cabeça?*[44]. Chiquinho, consagrado numa outra perspectiva religiosa, rebateu a questão dizendo ser Exu também um orixá. O pai pequeno não é filho de Pai Itamar e sim de Pai Rogério de Ogum, como mencionado em outra oportunidade. Na casa de Pai Rogério, o Exu e os exus insurgem com significações aproximadas das duas noções encontradas na literatura acadêmica sobre o tema. Como participante da discussão, também me posicionei, indicando que eu compartilhava com a idéia do pai pequeno. Sugeri que as duas perspectivas eram diferentes e correspondiam a visões diferentes. Pai Itamar completou, alegando conhecer essa idéia, mas que ele não comungava com ela. Apesar de existir essa voz dissonante nota-se, por influência do pai-de-santo, o predomínio no discurso dos filiados ao Centro Espírita Ogum Beira-Mar, a idéia de exu enquanto categoria espiritual, uma entidade a ser controlada e ensinada para que venha praticar apenas o bem, como Pai Itamar sugeriu:

> O exu, eu vejo assim: ele é um espírito que precisa doutrinar, ser doutrinado bem, para trabalhar bem e não sempre fazer o mal. Então, eu penso assim, e isso depende de cada um da gente. Eu não uso ele pra fazer muito o mal, porque não é o certo. Eu acho que principalmente o exu, ele precisa de um grau de luz. Se ele é uma entidade, se ele quer evoluir, e isso é a evolução dos espíritos, ele tem que evoluir. Agora, se eu uso ele só para o mal, ele, que o pessoal fala muito que é das trevas, que é coisa do diabo, essas coisas todas. Eu não acho isso! Eu acho que ele é mais uma entidade, da mesma forma que qualquer outra, um mestre, um Santo, o que eles podem fazer por você, um exu pode fazer. Ele sempre está ali, pronto para lhe defender e defende mesmo (Pai Itamar).

No início de cada sessão[45], o salão fica iluminado, os exus são convocados para fazer a limpeza e tirar as energias negativas. O trabalho de doutrinação acontece quando os exus são chamados para prestarem serviço na abertura da gira. Nesse primeiro momento, as pombas giras não são chamadas, *pois a gira de exu por si só é muito*

[44] É preciso entender que essa representação atribuída por Itamar, está presente no imaginário umbandista criado sobre a figura dos exus. Lembremos que, uma das características incorporadas por essa perspectiva religiosa é justamente a associação do exu ao diabo, mas como um espírito ignorante necessitado de uma condução à luz. Nesse diabo remetido por Itamar, associado aos exus, está implícito a idéia de mal reversível que pode chegar a se tornar bem. Dessa maneira, como espírito atrasado, os exus não podem ser comparados aos orixás em seus graus de iluminação tão superiores. Por não pertencerem à categoria de orixá, não podem reger a cabeça de um indivíduo.

[45] Aqui me refiro as sessões corriqueiras e não as eventuais ou festivas.

pesada (Pai Itamar). As entidades podem descer muito violentas, ainda mais àquelas que são novatas. Por orientação do pai-de-santo, as **moças** só vão ser chamadas no toque de Jurema, porque elas podem descer mais calmas, mais tranqüilas. O início da sessão é como uma batalha, os exus dessem para guerrear e, por isso, os que não estão acostumados descem muito violentos sobre os seus **cavalos**.

> Porque você vê que eu canto para os mestres e depois canto para elas, para as moças (pomba giras), por que eu não gosto de cantar para elas na linha de exu. Porque o certo é exu-macho e exu-fêmea, mas eu não gosto. Gosto de tratar elas mais na Jurema, que é para elas ficarem mais mansinhas. Porque quando for pedir uma caridade, ela está ali para lhe ajudar. Não que na linha de exu ela não vá fazer, mas elas podem querer recusar, elas não gostam de fazer. E elas, estando na linha de mestria, ficam mais fáceis delas fazerem aquilo.

Os exus machos, solitariamente, podem fazer o trabalho de limpeza necessário. As moças podem vir depois dos mestres, no espaço onde o pai-de-santo reservou para sua doutrinação. Nesse Centro, mesmo vistos negativamente por serem sujos e violentos, os exus assumem um lugar positivo se comparados às pombas giras, eles são aceitos mesmo assumindo tais características. Enquanto isso, Itamar altera a ordem da sessão abrindo um espaço dedicado à doutrinação das exus fêmeas. São vigiadas para que não se furtem nas horas de necessidade. Desse modo, os exus machos devem exercer as suas funções de protetor da casa. Nessa atividade, as pombas giras tornam-se obsoletas, pois os exus *dão conta do recado* (Pai Itamar). Com essa prática, Itamar cuida para que os seus filhos-de-santo trabalhem em prol da evolução espiritual dessas entidades, principalmente das pombas giras.

2.4 Mãe Maria do Carmo e o Centro Espírita Xangô Mafilomã

Na primeira visita, como mencionado em outro momento, desci no bairro das Quintas e caminhei em direção à Favela do Japão. Ao perguntar as pessoas que passavam pela rua sobre a existência de Centros Espíritas nas proximidades, obtive como resposta a afirmativa da existência de vários. Depois das indicações fornecidas pelos moradores das redondezas, cheguei ao Centro Espírita Xangô Mafilomã no meio de uma tarde de abril de 2007. Entrei e fui recepcionado por uma filha de sangue da mãe-de-santo, que me conduziu até o salão onde se encontrava Dona Maria do Carmo. Como forma de aproximação, sem despender muito do tempo da mãe-de-santo, fiz uso

de um resumo do questionário utilizado nas outras casas, este foi denominado: ficha de localização. Pontuava apenas questões muito objetivas referentes à localização: endereço; nome do responsável pela casa; dias e horários das sessões públicas; telefone para contato. Por meio desta atividade empreendi uma nova visita, possibilitando um contato mais efetivo. Apliquei o questionário completo como nas outras casas, demonstrando meu interesse de conhecer melhor o movimento cotidiano e o fazer religioso realizado nesse terreiro.

Na segunda visita, conversei com a mãe-de-santo acerca da possibilidade de desenvolver um trabalho de pesquisa no seu **barracão**. Falei sobre os objetivos da minha investigação, os quais pretendiam abarcar os exus e pomba giras como objeto. Minha preocupação espraiava sobre como se configura o pensamento dos religiosos em relação a estas entidades nos terreiros da cidade do Natal. A partir disso, ela principiou o seu relato, tendo como tema os exus.

> Os exus são espíritos que precisam ser ensinados, pois se você o conduz para o mal, ele não vai aprender a fazer o bem e fará o mal contra você também (Mãe Maria do Carmo).

Com essa afirmação, Mãe Maria do Carmo começou a conversar sobre essas entidades, aceitando as minhas visitas e concordando em auxiliar na pesquisa. A partir desse instante, o acesso a casa ocorreu de forma rápida. Para tanto, duas estratégias foram empreendidas na construção de minhas relações: a primeira, diz respeito às visitas informais empreendidas, na intenção de conversar com a mãe-de-santo e manter um laço mais íntimo; a segunda tem relação com as sessões presenciadas, predominantemente dedicadas aos orixás. Apenas em duas oportunidades pude assistir a giras de Jurema, onde os exus entidades espirituais são convocados. Devido ao espaço de tempo entre uma sessão e outra neste terreiro (ocorrendo apenas uma a cada mês, sempre aos domingos), foi possível acompanhar os toques nas outras casas pesquisadas, pois os horários e os dias não coincidiram. Desde a minha inserção nesta casa (abril/2007) até dezembro, foram realizadas apenas 3 sessões dedicadas à Jurema, a primeira ocorreu antes do início dos meus contatos.

Por diversas vezes recebi telefonemas de Mãe Maria do Carmo, convidando-me para assistir as giras em sua casa. Fui construindo uma relação na qual percebia o reconhecimento de minha presença, não somente por parte da mãe-de-santo, mas também de seus filhos. Vários foram os convites para acompanhá-la nas visitações a

outras casas. Entretanto, devido aos compromissos, só pude atendê-la apenas uma única vez. Em muitas ocasiões, Mãe Maria me permitiu ouvi-la narrar as suas histórias, não somente sobre a religião, mas também a respeito de outros assuntos ligados a acontecimentos de ordem pessoal. Falou do seu **Santo** e da sua Jurema, deixando bem claro a preferência pelo culto aos orixás.

> É porque, é assim, o Santo é um outro lado, não é? A Jurema é terra. Os orixás não, então a gente não mistura. É tanto que a gente vê: mexendo na Jurema ninguém vai para o lado do Santo, é só na Jurema. Quando é o Santo, é só do Santo. Que são os orixás, nós pronunciamos o santo, mas são os orixás. Os orixás já são umas coisas mais finas, é diferente, é completamente diferente da Jurema. A Jurema é uma coisa assim, suja, a Jurema é punhal de dois gumes, sabe? Ela mata e cura ao mesmo tempo e o orixá é diferente. Posso dizer até que a Jurema é como a Umbanda, é porque não tem Jurema em Nagô. A Jurema é do mesmo jeito da Umbanda. No Nagô a gente canta diferente, não é? E na Jurema não, a gente canta em português, todo mundo canta, até as crianças (Mãe Maria do Carmo).

Maria do Carmo de Medeiros, também conhecida pelos nomes de Maria de Biu ou Maria de Obá, é natural de João Pessoa/PB. Tem 68 anos e desde a mais tenra idade mudou-se com seus pais para o município de Extremoz/RN. Sua mãe era *espírita e trabalhava muito bem na Jurema* (Mãe Maria do Carmo). O fato de morar no interior, não permitiu o acesso de sua mãe ao conhecimento dos orixás. *Quando ela veio ter conhecimento, ela já estava do meio para o fim*. O relato abaixo mostra o processo de aproximação e envolvimento de D. Maria com a sua religião:

> Eu me interessei por motivo de doença (...) Minha mãe trabalhava, mas eu não ligava para aquilo. Então, depois que eu passei a ficar doente e as pessoas começaram a falar para mim, que eu procurasse um canto que isso não era doença, num sei o que. E muitas vezes a polícia era quem me levava e quando eu vinha acordar, já fazia mais de quinze dias que eu estava na Casa de Saúde (...) Na época que eu comecei a sentir mal, surgiu uma historia de meningite, tinha umas vacinas e não sei o que. Era uma revolução do povo por conta dessa meningite, que era uma novidade. Eu fui com os meus meninos para dar a vacina e passei mal, mas não sabia o que era e foi assim de repente. Eu aleijei, entronxei todinha. Me levaram para o hospital, o médico me examinou e tudo, disse que não era nada. Então, do jeito que me levaram, trouxeram de volta. Uma senhora que era muito amiga da gente, disse que eu fosse para ela me rezar. (...) Na terceira cura eu já estava boa. Ela disse: olhe você tem que entrar no Espiritismo, porque é o Espiritismo quem está acabando com você. Eu fui pra lá, ela é dona de terreiro hoje ela fechou, já está velha. Fui lá, mas não senti melhora de nada. Melhorei sim nas rezas todas, me desentronxei toda, eu estava aleijada. Fiquei bem. Mas a história do

> Espiritismo não entrava nada na minha cabeça (...) Depois, uma amiga minha chegou e me fez um convite para ir assistir um toque de Santo (...) Fui assistir o toque. Eu estou lá muito bem, assistindo. E achando tão interessante aquilo. Quando foi na hora de Xangô, na hora que foram cantar para Xangô, mas eu não sabia quem era, mas sei que era na hora de Xangô. Quando eu acordei, eu estava lá dentro e eu não vi. Suspenderam Xangô e, ai fui, falei pra a menina, vamos embora? (...) Esperamos, no final terminou e fomos embora. Ai pronto passou uns dias, baixei o hospital novamente. Quando me recuperei, a cuja pessoa que me levou para assistir, fez o convite para eu botar um jogo. Quando cheguei lá era Mãe Nem. Falei com ela para abrir um jogo, ela disse: cadê sua mãe-de-santo? Eu disse: que mãe-de-santo? Você não tem uma mãe-de-santo? Eu disse: não conheço, num sei nem o que é isso. Eu não sabia. Certeza? Eu digo: certeza absoluta (...) Quando ela botou o jogo. Então ela disse que eu tinha que fazer uma obrigação urgente, tinha que ir às carreiras, sabe? Eu tinha que deixar de comer que era pra fazer essa obrigação (...) Comprei todo o material, levei pra lá e fiz a obrigação (...) Para dormir eu só dormia se tomasse às dosagens, as minhas dosagens eram muito fortes, eu disse: como é que eu vou dormir se eu não tomei a medicação? (...) Ela disse: a partir de hoje, a partir de hoje, você não toma mais essas drogas, porque isso é droga, essa medicação de dormir. Quando ela terminou de fazer a obrigação, eu quase nem vi o pessoal sair, já estava dormindo. Tufo, mas eu dormi tanto que eu já estava com raiva de mim. Pronto, a partir daí eu não senti mais nada. Eu era nova, menino eu era só o coro e o osso sabe? E hoje estou aqui, quebrando cabeça com os filhos-de-santo como ela quebrava a cabeça com os dela. Às vezes eu digo pra ela: Mãe Nem isso é praga de vizinho viu? Ela ri. Mas eu amo o meu orixá, a casa é de Xangô Mafilomã, mas a minha coroa é de Obá (Mãe Maria do Carmo).

Antes de chegar a conhecer Mãe Nem, Dona Maria do Carmo passou pelo terreiro de Mãe Regina, no Bairro do Bom Pastor, mas não conseguiu se adaptar. Desde sua iniciação até o presente momento, ela não se filiou a outra casa, somente ao Centro Espírita Iemanjá Sabá de sua mãe-de-santo. Mãe Nem descende de uma linha Nagô de grande referência entre o povo do santo em Natal. Ela é filha-de-santo do conhecido Pai Leó. Segundo Mãe Maria, ele era africano, mas veio de pernambucano, sendo considerado o responsável por introduzir o culto aos orixás da Nação Nagô do Recife na cidade do Natal, referência seguida pelo Centro Espírita Xangô Mafilomã. Embora os orixás sejam de grande destaque neste terreiro, Mãe Maria tem sua **feitura** também na Jurema:

> Na feitura da Jurema, minha mãe prepara os filhos assim: quando ela está preparando o filho dentro do orixá, na obrigação do orixá, ela já está preparando na Jurema. Então, ela põe ervas do Santo e ervas da Jurema. Quando faz a feitura do Santo, estou preparada na Jurema e

> estou preparada no Santo. Não pense que é como hoje, hoje você tem um pai-de-santo de Jurema, é separado. Ela não, ela já faz o Santo e a Jurema. Terminou o período do Santo, já está preparado no Santo, está preparado na Jurema. (Mãe Maria do Carmo).

Anteriormente, o terreiro de Mãe Nem ficava nas proximidades da casa de Dona Maria do Carmo. Mas, atualmente, está localizado no Bairro Parque das Dunas, *no outro lado do rio* (Mãe Maria do Carmo). A relação entre mãe e filha é muito próxima. Todos os meses, Mãe Nem conduz as sessões nessas duas casas (no Centro Espírita Iemanjá Sabá e no Centro Espírita Xangô Mafilomã). Dona Maria do Carmo faz questão de manter essa relação, indo frequentemente à casa de sua mãe para ajudá-la com as obrigações, levando os seus filhos-de-santo para que participem dos rituais públicos e privados por lá realizados.

> Quando eu resolvi abrir uma **casa de santo,** não era gosto meu, nem foi isso que eu pedi! Então, foi um problema de doença. Eu morava mais na Casa de Saúde Natal do que na minha casa e aonde eu fui curada foi no Candomblé, que os médicos não deram jeito. Então, foi descoberto que meu assunto era Espiritismo! Eu não entendia. A partir daí, começou a minha luta dentro do Espiritismo. Encontrei essa pessoa que cuidou de mim, Maria da Glória, conhecida Mãe Nem. Uns conhece por Mãe Nem e outros conhecem por Gorda, porque ela é bem gorda. Então ela tomou conta e eu estou aqui e terminei abrindo uma casa de santo. Ela então falou pra mim: é o desconto dos seus pecados. Eu disse: então está bom (Mãe Maria do Carmo).

O Centro Espírita Xangô Mafilomã está localizado na Rua dos Paiatis, n° 2021A, bairro das Quintas. Esta casa teve seus trabalhos iniciados em meados dos anos 1980, mas nos anos 1960 esta mãe-de-santo se casou e foi residir nessa região da cidade, antes mesmo de ingressar na religião.

> Quando eu vim morar aqui, isso aqui era só mato, mato, matagal, sabe? Cajueiro, coqueiro tudo perdido ai (...) A primeira vez quando eu construí a casa, eu não tinha condições. Era de taipa, caiu. Taipa não agüenta chuva. Fui trabalhar para comprar o material para levantar uma de tijolo. Comprei todo o material e encostei aqui na casa do vizinho e as casas não eram no alinhamento. As casas eram todas no meio da rua. Comprei todo o material: tijolo, madeira, porta, janela. Lá comecei de novo (Mãe Maria do Carmo).

> Esse terreno quando a gente veio morar aqui, foi numa época de posseiro. Então era posse, aqui tudo foi posse. Quando eu comprei essa casa era um pedacinho assim (pequeno) e era lá no meio da rua, todas as casas eram no meio da rua. Lá vai, lá vai, todo mundo

> construindo suas casas e botando no nível certo. Quando eu construí a minha, tinha que botar no nível certo. Era a casa de taipa lá na frente, era tudo no meio da rua, umas na frente, outras atrás. Todo mundo construiu suas casas. O fiscal da prefeitura veio, fez a medição para tirar do meio da rua, para botar no nível. Eu ainda tenho, como ele falou, que eu tenho ainda três metros para frente, mas ai eu não quis adiantar esses metros, eu deixei. Teve gente que puxou que a minha ficou escondida não é? Mas eu não liguei com isso, eu não sou egoísta. Eu disse: deixe eu aqui no meu canto, eu sei que tenho mais um pedaço, mas deixe. Eu quero saber se eu estou debaixo das quatro telhas que eu tanto lutei, então pronto (...) quando eu vim morar aqui, quando eu comprei a casa. Essa casa aqui, meu filho, esse que mora comigo, ele estava com três meses de nascido e ele já vai fazer 41 (Mãe Maria do Carmo).

> Isso aqui era tudo, tudo buraco. Essa subida que tem aqui, a gente para subir, para descer era bom, todos os santos ajudavam, agora para subir, duvido! Porque era você subindo e descendo, porque era areia, areia mesmo. Ali não passava carro, nem bicicleta não dava para passar, era só de pé mesmo. Isso aqui era aquela buraqueira enorme, cada buraco enorme que, para atravessar, colocavam aqueles rolos de coqueiro, servindo de ponte para a gente passar. O rio era liberado para a meninada, menino tomava banho, as pessoas lavavam roupa tudinho. Agora fecharam isso ai. (...) depois que fecharam, calçaram tudo, foi trabalho grande. Esse trabalho foi José Agripino[46], foi quem mandou aterrar tudinho e mandou calçar. Agora eu não me lembro o ano, porque eu não sei dos anos das políticas. E quando chovia, a água que vinha do Bom Pastor, daquele mundo velho, só entrava dentro da minha casa. Toda a água, só entrava dentro da minha casa. Entrava na porta da frente, saia na da cozinha. Saia arrombando, descia ai e saia levando. A água dava mais de dois metros dentro de casa. Perdi muita coisa, muita, muita mesmo. Eu sofri muito. Depois que aterrou, passou o calçamento, graças a Deus, agora terminou meu sofrimento (Mãe Maria do Carmo).

Com esses relatos, Dona Maria do Carmo mostra a sua trajetória pessoal, evidenciando as dificuldades e o processo de transformação de uma região da cidade – bairro das Quintas, nas proximidades do antigo riacho. Embora a abertura da sua **casa de santo** seja datada apenas na década de 1980, a sua história de vida demonstra os problemas enfrentados por uma população situada nos limites do perímetro urbano natalense de décadas anteriores. Mãe Maria do Carmo conquistou o seu espaço no bairro, antes mesmo do seu orixá solicitar a abertura da **casa de santo**.

> Com os meus vizinhos, não tenho problema nenhum, uma que eu não dou cabimento. Meu **santo** começa de tarde. 16:00, 16:30 horas está começando. O mais tardar é 20:00 horas, está tudo terminado. Então,

[46] Prefeito de Natal entre (1979 – 1983).

> eu não perturbo a ninguém, não tiro o sono de ninguém. Pode ser a festa que for. Se tiver alguma saída, se tiver alguma **yaô,** eu começo o toque mais cedo, que é para terminar no horário certo, para não perturbar ninguém. Não tenho o que dizer dos meus vizinhos e, até aqui graças a Deus nenhum disse nada, porque eu não perturbo ninguém e nem sou de está na casa de ninguém. Meu vizinho, oi, bom dia, boa tarde e boa noite, ele fique lá que eu fico cá. Não gosto de estar em casa de vizinho, não, não gosto. Eu gosto é de estar na minha casa. Se tiver o que fazer, tudo bem. E se não tiver, armo minha rede e vou me deitar. Mas a senhora nem sai um pouquinho aqui fora para a gente conversar? Eu digo: Não, não gosto não. Eu sou muito dedicada a minha casa e sou muito dedicada ao meu santo (Mãe Maria do Carmo).

Mãe Maria disse: *o Centro Espírita Xangô Mafilomã inicia os seus trabalhos logo cedo, para concluir cedo*. O calendário anual desta casa é distribuído, tendo o culto aos orixás como destaque. As sessões acontecem uma vez ao mês, eventualmente duas: no começo do ano em janeiro - toque de Ode[47] (festa para os caboclos); em fevereiro, a casa é fechada devido o carnaval, mas destina-se um domingo para um toque de Jurema; em março toca-se para os orixás; em abril, festeja-se Ogum; em maio é a vez dos Pretos Velhos, sobrando um domingo, dá-se uma Jurema; em junho é dedicado ao senhor da casa - Xangô; em julho, é a vez da Oxum; em agosto, é a festa do **povo-da-rua** na Jurema; setembro festa de Cosme e Damião, toque para as crianças; em outubro, o toque para os orixás e como é mês das crianças, encerra-se com os **erês**; novembro toca-se para Oyá; em dezembro para Iemanjá, fazendo o encerramento do ano *e depois começa tudo de novo* (Mãe Maria do Carmo).

Os longos intervalos entre a realização das sessões, ocorridas uma vez ao mês, são complementados pelas visitas e no auxilio de atividades realizadas em outras casas. O Centro Espírita Xangô Mafilomã possui uma rede de relação bem extensa, enquanto as outras casas relatadas neste trabalho, mantêm vínculos apenas entre seus familiares de santo. Este terreiro estabelece seus contatos, indo além dos laços familiares. Acompanhei Mãe Maria do Carmo apenas em visita a casa de sua mãe-de-santo no bairro Parque das Dunas. Mas ela também freqüenta sessões na casa de seu irmão-de-santo, o Senhor João Miranda[48], além de regularmente visitar um terreiro no Parque dos Coqueiros, no qual o Pai de Santo se afirma de Nação Ketu. A casa de Dona Anália e a de Mãe Regina também são visitadas, localizadas no bairro do Bom Pastor. Estas

[47] Nesta casa, este é o nome que o orixá Oxossi é chamado, como na Nação Nagô. *Ode é como a gente chama Oxossi na nossa nação* (Mãe Maria do Carmo).
[48] Seu João Miranda tem casa aberta no Bairro do Bom Pastor.

últimas não pertencem a sua parentela. Dona Anália é umbandista, não cultua nação e Mãe Regina é de Nação Ketu. Além dessas casas, o Centro Espírita Xangô Mafilomã possui uma recíproca relação com o Ile Axé de Pai Marcelo em Extremoz. Essa casa segue a Nação Ketu, considerada por Mãe Maria do Carmo como muito diferente da sua, embora compartilhem laços afetivos, mantendo o intercâmbio de alguns dos seus membros. O responsável pelo Ilê Axé conhecido como Marcelo de Omolú, foi iniciado primeiramente por Mãe Nem na Nação Nagô e, posteriormente, ele tomou um outro pai-de-santo para conduzir as suas obrigações, dessa vez na Nação Ketu. Mãe Helena de Iansã (do Ilê Axé), filha-de-santo de Marcelo, é irmã de sangue de Ana, irmã-de-santo de Mãe Maria do Carmo. Há alguns anos, um neto de Mãe Maria do Carmo, chamado de Diogo de Oxumaré, fez a sua iniciação com Marcelo de Omolú.

Segundo Mãe Maria do Carmo, na sua nação, um sacerdote não tem permissão para preparar as obrigações de um parente de sangue. Por isso, a casa fica responsável por selecionar um outro indivíduo para fazer o serviço. Dentre os médiuns da casa, há uma neta de Mãe Maria, Cléssia, que se tornou filha-de-santo de Mãe Nem, justamente por causa dessa questão. Dentro desse complexo, se da às atividades mensais do Centro Espírita Xangô Mafilomã.

O toque do Santo no Centro Espírita Xangô Mafilomã segue uma seqüência estabelecida. Segundo Mãe Maria do Carmo, este seria o modelo de um típico ritual na Nação Nagô como ela aprendeu: EXU, OGUM, ODÉ, OSSAIN, OMULÚ, OXUMARÉ, NANÃ, OBÁ, XANGÔ, OXUM, IEMANJÁ, OIÁ/IANSÃ e finaliza com OXALÁ. Na Jurema, o toque acontece desenvolvendo-se da seguinte forma: inicialmente, canta-se para os exus e pombas giras, aqui bem vigiados. Podem beber e fumar com moderação, avisados sobre a brevidade deste momento. São tratados com cautela e rigidez, para não se excederem. Após o cumprimento das suas obrigações de **descarga** do ambiente, são despachados. Mãe Maria do Carmo suspende a quartinha dos exus principais da casa e esvazia na rua, bem na entrada do Centro e passa o **desfumador**. Depois, os caboclos descem para pisar nas folhas da Jurema. Com suas flechas, vem trabalhar e completar a limpeza do ambiente, purificando o espaço já **descarregado** na passagem dos exus. A terceira e última etapa do ritual é dedicada à entidade ou a categoria espiritual festejada. Como na festa dos pretos velhos, a **gira** foi encerrada com seus cânticos. Geralmente, os toques na linha de Jurema são dedicados aos mestres, entidades espirituais. São estes que descem para trabalhar, finalizando a sessão quando a última entidade vai embora.

O grupo de participantes da gira não é formado apenas pelos filhos-de-santo de Mãe Maria do Carmo, que recebe seus irmãos e sobrinhos de santo. As sessões são acompanhadas por um grande número de pessoas da vizinhança. Esta é uma casa que pertence a uma rede extensa, uma família grande, que tem Mãe Nem como elo entre as casas, mediante a sua longa história dentro do santo.

Descrevo, a seguir, o espaço físico do Centro Espírita Xangô Mafilomã:

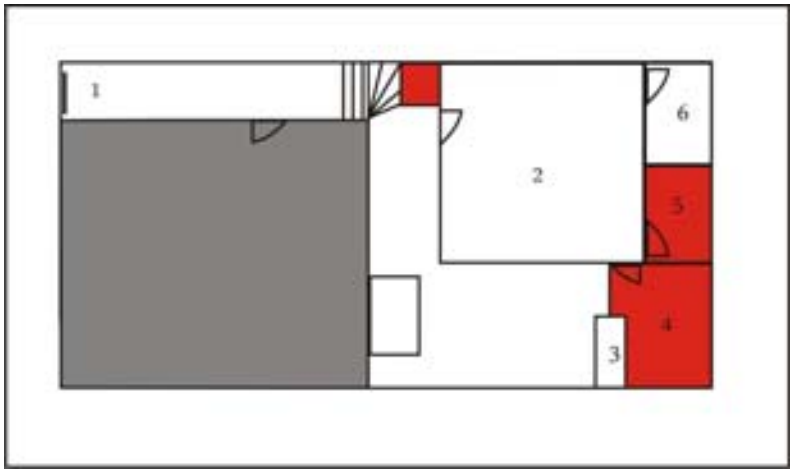


Ilustração 5

Inicialmente, onde se encontra o número 1, está situada a entrada. No recinto inscrito com o algarismo 2, está o salão de gira. O pequeno quadrado vermelho à sua porta, simboliza a casa dos exus guardiões da cancela. Nessa casinha, diferentemente do Centro Espírita Oxum Opará, quem guarda a porta são os exus entidades espirituais, Seu Tranca Rua e Dona Maria Padilha, os exus principais da casa. O pequeno retângulo branco, onde se encontra inscrito o número 3, situa a *casa de repouso da Oiá*, como Mãe Maria mesmo denomina o Balé (a casa dos mortos). No espaço em vermelho, marcado com o número 4, está o quarto dos orixás.. Na porta encontra-se o Exu e, a este, é atribuído o cuidado com o quarto do Santo (Exu orixá). Existem nesse espaço várias prateleiras, contendo os assentamentos dos filhos-de-santo, seguindo uma seqüência, partindo do **dono da coroa** aos outros orixás regentes do **ori** do sujeito**,** inclusive Exu, além dos **erês** que também estão nesta sala. No número 5 está o quarto destinado aos assentos das entidades da Jurema dos filhos-de-santo. Na porta dessa sala, está um exu assentado, do qual Dona Maria do Carmo preserva a sua identidade. Além dos exus dos filhos-de-santo, encontram-se também os dos pretos velhos, mestres, caboclos, entre outras entidades. O espaço de número 6 é destinado à Jurema e as

entidades da mãe-de-santo localizando-se, inclusive, o tronco da Jurema do Mestre Pé de Garrafa (principal mestre da mãe-de-santo). A parte tracejada, no final do beco, diz respeito a alguns batentes que dão acesso ao salão da gira e as dependências religiosas do terreiro.

Este Centro Espírita comunga com as duas perspectivas de pensar os exus, enquanto entidade espiritual e enquanto orixá. Exu orixá é mais ***fino***, este trata exclusivamente das questões relacionadas aos orixás. Ao invés de receber **marrafo,** como os exus e pombas giras, oferta-se o Rum. Esta ação serve para situar as posições dessas duas noções confrontadas. Isso significa, de forma simbólica, uma relação constituída historicamente, por ser a cachaça associada às classes populares e os exus representarem arquétipos de sujeitos desqualificados. O orixá Exu é fino, pertence a uma elite, não condiz com sua posição tomar tão ignóbil destilado. Ele recebe a bebida de origem inglesa. Dona Maria do Carmo sugere mais distinções:

> Tem o Exu do Santo e o exu da Jurema. Porque o exu do Santo é o guardião do Santo, aquele ali é só para o recado do Santo, ele não sai para dar recado de seu ninguém (...) E o da Jurema não, ele é o guardião da Jurema e é o recadeiro, recebe **recado** e manda recado (...) Você quer mandar ele para um canto, através daquela comida (...) em nome daqueles axés que ele está recebendo, eu quero que você vá a tal canto. Então, ele recebe os axés e vai dar o recado (Mãe Maria do Carmo).

Com o Exu do santo, há uma relação cuidadosa e de extrema delicadeza. Aos exus da Jurema, é destinado um tratamento rigoroso. Do contrário, *eles montam em cima* (Mãe Maria do Carmo). Os exus são brutos e não compreendem, não conseguem obedecer e, dessa maneira, é preciso ser mais enérgico. Mãe Maria diz que é preciso ter pulso forte para lidar com estas entidades. Ela expõe a sua concepção a respeito das diferenças entre Exu e exus, do Santo e da Jurema.

> O Exu do Santo é um orixá, diferente dos orixás, diferente da Jurema, mas ele é um orixá. O da Jurema é exu por que isso já foi da perversidade, já fez tanta ruindade que virou exu. Então, ele ficou para fazer o bem e o mal. E o Exu do Santo não, ele é um orixá. (Mãe Maria do Carmo).

Esta fala revela as duas concepções de exu que estão dispostas no imaginário religioso. A primeira é do Exu enquanto orixá, responsável pela mediação entre homens e deuses, ou entendendo o Exu como o escravo do santo. A segunda remete-se a idéia

do exu concebido na Umbanda, pensado como o degenerado ou o criminoso. Ele *fez tanta ruindade,* por isso virou exu. Devemos entender, nesse momento, a idéia de mal a partir dos valores aprazados socialmente, mesmo que depois essa idéia seja subvertida e abraçada pelo grupo como aspecto positivo. No decorrer desses escritos, tentarei encaminhar uma reflexão mais apurada.

No Centro Espírita Xangô Mafilomã, os exus são chamados sempre no início de uma gira de Jurema. Bebidas, cigarros e cachimbos são permitidos, devido ao papel exercido pela fumaça nesse contexto, mas eles são avisados para que não se excedam, diferente do modelo mais moralizado de Umbanda do Sudeste brasileiro, no qual o uso de bebidas alcoólicas e de fumo são mais sutis (NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999). Nessa casa, o consentimento para o uso de bebida e fumo é dado. Todavia, isso não significa uma liberação total, pois as responsáveis pela condução do toque mantêm um tratamento rígido, regulando os excessos no uso desses artigos. Estas entidades precisam ser conduzidas à obediência, obtendo o prosseguimento dos trabalhos conforme o esperado.

3 No campo: as duas noções – no Santo e na Jurema

Exu enquanto orixá serviu de padrão para a formulação da idéia de exu na Umbanda, como visto nas reflexões de Bastide (1989) e de autores subseqüentes (ORTIZ, 1999; SANTOS, 1976; TRINDADE, 1985). Exu e exus, duas noções disseminadas nas casas pesquisadas, sustentam modelos que são manipulados de forma particular no cotidiano dos religiosos, evidenciando correspondências entre a literatura e o campo. O compartilhar desses dois modelos demonstram, através do entrecruzamento de significações, a construção de lugares reservados a ambos. Espaços são definidos concebendo especificidades na manutenção dessas noções míticas, onde a existência de uma, legitima a outra através da diferença. Esses modelos guardam semelhanças no sentido atribuído a algumas funções desempenhadas, onde quer que sejam convocados, nos espaços definidos no Santo e na Jurema (como orixá ou como entidade espiritual). Este último carrega em suas representações traços aproximados da concepção mítica do orixá.

Em alguns momentos, torna-se visível o privilégio da noção de Exu enquanto orixá, mesmo quando o tema tratado é o exu da Jurema, qualificados como diferentes. É essa diferença que no decorrer desse item tentarei consignar. A expressão tornada jargão entre o **povo do santo** – ***Exu não é o diabo!*** – evidencia, através da tentativa de livrar-se de acusações diabolizantes, a sobreposição da noção do orixá em relação à categoria espiritual. A associação ao diabo é afastada, apesar da sua evidente aproximação assimilada no meio umbandista. Sustentar tal noção endossa as visões negativas externas atribuídas ao meio religioso, mesmo quando esta associação diabólica assume um caráter positivo internamente em relação aos afazeres cotidianos. Por exemplo, é importante que exu seja violento para poder controlar o inimigo que vem de fora; é preciso mostrar uma imagem temível, mesmo correndo o risco de endossar as noções negativas atribuídas de fora para dentro.

Os guardiões (do Santo e da Jurema) precisam ser preservados. Talvez esse seja um dos motivos, pelos quais, o meio religioso prefira explorar a noção do orixá, justamente por ser essa concepção aceita externamente de forma mais tranqüila. A associação ao diabo relacionada à noção de exu como categoria espiritual, traz um estigma criminoso, condição da qual nenhum pai-de-santo está disposto a assumir

perante uma sociedade cristã. A noção do Exu orixá é tomada como estratégia, na tentativa de afastar as impressões demonizadas. Dessa maneira, percebe-se a imposição de um modelo específico sobre o outro existente. Ambas as noções não se encerram tão fechadas como estão sendo representadas aqui. A sociedade compreende as religiões afro-brasileiras enganosamente, como um bloco uniforme e homogêneo. Diferente dessa visão, levando-se em consideração a multiplicidade de práticas e de perspectivas religiosas existentes, procuro sistematizar as diferenças entre esses dois modelos, para mais tarde dedicar-me especificamente aos exus entidades espirituais. Nesse momento, busco indicar quais as características que levam essas duas noções a serem confundidas ou utilizadas para minimizar a negatividade da outra, para examinar suas diferenças, ou seja, como elas aparecem no campo de pesquisa.

Exu e exus guardam semelhanças que os aproximam, produzindo no imaginário religioso, representações que podem ser direcionadas a ambos, tornando-se difícil para um observador compreender qual o tipo de exu que se está referindo em determinada situação. Obviamente, mais cedo ou mais tarde, a definição surge: ***este só trabalha para o Santo, e o outro, só para a Jurema***. Mesmo com essa diferença caracterizada, o imaginário religioso tratou de construir referências que os aproximam. Na intenção de entender como essas semelhanças são sustentadas, esquematizei os seguintes pontos: a atividade propiciatória, quando os exus são chamados no início dos rituais; a segurança da casa, para nenhuma energia atrapalhar e a intervenção mágica na manipulação do curso natural das coisas. A partir dessas indicações, passarei a identificar as diferenças atribuídas.

Quando os rituais para os orixás principiam Exu (orixá) é convocado, desempenhando suas atividades, propiciando o rumo dos trabalhos. Ele é o responsável pelo desenvolvimento das ações que ocorrem no mundo. Não estando presente, zelando pelo desenrolar dos rituais, estes ficam inférteis e impossíveis de acontecer (SANTOS, 1976; TRINDADE, 1985). Muito semelhante ocorre com os exus da Jurema, sempre chamados no início das sessões, abrindo os trabalhos. Mãe Léo, quando abre a sua gira de Jurema, canta para chamar os exus:

> Exu, Exu das Sete Encruzilhadas
> No terreiro de Umbanda
> Sem exu não se faz nada
> (Centro Espírita Oxum Opará)

Esse momento não é diferente nas outras casas pesquisadas. Mãe Leó pergunta: *aonde é que exu mora?* Os médiuns da **gira** respondem: *ele mora na limeira, saravá Seu Sete Encruza. Ele mora na limeira*[49]. Na abertura da gira, os exus da Jurema são chamados das encruzilhadas para que venha trabalhar no terreiro. Primeiro os exus machos, depois as fêmeas. Estas são iniciadas por Maria Padilha[50], ordenando que as outras pombas giras venham prestar o mesmo serviço. Os exus da Jurema assumem uma função considerada indispensável dentro da sessão. Eles **descarregam** o ambiente, ação de extrema necessidade para a seqüência dos rituais.

Quando chegam é preciso batalhar. Os exus são chamados com os seus *instrumentos de guerra*[51]. Nesse instante, eles exercem a função de sentinela cuidando da cancela[52], fazendo a proteção e a segurança da casa.

> Tava dormindo na beira do mar
> Tava dormindo na beira do mar
> Quando as almas me chamou, pra trabalhar
> Se alevanta Tranca Rua, vai guerrear
> Os inimigos estão invadindo a porteira do curral
> Ponha a mão nas suas armas, vai guerrear
> Ponha os inimigos pra fora, para nunca mais voltar

O ponto cantado clama ao Exu Tranca Rua para que ele vá proteger a porteira e espantar os inimigos. Os exus são responsáveis pela segurança da casa, precisando ser doutrinados para que desempenhem esta função, não colocando o terreiro em risco. Mesma atividade atribuída ao Exu orixá. Sua casa é edificada na porta dos **barracões**, exatamente por causa dessa incumbência. Na casa de Mãe Leó, no Centro Espírita Oxum Opará, ambos (o do Santo e o da Jurema) possuem separadamente suas casinhas na entrada. No Centro Espírita Ogum Beira Mar, Seu Tranca Rua guarda a cancela e, ao lado, várias plantas (comigo ninguém pode, quebra demanda, manjericão, pinhão roxo), ajudam a filtrar as energias que chegam. No Centro Espírita Xangô Mafilomã, os exus

---

[49] Geralmente as sessões no Centro Espírita Oxum Opará são iniciadas com o ponto cantado para o Exu das Sete Encruzilhadas. Na seqüência, a mãe-de-santo muda o nome do exu e assim vão sendo chamados para a gira: *onde é que exu mora? Ele mora na limeira, saravá exu (qualquer exu), ele mora na limeira.*

[50] A Pomba Gira Maria Padilha é considerada a rainha das pombas giras.

[51] Trecho de ponto cantado*: Exu matou um cabrito e dividiu com os camaradas/ faca de ponta, instrumento de guerra/ no ponto de exu, sendo firme ele não erra.*

[52] Como diferentes pontos cantados trazem o mesmo tema: l*á porteira eu deixei meu sentinela/ Eu deixei Seu Marabô tomando conta da cancela*; *Exu, Exu Tiriri/ Pega os contrários e tira eles daqui,* entre outros.

da Jurema guardam a porta da rua. Na entrada da sala do Santo, Exu toma conta da passagem, assim como no quarto da Jurema, há um outro exu **assentado** encarregado da segurança.

A terceira característica remete-se aos poderes ilimitados atribuídos a Exu, força que lhe possibilita a manipulação mágica da natureza e das relações humanas de qualquer acontecimento, mesmo aqueles que não podem ser revertidos. Este orixá ou estas entidades possuem nas mãos a faculdade de manusear os eventos ao seu desejo, como evidenciado nos trechos de alguns orikis[53] traduzidos por Pierre Verger no livro Os Orixás (1981), onde são expressos alguns atributos de Exu (orixá).

> - Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro;
> - É numa peneira que ele transporta o azeite que compra no mercado, e o azeite não escorre dessa estranha vasilha;
> - Ele matou um pássaro ontem, com uma pedra que somente hoje atirou. Se zanga, pisa na pedra e ela põe-se a sangrar (p. 78).

Alguns pontos cantados exploram essa faceta, onde os exus aparecem com a capacidade de tornar possível o impossível. Nesse tipo de narrativa, através da exploração de imagens encantadas e hipérboles, são demonstradas as possibilidades de Exu. Os aparentes exageros contidos nessas pequenas histórias, mostram a não inexistência de limites para as ações desse orixá. Tais narrativas suscitam um caráter lúdico na trama, mas a idéia tende ao sentido inverso. Elas descrevem situações simples e cotidianas, expondo as possibilidades da força de Exu, sem a intenção de tornar essas histórias fantasiosas. Na tentativa de visualizar aproximações entre essas histórias e alguns pontos cantados para os exus da Jurema, relaciono esses orikis, onde uma impossibilidade lógica e natural das coisas é subvertida para expressar a potência de Exu ou dos exus, como demonstram os pontos cantados assinalados abaixo.

> Exu pisa no toco
> Exu pisa no galho
> O galho quebra e exu não cai, oh Gangá
> Eh, eh, exu ele pisa no toco é de um galho só
>
> Faca de ponta não me fura
> Fogo de palha não me queima, oh Gangá
> Eh, eh, exu ele pisa no toco é de um galho só

[53] São canções doutrinárias, pontos cantados ou toadas, como são chamadas no Candomblé em língua Iorubá.

Os exus fazem uso das leis naturais, subvertem a gravidade e obtém sucesso na consolidação da derrota – *o galho quebra e exu não cai*. Não só os exus machos detêm essa capacidade, as pombas giras também possuem essa propriedade, se debruçando sobre questões irrealizáveis e conseguindo com que sejam realizadas; movem o curso das ações humanas e intervêm da maneira desejada.

> Oh pomba gira malvada
> Por que mataste o rapaz?
> A gente mata e vai preso
> E a pomba gira não vai

Em todos os campos, eles influenciam o curso dos acontecimentos e a ordem das coisas; faca de ponta não lhe fura e ele não se envolve com deslumbramentos, fogo de palha não lhe queima. Um exu está sobre um galho, o galho quebra e ele não cai. A pomba gira mata o rapaz, ação que deveria ser seguida com a prisão, como é estabelecida pelo código jurídico estipulado, mas ela não vai ao cárcere. Os episódios seguem seu curso e sua dinâmica, conduzidos pelos desejos que eles determinam (o do Santo ou os da Jurema), forjando a casualidade no destino dos seres, submetendo o devir à vontade deles (TRINDADE, 1985).

Exu orixá e exus (entidades espirituais) como noções construídas nas pesquisas acadêmicas, encontram ressonância dentro desse campo, objetivadas nas representações nativas do Exu do Santo e dos exus da Jurema, impressos através das referências locais. Essa articulação processada entre essas duas perspectivas não está restrita aos exus, mas ao próprio imaginário religioso que acata no seu fazer cotidiano relações muito estreitas entre o lado dos orixás e o lado dos espíritos de mortos. Isso pode ser observado em pontos cantados para outras entidades, inclusive para orixás. Cito o exemplo da Mestra Dona Chica, principal entidade do Centro Espírita Oxum Opará ao exibir a possibilidade de conhecer o lado do Santo e o da Jurema. Assim como também uma toada para a Oxum, deusa das águas doces e do ouro, ambas demonstram essa consideração atribuída, na Umbanda e no Candomblé, evidenciando que o imaginário construiu uma ponte para relações desempenhadas nesses dois domínios no Santo e na Jurema.

Na Jurema
Na minha velha morada
Moram duas velhas quimbandeiras
Uma é dona de Gongá
A outra é catimbozeira
(Centro Espírita Oxum Opará)

No Santo
Se minha mãe é Oxum
Na Umbanda e no Candonblé
Oraieiê, Oraieiê Mamãe Oxum
Oraieiê Mamãe Oxum, Oxumaré
(Centro Espírita Oxum Opará)

Uma é dona de Gongá e a outra é catimbozeira[54], no caso da Mestra e *na Umbanda e no Candomblé* em relação a Oxum. Correspondentemente, Catimbó/Umbanda – gongá/Candomblé, o grupo organiza os espaços distintamente, mas as fluidas fronteiras imaginárias parecem ir além da reprodução das separações e distinções físicas. Elas são porosas, permitindo interpenetrações de significações. O gongá representa o altar ou a sala onde os assentamentos e apetrechos dos orixás se encontram. A face catimbozeira da mestra situa o domínio sobre o mundo dos espíritos por intermédio da fumaça do seu cachimbo. Embora a Mestra Chica conheça o caminho do Santo e o da Jurema, seu espaço é delimitado dentro dos conhecimentos desta última, local onde as categorias espirituais estão alojadas. Oxum é santa, com lugar reservado na Umbanda e no Candomblé. Independente da **linha**[55], ela ocupa sua posição definida como orixá. Mesmo quando se ouve cantar esse tipo de indicação referente aos exus – *ela gira na Umbanda/ ela gira no Nagô/ pomba gira girou, quá quá quá* – observa-se apenas a ênfase figurativa do não limite para as intervenções dos exus (a pomba gira), quando trata-se de considerar o seu lugar (na Jurema ou no Santo). Uma cisão os divide em dois, com limites bem demarcados. Para o Exu do Santo (Exu branco), que faz a vigília sobre o caminho do Santo, é servido o Run. Os exus são encarregados de enviar os recados no caminho da Jurema, sendo agradados com Cachaça. Esses dois destilados tornam-se símbolos marcantes, indicando diferenças existentes no imaginário religioso, numa relação direta com modelos edificados na sociedade mais ampla, distanciando estas duas concepções.

> O Exu branco, que a gente chama de Exu branco é a forma da gente falar. Ele é o Exu Babá que responde dentro do orixá. Já o exu de esquerda que a gente chama, de quiumba, de encruza, de encruzilhada, é aquele exu que se trabalha com ele no cachimbo. Trabalha com ele no catiço, bebe, fuma, vai para a encruza, estoura

[54] A seqüência do ponto cantado de Dona Chica diz o seguinte: *dei um nó na minha saia/ que a Jurema estremeceu/ eu pisei no tronco dela/ quem pisou nela fui eu.*

[55] ***Nação*** e ***corrente*** são termos usados pelos religiosos como sinônimos da palavra ***linha***. *A Umbanda é uma outra nação diferente do Nagô* (Mãe Maria do Carmo).

> bicho, pinta o sete. Porque ele não tem, como diz a história, não tem banda com ele, você está entendendo? Ele é o homem da guerra, ele é o homem que está para o fogo. O Exu que responde no orixá ele tem um certo temor, tem um certo respeito, a gente tem um certo respeito por ele. Ele é um orixá e responde pelo recado do orixá. Então, não o utilizamos de instante em instante mexendo com ele.

Exu assume um lugar ao lado dos outros orixás presentes no imaginário religioso. São energias que ocupam o topo da escala evolutiva, como previsto na perspectiva umbandista, enquanto os exus entidades espirituais encontram-se na base dessa escala. No Candomblé, diferentemente da Umbanda, os orixás tem suas posições distribuídas de acordo com as funções estabelecidas no sistema religioso, cada um exercendo o seu atributo, no mesmo grau de posição. As trocas de significações desempenhadas entre essas duas noções (Umbanda – Jurema/Candomblé – Santo), mantêm o espaço reservado aos exus, como visto na doutrina umbandista, além de elevar Exu do Santo à posição de orixá, passando a ser tratado no mesmo nível de decoro moral que os outros. Por outro lado, a referência como escravo dos orixás é sempre lembrada. Ao assumir essa condição, Exu detém todo o respeito e zelo despendido aos outros deuses. Enquanto isso, os exus considerados como sujos, permaneceram ocupando o seu lugar de espíritos atrasados e que devem ser controlados.

As representações construídas sobre os destilados, o Run e o **Marrafo** (Cachaça), sustentam dois pólos de separação, evidenciando uma relação muito forte entre o nível econômico e o grau de posição na hierarquia evolutiva ocupado por Exu e exus. O Run, nesse caso, é considerada uma bebida mais fina que a cachaça, esta última é bebida popular e mais acessível estando associada aos tipos marginalizados.

Nas suas observações, Ortiz (1999), relaciona a idéia de escala evolutiva da espiritualidade à mobilidade social. Os orixás e as categorias espirituais ocupam posições diferentes, os exus na base e estes deuses no ponto mais alto. Nesse sentido, as representações são pensadas analogamente em relação ao nível sócio-econômico dos tipos que os exus expressam estereotipadamente. Eles estão associados a grupos, onde as condições de sobrevivência são exercidas através de desvios e astúcias, envoltos nas demarcações morais da sociedade e localizados numa região de liberação entre o delito e a norma estabelecida. O trato deve ser no braço, são infelizes e desgraçados, levaram uma vida sofrida e miserável e não se conformaram. Devido às expiações sofridas

deveriam ascender espiritualmente, mas, ao contrário dos pretos velhos[56], não responderam as espoliações com resignação. Os exus preferiram à vingança, o roubo, o entorpecimento e o assassinato. Preferir é apenas uma expressão que denota escolha, pois os seus atos são justificáveis, mas diferentemente dos pretos velhos que reportam suas narrativas ao sofrimento resignado do Cristo, os exus reagiram com ira e descontrole. Por fim carregaram para a sua existência, no mundo espiritual, todas as marcas desse passado e o sentimento colérico que guardaram. Não compreendem limites entre ***o certo e o errado***, a vida não lhes deu oportunidade para esse entendimento. Por isso, precisam de um direcionamento enérgico que os conduzam ao bem, devem ser tratados com paciência, pois os esforços com a doutrinação se reverterão positivamente também para o médium, beneficiando ambos. Da mesma forma acontecerá se o contrário for exercido, caso o médium utilize essas entidades para atos escusos, ambos carregarão nas costas o peso de agir contra o previsto pela moral religiosa, a respeito da doutrinação dessas pobres almas e da caridade ao próximo.

Nesse quadro de semelhanças e diferenças, ambas as noções vão ocupando os seus lugares, exercendo suas atividades específicas. No Centro Espírita Oxum Opará, os exus, no Santo e na Jurema são tratados com todos os requintes exigidos. Sua comida é posta no princípio de cada sessão. *É preciso entregar o que é deles, para que eles possam ir à frente batalhando e abrindo os nossos caminhos* (Mãe Leó). Seu Sete Encruza, exu da Jurema principal da casa, raramente incorpora na Mãe-de-Santo, mas as moças, três delas: Dona Maria do Esculacho, Dona Maria Padilha e a Cigana Leonora, dão o ar de suas graças, nunca no mesmo dia. Dona Maria do Esculacho comanda os toques para as pombas giras, mas com a chegada de uma filha-de-santo que trabalha com essa mesma **moça**, Mãe Leó passou a trabalhar mais frequentemente com a Maria Padilha. Apenas numa única oportunidade, pude presenciar o bailado da Cigana Leonora. O Exu do Santo é sempre solicitado na abertura dos rituais para os orixás. Três horas antes do início do toque, a mãe-de-santo roda o **padê**, para que Exu permita a passagem dos outros orixás.

No Centro Espírita Xangô Mafilomã, Exu é sempre invocado, cumprindo esta função sem apoderar-se de algum **yaô**. Neste terreiro, os exus da Jurema são vistos com

[56] Os pretos velhos são entidades que exemplificam essa questão em oposição aos exus. Em vida, sofreram com os abusos da escravidão e as condições sociais que foram obrigados a conviver, numa sociedade ex-escravista no primeiro momento pós-abolição. Diante dessas adversidades, que provocaram sofrimentos físicos e morais, responderam com resignação. Por isso, galgaram degraus altos na escala espiritual.

certa reserva, *não se pode deixá-los à vontade, porque eles abusam* (Mãe Maria do Carmo). Os exus baixam, bebem, fumam, dão consultas e são mandados embora. Geralmente, as **moças** expressam insatisfação com o que é ofertado, exigindo um pouco mais. Numa das sessões assistidas nesse Centro, próximo à finalização do toque dos exus, Mãe Nem avisou a hora de irem embora. Puxa o ponto: *pé pero pé encruzilhada tá chamando/ pé pero pé encruzilhada já chamou*. Algumas pomba giras já haviam ido embora, uma delas, a Cabaré, ficou descontente com o encerramento da gira. Insistente, meio manhosa com um tom brando, diz:

> Cabaré: Nem **curimba**, nem pra mim!
> Mãe Nem responde um pouco severa:
> Mãe Nem: Mas já curimbei pra tudo, vou lá curimbar mais mulher. Vamos embora, vamos embora, vai puxando o carro.

Sem dar-lhes confiança, a mãe-de-santo expulsa de uma vez as moças e os exus que ainda se encontravam em terra. Os exus da Jurema são encarados com paciência, o sacrifício necessário para o desenvolvimento do médium. Devem ser tratados na ***rédia curta*** para que não se atrevam a desobedecer. Numa das minhas visitas, Mãe Maria do Carmo contou sobre a **quizila** que teve com o casal Maria Molambo e Zé Molambo. Comentou ter pensado na possibilidade de nunca mais ter algum tipo de relação com estas entidades, as quais sua irmã-de-santo possui nas **correntes.** Por causa dos problemas enfrentados, Mãe Maria do Carmo planeja não voltar a tratar com essas entidades novamente. *Mas parece que foi castigo ter chegado um filho-de-santo com o mesmo casal* (Mãe Maria do Carmo). Completou que sabia como tratá-los, severamente, não só esse casal, mas qualquer exu. Nas sessões presenciadas, a mãe-de-santo não incorporou os seus exus, preferindo que eles fiquem quietos na casinha, guardando a porta do Centro. Sobre a sua pomba gira ela diz:

> A pomba gira, é muito difícil eu arriar com ela, é muito difícil. Porque eu acho tão estranho sabe? Porque assim, eu já velha não é? Pra arriar com uma pomba gira, eu acho feio, eu já acho feio numa jovem. Ai eu deixo ela guardada. Deixo guardadinha ali no canto dela, só zelo dela (Mãe Maria do Carmo).

As pombas giras se apresentam em suas incorporações através da imagem da mulher perdida, evidenciando uma aproximação com a figura da meretriz. Quando atuadas, expressam comportamentos associados a um ideal de prostituta. Destas que cortejam os homens, levantam suas saias, mostram suas pernas sinuosamente e dançam

de maneira frenética e extremamente sensual. Em seu trabalho de campo, empreendido em terreiros da Baixada Fluminense na cidade do Rio de Janeiro, Birman (1995) observou que as pombas giras não costumavam receber posições de destaque nas casas pesquisadas, principalmente quando o responsável era uma mãe-de-santo. Segundo ela, as representações que estas entidades carregam poderiam recair sobre a autoridade da sacerdotisa, desclassificando a posição ocupada por ela. Acredito que seja esse um dos motivos para Mãe Maria do Carmo preferir deixar a sua Padilha quieta e não trabalhar com ela nas giras. Embora em todas as casas exploradas nesta pesquisa haja a presença de um casal[57] de exu, a pomba gira é sempre encarada como necessária devido ao que ela pode provir para o grupo, tanto quanto o macho. No Centro Xangô Mafilomã, as **moças** não possuem o mesmo espaço que é dado nas outras casas. A mãe-de-santo do Centro Espírita Oxum Opará zela e trabalha com as três, como já presenciei, evidenciando o seu amplo repertório nas atuações singulares que expressam identidades específicas de cada uma das suas pombas giras. No Centro Espírita Ogum Beira-Mar, a Pomba Gira Maria Padilha divide a liderança espiritual da casa com o Mestre Zé da Virada. Apesar de no discurso do dirigente o trato com essas entidades ser de cunho doutrinário, elas são sempre convocadas quando são indispensáveis os seus serviços.

No Centro Espírita Oxum Opará, não observei tons agressivos no trato com as **moças**. O **toque** é longo, geralmente canta-se para os exus (exu e pomba gira) por mais de uma hora e meia. No Centro Espírita Xangô Mafilomã, eles são tratadas com rigor e a gira é breve. O controle exercido em cada casa se manifesta de maneira peculiar, apesar de serem gerados principalmente pelo mesmo motivo: o temor do desalinho dessas entidades.

A agressividade exposta na relação com as moças não se exprime com a mesma intensidade em relação aos exus machos. Quando eles chegam em terra bebem, fumam, dançam pouco e logo ficam quietos, não fazem algazarra nem balbúrdia, principalmente quando são doutrinados e controlados. Quando chegam novatos, ainda nas primeiras **radiações**, dão um pouco de trabalho porque incorporam muito violentos. É preciso aconselhá-los para que venham mais tranqüilos. Depois de acalmados, eles passam a trabalhar mais quietos. As pombas giras também começam do mesmo jeito, mas estas são mais provocadoras, brincam com as pessoas e são mais teimosas Às vezes, podem

[57] Nas três casas pesquisadas, está presente o que os religiosos denominam de o casal de exu. Um exu macho e uma pomba gira para proteger a casa e agir sobre domínios diferentes. No próximo capítulo, isto será apresentado mais detalhadamente. Apesar de formarem um casal, isso não quer dizer que sejam marido e mulher, como numa família.

gerar situações constrangedoras para algum assistente. Na sessão, quando chega à hora de mandá-las embora, insistem para ficar, o mesmo não ocorre com *os exus machos, ficam por ali, não perturbam ninguém e na hora de ir embora eles não dão trabalho* (Pai Itamar).

No Centro Espírita Ogum Beira-Mar repete-se a mesma dinâmica, as moças são tratadas *a pulso forte*. Como foi dito antes, neste terreiro, os exus solitariamente trabalham no início da sessão. As moças descem apenas no final do toque para os mestres da Jurema. Se acontecer alguma desobediência, o pai-de-santo usa a sua autoridade para puni-las, como Lucinha e Chiquinho relataram:

> Lucinha: teve uma vez que padrinho mandou Padilha prender Sete Maridos, prender Luziara e Menininha.
> Chiquinho: Menininha, Padilha tirou dos caminhos de todos.
> Lucinha: Menininha ela tirou logo dos caminhos de todos os cavalos que trabalhavam com ela aqui (...) para jurarem não fazer mais o mal pra gente. Ai foi quando Sete Maridos disse, agora aos outros lá de fora, ela não jurava não. Ela foi logo abrindo a boca de dizendo, que jurava pra não fazer mais mal a mim, mas aos lá de fora, ela não jurava mesmo.

Pai Itamar havia pedido a Maria Padilha para afastar a Pomba Gira Menininha da casa e das correntes de todos os filhos-de-santo, pelo menos por um tempo. Tudo por conta de desobediência dessa entidade, em relação a casa e ao comportamento na gira. Mesmo com um trato mais ameno com os machos e mais enérgico com as moças, não se exclui o controle exercido sobre eles quando se faz necessário. Se os limites estipulados na casa forem ultrapassados, eles devem sofrer as punições. Somente através de um corretivo, poderão refletir sobre o seu comportamento e pensar duas vezes antes de quebrar as normas.

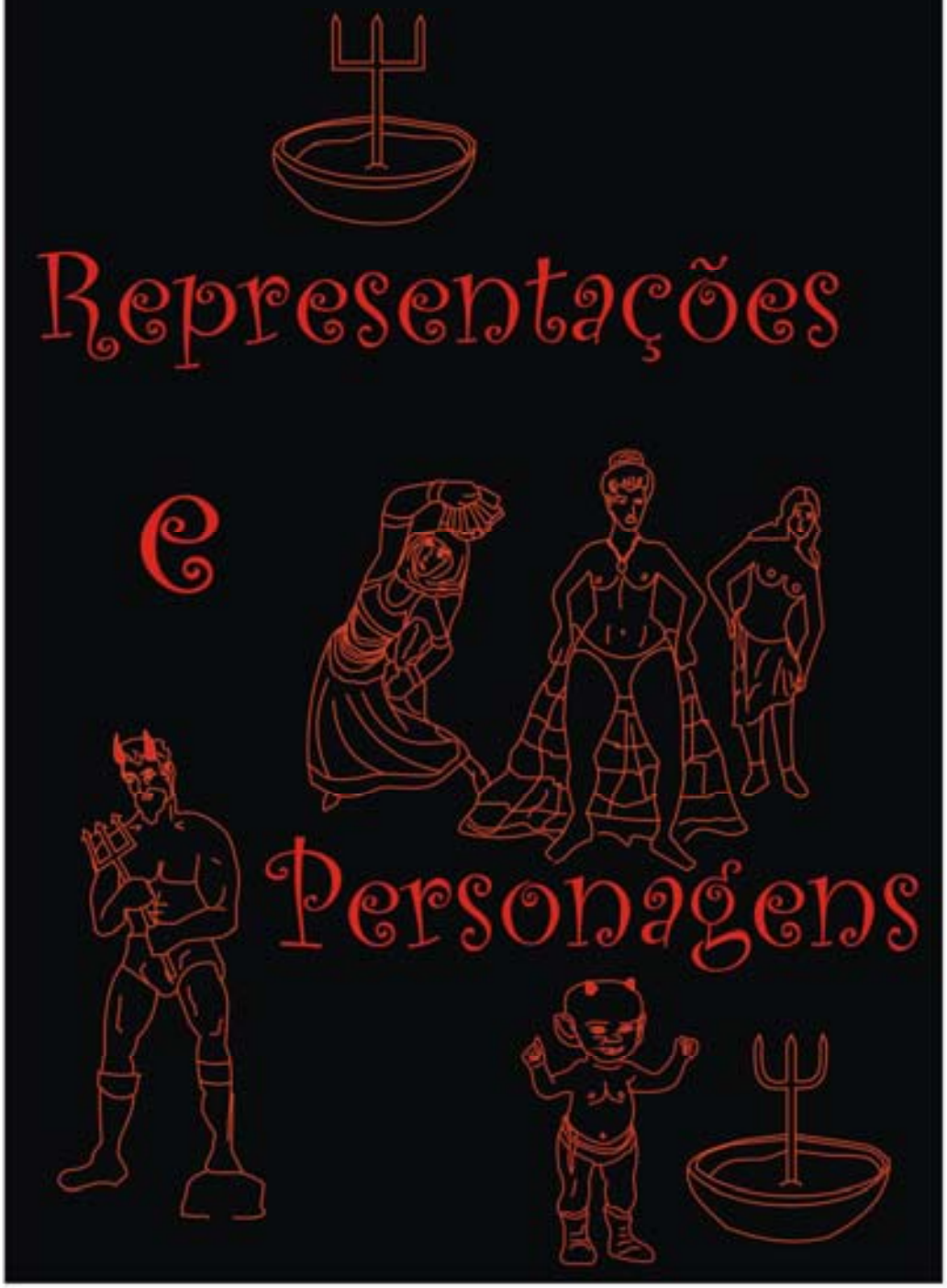
> Quando desobedece, passe pra peia, que depende muito da mão do pai-de-santo. Se o pai-de-santo tiver um certo domínio nele, ele tem que obedecer. Porque se eu sou filha de orixá, eu sou filha de um santo, eu tenho um santo na minha cabeça, esse santo me dá total liberdade de eu dominá-lo (Mãe Leó).

Os exus da Jurema, mais especificamente, insurgem nos terreiros ambivalentemente como sujeitos de ações positivas e negativas, pró e contra ao bom andamento e harmonia do espaço. Esta noção carrega as representações construídas sobre o ideal de exu presente na Umbanda, enquanto o Exu do Santo representa o

modelo previsto no Candomblé, como proposto na literatura. *Nas curvas da linha e, às vezes embanana em meio de campo, lá na frente eles tem quase um trabalho só* (Mãe Leó). A mãe-de-santo aponta as possíveis confusões que podem surgir diante da manipulação dessas duas noções. Mas considerando-as como específicas e distintas, é possível introduzir as reflexões subseqüentes, indo ao encontro do entendimento de como os exus entidades espirituais são representados no contexto religioso natalense. No próximo capitulo, trarei para a discussão os elementos que referenciam essas entidades espirituais através das narrativas construídas pelos adeptos e expressas nos pontos cantados, no intuito de compreender como o imaginário religioso afro-brasileiro, compartilhado pelas três casas estudadas, constrói representações sobre as entidades exus da Jurema.

CAPÍTULO II

Representações e Personagens



1 Os exus da Jurema

O objetivo deste capítulo é entender que representações alimentam a noção geral de exu da Jurema e suas construções individualizadas, como exus machos e fêmeas. Diante disso, procuro observar como o discurso contido nos pontos cantados se estende a oratória dos religiosos, entremeando suas falas e servindo de recurso para sustentar as representações conferidas. Através das idéias que se entrelaçam na construção dos assentamentos, no conhecimento exposto na fala dos sujeitos (**cavalos** e entidades), presente nos pontos cantados e na própria atuação das entidades incorporadas é que procuro conduzir a reflexão proposta aqui.

Para começar, os **assentamentos** são bons exemplos para demonstrar como os conhecimentos religiosos, legitimados coletivamente, são exteriorizados e corporificados de forma particular, correspondendo à listagem de objetos selecionados para um fim: o de representar uma entidade através de uma armação material. O **assentamento** é uma estrutura sólida, onde o pai-de-santo fixa um espírito ou uma divindade que fica ligada ao médium e, por sua vez, ao Centro. Recorrendo a informações circuladas socialmente, cada casa expressa os saberes adquiridos no cotidiano de forma singular, tornando a relação estabelecida com as entidades, representada no plano físico e sustentada pelas idéias que atribui sentido a cada entidade espiritual de maneira singular.

Nestas estruturas, são depositados os conhecimentos secretos referentes a uma entidade (os seus **fundamentos**). Como se trata de uma armação material, todos esses **fundamentos** são assimilados corporeamente através de objetos (alguidar, copos, pratos, tronco de Jurema, garfos, bonecos, cachimbo, facas, imagens em gesso) e de ingredientes diversos (areia, penas de aves, água, sangue de um animal, ervas, entre outras coisas). O assentamento de cada entidade traz peculiaridades, identificando-as e reconhecendo-as como pertencente a uma categoria espiritual específica: os mestres possuem um tronco de Jurema no seu assento; o arco e flecha estão presentes num assento de Caboclo. Os assentamentos dos exus possuem elementos que lhes são associados, como: tridentes, objetos geralmente coloridos de vermelho e preto, imagens onde se pode reconhecer uma semelhança visual com as representações pictográficas atribuídas ao diabo cristão. Os exus aparecem com chifre, rabo, garras, dentes afiados;

as pombas giras, em suas estatuetas, sempre aparecem com os seios à mostra, as saias levantadas ou apenas com uma peça íntima (uma calçinha); algumas têm expressão facial ameaçadora, outras são sensualmente insinuantes. Ambos podem carregar garfos e caveiras. As suas concepções plásticas geralmente trazem a pele com um tom de vermelho intenso. Atualmente, começa a surgir uma multiplicidade de imagens em gesso, principalmente das moças com a tez em tons de cores mais realistas, algumas morenas outras mais rosadas.

Nestas representações materiais estão dispostos os segredos de uma entidade, sendo necessário preservá-las de olhares alheios. Elas são erguidas em ritual privado e sua produção consolida a relação de confiança entre o pai e o filho-de-santo. Ninguém mais pode saber os elementos que levaram a tal edificação. A entidade passa a existir materialmente e, se alguém deseja prejudicar um médium, um dos alvos é o assentamento. Os códigos são compartilhados, pois através dessas estruturas é possível decifrar os segredos da entidade e do seu tutor. O assentamento representa a experiência do adepto, o tempo de aprendizado e de aquisição de conhecimento, assegurando os seus poderes mágicos. Todos os cuidados devem ser despendidos para resguardar esses artefatos. No caso de algum conflito, briga ou intriga entre médiuns, os espíritos são acionados. Os exus possuem o cargo de **recadeiro**, são conduzidos a **correr gira** para observar e espionar os segredos dos oponentes. O assentamento é o alvo, se o exu conseguir burlar o porteiro (outro exu, no caso) poderá examinar o assento e traduzir os símbolos que foram utilizados para materializar os fundamentos daquela entidade, podendo assim neutralizá-la.

As casas observadas apresentam semelhanças e diferenças na disposição desses objetos. No geral, o **otar** é usado para assentar qualquer entidade e está presente nas três casas. O espírito é firmado inicialmente na pedra e, a partir daí, decidi-se trabalhar com ele ou afastá-lo. A forma de ornar os assentamentos depende da criatividade do médium e também do desejo da entidade, selecionando os elementos que o ajudarão na composição do perfil particular a ser representado diferenciando-o, até certo ponto, das outras entidades dentro de uma mesma categoria espiritual. A **tabatinga** é encontrada nas três casas, apenas numa delas o uso é diferenciado, não servindo para moldar uma escultura representativa de um exu. Os **garfos** dos exus são usados nos assentos como

identificador da entidade[58]. Também pode ser introduzido na tabatinga, compondo a imagem do exu.

Os assentos servem como depositório de apetrechos pertencentes à entidade. Como exemplos, podemos mencionar: cachimbo, fumo, faca, colares, copos, taças e o que mais ganharem de presente, perfumes, brincos entre outras coisas. Também são neles que os indivíduos podem depositar o nome ou a fotografia do desafeto ou do seu objeto de desejo amoroso. Ao lado são dispostas as bebidas (cerveja, cachaça e ***champagne***), os cigarros e o dendê. No croqui abaixo, é possível visualizar os tipos de assentos que são mais característicos de cada casa.

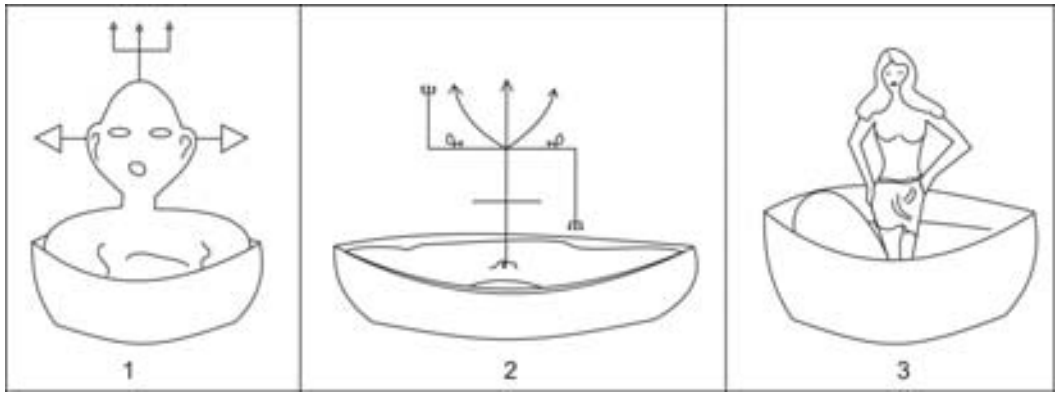


Ilustração 6

1 – Centro Espírita Oxum Opará: no desenho a idealização de um **toar**, levantado em barro cru, transpassado por setas e tridentes. No preparo são introduzidos os ingredientes (fundamentos) que dão o caráter da entidade, determinando em que frentes ela pode trabalhar[59]. Os dois exus principais da casa (Seu Sete Encruza e D. Maria do Esculacho) estão moldados na tabatinga. Também são utilizadas imagens de exus comercializadas em lojas especializadas. Dona Maria Padilha está assentada e

[58] Devido ao formato da inscrição concebido na fundição do ferro, os tridentes são também chamados de garfos pelos religiosos. Cada exu aponta seu desenho próprio.

[59] Em relação à construção da imagem na tabatinga (**toar**), segue a mesma dinâmica dos materiais usados na feitura de outros assentamentos. A própria entidade indica quais fundamentos devem entrar na massa de barro para ser moldada a sua imagem, assim como orienta o individuo a moldar o barro da forma que ela preferir. Os garfos também seguem essa dinâmica. A entidade rabisca o desenho que o ferreiro deve fundir. Dentre os tipos de fundamentos ou axés usados estão presentes: areia de cemitério, areia de feira, areia de casa bancária. Cada um desses elementos representa um campo de atuação da entidade. Segundo Chiquinho (Centro Espírita Ogum Beira-Mar), no assento de sua pomba gira foi utilizada areia de casa bancária, na intenção de que esta entidade lhe *abra os seus caminhos* financeiros.

representada por uma estatueta em gesso com um torso de pano na cabeça, colares e brincos. O casal de exus que guarda a porta é firmado em seus garfos.

2 – Centro Espírita Ogum Beira-Mar: na imagem está inscrito o garfo da Pomba Gira Boca da Mata, entidade de João Maria, um dos filhos-de-santo mais antigos da casa. Neste Centro, os exus são assentados preferencialmente nesses **ferros**. Pai Itamar não recomenda deixar a entidade só no **ocultar**, usando desse artifício apenas em casos de emergência, *quando uma pessoa está muito aperreada com alguma entidade perturbando* (Pai Itamar). As entidades são assentadas inicialmente na pedra de fogo, mas o pai-de-santo orienta aos seus filhos, *assim que for possível é necessário completar o assentamento*. A tabatinga é usada apenas para manter os garfos firmes, não sendo moldado nenhum tipo de imagem figurativa. O barro preenche o vaso e sustenta o ferro. No interior da argila, na preparação da massa, são depositados os fundamentos das entidades. No entorno, entre outros apetrechos, encontram-se imagens de gesso. A imagem de D. Maria Padilha está ornada de forma muito semelhante à maneira como foi vista no Centro Espírita Oxum Opará, com um torso de pano, colares e brincos.

3- Centro Espírita Xangô Mafilomã: os assentos são padronizados, tendo um pequeno **alguidar** com o **otar** e uma imagem em gesso (seja exu, caboclo, preto velho ou mestre). Apenas o exu que guarda a sala da Jurema dos filhos-de-santo está levantado na tabatinga. Não encontrei o uso de ferros nos assentos. Os tridentes e setas estampam as estatuetas de gesso e a porta da casinha de Seu Tranca Rua e Dona Maria Padilha que fica na entrada do salão de **gira**.

Cada entidade disposta no imaginário religioso guarda sua pessoalidade, características estas que as localizam no mundo espiritual, classificadas de acordo com os modelos construídos e qualificadas numa posição especifica na hierarquia evolutiva da espiritualidade. Para isso, leva-se em consideração o lugar conferido a cada entidade, relacionando o seu comportamento exercido enquanto **atuada**, com as expectativas construídas no meio religioso. As entidades vestem a máscara do que lhes é atribuído, tornando as representações de fato concretas no dia-a-dia e nas suas relações com as pessoas. Ao encarar o cotidiano como uma dramatização, Goffman (1975) traça uma analogia entre o falso real do teatro e a legitimação de representações, sugerindo que elas se fundam sobre a crença na farsa. Para ele, a vida é como uma peça de teatro onde os atores sociais estão a todo o momento tentando convencer a platéia sobre a veracidade das suas cenas. Muito semelhante ao que o etnógrafo faz nos seus textos na

construção de suas retóricas de convencimento, ele hierarquiza, classifica, atribui valor e constrói modelos. Eles serão legitimados por outros, provocando expectativas que podem ser confirmadas nas relações sociais, estabelecendo padrões de referência reconhecíveis na comunicação do sentido atribuído ao que se deseja expressar (CRAPANZANO, 1991b). Quando um modelo é legitimado socialmente, este processo ocorre mediante o estabelecimento de estereótipos. Isso provoca expectativas concretas diante do papel a ser desempenhado. Aliando determinado sentido a uma prática específica, correspondendo o padrão de expectativa ao desempenho, é possível consolidar valores para as noções construídas.

No caso aqui proposto, me refiro aos exus. O grupo já construiu tipos aos quais eles são associados. Quando aponto que eles vestem uma determinada máscara (consoante a um padrão vinculado), significa reconhecer o papel já imputado sobre o modelo de um exu. Eles dramatizam uma personagem específica, compreendem um modelo legitimado, onde as representações atribuídas sustentam as idéias de classificação destas entidades numa categoria espiritual determinada.

Os exus são sempre vistos com reserva, devido à ambigüidade de suas presenças e das surpresas que podem trazer. A relação estabelecida com eles é fundada na desconfiança. O sujeito deve está preparado para o susto e a possibilidade de uma traição. A insegurança é sentida mais intensamente no princípio, nos primeiros contatos. Eles chegam violentos, sem considerar a segurança física da **matéria**, atirando o médium no chão e, às vezes, fazendo-o desfalecer. Depois de iniciada a doutrinação, o temor de uma traição ainda se mostra presente, com menos intensidade, mas sempre relacionado à falta de discernimento dessas entidades em relação às regras estipuladas pela casa. Vejamos como os religiosos relatam a sua relação com os exus.

> O exu, tanto ele faz o mal como ele faz o bem. Se você usar ele pra fazer o bem, ele vai fazer o bem a você. Se você usar só para fazer o mal, tanto ele vai fazer o mal para a pessoa que você está pedindo quanto a você. (Pai Itamar)

> Eu digo a você, exu é o homem, é uma faca de dois gumes, porque reina, vira e mexe, e exu sempre está na frente. E um tombo seu, de um passe em falso, exu lhe derruba. (Mãe Leó)

> Então ele é assim, agora ninguém não conceba ele para o mal, porque ele faz maldade e chega à hora dele se virar contra a gente. Então, eu não faço esses tipos de maldade. Eu gosto de conservar exu numa boa. (Mãe Maria do Carmo)

Nos trechos acima, é possível identificar na fala dos três pais-de-santo, a desconfiança presente na relação com os exus. Pai Itamar concebe exu como um ente que é capaz de praticar o mal e o bem, ou seja, se o exu é conduzido ao mal, será com o mal que ele responderá a relação com o seu tutor. Como Mãe Maria do Carmo destaca: *chega à hora dele se virar contra a gente* (...) e sendo assim, *gosto de conservar exu numa boa* (Mãe Maria do Carmo). A relação com os exus é cultivada no cuidado, na miudeza dos gestos despendidos e com constante atenção, *pois ele é uma gilete, corta dos dois lados* e, sendo assim, *um passe em falso, exu lhe derruba* (Mãe Léo).

Parece que a traição dos exus é iminente, não se tem como prever quando ele vai apunhalar pelas costas. Os exus chegam brabos, necessitados de doutrinação, somente através do seu desenvolvimento e aprendizado é possível chegar ao ponto de entregar-lhes um pouco de confiança. São comuns os pais-de-santo relatarem a sua rebeldia, recusando-se a obedecer às regras da casa.

> Quando ele (filho-de-santo) chegou aqui (...) a coisa era braba. Eu que endureci o pescoço, viu? Porque senão ela me pegava pela cabeça e pelos pés e me quebrava, a coisa que acompanhava ele (...) que acompanha (...) então agora ela esta mais calma (...). Porque ele começava a correr da casa dele até aqui, podia ser a hora que fosse, ele vinha correndo de rua a fora que parava o trânsito. Quando vinha aos gritos, tudo bem e quando ele vinha berrando, chorando (...). Parava ai na porta, o que é menino? E pegue chorar (...). Eu sofri muito porque ela (a entidade) não falava, não dizia quem era, não descobria porque e quem (...). Ela dizia o que era, mas não era. Ela era mentirosa, ela enganava. Ela enganou a minha mãe, a minha mãe que é antiga, e ela enganou. Quando se jogava os búzios, ela jogava uma Rainha na frente (outra pomba gira) e a coitada da Rainha era quem sofria (...) E assim foi e até hoje. (...) ai ele já tem duas obrigações (...) teve a primeira, os gritos eram feios (...) eu dizia: ai meu Deus do céu vai quebrar tudo ai dentro. Ela incorporava (...), ficava sentada na esteira. Ai ela se acalmava e se aquietava (...) Graças a Deus, ficou tudo tranqüilo, ele está melhorando (...) e o prejuízo que eu tive com ela, com ele quando ela descia aqui? Quebrou cadeira (...) a mesa e assim ia arrebentando na casa dele também. (Mãe Maria do Carmo)

Nesse trecho, Mãe Maria do Carmo relata o trabalho despendido com a chegada de um filho-de-santo atormentado por um **exu brabo** (neste episódio, uma pomba gira). Com muita dificuldade, conseguiu abrandá-la na tentativa de poder iniciar a sua doutrinação, mas volta e meia retornava a rebeldia, tornando *o trabalho cada vez mais custoso* (Mãe Maria do Carmo).

Os três pais-de-santo apontam que os exus possuem grande força, brutalidade e muita raiva. Por isso, precisam ser controlados para não se perderem ainda mais. Segundo eles, os exus são entidades atormentadas por sentimentos inconformados, que em vida os levaram a cometer crimes e a sua própria morte. Na passagem para a existência espiritual, o desgoverno os acompanhou tornando-os pura energia bruta. Quando eles incorporam nesse estado, tomam o corpo do médium com violência: *o ser humano vem todo se rasgando, se estraçalhando* (Mãe Leó). Diante dessa situação, o pai-de-santo tenta controlar: *meu velho, não é para vir assim não, venha mais devagar, não fique maltratando* (Pai Itamar), e convencê-lo a descer mais calmo, mais tranqüilo e se recusar a obedecer: *manda-se que vá embora pelo menos* (Mãe Maria do Carmo).

> Porque a gente chama exu brabo? Porque ele está com um exu que não é doutrinado, porque um exu doutrinado ele toma outra forma, é como a gente educa, vamos dizer, é uma entidade educada, polida. Ele obedece, ele não faz certas qualidades de coisas. (Mãe Leó)

O primeiro passo para doutrinação é firmar o exu no **otar**, fazer suas obrigações e montar o **assentamento**. Nesse momento, ele revela a sua identidade apenas para o pai-de-santo e para o filho. A partir daí, o médium fica responsável por zelar a entidade. Passa a desenvolver e a trabalhar com ela, dá-lhe conselhos, incorpora-a e tenta conduzir o seu comportamento de acordo com a orientação do pai-de-santo. Adriana[60], filha-de-santo de Mãe Leó, certa vez me relatou sobre o comportamento de sua bomba gira, quando começou a descer no Centro Espírita Oxum Opará – *não falava com ninguém, não sorria, era sempre aborrecida. Eu dizia: Rosa mulher, não seja assim, para que esse abuso todo? Fui cuidando dela e hoje ela já fala com as pessoas, já da uma boa noite* (Adriana). O processo de doutrinação de um exu não é fácil, é preciso paciência. O médium tem obrigação, pois esse processo de ensinamento ajuda-o a amadurecer e, no futuro, poderá contar com ele nos seus trabalhos. A entidade e o médium aprendem juntos como construir um laço de confiança. É preciso mostrar ao exu em quem confiar. Por outro lado, o médium deve ficar alerta, com um pé atrás em relação a uma possível deslealdade. Com o passar do tempo, é provável que se

[60] Adriana tem cerca de 40 anos. Chegou ao Centro Espírita Oxum Opará por intermédio de seu marido (João Maria) e da prima dele (Wilza), ambos filhos-de-santo de Mãe Leó a mais de sete anos. Todos os três tem passagem pelo Kardecismo, inclusive Adriana e João Maria ainda tem ativa participação num Centro Espírita Kardecista no bairro do Alecrim.

acalmem, possibilitando o uso de suas forças para os mais variados fins: cura; demanda; proteção; limpeza são os mais triviais.

> Então, como a nossa cabeça sabe que ele não vai vir em cima de um ser humano se rasgando daquele jeito? Porque ele é polido. Ele tem um certo pudor, ele já foi educado, recebeu muitas oferendas. A gente se senta perto de um exu e vai conversar com ele, como a gente ta conversando aqui eu e você. (Mãe Leó)

Quando o exu chega nesse estágio, ciente da confiança depositada, ele deixa de ser ameaça para a casa e para o médium. A não ser que sejam considerados assim para os outros, por motivo de alguma disputa. Cada terreiro possui o seu guardião. Sendo bem tratado, ele protege a casa de possíveis demandas. Com o seu exu ***educado***, o médium passa a ter maior segurança.

Com as entidades doutrinadas, a gira é o momento onde elas exercem coletivamente a suas funções. Nessas ocasiões, o **ponto cantado** passa a se constituir como fonte por excelência de irradiação mágica e de conhecimento religioso; nas sessões, ele é a forma privilegiada de comunicação das representações direcionadas aos exus. Nessas canções, são expostas referências conferidas a essa categoria espiritual e, mais especificamente, a cada espírito individual. São informações imaginárias, que circulam nas relações entre as casas e os adeptos. C*ada ponto tem um fundamento* (Pai Itamar), eles trazem elementos que contribuem para estabelecer os perfis e os poderes conferidos as entidades. A difusão dessas informações pode ser observada através da quantidade de pontos cantados recorrentes nos repertórios desses **barracões**.

Quando a gira é iniciada os exus, familiarizados com os seus cavalos, são chamados: *o galo cantou na encruzilhada/ Seu Tranca Rua já chegou/ na passagem da porteira do gongá/ Tranca Rua gargalhou*. Na continuação da cerimônia, quando se encontram em terra, os pontos cantados seguem uma outra temática. A ocasião é de exaltá-los, sendo preciso enfurecê-los, trazê-los com brutalidade para quebrar com violência os carregos encontrados. Considerando a sua doutrinação e o poder exercido pelo médium sobre eles, fica a cargo do pai-de-santo e dos filhos mais experientes a condução do ritual, a segurança é trazida pelos exus.

Eles são incitados a chegarem enraivecidos, são provocados pelas mensagens estampadas nos pontos cantados. O fogo é ateado, deixando a gira esquentar-lhes a cabeça. Dependendo da intenção, a sessão vai se tornando mais **pesada** ou mais **leve**, de acordo com a necessidade. Se o ambiente está muito carregado, a gira precisa ser muito

quente, só assim as energias ruins poderão ser destruídas. Dois tipos de missivas são as mais exploradas. Numa delas, a ferocidade dos exus é exaltada e a outra traz descrições depreciativas de suas figuras. No primeiro tipo, os temas dos pontos cantados denotam força e ódio, descrevendo a violência contra eles ou lembrando-os, que é momento de lutar contra os inimigos.

exu	**pomba gira**
Diabo Velho	Cuidado,
Vou serrar seus chifres	Que seu fogo queima
Vou furar seus olhos	Cuidado,
Pra você não me enxergar	Que seu garfo fura
Da sua língua	Oh fogo do inferno
Vou fazer chicote	Seu fogo queima
Pra bater nas costas	E seu garfo fura
De quem fala mal de mim	

Estes pontos cantados rememoram a sua natureza. Os exus têm permissão para manusear as suas armas com destreza, podem queimar, furar e bater. Eles descem em terra contra o indesejável, mantendo a ordem necessária e esperada. Eles são convocados para a batalha, não devem vacilar. Um pequeno descuido e os inimigos podem comprometer todo o trabalho.

No segundo tipo mencionado, os exus são alvos de deboche, como nos dois exemplos abaixo.

exu	**pomba gira**
Encontrei um diabo velho	Pomba gira mandigueira
Debaixo de um jaqueirão	Mulher da condenação
Comendo jaca madura	Quem é? quem é?
Jogando as verdes no chão	Quem vai pegar na tua mão?
Quem diz que o diabo é feio?	No lugar onde ela passa
Bonito é que ele não é	Fede a enxofre e fede a cão
Ele tem perna de homem	Quem é? quem é?
E cinturinha da mulher	Quem vai pegar na tua mão?

No ponto cantado para o exu macho, a melodia lembra uma cantiga de roda infantil. No primeiro momento, a sua esperteza é exposta com malícia. Na seqüência, a feiúra é apresentada e o diminutivo (cinturinha) aparece feminilizando o exu, contribuindo para um tom de zombaria que compõe o tema do ponto. Na toada da pomba gira, o mote central diz respeito à questão lançada na tentativa de descobrir quem tem coragem de se apresentar de mãos dadas com uma mulher de condenação, uma mulher mal vista, escarnecendo a moça tão vaidosa e perfumada, apontando que

esta fede a enxofre e a cão. Os temas tratam de humilhações[61] contra os exus, eles são sarcasticamente usados na intenção de provocar a ira já domada através da doutrinação. Uma imagem assustadora e bizarra é explorada, sustentada pela sua conhecida associação ao diabo, oferecendo um tom ameaçador a composição da imagem estampada – *Cuidado que seu fogo queima e seu garfo fura*. Ambos os temas são entoados com a mesma finalidade, trazer os exus, exacerbando a sua força bruta já controlada. Através da raiva, eles devem descarregar o ambiente para início da sessão.

Minha cabra tem três chifres
Meu bode tem olho de fogo
Eita diabo eita diabo
Hoje lá vai pegar fogo

Nesse tipo de legenda é muito cultivada a associação exu-diabo, através da exposição de vários símbolos que sustentam tal noção (inferno, chifres, garfo, fogo, cão e enxofre). Essa representação imprime no exu uma imagem tradicionalmente presente no imaginário nordestino, como a idealização do diabo na forma de cabra ou de bode. Modelo largamente usado na produção de xilogravuras e nas descrições da literatura de cordel, a lembrança do diabo cristão é sempre vista de maneira apavorante mas, nesse caso, a imagem é vinculada de maneira extremamente positiva.

A respeito do significado que estou apresentando, os exus não podem de forma alguma aparecer encantadoramente como no ponto de Tranca Rua, recolhido no Centro Espírita Ogum Beira-Mar: *com seu terno branco/ com sua bengala/ na encruzilhada Seu Tranca Rua dá risada.* Este geralmente é cantado para o Mestre Zé Pilintra, revertendo para esta entidade uma imagem sedutora e farrista. Para os exus, essa risada não deve ter um tom amistoso e, sim, mordaz. O desejo é o de excitá-los a brutalidade, eles não podem ser benevolentes com os incômodos alojados no terreiro. Se o diabo é relacionado ao mal, é com o mal que eles devem agir e batalhar para defender a casa. É necessário que a idéia de diabo seja compreendida nestes termos, pois essa violência diabólica dos exus é explorada nesse momento específico, assim como o fogo, no intuito de destruir os **carregos.** Isso só será alcançado mediante a força bruta, a violência e o ardor das brasas.

[61] Esses pontos apresentam semelhança com as legendas de humilhação ao diabo, presente nas histórias do demônio logrado, onde essa personagem sempre tem um final infeliz, enganado por um sujeito mais esperto que ele. Nessas histórias, o diabo é sempre tratado de maneira ultrajante, deixando-o enraivecido por ter sido ludibriado e humilhado (FERREIRA, 1995).

A gira dos exus ***deve pegar fogo***, deve ser ***quente***, pois os carregos presentes são gélidos, eles trazem o frio da morte. Este é diferente do frio do povo das águas (Oxum, Iemanjá), tipo que tranqüiliza. O frio dos carregos são agonias e o fogo do inferno (o lugar considerado mais quente) ajuda a destruir. A noção de mal para os religiosos é concebida de forma relativa, *pois o que é bom para mim, pode não ser bom para você* (Pai Itamar). Fazer um bem pode significar o mal para o outro, mas o mal existe e precisa ser combatido. A idéia de diabo, associada aos exus, refere-se ao mal necessário para fazer a limpeza da casa e não a idéia de mal inexorável, como anunciada por um Cristianismo Erudito, onde o demônio aparece como o próprio mal e nada menos que isso é negociável (NOGUEIRA, 2000).

> Não significa que exu não faz o mal, faz. É lamentável a gente dizer, mas é melhor falar sério, ele faz. Só que cada um tem o seu ponto de vista e de doutrina (Mãe Leó).

Os exus, nesse meio, não são encarados como o próprio mal, mas apenas capaz de praticá-lo também. Isso quer dizer que eles podem ser usados para fins benéficos. O exu seguirá a orientação do seu tutor, se o conduz para o mal, aprenderá o mal. O inverso acontecerá da mesma forma. Nos pontos cantados transcritos acima, exu aparece como o diabo. O uso desse termo serve apenas como o motor de incitação da raiva dos exus em prol de uma atividade essencial, a urgência da proteção da casa como dito exaustivamente aqui.

> **Tranca Rua é meu amigo leal/ Tranca Rua é meu amigo leal/ Toma conta da minha porteira/ Corre gira no meu gongá** – Ele sempre esta ali (aponta para a porta), e está pronto para defender e defende mesmo. O exu assim, graças a Deus, que eu tenho na porteira ali, Seu Tranca Rua, ele tem me ajudado bastante (Pai Itamar).

Com o processo de doutrinação, é possível depositar certa confiança na relação que o médium constrói com o seu exu, mas não é recomendável se entregar inteiramente a essa ligação. Como afirmam os religiosos, o próprio exu é um aviso de cautela. É preciso ter cuidado, mas isso não impede que eles possam ser encarados como amigos leais. Os exus não enganam, dizem logo a que veio sem rodeios, *o exu é muito bom, menino, ele não faz mal a ninguém não, a questão é saber como levar ele, se engana quem quer* (Mãe Maria do Carmo). Depois de todo o trabalho, os bons frutos podem ser

colhidos, a manipulação da força gerada por eles é um exemplo. São usados como armas na defesa, atividade primeira onde os exus mostram os seus poderes.

A categoria espiritual exu, como outra qualquer, está dividida em duas subcategorias, definidas pela indicação de gênero – exu macho e exu fêmea, como são conhecidas as pombas giras. Em geral, ambas as subcategorias expressam atitudes semelhantes que os caracterizam como exu. Isso pode ser percebido em relação ao início da doutrinação (o comportamento furioso) e o fim (quando se acalmam). A questão referente ao gênero é evidente no discurso dos religiosos, sinalizando de forma intensa as diferenças expressas nas narrativas sobre exus machos e fêmeas.

> As moças, é porque elas são rapariga, não sabe que rapariga gosta de se mostrar? Então? As raparigas de cabaré quando você passa na frente de um cabaré elas gritam: ei macho gostoso, não sei o que. (Pai Itamar)

As referências imputadas sobre as pombas giras – *elas são mais raparigas* – possibilitam a multiplicação de modelos dos quais, mesmo com a variedade de perfis e histórias, elas acabam representando um tipo específico: o de uma ***mulher qualquer***. Por outro lado, a idéia de homem atribuída aos exus machos, se dilui numa noção geral de homem bruto – *eles são mais homens* (Pai Itamar) e, apesar dos inúmeros personagens, a exploração desses diversos perfis são ocultados através do privilégio dado aos poderes assumidos através de sua condição de exu. Uma mulher de má fama tem um passado que precisa ser explorado, para justificar a sua posição e a permissão para que suas histórias circulem pela boca do povo. Não é estimável espalhar falácias a respeito de um homem bruto e ameaçador, devido ao perigo de lhe prestar satisfação. Diante dessas constatações, darei prosseguimento a essas reflexões lançadas tomando o discurso religioso, seja através dos pontos cantados, das narrativas relatadas pelos fiéis ou do gestual das entidades incorporadas, a fim de apontar interpretações a respeito dos exus e pombas giras construídas nestas casas. Eles enquanto homem, elas enquanto raparigas, por ser essa a referência de mulher associada.

2 Os exus

> Eles são mais homens, são sérios, é como aquele povo mais velho, os avós da gente, não é? São carrancudos, briguentos, ignorantes eles são assim, os exus são assim. (Pai Itamar)

Nas casas religiosas pesquisadas, é notória a caracterização dos exus machos através de um modelo definido pela seriedade e austeridade expressas por essas figuras, tal como sintetizado acima por Pai Itamar. Essa idéia geral concebe os exus machos como um modelo de homem sisudo, violento e calado no seu canto, mas se é instigado de alguma forma, ele não se controla e parte para cima contra aquele que o afrontou mesmo acidentalmente. Esse padrão geral é compreendido como essência na composição de perfis individualizados, embora essas individualizações sejam ocultadas em privilégio desse modelo geral. Nos pontos cantados para os exus, aparecem de maneira objetiva apenas os seus nomes ao lado da exposição das suas atividades e força.

No início das sessões, os cânticos têm a finalidade de convocá-los, expondo uma lista de nomes, a referência mais comum ligada à pessoalidade dessas entidades: Exu Tranca Rua, Exu Tiriri, Exu Arranca Toco, Exu Marabô, Exu Toquinho, Exu da Capa Preta, Exu Galo Preto, Exu Caninana, Exu Caveira, Zé Martelinho, Exu Ganga, Exu Giramundo, João Caveira, entre outros. Suas histórias podem ser relatadas e a concepção é motivada pela manipulação individual das informações circuladas na coletividade, transpassando os limites entre as casas e redes de relações, atribuindo valor às representações construídas sobre os exus machos, dando vazão à imaginação pessoal na produção de narrativas.

> E principalmente Tranca Rua, que é um valentão. Por que o nome dele é Tranca Rua? Era briguento, era um negão do tamanho de não sei de que, briguento, fechava as ruas, por isso que é Tranca Rua. Batia nos outros, era valentão, eles são mais valentes, são mais homens. Não tem medo de enfrentar as coisas. Deu para entender agora? Não tem aqueles homens que quer ser mais machão do que os outros? Também é coisa do exu. Ele vai querer se impor, ele não vai ficar por baixo feito uma rapariga. Uma mulher não vai brigar com você, não é toda mulher que vai querer enfrentar um homem. O exu não, ele vai e enfrenta mesmo (Pai Itamar).

É possível observar, no desenrolar das descrições, que no primeiro momento Pai Itamar expõe a vida do Exu Tranca Rua isoladamente. Na medida em que dá seqüência

a narrativa, passa a generalizar as referências: (...) *por isso que é Tranca Rua. Batia nos outros, era valentão, eles são mais valentes, são mais homens* - do singular para o plural, enfatizando o ser exu da personagem através da caracterização de um tipo idealizado de homem: valente, briguento e violento, reportando-se ao arquétipo do machão exemplificado acima.

Outra característica pode ser destacada, no caso, a atribuição do exu como *um negão do tamanho de não sei de que*, denotando de maneira significativa a associação da imagem construída sobre o exu como representação de um homem negro, demonstrando à relação entre a posição dessas entidades no meio religioso e a do negro na sociedade mais abrangente. Essa identificação é recorrente nos diversos contextos relatados por autores como Bastide (1989), Ortiz (1999), Campelo (2003) e Bairrão (2004)[62].

As identidades dos exus são resguardadas em nome desse modelo geral de homem. Raros são os pontos cantados que indicam uma história ou um gosto específico de um exu individual. Todos eles carregam semelhantes características, compreendendo um perfil genérico. Os temas presentes nos pontos cantados privilegiam acharques a respeito da sua posição no mundo espiritual ou versam sobre os usos de suas forças na defesa. A seguir, apresentarei alguns pontos cantados na intenção de esboçar uma imagem dos exus machos que se aproxime dos ideais preconizados no campo de pesquisa, constituídos através da circulação dessas histórias cantadas, fundamentando a produção de modelos e categorias para classificar e interpretar os acontecimentos cotidianos.

Nesse momento, me atenho à legenda que versa sobre a posição ocupada pelos exus no cosmo religioso, mostrando como essa categoria espiritual está localizada diante da posição ocupada pelos orixás. Os exus são vistos como entidades subordinadas aos desígnios dos deuses. Observemos nas duas versões de um mesmo

---

[62] Sobre essa questão: Bastide (1989) menciona como a linha de exu acaba representando tanto os negros aquilombados e marginalizados, como índios (selvagens). Diferentemente destes últimos, os caboclos são vistos no meio umbandista de maneira positiva e, ao lado deles, os pretos velhos denotam a idéia de integração social através da resignação heróica na aceitação do espaço reservado a esses grupos na sociedade. Além disso, não expressam a contestação e a miséria evidenciadas pelos exus. Ortiz (1999) considera os exus através de uma noção de marginalidade, que se estende a todo o tipo de africanismo existente na Umbanda. Por isso mesmo, são relegados a Quimbanda, espaço dos exus e do que não é aceito socialmente. Marilú Campelo (2003) apresenta uma comparação entre exus mirins e as crianças (erês - categoria espiritual). Ela observa que nas narrativas dessas personagens, os erês aparecem como crianças brancas, louras e que tiveram mortes prematuras, mas tranqüilas. Os exus mirins, por sua vez, se referem à crianças geralmente negras, com deficiência física, ou ainda com ambas as características. Eram pobres, foram agredidas, sofreram e tiveram mortes muito violentas. Essa síntese também está contida em Bairrão (2004).

ponto cantado, transcritos a seguir, os espaços e possibilidades de orientações para o modo de condução dos exus, demonstrando exemplarmente a idéia de submissão dessas entidades aos desígnios dos santos. A versão I foi ouvida em dois dos terreiros pesquisados e a outra, a versão II, em apenas um.

Versão I

Ele é capitão da encruzilhada
Ele é
Ele é ordenança de Ogum
Sua coroa quem lhe deu foi Oxalá
Sua dijina quem lhe deu foi Omolú
Salve o sol, salve a estrela e salve a lua
Saravá Distranca Rua
No meio da noite, girando na rua
Ina, ina mojibá
Ina, ina mojibá
Saravá Distranca Rua
No meio da noite, girando na rua

(Centro Espírita Ogum Beira-Mar/
Centro Espírita Oxum Opará)

Versão II

Ele é capitão da encruzilhada
Ele é
Ele é ordenança de Ogum
Sua dijina quem lhe deu foi Iemanjá
Sua coroa quem lhe deu foi Oxalá
Salve o sol, salve a estrela e salve a lua
Saravá Seu Tranca Rua
No meio da gira, no meio da rua
Ele é amor e paz
Ele é amor e paz
Saravá Seu Tranca Rua
No meio da gira, no meio da rua

(Centro Espírita Xangô Mafilomã)

A comparação entre essas versões torna-se interessante, à medida que é possível entender o sentido de cada um dos elementos presentes nas composições. Primeiramente, destaco Oxalá e sua associação a Jesus Cristo. Por ser visto dessa maneira, encontra-se acima dos outros orixás, caracterizado na Umbanda através de um arquétipo de serenidade. Em ambas as versões, ele entrega a coroa para Tranca Rua (Distranca Rua[63]) – a coroa corresponde à própria cabeça que comanda o corpo, as escolhas e o destino. A **dijina** é o batismo, a nomeação do exu acrescido de sua qualidade. Confrontando as duas versões e ao refletir sobre a entrega da dijina do exu, percebe-se o delineamento de uma dicotomia fundada entre Iemanjá e Omolú, devido à posição que estes orixás assumem no universo mítico umbandista. Omolú, orixá da varíola, reina sobre os exus do cemitério, representa a morte e também os usos negativos dos poderes mágicos dessas entidades. Do mesmo modo que o cemitério é lugar de **demandas**, também lá está à possibilidade de fazer **descargas**.

[63] Constatei que o nome Distranca Rua, usado para denominar Seu Tranca Rua, foi ouvido apenas no Centro Espírita Oxum Opará. Geralmente, é usado no início das giras na intenção de pedir a Seu Tranca Rua que abra as encruzilhadas, para que os outros exus venham trabalhar. O termo Tranca Rua pode ser usado tanto no início quanto no final da sessão. Não está necessariamente clamando o movimento contrário de Distranca Rua, a não ser que seja a intenção do trabalho trancar.

Ao lado de Omulú, Tranca Rua estaria associado a Quimbanda, ao espaço reservado para os exus, onde as normas da casa se afrouxam, liberando essas entidades para a execução de práticas consideras ambivalentemente suspeitas. De um lado, negativo pela produção de demandas; de outro, considerado essencialmente positivo pela limpeza.

A presença de Iemanjá na Umbanda, é a água que tranqüiliza e acalma os **oris** mais quentes, ameniza a brutalidade do exu quando lhe concede a dijina. Numa versão, Tranca Rua é legado ao uso ambivalente de sua força através da concessão de Omolú e, na outra, ao momento exclusivamente doutrinário atestado por Iemanjá. Essas diferenças denotam os sentidos que os trabalhos podem seguir, se pretende uma **descarga**, uma demanda ou apenas a doutrinação da entidade. Os orixás são acionados como demarcadores de espaços na localização da intencionalidade reservada aos usos das forças dos exus.

Outro elemento significativo pode ser evidenciado no confronto dessas versões, exemplificando a oposição sugerida por Bastide (1989), Concone (1987), Ortiz (1999) e Trindade (1985), relacionado à negativização de elementos associados ao afro (negro). Na versão I, ao lado de Omolú, é entoada a expressão numa língua que detêm uma sonoridade associada a um caráter afro - *Ina, ina mojibá*. Na versão II, ao lado de Iemanjá, encontra-se a oração em português - *Ele é amor e paz*. A sentença em língua africana, ao lado de Omolú, acaba incorporando a qualificação endereçada a esse orixá. Nesse momento, não interessa qual a tradução ou o significado original da expressão, pois a sua presença adquire os valores atribuídos aos orixás correspondentes, fundando uma oposição entre a possível língua africana e o português – a língua socialmente consolidada. A outra língua é relegada a Quimbanda, as trevas e ao uso maléfico dos exus, carregando através dessa associação a visão negativa que a sociedade global endereça as práticas religiosas que assumem essa referência.

As expressões apresentadas no ponto cantado assumem a oposição entre Umbanda e Quimbanda, questão referente às relações internas ao meio religioso, embora tenha sido forjada na relação com a sociedade. Nesse sentido, o próprio grupo expõe a forma como ele é representado pelos outros. Numa definição mais interna, condizente com as suas construções míticas, o Exu Tranca Rua é fixado de acordo com a intenção dada ao momento determinado da **gira**, se a entidade está sob a alcunha da Quimbanda ou da doutrinação.

Ainda em relação às versões transcritas, uma outra questão pode ser lançada, relacionada com a posição representada nas ações ilustradas nos pontos. A coroa recebida das mãos de Oxalá, a dijina, mesmo em sua ambivalência (Omolú/Iemanjá) e o serviço prestado a Ogum (este último será explorado mais adiante). Os exus ficam submetidos aos propósitos dos orixás, reportando-se as referências que o concebe como escravo, conduzindo-o a obediência. Mãe Leó reafirma essa idéia relatando a submissão de exu a Oxum, orixá principal de sua casa, não por causa da posição que ocupa no terreiro, mas por ser um orixá.

> Então vamos dizer, eu sou filha de Oxum. Oxum é muito pegada a exu. Eu sou muito pegada a exu, mas que ela tem um certo domínio para mandar e ele tem que obedecer. Como ele é escravo, ele tem obrigação de obedecer (Mãe Leó).

Pensar exu como escravo é correntemente presente, tanto na literatura acadêmica quanto no discurso dos religiosos umbandistas. Embora a idéia de submissão aos orixás seja uma constante na exploração dessa imagem dos exus, uma indisciplina é sempre esperada, mesmo sendo doutrinados, um gênio contestador e subversivo brota e, um dia, os orixás que determinaram os poderes dos exus podem chegar a lhe rogar ajuda.

> Foi, foi Oxalá
> Quem mandou eu pedir
> Quem mandou implorar
> Que as santas almas viessem ajudar
> Seu Tranca na encruza de joelho a gargalhar

O quadro se reverte e, os exus, antes sujeitados aos orixás, agora chegam para trabalhar solicitado por Oxalá, ninguém menos que o maior de todos eles. Neste ponto cantado, Oxalá aparece implorando a ajuda dos exus, o próprio Cristo rogando ajuda, reconhecendo a necessidade da presença e da força dessas entidades. Implorar é mais que pedir, é humilhar-se diante do outro, o maior de todos os deuses submete-se a Tranca Rua. Este lhe responde com uma bela gargalhada debochada, indo trabalhar de joelhos, talvez uma sátira da posição cristã de reverência do servo diante da superioridade do Senhor Deus. Sugestivamente, evidencia o desejo de tornar o princípio espiritual superior, subordinado ao princípio espiritual inferior através da reversão da situação estabelecida. Ortiz (1999) aponta como a Umbanda

tende a posicionar os exus numa situação inferior em desvantagem ao lugar ocupado pelos orixás, indicando a necessidade de conduzir estas entidades na direção do bem, espaço onde estão localizados os espíritos superiores.

Ainda reportando-me a leitura das duas versões, cito mais um elemento. Este não pode ser deixado de fora, recaindo sobre a presença de Ogum – Deus da guerra, dos ferros, das armas. Na Umbanda e no Candomblé é o primeiro orixá que se clama depois de Exu ou dos exus. Ogum está intimamente relacionado com um tema exaustivamente presente nas toadas para os exus. Este versa sobre guerras e combates. *Ogum é defensor de demanda*[64] e os exus são chamados também para cumprir esse papel. Nas duas variantes mencionadas, Seu Tranca Rua aparece como o Capitão da encruzilhada, pertencente aos exércitos de Ogum, comandando a ordenança sob a guia desse Santo. É um orixá bélico e exu *é o homem que está para a guerra, é o homem que está para o fogo* (Mãe Leó), vai **correr gira** que Ogum mandar[65] e também, sob a insígnia da guerra, Santo Antonio aparece como condutor dos exus.

Santo Antonio de batalha
Faz de mim batalhador
Corre gira pombo gira
Tranca Rua e Marabô

A referência ao Deus Ogum e a presença do santo católico, figuram relacionadas aos temas de guerra. Santo Antonio é chamado para rodear, cercando os inimigos, prendendo e afastando-os. A menção como santo casamenteiro pode até ser lembrada quando há presença da pomba gira, pois somente elas tratam de questões amorosas. Os exus machos não se metem em matéria de alcovitagem. Mãe Maria do Carmo afirma que eles podem considerar um pedido desses como uma afronta, mas acaba apontando as **lebas** como capacitadas para tratar desses assuntos. Os temas de guerra são abundantemente expostos nas toadas para os exus, principalmente quando o mote remete-se ao cargo de sentinela e/ou de vigia do terreiro. Ogum confere o aval de competência nesse exercício e Santo Antônio

[64] Trecho de ponto cantado: *Ogum defensor de demanda/ ele vem de Aruanda pra salvar filhos de Umbanda/ ele é o chefe da cavalaria/ ele é chefe da cavalaria/ ele é Ogum na nossa companhia*.

[65] Em referência ao ponto cantado que diz: o *sino da igrejinha faz delém dem dem/ deu meia noite o galo já cantou/ Seu Tranca Rua é dono da gira/ vai correr gira que Ogum mandou*.

aparece como santo combativo, entregando aos exus o encargo de protetor que monta guarda na porteira e domina os inimigos[66].

Na beira do caminho
Esse gongá tem segurança
Na porteira tem vigia
A meia noite o galo canta

Da sua casa, na entrada do terreiro, exu observa a passagem e toma cuidado para que os **carregos** não entrem – *se alguém trouxer má vontade para a minha casa, o exu sabe, ele sai dali (aponta a entrada) para avisar as outras entidades aqui dentro, quando aquela pessoa sair, leva em dobro* (Pai Itamar). O exu assenta sua campanha[67] e sobre as ordens de Ogum recebe os seus poderes de guerra, na proteção coletiva (quando o tema se refere a função de guardião da casa) e na proteção individual (quando relata a manipulação do exu para uso particular). Essas atribuições consequentemente marcham para uma bifurcação, no sentido dado a sua atuação, na defesa (do grupo e do indivíduo). Essas ações, além de livrar dos **carregos** adquiridos ou mandados[68], suscita a interpretação do sentido de defesa como é considerado pelo grupo, pois consiste também em mandar de volta. A lógica desse processo difere da orientação ideal cristã ao ***oferecer a outra face para bater***[69]. A seqüência do conflito deve seguir a orientação do individuo atingido, se resolve mandar de volta ou apenas anular o problema. Para esses embates, os exus são acionados como armas que ficam ao alcance das mãos a qualquer momento, usadas para a defesa e para o ataque. Embora a resposta, o revidar, sejam vistos como legítimos e de direito, podem ser alvo de censura.

---

[66] Outro ponto cantado onde Santo Antônio aparece: *rodeia, rodeia, rodeia meu Santo Antonio rodeia/ Santo Antonio pequenino/ amansador de touro brabo / amansai os inimigos que estão com o diabo/ rodeia, rodeia, rodeia meu Santo Antonio rodeia.*

[67] No Aurélio: Campanha: sf. 2. série de operações militares que visam certo objetivo, numa mesma área geográfica. 3. conjunto de esforços para se atingir um fim. Em relação ao ponto cantado: *Em cima daquela serra eu assentei minha campanha/ sou das sete encruzilhadas/ sarava Sete Montanhas/ em cima daquela serra quem tem asas não avoa/ sou das sete encruzilhadas sarava Seu Marabô.*

[68] O carrego adquirido não tem uma causa definida e nem a ação de um sujeito que joga sobre outra pessoa. No caso de um carrego mandado, é lançado contra outrem intencionalmente ou coincidentemente.

[69] Embora essa expressão mostre uma certa passividade, é preciso destacar que isso refere-se a ordem do ideal. Na prática, como a história nos mostra, o Cristianismo esteve ligado a conflitos e a guerras, mostrando uma face muito mais agressiva que essa expressão pode nos indicar – dar outra face para bater.

> Se você tiver na intenção de mandar de volta, pode sim, se não você pode mandar pro espaço. Se você for mandar de volta, você está partindo para uma vingança, você está se vingando daquilo, mas você não quer se vingar daquilo. Você quer se livrar, então você se livra daquilo ali e não precisa ser mandado de volta. Você pede ao exu: isso e isso e isso, me livre disso. Ele próprio se encarrega de perguntar: quer que eu leve de volta? E você pode responder: bom ai fica no seu querer não no meu. Ele lá que resolve se leva de volta ou se não leva. (Mãe Maria do Carmo).

Os temas relacionados à guerra e o cuidado com os inimigos expressam de diversas formas o caráter abrasador dos exus, clamados para atingir os oponentes. Não é a toa que Reginaldo Prandi (1996) os chama de máquina de guerra.

> Vinha voando em suas asas negras
> Vinha voando pelo mundo inteiro
> Meus inimigos não me atingem
> Porque eu abalo o meu exu primeiro

Quando um trabalho vai ser realizado, roga-se aos exus que livre o ambiente de presenças indesejáveis advindas das mais diversas origens, desde agentes (material e espiritual) a energias mágicas lançadas intencional ou coincidentemente. Existem agentes maléficos de ordem espiritual como uma **corrente de morto**[70] ou uma **corrente** de **exu brabo**:

> O egum, ele não está nem de um lado nem do outro, ele está só pra perturbar, porque ele não sabe o rumo certo dele tomar. Então ele perturba, se ele encostar numa pessoa e a pessoa for fraca, ele se monta ali e ai é dureza para tirar. Quando ele vai se acalmando, se acalmando, da pra gente seguir a diante e cuidar dele (Mãe Maria do Carmo).

> A gente sabe quando chega num ambiente que aquele ambiente não é limpo. Então ali uma pessoa pode adquirir aquela corrente, muitas vezes não é catimbó que fulano fez para sicrano. Não é macumba que fulano fez para sicrano, não é ponto firmado. A pessoa adquiriu aquela corrente, às vezes através da bebida, aquela corrente que já é suja, que já está ali, lhe acompanha (Mãe Leó).

Encostar e adquirir são termos que denotam a não intencionalidade da relação, pois contrair um desses problemas não é desejado por alguém – ***um egum encostou-se em fulano*** – ***sicrano adquiriu uma corrente de exu brabo*** – ambos

[70] O que Mãe Leó denomina como **bocas frias**.

significam prejuízos para o afetado e aos que o cercam. Há também agentes que atuam através de ações estritamente materiais. São expressos pelas aflições cotidianas, nas impossibilidades. Não tem relação, a primeiro plano, com questões espirituais. Se manifestam através de problemas com a polícia, com bandidos, no trabalho, algum desafeto, *são o que a gente chama de guarnições*[71]*, vamos dizer de uma repressão* (Mãe Leó). São questões surgidas sem vinculação a alguma origem mágica ou espiritual (feitiço ou egum).

Por último, como produto dos desejos de prejudicar os outros mesmo involuntariamente, são às denominadas **coisas feitas**. O termo denota a sua natureza enquanto objeto, como produto da manipulação de um agente para uma finalidade precisa. Mãe Léo destaca em seu discurso a diferença de sentido que se atribui aos agentes (as correntes de morto, guarnições e feiticeiros) e a esses objetos em si: *muitas vezes não é catimbó que fulano fez para sicrano, não é macumba que fulano fez para sicrano, não é ponto firmado* – a aquisição de uma corrente de morto não precisa necessariamente advir de um agente produtor. No caso das coisas feitas, é sempre produto da intenção de um sujeito que pratica a ação de jogar o encantamento sobre o outro. Essas energias mágicas são canalizadas, tanto na manipulação de artigos quanto através da pujança de um sentimento concedido ao ato de falar. As **indacas fervorosas**[72] sãos as pessoas que tem a língua grande, os fofoqueiros, os maldizentes. Muitos pontos cantados indicam o cuidado e as punições para com esses agentes. Se a intenção emanada pela força do pensamento já se arma de grande energia, a palavra proferida potencializa o intento, tornando-se um veículo no qual demandas são lançadas com a mesma simplicidade como é lançada a maledicência. A emoção, a capacidade de sentir aliada ao som da voz, da fala, introjeta **carga** e sentido ao que é dito, conduzindo-o ao alvo, mesmo sendo sem intenção de prejudicar. Não excluem as demandas arremessadas intencionalmente contra algum indivíduo, numa disputa de egos ou numa disputa por clientela, seja lá em que contenda alguém se envolva, o mais esperto se guarda **abalando** o seu exu primeiro para o ataque ou para a proteção – *Se levanta Distranca Rua e me resolva essa parada*[73]. As referências a esses empecilhos

[71] Mãe Leó denomina esse tipo de inimigo como **Piriquito Lodê**.

[72] Termo empregado por Mãe Leó.

[73] Trecho de ponto cantado recolhido no Centro Espírita Oxum Opará.

aparecem em inúmeros pontos cantados. Tais ações são correntes, como é demonstrado nas toadas transcritas abaixo.

1º
Seu Tranca Rua me cubra com a sua capa
Da sua capa, ninguém escapa
A sua capa é um manto de caridade
Sua capa cobre tudo
Só não cobre a falsidade
(Centro Espírita Oxum Opará)

2º
Exu, Exu Tiriri
Pega os contrários
E tira eles daqui

3º
A minha oração tem mironga
Salve, o meu inimigo não me tomba
Quer saber quem eu sou
Suba num barranco pra ver quem é
O seu nome é Tranca Rua é de fé
O seu nome é Tranca Rua é de balé

4º
Eu mandei fazer
Foi um avião de ferro
Pra levar meus inimigos
Pras profundas dos infernos

As toadas clamam aos exus que exerçam sua força contra tais empecilhos: na percepção da falsidade, na proximidade do inimigo, na proteção contra a demanda, no destino dado aos inimigos e aos contrários, assim como qualquer energia que se opõe ao bom andamento, lhes é solicitado que carreguem estas **cargas** para bem longe, para serem queimadas com o fogo. Existe a crença de que, diante dessas barreiras, todos são passíveis de cair. A Umbanda é o alívio, o elixir contra o sofrimento e o princípio ativo usado para anular os efeitos dessas energias inconvenientes são os exus. Desempenhando de forma hábil seus afazeres, sustentam a Umbanda[74] na suavização dos martírios alheios. As legendas que trazem referência sobre os inimigos reforçam as idéias de uso dos poderes dessas entidades em ação de guerra, como já expomos anteriormente. Os exus são soldados concentrados para as batalhas cotidianas, estando

[74] Nesse trecho faço referência ao ponto cantado de Exu Pimenta: t*odo mundo cai/ a Umbanda é quem agüenta/ chegou, chegou, chegou, chegou Exu Pimenta.*

sempre a postos. Bem doutrinados não abandonam o seu tutor, se armam para a batalha, afastam os embaraços que se encontram no caminho[75].

Meu capacete é de aço
Minha machada é de ferro
Meu nome é Zé Martelinho
Meu apelido é Abre as Porteiras
Oh abre, abre as porteiras
Oh abre, abre as porteiras
(Centro Espírita Oxum Opará)

Aê Veludo
Seu cabrito deu um bé
Arrebentou cerca de arame
Arrebentou cerca de ferro

Eles são usados na destruição dos percalços, liberando o caminho para a passagem do cliente ou do fiel, facilitando o acesso destes ao trabalho, a saúde, a sorte, a segurança. Pode-se observar o destaque de seu caráter belicoso (o cuidado com os inimigos, na vigília do terreiro, na proteção individual, na destruição de barreiras também). Em todas as suas ações, são excitados a marcharem com selvageria, como um soldado raso indo na frente do batalhão: *de todo o jeito são os exus, é para o bom, é para o ruim, é para tudo* (Mãe Maria do Carmo).

A sessão tem início, os ilus são percutidos acompanhando as toadas cantadas pelos médiuns da gira e também pela **assistência**. Os exus são exaustivamente chamados. De repente, um dos médiuns desequilibra e, de um momento para o outro, enraivecidos, os exus chegam curvados com as mãos retorcidas que descansam sobre o lombo. Uns mais curvados outros menos, uns mais ágeis e outros mais lentos. Bufam, respiram profundamente e gemem como se sentissem dores. As mãos flexionadas em forma de garra e os pés contorcidos e tortos, como se tivessem a forma de uma concha. Carregam o corpo envergado para frente com dificuldade. Por conta do formato dos pés, caminham manquejando, em solavancos de um lado para o outro. Fitam o horizonte com profundidade, carregando uma expressão facial que denota um mau humor extremo. Os músculos das mãos, dos pés, do rosto, e do tórax muito enrijecidos dão um tom de dureza na figura carrancuda do exu.

---

[75] Referência de um ponto catado: *Seu Malembá, não me deixe aqui sozinho/ afastai os embaraços que se acham em meu caminho/ Malembá disse que sua banda é maior/ e nós dissemos que sua banda é de fé/ Seu Tranca Rua, na sua gira/ virou em folhas sua figa de aguiné.* Geralmente esse ponto é seguido pelo de Santo Antônio: *rodeia, rodeia, rodeia meu Santo Antônio ...*

Detectadas as suas presenças em terra, lhes são oferecidos bebida e fumo, entregam-lhes os seus cachimbos e a guerra começa. Eles sempre repetem o mesmo percurso, fazendo a ronda nos lugares estratégicos. Primeiramente, reverencia a **mina** da casa, na seqüência vai até a oferenda depositada no salão e, somente depois de verificar a porta e dar a suas fumaçadas para o tempo, estão prontos para falar com o responsável pela casa. Roncando, ajoelham-se aos pés do pai-de-santo, arreia o cachimbo e o copo do lado, mete as garras no chão, fazendo um gesto de cumprimento específico dos exus: o antebraço esquerdo sobre o direito e depois o inverso, cruzando os braços em forma de X. Quando chegam, não tem a delicadeza de falar com os presentes, sendo muito incomum vê-los de conversinhas com as pessoas. Alguns já amansados passam a cumprimentar os médiuns e a **assistência**.

> O exu é fechado, sério, não dá risada. Dificilmente você vai ver um exu rindo. Só cabisbaixo ali dá a sua rodada, fuma, bebe e pronto (...) sempre daquela forma dele, corcunda, no chão assim. Às vezes entrevado, vem sempre corcunda. Ele nunca está em pé. Sempre dessa forma. Você vá trabalhar com o exu pra você ver. (...) E você quer saber a diferença de um para outro, de exu. Não é que ele seja brabo não, eles são fechados, eles são mais quietos mesmo. A forma deles trabalhar é daquele jeito. Eles não são de ficar dançando muito, de vez em quando, dançam. Mas eles não são muito assim de algazarra, o negócio deles é só beber e fumar (Pai Itamar).

Quanto mais **pesada** a gira, mais tensos os exus chegam. Apenas com o processo de doutrinação é possível erguê-los do chão e deixá-los eretos. Pude observar exus que se arrastavam no chão e não aceitavam bebida no copo, não conseguiam segurar o recipiente devido ao descontrole de sua força e enrijecimento muscular, provocando dificuldade na coordenação motora, preferindo lamber a bebida derramada no chão. O oposto a este tipo é o Exu Tranca Rua do Centro Espírita Ogum Beira-Mar. Depois de muitas **obrigações** se levantou, agora fica ereto com uma leve curvatura. Quando desce nas sessões, saúda sonoramente os presentes e arrisca a proferir mensagens positivas relacionadas às atribuições dos exus como abrir os caminhos, por exemplo.

Logo depois de listar os exus que vão chegar ou que já se encontram em terra, é imprescindível reverenciá-los mostrando como a presença deles é indispensável para a casa.

> Exu da Capa Preta
> Fereré
> Vamos trabalhar sentado
> Vamos trabalhar em pé

> Exu da Capa Preta
> Trabalhar na encruzilhada
> Sem exu ninguém não vive
> Sem exu não se faz nada

Como foi observado em relação à necessidade de suas presenças, os exus são colocados numa posição semelhante ao Exu orixá, evidenciando a imprescindível participação dele nos acontecimentos. Assegurando esse imperativo, finalizo esse item destacando essa legenda recorrente nos pontos - *terreiro de Umbanda sem exu / terreiro sem exu não se faz nada* – e no discurso dos religiosos.

> Sem exu não se faz nada, porque ele é a ponta da meada. Então, sem exu, está todo mundo de pés. Repare que quando você chega num terreiro, se for dia de toque, você pode prestar atenção que o primeiro que grita é pra exu. Se não gritar primeiro pra exu, tenha santa paciência que daí não sai nada. Porque ele não deixa, tem que gritar primeiro por ele, porque ele é a pontinha da meada (Mãe Maria do Carmo).

3 As pombas giras

Arreda homem que a aí vem mulher
Tranca Rua vem na frente pra dizer quem ela é
Ela é Maria Padilha
Rainha do Candomblé

Ao ser entoado, este ponto cantado serve como um aviso de que os cânticos, a partir desse momento, serão endereçados as **moças**. Depois do toque para os exus machos, segue o toque para as pombas giras. Tranca Rua recebe o encargo de vir primeiro para anunciar quem está por chegar: *Maria Padilha, a Rainha do Candomblé*. Esta entidade é colocada hierarquicamente no trono da rainha das pombas giras, sob a qual todas as outras lhes rendem obediência, como destaca Mãe Leó: *Cantando para Padilha já está se fazendo muita coisa, porque ela é a Rainha do Candomblé. Então, ela governa todas as pombo gira*. Alguns pesquisadores consideram que o termo pomba gira, é corruptela de Bongbogira (deus banto) (MEYER, 1993; PRANDI, 1996; AUGRAS, 1989). Dentre eles, Meyer assinala outro dado. Segundo ela, o termo pomba é derivado de *paloma*, expressão associada a personagem Doña Maria de Padilha no romanceiro medieval ibérico, significando uma donzela bonita e sedutora. Isso sugere um possível direcionamento na corruptela devido à presença de Padilha como a principal exu mulher: de Bongbogira para Pomba Gira ou como também se pode ouvir em campo: pombo gira, bombo gira, mas sempre associado a entidades femininas.

Capone (2004) aponta que em África ocorriam representações masculinas e femininas de exu, sugerindo outra correspondência: a de exu, entre os ioruba, também como ente feminino[76].

Ocupar o posto de Rainha do Candomblé denota alta posição, poder e o reconhecimento da sua importância no culto. A referência Candomblé sugere três acepções: além da maneira como é conhecido, denominando uma prática religiosa; o termo pode ser entendido como o próprio terreiro em sua estrutura física ou como o momento da gira, a sessão. O Candomblé é ambiente dos orixás, no entanto, sendo a

[76] Semelhante ao que Ferretti (2001) indicou em relação à entidade Légua Bogi que trás associações entre (Legba – Exu – diabo, além de Omolú/Poli Bogi), um caso parecido encontrei numa das casas pesquisadas – o Centro Espírita Ogum Beira-Mar. Assistia o toque quando uma entidade **puxou o seu ponto**. Ela se dizia Bombagira e era uma entidade masculina. O ponto cantado descrevia um mestre com o seu cachimbo. Bombagira é um nego que nunca prestou, desce na esquerda e tem relação com o inferno, lugar onde ele leva os **carregos** para serem destruídos, similar ao uso que se faz com exus da Jurema: *em cima daquelas pedreiras já chegou meu pai Xangô/ trazendo Seu Bombagira nego que nunca prestou/ vem com o seu chapéu de couro/ e o seu cachimbo acompanhou/ quando desce na esquerda Bombagira é um terror/ arretira malefício, catimbó ele levou/ pras profundas dos infernos lugar que nunca prestou.*

Padilha conhecida exu da Jurema, considerada como Rainha do Candomblé, simboliza grande excelência de domínio e de força no caminho espiritual, recebendo respeito e admiração por parte dos religiosos e das outras pombas giras. Por isso, no início dos cânticos para as moças é necessário lhe reder as primeiras homenagens.

Seguindo a reflexão iniciada no item anterior sobre os exus e em relação à divisão de gênero presente na construção das suas representações, observei como os exus machos preservam suas identificações em favor da exposição das suas atribuições. Por outro lado, as exus fêmeas se afirmam e evidenciam que tipo de mulher elas representam. Antes de dizerem quem são, elas questionam o outro: *tais mexendo comigo seu moço? Sem saber quem eu sou*?[77] A sentença firma-se na idéia que pressupõe um tipo de mulher considerado como frágil, uma mulher cuja delicadeza a impede de defender-se diante dos percalços cotidianos, paralisada ante as barreiras moralmente edificadas ao seu redor, formada através de valores que ela própria compartilha e endossa. O moço a importuna apenas por ela ser mulher e está desacompanhada, presumindo uma sugestiva vulnerabilidade que esta noção carrega socialmente, dando legitimidade a ação de estorvo acionada pelo sujeito. O moço não acredita na possibilidade de uma retaliação, devido ao indicativo de fragilidade da tal mulher. Pretensiosamente acreditando-se mais potente e esperto, tentará arrancar algum proveito dela, maculando-a com sua lábia ou através da força.

A situação relatada não compreende o tipo mulher representado pela pomba gira mas, por outro lado, sugere alguns elementos que podem servir para entender o modelo expresso por essas entidades. Aragão (1983), ao refletir sobre a idéia de mãe em culturas assinaladas por ele como católicas, assinala a relação entre essa imagem que está atrelada a uma oposição associada profundamente a noção de mulher presente nesses contextos: mãe/esposa e puta. Segundo este autor, a figura masculina da família representa o vínculo social que assegura o lugar da mulher perante a coletividade, ela sendo englobada ao homem que é responsável por regular a sua natureza, vista como aspecto que sobrepõe às convenções. Destituída desse laço com a figura masculina e provedora, ela passa a representar o descontrole, na sua afirmação perante os outros. A figura resignada de mulher, sede lugar ao perigo da abertura sexual, amálgama que recobre sobre ela o estigma da categoria prostituta. Com isso, traz para a reflexão à

[77] Na seqüência do ponto cantado, o nome da tal moça é dito - *tais mexendo comigo seu moço?/ sem saber quem eu sou*?/ v*ocê vai saber quem ela é/ é a Maria Bassulê lá dos cabarés*. Mas, nesse ponto, o nome da entidade pode ser alterado pelo de outras pombas giras.

oposição tão cara a honra da família patriarcal: o doméstico e o público. A mãe é encarada como símbolo feminino maior, valorizado pela tradição católica; é o domínio da casa e da aceitação da condição de mulher doméstica ou domesticada. A rua, lugar do anonimato e da permissividade representa o domínio da liberação. As mulheres associadas a ela fogem completamente do modelo de mãe valorizado, evidenciando o arquétipo da mulher desonrada, como a pomba gira (ARAGÃO, 1983; DA MATTA, 1990).

Partido do outro pólo, o da puta, Abreu Filho (1983) traça suas análises sobre o mito de Dona Beija, invocando muitos aspectos apontados anteriormente, sendo a figura dessa personagem associada à imagem da mulher perdida que utiliza do seu corpo, da sua natureza, para levar vantagem das situações encontradas. Dessa maneira, invertendo as posições, torna o que é considerado socialmente negativo para a mulher em positivo, através da exploração das representações atribuídas. Este autor aponta, como através dessa inversão, o lado masculino passa a ser englobado pelo feminino, deixando o homem vulnerável. Ao perder sua posição estrutural, passa a não reconhecer mais o sistema, demonstrado como o modelo dicotômico (mãe/esposa – puta), assegura o seu espaço instituído pela idéia de mãe que, por sua vez, essa posição masculina assegura a permanência dessa noção como valorizada. Estas leituras auxiliam de maneira muito eficaz o tema tratado aqui, as pombas giras. Birman (1995) sugere que a construção das personagens relacionadas a estas entidades, ancora-se nessa oposição: *"mulheres-mães" e "mulheres-putas"*. Esta idéia evidencia o que apontei, pois não se tem como entender o tipo de mulher representado por elas, sem lembrar a noção de feminino naturalizada e expressa através das categorias mãe/esposa e virgem.

Um pólo ajuda a pensar o outro, colocando em evidência as características que os qualificam. Apesar de ser expressamente diferente desse ideal de mulher, é nele que a pomba gira firma a construção de sua identidade. Esse modelo é explorado e dele são capturados valores usados na organização de suas histórias. Quem elas são e de onde vieram? Revelando-se, posteriormente, como o oposto desse ideal de mulher delicado, mas em alguns momentos, manipulando essa noção e assumindo este papel como posição cômoda, no intuito de tirar algum proveito da situação.

A seguir, listo alguns pontos cantados onde as pombas giras apresentam seus nomes, além de mostrar alguns elementos que sugerem o tipo de mulher que representam.

1º
Vocês estão vendo quem acaba de chegar
A Bassulê aqui nesse gongá
Não é bafo não, não é bafo de boca
Os michês tão com água na boca
(Centro Espírita Oxum Opará)

2º
Sou Maria Mulambo
Que venho do cabaré
Venho bem acompanhada
Com a Padilha e Seu Lucifer

Quando eu me aproximei da encruzilhada
Ouvi uma linda gargalhada
Era Pomba Gira Rainha
Estava sentada nas sete encruzilhadas

Quando ela percebeu
Me perguntou de onde eu vinha
Eu lhe respondi
De um cabaré da Cidade de Torrinha
(Centro Espírita Oxum Opará)

3º
Cruzeiro mestre divino
No tronco estais coroado
Eu to chamando, eu to
Aninha da Rede Rasgada
Reis da Rede Rasgada
(Centro Espírita Ogum Beira-Mar)

4º
Com uma flor no cabelo
E um cachimbo na mão
Chegou Rita Caveira
Virada no cão
(Centro Espírita Oxum Opará)

A opção por esses pontos cantados[78] sugere, a princípio, diversos elementos que convergem para a caracterização do modelo de mulher que as pombas giras expressam. Diferentemente dos exus machos, elas fazem estardalhaço quando chegam. A Maria Bassulê (atuada em Zé Rosa, filho-de-santo de Mãe Leó) canta a sua toada e chama a atenção da **assistência** para a sua figura (1º ponto cantado), apontando os michês exaltados com a sua presença. Ela não quer passar despercebida, deseja ser admirada. O 2º ponto foi cantado pelo corpo de médium. A Maria Mulambo, em primeira pessoa, diz

[78] Os pontos cantados de número 1, 3 e 4 foram cantados pelas próprias entidades referidas.

que vem do cabaré e muito bem acompanhada com a Padilha e Seu Lúcifer. A moça estava na zona escoltando a nobreza infernal. Esse tema aponta para a relação que a imagem dessas entidades carrega, entre a libertinagem expressa através do cabaré e a sua vinculação com as conhecidas personagens diabólicas[79]. A mulher libertina é associada ao diabo, concorrendo para delinear a imagem de pomba gira, no caso, evidenciada nessa toada de Maria Mulambo[80]. Segundo autores como Chain (2003), Nogueira (2000) e Souza (1986) desde longa data o arquétipo da mulher livre esteve associado ao diabo. Essa conexão muito explorada pela Igreja Católica em sua história, serviu como elemento para a composição da imagem de bruxa e de feiticeira perseguida pela inquisição. Segundo Nogueira (2000), a igreja cultivava a crença de que a mulher era predisposta ao mal, relacionando-a com a liberação sexual e a magia. Essa relação também é indicada por Nascimento, Souza e Trindade (2001), demonstrando a presença desse tema nos pontos cantados para pomba gira, fazendo a ligação entre mulher – diabo – sexo e práticas mágicas.

O 3º e o 4º foram cantados pelas entidades referidas. Aninha revela-se a partir do seu sobrenome – rede rasgada significa mulher de muitos homens; mulher livre que vive com um e com outro. Rita Caveira chega *virada no cão*, expressão que denota uma raiva incontrolável. Todos esses elementos expostos confluem na fundamentação das impressões emitidas sobre essas personagens. Destaco entre eles os indicativos de meretriz e de mulher raivosa, como dois dos elementos apontados que o meio religioso vai utilizar fartamente nas composições individualizadas dessas entidades, presentes nos seus cânticos e também na própria **atuação** no momento de incorporação, como no relato abaixo pode ser observado.

> Elas soltam à franga. O que elas quiserem fazer, elas fazem: abraçar os machos, mas eu não acho certo. Se a pessoa desacatar elas, elas vão em cima também, são muito de bater boca, são atrevidas, são boas de boca. Se mexer, elas vão em cima mesmo. Elas não são tanto de desviar daquilo, elas podem descompor e conversar com você, mas pra avançar em cima só é se passar do sério. Elas são mais de bater boca, são iguais à mulher, são raparigas (Pai Itamar).

[79] Nogueira (2000) aponta que ao longo da história ocidental, as representações demoníacas ligadas a luxúria foram muito associadas a uma imagem feminina do diabo.

[80] Posteriormente, retorno a falar sobre a personagem Maria Mulambo e sua relação com a nobreza infernal, afluindo para a construção de um subtipo específico de pomba gira, ao qual denomino de Dama onde a relação a uma classe socialmente elevada sustenta certas características que a qualifica como diferente de outros tipos de pomba gira.

Pai Itamar indica os dois elementos destacados anteriormente, dando vazão as construções e caracterizações das pombas giras. Na medida em que essas informações vão sendo apropriadas e relacionadas aos pontos cantados, percebe-se o compartilhar dessas idéias com as noções distribuídas na coletividade. Essas canções constituem-se de noções bem definidas, negociadas e estabelecidas no fazer religioso, na relação entre sujeitos, mesmo externos ao grupo, onde tais valores são abarcados na formulação do ideal de mulher manifestado pela pomba gira. A interpretação das características elucidadas pelas moças é atestada sempre através das suas diferenças em relação aos exus machos, apesar de desempenharem funções análogas na proteção das casas, do indivíduo, na limpeza, na demanda e demais funções genericamente atribuídas a esta categoria espiritual.

A única categoria onde as retóricas são construídas distintamente e guardam particularidades discrepantes em relação à condição de gênero, é o **povo da rua**. Os caboclos, assim como os pretos velhos, apresentam histórias e atuações que não sustentam significativas diferenças de gênero, a não ser a identificação individual de uma entidade como Tia Maria do Rosário (preta velha) e, outra como Pai Joaquim (preto velho), sem discorrer aqui, sobre as indumentárias características de homem (camisa e calça) e de mulher (vestidos e saias longas). A postura do corpo do **cavalo**, quando um preto velho incorpora, não é tão diferente de uma preta velha.

As pombas giras são exus que andam de madrugada[81]. *Elas são putas de cabaré, elas não são moças de família que morreram não, são putas de cabaré mesmo* (Pai Itamar). Pergunta Pai Itamar: *moça de família caminha pela alta madruga sozinha?* Na noite em locais onde desconhecidos perambulam e por onde passa todo tipo de gente? É na rua, é na encruzilhada, é na madrugada que essas mulheres vagam, quem sabe que tipo de mulheres elas são? ***Logo se vê que elas não são direitas, não sei que horas e elas na rua***. A diferenciação em relação aos machos não se exemplifica apenas na noção de mulher que elas representam, mas também nos temas explorados em suas toadas. Enquanto os homens ocultam-se sob a suas qualidades, elas canalizam a atenção para as suas histórias.

1º
Com quinze anos
Ela era mulher da rua

[81] Essa sentença refere-se ao ponto cantado: *ela é exu que anda de madrugada/ ela é exu dona da encruzilhada/ sete facas encruzadas em cima de uma mesa/ saravá pra Maria Padilha dona da magia negra.*

Com dezessete
Foi morar no cabaré

2º
Maria Quitéria
Que vida é a sua?
Bebendo cachaça e caindo na rua
Na boca da mata tem um cururu
Tem gente fazendo macumba pra tu

A rua, a encruzilhada e o cabaré aparecem como extensão do mesmo cenário na vida dessas mulheres. São espaços incógnitos e de trânsito freqüente, impossibilitando a construção de laços familiares. A rua para as pombas giras, sugere as leituras propostas por Da Matta (1990) como lugar do desconhecido e onde a pessoa é destituída de envolvimento pessoal. Ambiente marginal por excelência, onde a pessoa como sujeito conhecido perde a sua identificação. Mesmo assim, através desses elementos, elas constroem suas identificações, tornando esses caracteres considerados fugidios como familiares e caracterizadores para elas. Foi na rua e no cabaré que elas viveram. Nesses lugares, passaram por experiências traumáticas de violência e também de prazer, situações que justificam na pós-morte a existência delas como exus. Tanto quanto os machos, elas não se resignaram frente às misérias e as espoliações sofridas, insistiram em assumir a qualidade de mulher condenável. A exploração da vida que levaram, ilustra as suas legendas, servindo como um manual que indica a forma mais segura de manter alguma relação com elas. Não desejam ser confundidas, quem alimentar alguma forma de trato, deve ficar ciente do perigo: *cuidado com a moça que ela é um perigo/ ela é dona pomba gira/ mulher de sete maridos*[82].

Ela é pomba gira de ilê
Ela é pomba gira de lá
Ela é mulher de sete exu
E ainda pensa em se casar

Audaciosa, elas são mulheres *atrevidas*, de muitos homens e ainda pensam em se casar, objeto atrelado ao ideal de mulher previsto através de uma moral cristã. Elas são personagens construídas por uma religião transpassada por referências cristãs. A Umbanda fundou a sua ideologia num contexto onde o catolicismo se impôs como padrão culturalmente influenciador, estabelecendo noções e valores (NEGRÃO, 1996). Essa questão pode ser observada tanto no modelo de mulher adotado pelo meio

[82] Ponto cantado.

umbandista, mediante o compartilhamento de valores com a sociedade mais ampla, quanto na subversão desse ideal através da expressão do tipo de mulher representado pela pomba gira. Para demonstrar de forma mais concreta a presença de informações cristãs, exploro algumas referências associadas aos exus, em geral através de informações bíblicas, além da associação com o diabo vastamente difundida. Nesse caso especificamente, identificadas com as **moças**, relaciono duas narrativas bíblicas sobre mulheres disseminadas no meio popular, apontando características muito comuns endereçadas a essas entidades. De um lado, a arrogância da Rainha de Sabá e do outro a resignação da Samaritana, como mulher de muitos homens.

Na velha Bagdá
Encontrei com mil mulher
Mas uma só me fez chorar
Quem ela é?
É a Rainha de Sabá

Quem tiver raiva de mim
Quem não puder se vingar
Bote a corda no pescoço
E dê a ponta para eu puxar
Quem ela é?
É a Rainha de Sabá.

A imagem bíblica da Rainha de Sabá surge nas sessões, em meio às toadas para as pombas giras, como arquétipo de mulher vaidosa e provocadora. Essa personagem é mencionada na Bíblia, nas histórias sobre a sabedoria do Rei Salomão. A fama do monarca seduziu a Rainha de Sabá, que resolveu ir até o reino hebreu ostentando toda a sua riqueza para desafiar o Rei Salomão, no intuito de confirmar a veracidade sobre a sua popularidade[83]. De maneira apócrifa, circula uma versão mais detalhada dessa história, que recai sobre o romance da Rainha com o Rei. Deslumbrada com tanta sabedoria, entregou-se a uma paixão avassaladora e, em seguida, retornou para a sua casa. A Rainha de Sabá, entregue ao amor livre e a aventuras amorosas, assemelha-se a imagem instituída da pomba gira.

Por outro lado, não seria a pomba gira um canal pelo qual o meio religioso encontrou para atualizar o mote bíblico da Samaritana? Disse Jesus à Samaritana*: tens razão em dizer que não tens marido. Tivestes cinco maridos e o que agora tens, não é*

[83] Sobre a Rainha de Sabá ver na Bíblia – Crônicas II (9:1 - 12).

teu (João 4: 17 e 18). Sete exus, sete homens, *a pomba gira é mulher de sete maridos*[84]. Não encaro a semelhança dessas legendas como mera coincidência. As narrativas bíblicas são de notória circulação oral, veículo que transmite modelos de comportamento a serem seguidos ou recusados; valores cristãos difundidos popularmente e também abarcados pelo **povo do santo**. As histórias das pombas giras são marcadas pela legenda da mulher perdida: um homem a conquistou, a desgraçou e a jogou na rua. No decurso de sua vida, foi-se atirando na mão de um e de outro, como sugere a passagem bíblica da Samaritana. Inúmeros pontos cantados exploram o tema do amor machucado. Esse enredo servirá de justificativa para as reações tomadas e também expressas em suas toadas.

Coração ferido
Coração sofrido
Coração sem amor
Coração mata a gente
Coração ta doente de tristeza e dor
Eu vou pedir a ela
Para ela me ajudar
Vou jogar rosas vermelhas
E cigarros para fumar
Oh lê lê oh lá lá
Ela vem de sua aldeia
Oh lê lê oh lá lá
De aldeia real

A pomba gira se entregou por amor, só que este foi espezinhado: *pomba gira menina/ por que foi que você morreu/ ela era uma moça apaixonada/ pegue um copo de cachaça/ a pomba gira morreu* (Centro Espírita Ogum Beira-Mar). A desilusão constitui-se como aprendizado, mas ao contrário da Samaritana que se resignou, a **leba** não aceitou o término e canalizou a lição para o exercício da vingança. Ela não é mulher de chorar o amor perdido e sentencia: (...) *se você não me quiser, outros querem e você chora* (...) [85]. Como pode ser percebido, os seus pontos cantados dão ênfase as suas decepções.

Doi doi doi doi
Um amor faz sofrer

[84] Trecho do ponto cantado: *a pomba gira é mulher de sete maridos/ não mecha com ela, porque ela é um perigo.*

[85] Trecho do ponto cantado: *trancelim de ouro/ chuva fina não me molha/ se você não me quiser/ outros quer e você chora/ melão, melão, sabiá de laranjeira/ pomba gira é boa/ mas também é traiçoeira.*

Dois amor faz chorar
No tempo em que eu tinha dinheiro
Os homens me acariciavam
Agora o dinheiro acabou
Os homens se foram
E eu fiquei a chorar

A resposta vem em seguida: a princípio é o desprezo; depois a vingança pode chegar até a uma possível violência. Vai à luta, como indicou Prandi, *com a pomba gira guerra é guerra, salve-se quem puder* (PRANDI, 1996, p. 151). Ela não é mulher conformada, pois o azedume depositado em seu coração sustenta as suas ações. Se a laranja é doce ela faz amargar[86], entornando o caldo de quem ela marcar. A vida foi responsável por cultivar tais sentimentos em seu peito, tornando-se mais um dos temas que versam sobre o amor perdido, mostrando as condições asseguradas quando elas tramam uma bela vingança.

1º
Você dizia que me amava
Você me abandonou
O seu amor é um pedaço de papel
Caiu na água e se molhou
Arranje um outro amor que o meu acabou

2º
Você é resto do meu copo
É notícia passada
Palito queimado na segunda-feira
Você vacilou
Você deu bobeira
Você caiu dentro da minha fogueira
(Centro Espírita Oxum Opará)

Na 1ª toada, a pomba gira não acredita mais no amor do sujeito, aconselhando-o a arranjar um novo. Já na 2ª, ela ameaça e adverte. As metáforas – *o seu amor é um pedaço de papel caiu na água e se molhou* (frágil) e *você é resto do meu copo e notícia passada* (é coisa antiga) – estabelecem o final das histórias. Na primeira, a moça sugere que o outro busque um novo amor, mas na segunda ela não aceita com tranqüilidade o término da relação. Possivelmente tenha sido traída e adverte: *você caiu dentro da minha fogueira*, uma declaração de represália em virtude do acontecido.

[86] Refere-se ao ponto cantado da Pomba Gira Boca de Ferro: *oh laranjê/ oh laranjá/ se a laranja é doce, oh calunga/ eu faço amargar/ no fundo do mar/ tem um caldeirão/ infeliz daquele que Boca de Ferro põe a mão.*

A cada momento, os pontos cantados possibilitam a introdução de um elemento novo na interpretação dessas personagens. Elas amaram e foram enganadas. O motor da perdição de suas almas foi o amor: enlouqueceu essas pobres mulheres que entregaram a honra na primeira ilusão[87]. Com a fantasia despedaçada, ela se percebe solta, livre para encontrar um outro amor ou um meio de vingar-se do que sofreu. Nesse intuito, os seus objetos preferidos são os homens, sendo o alvo simbólico a posição privilegiada ocupada por eles, em detrimento do lugar reservado para as mulheres na sociedade. A idéia consiste numa reversão das posições. A **moça** pretende impor ao homem uma posição submissa, manipulando o sujeito da forma que desejar. A dominação exercida sobre o homem atribui poder a mulher, legitimando a sua força alcançada mediante esta inversão. Investindo nesse intento, a moça irá do logro até as últimas conseqüências.

1º
Esculacho mais que loucura
Deixar seu homem na rua da amargura
Na amargura eu não deixei meu homem
Eu deixei um falso amigo que falava no meu nome
(Centro Espírita Oxum Opará)

2º
Matou um homem no romper do dia
Com sete facadas só porque não lhe queria

A falsidade foi à escola onde elas aprenderam a lidar com a vida e com as pessoas que lhe cercavam; é com essa falsidade aprendida que elas irão atingir o inimigo. No cântico de D. Maria do Esculacho, a sugestão de sua falsidade ou a de seu homem é o tema explorado. A pomba gira é questionada por uma voz oculta indagando-a sobre ela ter deixado o seu homem na rua da amargura. Mas ela reverte à posição de autoria da falsidade – *na amargura eu não deixei meu homem, eu deixei um falso amigo que falava no meu nome*. A sua falsidade exercida é exposta com orgulho, assegurando-lhe o título de astúcia. Quando ela vem dos outros se torna é inaceitável, necessitando de um corretivo. Tal ação desperta na pomba gira a sua face mais violenta, trazendo a tona o seu descontrole, a fúria e a brutalidade característica do tipo de categoria espiritual que pertence – os exus. No outro ponto cantado transcrito, a pomba gira comete um assassinato pelo motivo mais fútil – *só porque não lhe queria*. Na

[87] Numas da giras comandas pela Pomba Gira Maria Esculacho no Centro Espírita Oxum Opará, ela cantou um ponto sem acompanhamento. Era gritado como se estivesse realmente apontando alguém: *vocês estão vendo aquele moço/ que vai passando na encruzilhada/ é um boêmio seboso/ por ele duas meninas foi enganada.*

finalização do ponto cantado, destaca-se a palavra ***só*** (apenas), no contraste com a gravidade do acontecimento, da morte, do assassinato e a sua despreocupação moral.

No contexto onde a pomba gira viveu a falsidade era iminente, os inimigos estavam tão próximos quanto os amigos mais íntimos. Como numa guerra, os exércitos constroem as estratégias mais inesperadas para surpreender o inimigo. O soldado deve estar preparado para a surpresa e deve manter as armas sempre em punho. Elas desenvolveram armas eficazes, fundidas na sedução. Elas se posicionam a certa distância, lançando olhares semi-cerrados e a ponta dos dentes da arcada superior mordiscando o lábio inferior de forma sensualmente, ocultando a violência por baixo da saia, armando uma arapuca irresistível para o tipo de presa que elas pretendem capturar.

1º
Oh moça porque me olha tanto assim?
Será que você gostou de mim?
O seu sorriso é uma rosa no cabelo
Já está convidada pra dançar no meu terreiro

2º
Eu vi você girando no meio da rua
Qual é a sua? Qual é a sua?
Com esse cheiro e essa rosa no cabelo
Da encruzilhada pra girar no meu terreiro

Jogam charme e fazem os convites mais encantadores. Se tratando de uma pomba gira, é na beleza que reside o perigo. Somente quando percebe que a presa está bem segura ela ataca, sem permitir a mínima possibilidade de fuga. Nesse misto de beleza e perigo, ela se apresenta nas legendas da rosa, ou da rosa vermelha, imagem muito associada às **moças**. A beleza da rosa atrai e seduz aquele que lhe rende atenção. Se não tomar cuidado com estado inebriante, o espinho da rosa pode furar. Devido à aridez do solo onde foram plantadas, as pombas giras brotaram com dificuldade, mas floresceram com uma aparente fragilidade. O veludo de suas pétalas vermelhas, cega os oponentes. Cada promessa de amor é um campo de batalha que a moça arma para guerrear. A legenda da rosa vermelha é um comunicado de risco: a rosa é bela, tem perfume, mas possui o espinho que machuca e fere.

1º
Pomba gira se você fosse uma rosa
Tinha nascido no meio dos espinhos
Pomba gira se você fosse uma rosa
Vou pedir a pomba gira

Para abrir os meus caminhos
(Centro Espírita Xangô Mafilomã)

2º
Não mecha com ela não
Que ela não meche com ninguém
Ela é ponta de agulha
Senhora Dona
Quando ela fura, fura bem
Ela é ponta de espinhos
Quando fura, fura bem
(Centro Espírita Oxum Opará)

O perigo está à espreita, o espinho, a agulha e o garfo furam, mas um dia é da caça e o outro é do caçador. Por causa da má fama impregnada em si, elas também padeceram. A fama divulga e prediz a ação do sujeito antes do fato que se sucederá, da mesma forma como sugere um tipo específico de atitude a ser tomado diante de uma mulher com os predicados apresentados pela pomba gira. A sua reputação justifica a liberdade que os outros tomam para se impor diante dela, seja lá como for pensada, simplesmente como mulher ou como puta. Chega o momento que ela se depara com uma situação de impotência. Este é outro tema que estampa as suas toadas.

1º
Estava no meio da mata
Numa redinha de cipó
Mas quando ouvi foi um grito
Tem pena dela tem dó
Quem tem pena dela
Quem dela tem dó
Eram sete homens para uma mulher só
Eram sete homens para lhe bater
E ela indignada não deu o braço a torcer
Eu vou gargalhar
Eu vou gargalhar no seu gongá

2º
Mataram uma mulher
Mataram uma mulher de cabaré
Cabaré, cabaré
Mataram uma mulher

Estes são dois exemplos de pontos cantados que também versam sobre as derrotas enfrentadas pelas moças. Essas toadas ilustram os temas de morte e da violência física contra elas. *Eram sete homens para uma mulher só* – o ponto narra de forma dramática a luta da moça que não se entrega e, exaltada, enfrenta os seus sete

agressores. O segundo ponto cantado estampa a notícia da morte de uma mulher de cabaré pelas mãos de um sujeito indeterminado. A morte não marca o encerramento da existência dessas mulheres, mas a **passagem** para uma nova, inserida na categoria espiritual exu.

Nessa transição, elas não abandonaram os sentimentos forjados na vida. Ademais a revolta e a rebeldia terrena, agora encarada como força espiritual, encontra espaço para ser explorada ou aliviada no trabalho de doutrinação. O terreiro será o ambiente onde elas poderão extravasar os traumas, seja na gira **pesada** onde são chamadas para a guerra, ou apenas para a limpeza do recinto, fazendo da sessão uma grande festa. O que indica o ingresso de um espírito em qualquer categoria espiritual é o passado, abarcado como justificativa da posição ocupada por uma pomba gira e/ou uma cabocla. A vida na terra é arrebatada como porta de entrada na categoria específica. Essa experiência discrimina o tipo de entidade que um espírito se tornará.

No caso das moças, a partir do momento em que passou a ser doutrinada o passado de boemia pode ser restaurado. A revolta se abranda e elas podem reviver, ao menos platonicamente, as suas experiências mais prazerosas. Elas começam a reconstruir seus laços, encontram um ambiente propício para confiar, onde pessoas lhes rogam auxílio nas dificuldades. Elas acabam, mais cedo ou mais tarde, se envolvendo no trabalho da casa, preocupando-se com as pessoas e aspirando socorrer o próximo nos momentos de mais necessidade. Através das recomendações recebidas no terreiro, elas podem refletir sobre o passado e se reabilitar. Por outro lado, a experiência adquirida na sua trajetória não é abandonada, pois lhes dão propriedade para aconselhar aos que procuram ajuda, direcionando as pessoas na decisão do melhor a ser feito de suas vidas. A existência mundana de puta e as misérias asseguram a eficácia dos seus poderes. Elas conhecem e tem consciência dessa experiência, usando essa referência como fundamento para afirmar a sua autoridade: *eu sou puta velha e sei dar conselhos* (Pomba Gira Sete Encruzilhadas atuada em Dona Jô filha-de-santo de Mãe Leó, no Centro Espírita Oxum Opará).

> Macho o que andas fazendo
> Ouça o que vou lhe dizer
> Não deixe o que está certo em suas mãos
> Para depois não se arrepender

Com serenidade a pomba gira aconselha o homem a não trair ou não traí-la, pois *um dia vai bater no meu portão, ajoelhado pedindo o meu perdão*[88]. Em relação ao ponto cantado inscrito acima, a moça vai agir em prol do casamento, recomendando que o macho não faça algo que venha a se arrepender. Mas estas entidades não agirão somente para consertar casamentos conturbados, podendo desmanchar um matrimônio e até proteger os amantes, mesmo sendo numa relação ilegítima. É através dessa intermediação ambivalente, entre o lícito e o ilícito, que opera esta categoria espiritual, ou seja, de acordo com o desejo do seu cliente.

De maneira muito diferente dos exus machos, elas se mostram, desempenhando variados papéis. Os machos ocultam os seus perfis individuais sob o destaque de suas atividades. As pombas giras exploram a construção de suas mais variadas versões através do arquétipo da mulher de má reputação, associada à feiticeira e considerada como perigosa. Correspondem as características presentes na personagem de Fernando Rojas – A Celestina[89], a qual, Meyer (1993) associou a pomba gira, *mestra na arte de enganar (...) fortemente sexualizada e invocada com freqüência para auxiliar nos amores infelizes* (MEYER, 1993, p. 9). Na busca de entender as referências disseminadas no imaginário popular, Monique Augras (1989) aponta uma outra ascendência, relacionando as pombas giras com as Yiá Mi. Estas são conhecidas como as poderosas mães ancestrais presentes na mitologia do Candomblé. A pesquisadora recorre a uma referência afro, como elemento presente na composição das pombas giras. As Yiá Mi possuem o ajé (o axé de Yiá Mi - sangue da menstruação), ele está

---

[88] Trecho do ponto cantado que diz: *macho eu cansei de lhe dizer/ que mais cedo ou mais tarde isso iria acontecer/ um dia vai bater no meu portão ajoelhado pedindo o meu perdão*.

[89] Souza (1986) também faz referência a feiticeira Celestina e compara com as personagens clássicas, exemplos de feiticeiras na antiguidade (Circe de Homero, Medeia de Eurípides e Canídea de Horácio) e diz: *No Renascimento, o mundo latino conheceu um novo arquétipo de feiticeira, comum aos meios urbanos da Espanha e Itália: a Celestina (...) "é mulher de má reputação, mercenária do amor na juventude, que a idade transformou em alcoviteira e conselheira de um bando de prostitutas e rufiões. É uma hábil perfumista que fabrica cosméticos e outros produtos de beleza. Mas também pratica a feitiçaria, sobretudo a erótica*" (p. 227). Para relacionar mais uma vez as pombas giras com a feiticeira Celestina, transcrevo aqui uma frase decretada por uma moça, bem no início dessa pesquisa; ela se refere ao uso de cosméticos e a mágica transformação das mulheres através de seu uso: *não existe mulher feia, existe é mulher sem batom e mal arrumada*. Como um indicativo do alcance desse imaginário fundado pela Celestina, é possível encontrar semelhança dessas características com a personagem contemporânea de uma telenovela brasileira – A Favorita, de João Emanuel Carneiro – exibida no horário nobre na Rede Globo de Televisão (2008-2009). A personagem Cilene, vivida pela atriz Elisângela, era uma cafetina que mantinha em sua casa jovens prostitutas, expondo sua preocupação freqüente com a alimentação e a manutenção do corpo em forma, além dos cuidados com a aparência física das meninas (unhas, cabelos, maquiagem, vestimentas, etc). No passado, Cilene havia trabalhado como manicure. Também era procurada por uma das personagens principais para ver o futuro nas cartas do tarô.

diretamente ligado à destruição, a feitiçaria e ao desenvolvimento contrário do que se deseja (SANTOS, 1976). Também são conhecidas como velhas bruxas (PRANDI, 1996), representam à mulher enquanto força negativa, o sexo não está vinculado à reprodução e a sua conclusão ocorre com grande prejuízo físico ao homem, podendo levá-lo a morte. Seus mitos narram sempre à sobreposição do poder feminino ao masculino (SANTOS, 1976; AUGRAS, 1989). O perfil das Yiá Mi parece encontrar analogia nas histórias das feiticeiras européias, ao serem assimiladas por um *mundo patriarcal, onde não é permitida a livre expressão do poder feminino e, em conseqüência, ela acabou tornando-se prostituta* (AUGRAS, 1989, p. 31). Essas narrativas míticas são assinaladas como ingredientes possíveis, difusos nas legendas atualizadas das pombas giras.

Dentre os diversos modelos expressos, os tipos físicos seriam os primeiros elementos que procuro destacar na intenção de apontar a variedade entre as moças, exemplificadas nos seus pontos cantados.

1º
Toda catacumba tem mistérios
Mas ela é Pomba Gira do Cemitério
Mas ela é loira
Dos olhos azul
A pomba gira é mulher de sete exu

2º
Na ladeira do pilar, serrador
Toca fogo no sapê, serrador
Tem uma nega feiticeira, serrador
Quando quiser lhe chamar, serrador
Chame Ana Regina, serrador
(Centro Espírita Ogum Beira-Mar)

3º
Vinha passando no caminho do Egito[90]
Lá encontrei uma moça tão bonita
Mas eu não sei
Se ela é preta ou se ela é loura
Eu só sei que ela era
A Cigana Leonora

4º

[90] Vários pontos cantados para ciganas fazem referência ao Egito. Talvez aqui esteja um eco da personagem presente na Lapinha (manifestação cênica popular para celebrar o nascimento de Cristo). Entre as pastoras que se apresentam, está à cigana: nem é do cordão encarnado e nem do azul, é como a Diana e a borboleta que são dos dois partidos, ela é a *Cigana do Egito que veio a Belém (...)* (SILVA, 2002).

Eu caminhava pela alta madrugada
E no clarão da lua eu dei uma gargalhada
Linda morena formosa
Me diga quem você é?
Eu sou a dama das rosas
Não me conhece quem não quer
Eu vou abrir os caminhos
Com as ordens de Lúcifer
Eu sou a dama das rosas
Não me conhece quem não quer
(Centro Espírita Oxum Opará).

A cigana, a loira de olhos azuis, a negra e a morena formosa – evidenciam, a primeiro plano, as diferenças elaboradas entre as moças expostas nos pontos cantados. A observação nas casas possibilitou a sistematização de três modelos. Isso ocorreu através da leitura dos pontos cantados relacionados ao discurso dos religiosos e das próprias entidades. Foi imprescindível também a percepção das maneiras de **atuação** dessas entidades, pois tais posturas definem concretamente os papéis desempenhados individualmente, abarcando valores pelos quais as próprias pombas giras se qualificam e também são qualificadas. Desse modo, sistematizei três modelos, tornando possível uma interpretação no intuito de realçar os tipos particulares que elas representam. Esses modelos foram denominados a partir de categorias utilizadas nos terreiros, termos empregados para classificar as moças, submetendo-as ao padrão geral e relacionando-as aos tipos particularizados. Movimento que produz subcategorias bem delineadas, não no sentido de construir modelos rígidos, mas tipos diversificados que se entremeiam devido ao volume de referências endereçadas. Dessa forma, as moças abrem precedente para múltiplas criações, diferentemente dos exus machos que não dão margem para rebuscar as suas personagens.

O primeiro modelo foi designado de Cigana, devido à abundância de personagens identificadas como tal: Cigana Leonora, Cigana Minervina, Cigana Dara, Ciganinha, entre outras. O segundo se expressa pela qualidade Boêmia que algumas entidades apresentam. Estas literalmente transformam a sessão numa verdadeira festa, convidando a assistência para beber e fumar a vontade. O terceiro modelo foi pensado a partir do caráter ilustre demonstrado por algumas pombas giras. Nesse sentido, intitulei esse tipo de Dama, pois manifesta tanto o seu estilo nobre quanto o alvitre que marca todas as pombas giras independente das subcategorias propostas aqui – a mulher de má reputação e feiticeira.

3.1 As ciganas

Segundo Marlyse Meyer (1993), desde o período medieval na Península Ibérica, circula no meio popular, referências que associam os ciganos a Maria Padilha, como também são identificados com a bruxaria. Esta autora aponta como essas informações acabaram contribuindo para a construção de um modelo que atrela a cigana com a feiticeira. Dessa maneira, vistas como única personagem sustentou no meio onde se disseminavam crenças em feitiçaria, a difusão do arquétipo (cigana/feiticeira). Essa noção transbordou do seu meio original e imprimiu essa imagem no imaginário católico, como propôs Laura de Mello e Souza (1986), justificando o motivo da grande quantidade de ciganas degredadas para as colônias portuguesas acusadas de feitiçaria.

A cigana caracterizada através dessa idéia de mulher e feiticeira, ao lado da Maria Padilha, conquistou o seu lugar no meio religioso umbandista. O médium que as possuem em suas correntes vão para gira com vestimentas características, consideradas de ciganas: lenço na cabeça com moedinhas na fronte caindo sobre a testa, lenço na mão, blusa com mangas longas e folgadas, saias franzidas caídas sem armação, outras retas godet ou com pontas, muitos colares, pulseiras e tornozeleiras de ouro e pedras. Quando incorporadas, amarram a ponta da saia nos dedos médios e giram com os braços retos e levemente erguidos num ângulo de 35º com o vértice no ombro. Por vezes, levam os braços até a nuca cobrindo o corpo todo com a saia longa, giram e mechem com as saias ou dançam com um lenço na mão, gesticulando os braços como se ensaiasse uma dança cigana ou flamenca (dança espanhola).

No Centro Espírita Oxum Opara presenciei uma ocasião exemplar. Logo no início do toque para as pombas giras, notei uma insistência em cantar para as ciganas. A mãe-de-santo caminhava dentro do salão cantando, passando a palma da mão esquerda na direita, fumando o seu cachimbo e jogando fumaça para o meio da gira. Num certo momento, quando caminhava em direção aos tambores parou um instante. Com delicadeza estremeceu, incorporando a Cigana Leonora. Logo de início, foi possível identificar a presença da pomba gira, ela erguia bastante o tronco, deixando a cintura bem acentuada. Com pouco tempo em terra, a moça retirou-se do salão e, logo depois retornou. Estava coberta de colares, saia e blusa azul claro e com um lenço amarelo amarrado a cintura. Também calçava um tamanco de pau; adentrou o salão saravando e

perfumando a **assistência**. A Cigana Leonora passou a comandar a gira. Num dado momento, pediu licença aos tambores e começou a abençoar os presentes com uma voz aguda e delicada, sempre pronunciando a silaba si, antes e depois de cada palavra: *Siboassi sinoitessi. Siquessi sitodossi sifiquemsi com siDeussi* (Cigana Leonora atuada em Mãe Leó).

Depois disso, cantou e dançou, mexia com os quadris sem exageros, sapateando com os seus tamancos numa linha reta, para frente e para trás. O movimento do seu corpo era determinado pela posição rígida das pernas. Não flexionava os joelhos, mantendo a perna sempre retilínea necessária para o tipo de sapateado que executava. Com os braços, gesticulava movimentos característicos das pombas giras ciganas, como observado em várias oportunidades. Membros superiores dobrados num ângulo reto com o vértice no cotovelo, as mãos conduziam a movimentação vertical. Primeiro levando o braço para cima com a palma da mão para fora, depois retorna para o ponto inicial. Na continuação repete o mesmo percurso, dessa vez com a palma da mão voltada para si obedecendo à seqüência, um braço depois o outro. A Cigana Leonora conduziu a sessão até encerrar o toque para as **lebas** fêmeas.

Nos pontos cantados, a imagem de cigana exposta não está diretamente associada à idéia de mulher libertina. A sua personagem está assentada sobre a idéia de mulher esperta e mercenária. No jogo do amor, a cigana nunca perde, as negociações são feitas, mas no final ela sempre ganha – *o que é meu é da cigana, o que é dela não é meu*[91].

Eu bem que avisei
Que você não jogasse essas cartadas comigo
Você saiu de valete
E eu sai de dama
Amigo se você não se engana
Ela é pomba gira
É Pomba Gira Cigana

As Ciganas são boas jogadoras, não há quem melhor entenda das cartas de um baralho. O ponto cantado explora o jogo de cartas como tema para mostrar as habilidades da cigana e o seu poder feminino. Ela usa a dama, carta que representa a mulher, para derrotar o seu oponente, que sugestivamente usa o valete, enfatizando ao amigo que não se engane novamente, pois ela é pomba gira. A sua esperteza não dá

[91] Trecho de um ponto cantado: *ganhei uma barraca bela/ foi a cigana quem me deu/ o que é meu é da cigana/ o que é dela não é meu/ ciganinha do puerê/ puerê puerá/ ciganinha do puerê/ puerê puerá.*

chances para quem a desafia. Quando o caso envolve questões financeiras, ela não deixa por menos e nem demonstra outro interesse que não seja o proveito que pode tirar. A cigana como pomba gira, representa a mulher interesseira e aproveitadora; elas são ladinas nas artes de negociar e de pedir, jamais alguém ficará em dívida com ela, a não ser que lhe ofereçam algo. Dessa maneira, ela vai insistir até conseguir o prometido, com ela promessa realmente é dívida.

> Ela não é como as moças que a gente faz, só comprar o vestido e dá. Dá uma anel de uma cor e bota o cordão de outra (...), ela só quer as coisas bonitas, é cigana. (...). E tem uma coisa, se você prometer uma coisa a uma Cigana e não der, ela já tranca seus caminhos enquanto você não der, ela não abre (...) Com os exus é a mesma coisa (...) se prometer as coisas a eles, se não der, eles botam as coisas pra trás (...) Um dia eu fui jogar também, quando eu peguei no baralho. Isso foi com Agenor, ela (a pomba gira cigana) ficou do meu lado dizendo que não responde. O que a senhora tem? Era Agenor e um rapaz (...) O que está acontecendo com a senhora? Eu peguei, acendi um cigarro, botei num cantinho. Peguei a cerveja e botei pra ela. Minha velha me responda, ela dizia: não respondo. Ai eu fui jogar, enquanto não botasse uma nota pra ela, ela não respondia. Eu fiquei até com vergonha, eu disse: oh, Agenor faz até vergonha eu lhe dizer. Ele perguntou: Lucinha o que está acontecendo? Eu digo: enquanto não botar uma nota aqui, ela não responde. Quando o rapaz puxou o dinheiro que botou pra ela, para eu calçar ela, ela respondeu tudinho o rapaz chega ficou de boca aberta. Você pode está precisando, mas ela só faz com o dinheiro na hora, não é como as outras moças. A moça quando ela desce você dá o que tiver, elas ainda responde, mas a Cigana não, ela não faz nada de graça, pra ninguém, faz não. Eu não gosto de trabalhar com cigano mais por conta disso, que eu tenho até vergonha (...) Porque as vezes a pessoa não está com dinheiro e a Cigana, eu não vou botar as cartas nem ao menos por 1 R$, porque ela não aceita. (Lucinha, filha-de-santo de Pai Itamar – Centro Espírita Ogum Beira-Mar)

Em torno desse tipo de pomba gira, o meio religioso abarca concepções onde ressoam informações sobre o pedir, no sentido de tirar vantagem de algo, questões de negócios e lucro como elementos que estabelecem a construção das representações sobre a cigana. Essa noção parece não respeitar demarcações, estendendo-se sobre o imaginário popular que circula além dos limites religiosos, assentando essas características sobre a cigana, movendo a criação de ditos como: ***fulano parece um cigano para pedir***. Na Lapinha (SILVA, 2002), a função da cigana é arrecadar as contribuições dos espectadores, exercendo a habilidade popularmente consagrada a ela, a do pedir. Tais informações concorrem para legitimar uma imagem de cigano como um espertalhão, é ótimo negociante – vende, troca e não quer sair da permuta sem levar

uma vantagem. Lucinha bem adverte, *não deva a cigano, porque se prometeu é melhor pagar*. Nesse sentido, as leituras dirigidas à cigana, encontram reflexo nas características atribuídas aos exus, como foi relacionado por Lucinha em seu depoimento. Afinal de contas, ela também é exu. Os trabalhos dos exus devem ser bem recompensados, eles não fazem nada de graça, *o serviço deve ser pago, do contrário os carregos podem voltar* (Mãe Leó). Tanto Mãe Leó quando Mãe Maria do Carmo destacaram a importância de pagar o serviço do exu e também da pessoa que leva o **ebó**. A Pomba Gira Cigana por ser uma exu, deseja receber o seu também. *E a Cigana mandou foi eu cobrar. Da outra vez, ela não deixava nem eu dormir de noite, mandando eu ir cobrar, mandando eu ir pegar o dinheiro dela. Pelo amor de Deus, não deva a cigano não, eu digo: deva a outra pessoa, mas a cigano não* (Lucinha – Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

3.2 As boêmias

O segundo modelo refere-se ao que denominei de Boêmias. Estas são as pombas giras mais bem humoradas. Adoram beber, brincar com as pessoas e fazer piadas. Quando incorporadas, as suas mãos ficam pousadas nos quadris, rebolam em demasia e permanece todo o tempo com a barra das saias levantadas a cintura, como se desejassem mostrar as cochas. Esse é um dos motivos pelo qual se recomenda que as médiuns usem calças ou shorts por baixo das saias. Elas possuem varias formas de conservar as saias levantadas, mesmo quando estão com as mãos ocupadas com o cigarro ou o cachimbo, o copo de bebida ou com a própria garrafa. Com uma mão segura o cigarro e a bebida, com a outra a saia. Quando ambas as mãos estão ocupadas, elas arrumam um jeito de sustentar a saia colocando o antebraço contra o peito.

Aponto que os dois últimos modelos são muito próximos, mas guardam em si suas peculiaridades. As pombas giras consideradas através deste tipo específico se mostram mais insinuantes e sensuais que as ciganas. As ciganas emitem suas gargalhadas um pouco tímidas, dizem algumas palavras atrevidas, mas a moça do tipo Boêmia é bem mais extravagante, elas são exibicionistas e costumam deixar as pessoas em situações embaraçosas e bastante cômicas. Cantam os homens fazendo-lhes gestos obscenos com os olhos, com as mãos, com a boca, como o de chupar os dedos ou o

gargalo de uma garrafa simulando o sexo oral. Esse tipo de situação acontece, conforme sugerem os pais de santo pesquisados, quando as entidades são pouco doutrinadas. Ao conversarem, acabam conduzindo o assunto para o duplo sentido, dando suas gargalhadas escandalosas e debochadas.

Nesse tipo, enquadro a pomba gira principal do Centro Espírita Oxum Opará, a Dona Maria do Esculacho. Geralmente, ela é encarregada de conduzir a gira das moças. Numa das ocasiões da pesquisa, numa sessão dessas que acontece semanalmente, Dona Maria do Esculacho dançava no meio da gira. Num determinado momento, ela volta-se na direção de uma pessoa, na intenção de cumprimentá-la. Mas o sujeito, distraído, coçando os olhos, não notou a moça parada de braços abertos na sua frente. Só depois ele chega a perceber, abraçando-a e lhe batendo de ombros. Na seqüência dessa cena, seguiu-se o diálogo abaixo.

> Maria do Esculacho: pensei que você não estava querendo me abraçar!
> Pessoa: não minha véia, é que eu estava coçando o olho.
> Nesse momento os tambores cessam, Dona Maria do Esculacho, fingindo-se muito surpresa, coloca as mãos no rosto e exclama em alto e bom som.
> Maria do Esculacho: coçando o olho!
> Os presentes fazem um pouco de silêncio e voltam à atenção para os dois.
> Pessoa: o olho da cara minha velha, da cara!
> A pomba gira replica, com gestos exagerados, simulando um ar de recato.
> Maria do Esculacho: sim! Tá certo (dá uma pausa, dramatizando o fingimento) ainda bem que eu não disse nada.
> Mas outra pomba gira mais atrevida diz:
> Pomba Gira: se eu quiser, eu digo.
> Esta moça fica dançando, vai até o tambor e pede para **curimbar**:
>
> Duas almas se encontraram
> No portão do cemitério
> Se abraçaram e se beijaram
> E fizeram o que quiseram[92]
> (Centro Espírita Oxum Opará)

A gira se torna um espetáculo, um salão, onde elas se apresentam e tiram boas gargalhadas dos presentes. O comparecimento delas transforma o ambiente numa

[92] Paródia de uma canção infantil: *duas almas se encontraram/ no portão do cemitério/ uma disse para a outra/ você é uma vagabunda, bunda, bunda, bunda*. A versão entoada pela pomba gira também é corrente em circos, cantada por palhaços.

grande brincadeira. Numa outra de suas atuações, com a casa cheia, ela mostra sua satisfação: *gosto de ver meu cabaré assim cheio, as raparigas todas com a boca aberta cantando, eu quero ver todo mundo fumando e bebendo* (Maria do Esculacho atuada em Mãe Leó). Depois do ocorrido, Dona Maria do Esculacho[93] ***puxou o seu ponto*** e foi embora.

Algumas das toadas que compõem a seqüência cantada para esta pomba gira, no Centro Espírita Oxum Opará, possui pontos geralmente entoados para ciganas: *abra a roda, deixa Eculacho passar/ porque ela tem, ela tem peito de aço/ ela tem peito de aço e coração de sabiá*. O mesmo ocorre no Centro Espírita Ogum Beira-Mar, onde esta toada integra a seqüência para a Maria Padilha. É muito freqüente nos terreiros que essas canções sejam adaptadas para entidades diferentes, devido ao seu trânsito entre as casas.

Mãe Leó contou que D. Maria do Esculacho não era uma mulher bonita, mas tinha lábia, por isso fazia mais sucesso que as outras raparigas. *Ela considerava muito a amizade de suas companheiras de batente, quando percebia que elas estavam precisando de dinheiro e não tinham clientes, saia às ruas convidando os homens para que suas amigas pudessem trabalhar* (Mãe Leó). De um lado o coração pequeno, do outro, como Mãe Leó indicou, fazia uma espécie de caridade ao arranjar trabalho para as suas amigas. Dona Maria do Esculacho, na sua atuação, tem um caminhar macio, com uma ginga bem rebolada, seu andar é bem sinuoso e atraente. Ela é humorada e parece gostar de receber as pessoas que visitam a sua casa. Sente prazer em chamar atenção dos presentes. As sessões comandadas por ela são sempre regadas a muita bebida. Tira as pessoas para dançar, como certa vez fui o contemplado com o seu convite. Conversa com a assistência, sempre quer saber se as pessoas estão bem instaladas ou se precisa de algo. Seu bom humor está estritamente ligado ao seu passado de puta, sempre canta toadas onde se faz notar um teor libidinoso ou festivo, como nos pontos cantados transcritos abaixo.

---

[93] D. Maria do Esculacho conduz o toque, deixando que todas as moças **zuelem** seus pontos cantados. Depois, ela canta o que ela chama de suas boemias, pedindo ao **ogan** que acompanhe no **ilú** sua cantoria, músicas muito conhecidas como: Diz que fui por ai (Zé Kéti e H. Rocha), Morena Rosa (Dorival Caymmi), Arrasta a Sandália (Baiaco e Aurélio Gomes) e o partido alto de Clementina de Jesus (Não Vadeia Clementina) são adaptadas por ela. A canção passa e se referir a sua figura: n*ão vadeia Esculacho/ fui feita pra vadiar*.

1º
A vizinha do lado se mudou
E não deixou o endereço dela
Eu vou comprar uma cama nova
Pra comer o macho dela
(Centro Espírita Oxum Opará)

2º
Eu vim aqui amigo
Pra falar contigo
Pra saber como estás passando
Eu sou a Esculacho
Moro na encruza
E faço festa todo ano
(Centro Espírita Oxum Opará)

3ª
É Esculacho, é Esculacho
É Esculacho, é Esculacho
Olha a nega danada
Em cima de um macho
(Centro Espírita Oxum Opará)

4ª
Homem solteiro é bom
Mas casado ainda é melhor
Eu só fico com homem casado
Para a mulher dele ir ao ló
(Centro Espírita Oxum Opará)

Graceja, gosta de saber da vida amorosa das pessoas. Se for possível traçar fronteiras entre os três modelos, a pomba gira do tipo Boêmia não representaria a cortesã, a dama fina e elegante que em vida prestava serviços sexuais e de aliciamento de jovens raparigas a senhores ricos e poderosos. Por esse tipo de **leba** fêmea, compreendem-se as rameiras dos cabarés mais chulos, as prostitutas de zona, das ruas, das esquinas, da beira do cais[94]. Um bom exemplo para demonstrar essa diferença entre as Boêmias e o modelo seguinte das Damas, foi caracterizado pela própria Maria do Esculacho. Nessa ocasião, ela recebia a visita da Pomba Gira Sete Encruzilhada (Atuada em D. Jô[95]). Quando Dona Sete acabou de **zuelar**, Maria do Esculacho se aproximou e disse: *mulher seja bem vinda, quer beber uma champagne? Eu não vou lhe dar isso aqui (cerveja), porque isso é pra mulher como eu que sou da ralé, você é fina, tem que*

[94] O termo Beira de Cais também é usual para se referir as pombas giras, quando Dona Maria do Esculacho incorpora em Mãe Leó, ao cumprimentar a todos, **saravando**: s*alve a Esculacho veia, salve a rapariga veia de zona, saravá as beira de cais, saravá tudo o que eu faço*, exigindo o reconhecimento do público.

[95] D. Jô é filha-de-santo de Mãe Leó e tem casa aberta na cidade de Extremoz/RN.

tomar champagne (Dona Maria do Esculacho atuada em Mãe Leó). A expressão evidencia a posição que ambas ocupam uma relação à outra, definindo de maneira concreta as diferenças entre o segundo e o terceiro modelo. A posição é qualificada através do valor simbólico atribuído as bebidas – mais fina (champagne)/menos fina (cerveja) – reportando-se a idéia que sustenta a diferenciação entre os destilados oferecidos ao Exu orixá e aos exus da jurema, a partir da categoria ***fino***, conferido valor hierárquico as posições que ambos ocupam no imaginário religioso. O Exu orixá é mais fino que o exu da Jurema, como Dona Sete Encruzilhada é mais fina que Dona Maria do Esculacho.

3.3 As damas

Quando se trata de fazer referências a Maria Padilha ou a Maria Mulambo, a história é outra. Muitas de suas toadas fazem referência a cabarés, a esquinas, a encruzilhadas, o que é comum a qualquer pomba gira. Mesmo assim, a forma de atuação delas se diferencia do tipo de moças do primeiro e do segundo modelos. Nesse terceiro tipo, elas não são dadas a abordar os homens com gestos obscenos e nem com apelos sexuais. Também não levantam as saias para mostrar as pernas, elas seguram o pano pelo meio, de modo a deixar apenas os tornozelos à mostra. Elas não expressam uma sensualidade exagerada, é como se tivessem mais decoro que as outras. Maria Padilha é uma rainha, ela deve exercer o comportamento condizente com sua posição. Em relação à Maria Mulambo, com sua expressão sóbria, não é difícil encontrar toadas onde ela esteja acompanhada pela nobreza infernal, como se a estirpe do casal a contagiasse por pertencer a tal circulo de amizades.

Elas olham por cima dos ombros e a expressão que carregam na face denota seriedade. É sisuda e até mesmo severa. As pálpebras relaxadas, deixando os olhos semi-serrados, imprimem um ar de desdém e não de oferecimento como de outras **moças**. Suas gargalhadas são sonoras, mas a tonalidade não é de deboche (tipo boêmia) ou de timidez (tipo cigana), Suas risadas são assustadoras, como ameaça de uma mulher raivosa.

Denominei esse terceiro estilo como Dama, devido a altivez expressa por esse tipo de **moça**, sem falar que o termo Dama contempla a reputação de meretriz intrínseca

a qualquer pomba gira. No primeiro momento, cogitei a possibilidade de nomear esse tipo de moça com o termo feiticeira, devido ao privilégio que suas toadas dão a referências sobre magia e encantamentos, mas por não ser um caráter exclusivo desse tipo especificamente, resolvi considerar a indicação qualificada no meio religioso através da categoria fina, de fineza ou finura, remetendo a uma posição aristocrática e elegante, por isso as denominei de Damas.

> Ela é Padilha
> Ela é dama mulher
> Ela é sangue e vida de Lúcifer
> Rei Lúcifer mandou lhe chamar
> Coroou no inferno e rainha de lá
> (Centro Espírita Oxum Opará)

Embora os outros dois modelos também façam referência a elementos associados à magia, outros atributos recebem maior destaque. Em relação à Cigana, é corrente o tema que menciona a sua esperteza, diferente das Boêmias, que volta e meia seus pontos falam de festas, homens e amores perdidos. Talvez por possuir mais compostura que as Boêmias, as Damas prefiram realçar as suas potências em virtude da dissimulação de seu passado, semelhante aos exus machos. Isso não anula a exploração de suas vidas na justificação da sua existência como pomba gira e da posição que ocupam. A Maria Padilha é considerada uma rainha e seus pontos cantados ilustram isso. As declarações de poderosas feiticeiras, identificada às moças, estão atreladas às referências demonizadas, expondo as relações entre pomba gira e inferno/ exu e diabo presentes no meio religioso.

Mais uma vez recorro ao Centro Espírita Oxum Opará, na demonstração de uma atuação desse terceiro modelo de pomba gira. Outra incorporação de Mãe Leó, que emprestou a sua **matéria** para a entidade cavalgar. A mãe-de-santo estava dançando e coordenando a gira, iniciada há bastante tempo. Ela pára um instante e baixa a cabeça, treme suavemente e pronto, a entidade já se encontra em terra, ela roda um pouco no meio do salão e sai do recinto. Fiquei ansioso aguardando a sua volta. Logo ela retorna, adentra o salão vestindo duas saias. Com uma preta e de brilhos prateados, cobre o tórax e o braço. Com a outra, uma saia preta com dois vieses brancos na barra, deixa solta, pois na mão coberta trazia um cigarro, na outra carregava 4 velas acesas (1 preta, 1 vermelha, 1 branca e outra cor de rosa).

Entrou no salão e caminhou até o centro da roda. Nesse momento, começou a dançar e a girar com muita velocidade. As velas se apagavam e, por esse motivo, foram acesas várias vezes. O seu bailado denunciava que não se tratava de Dona Maria do Esculacho e muito menos da Cigana Leonora. A Esculacho é mais requebradeira e a Cigana Leonora tem o seu sapateado característico. A Esculacho é escrachada e brinca com todos; a Cigana é mais delicada e fala singelamente com o seu sotaque peculiar. A pomba gira que estava em terra, ainda não tinha visto Mãe Leó **atuada** com ela. Possui uma expressão muito profunda, o seu tom de voz é grave e fala muito pouco, quando sorri tem um semblante bem austero. Como os cânticos para a Maria Padilha estavam sendo entoados incessantemente por toda a sessão, denotei quem seria o que mais tarde me foi confirmado, que se tratava da própria.

Ela dançou, percorreu os quatro cantos do salão, reverenciou a **mina** da casa e também a porta. Num dado momento, deixa a saia cair e descobre o braço, mostrando o que carregava misteriosamente escondido sob o pano. Tratava-se de um punhal com o cabo e uma bainha dourada, o qual empunhou por todo o tempo que ficou em terra. Com essa mesma mão, segurava o cigarro. Na outra, com as velas, à medida que o toque foi seguindo, a cera foi derretendo e se acumulando sobre a mão de Mãe Leó, que ficou coberta com parafina de diversas cores. Ela cumprimentou a assistência com sua voz rouca e densa e ao final da gira partiu.

3.4 Ramalhete de rosas vermelhas

Relembro que esses três modelos foram sintetizados, no intuito de tornar mais precisa a leitura dos diversos tipos de pombas giras encontrados nas três casas consideradas neste trabalho. Óbvio que essa linha tão definida não corresponde a fluidez existente entre esses modelos, mas é preciso frisar que tais desenhos foram delineados no decorrer da pesquisa, na rotina construída nas visitas e nas conversas com as pessoas dos terreiros, como Mãe Leó sabiamente sintetizou nas três incorporações das moças cultuadas por ela. Na vivência etnográfica encontrei, nas outras casas, indicativos que me direcionaram a construir esses modelos variados, na composição dos arquétipos dessa categoria espiritual – pomba gira ou exu fêmea. Considerando as diferenças entre elas, o interessante é perceber que a idéia de interpretação individualizada como propôs

Trindade (1885) e a variedade de estilos, também é presente no discurso dos religiosos, não apenas nas narrativas cantadas, mas também na própria maneira da **atuação** da entidade, evidenciando no corpo a maneira própria como cada entidade é vista de forma singular, recebendo a alcunha do agente que opera a composição: *eu posso trabalhar com a mesma entidade de Lucinha, mas quando vem nela, porque ela já trabalhou com Padilha, a entidade vem diferente. Cada pessoa trabalha de maneira diferente com a mesma entidade* (Pai Itamar).

Por outro lado, mesmo evidenciando singularidades nas interpretações formuladas pelos religiosos, estabelecidas entre uma casa e outra, semelhantes entendimentos podem ser observados na circulação de idéias que se processam no fazer cotidiano, atribuindo determinados valores as representações construídas sobre uma mesma entidade como, por exemplo, a Maria Mulambo. Mãe Maria do Carmo (Centro Espírita Xangô Mafilomã) enfrentou sérias dificuldades com essa pomba gira, devido o seu orgulho e seu ar superior, sempre rejeitando a doutrinação, provocando confusões, tentando enganar a mãe-de-santo, que é a maior autoridade do terreiro. Mas não é por esse motivo que a pomba gira atua com um tom ríspido nessa casa e também no Centro Espírita Ogum Beira-Mar, como reconhece Pai Itamar: *Maria Mulambo é muito abusada, quando ela baixa fica com aquela cara carrancuda* (Pai Itamar). Outro exemplo são as referências imputadas sobre Maria Padilha, ela é a rainha das pombas giras e, se não detiver esse título, ao menos a posição hierárquica de superioridade frente às outras moças lhe é conferida: *Padilha é a dona do cabaré, ela manda nas outras pombas giras* (Pai Itamar).

Em geral, a pomba gira representa uma noção de mulher que subverte a posição de mulher submissa preconizada por uma sociedade cristã, embora esta seja a mesma noção abarcada como referência para a construção de suas personagens. Não no sentido de mera contraposição ou resistência, pois em certo momento a pomba gira também assumirá o lugar da mãe protetora como a própria Virgem Maria. A pomba gira compreende a noção de mulher cristã, a mulher de família que ela não é e será a partir desse modelo que sua personagem será construída. As **moças**, de forma alguma, são como as princesas dos contos de fadas, que encontra o príncipe encantado e vivem felizes para sempre, exemplos de virtude disseminados ao longo dos séculos, endossando uma idéia específica de mulher valorizada[96]. A pomba gira se aproxima da

[96] Refiro-me a histórias como: Branca de Neve, A Gata Borralheira (Cinderela), A Bela Adormecida, Rapunzel entre outras.

imagem de mulher expressa pela personagem Juliana, do Romance de Dom Jorge. A mulher que não conseguiu o amor do homem desejado (Dom Jorge). Ele foi até a sua casa, na intenção de convidá-la para o seu casamento com outra. Juliana, tomada por um sentimento raivoso e sem controle, pede a Dom Jorge que espere um pouco, pois ela tem um vinho guardado. Ela vai até o sobrado buscar um cálice desse vinho, com o qual envenena o protagonista da história[97]. Nesse sentido, preocupada sobre a circulação de noções e idéias, Marlyse Meyer (1993) aponta como as referências a Maria Padilha, tomou espaço no romanceiro ibérico, reproduzindo as leituras imputadas sobre a sua história – foi amante de um rei e por sua causa abandonou a mulher legítima – expressando uma noção de mulher que ameaça o sagrado enlace do matrimônio, evidenciando também como esse ideal encontra correspondências com o modelo de mulher expresso através da pomba gira, comportando inclusive a sua posição aristocrática de rainha.

São duas indicações principais, a da mulher inconformada e a mulher desonrada, ambas ameaçam o casamento, somadas a outras características qualificadas como referências reprovadas socialmente, sustentando a elaboração da noção de mulher expressa pelas **lebas** fêmeas. Elas são mulheres sem dignidade, são mulheres interesseiras[98], mulheres sedutoras que atraem os homens, mesmo não sendo elas as escolhidas para serem desposadas. *Rapariga não tem coração, ela tem é um bolso para tirar o dinheiro dos machos* (Pomba Gira das Almas, atuada num visitante no Centro Espírita Oxum Opará). Cunhadas através dos valores de uma sociedade em que a concepção de mulher valorizada é a mulher emotiva, capaz de tudo em nome do amor, mas sendo obrigada a conservar o hímen, em nome de sua pureza. A pomba gira é a mulher entregue a essa fraqueza e acabou, com isso, perdendo o **cabaço**. Por outro lado,

---

[97] Lembro que quando criança ouvia a narrativa desse romance em Pendências/RN. Mais tarde, vi essa mesma história encenada por um grupo de teatro de rua em Natal/RN. Duas versões desse mesmo romance foi recolhido por Deífilo Gurgel e impresso no Romanceiro de Alcaçus (1992) e Galvão (1993) também o registra. No Cd Cantares (2002) é cantado por Dona Militana de São Gonçalo do Amarante/ RN. Surpreendente foi encontrar nos terreiros um ponto cantado que traz na sua estrutura, o desfecho da história de Dom Jorge, toada para a mestra ou pomba gira Luziara, largamente conhecida nas casas: *para onde tu vai Luziara?/ to indo para o meu sobrado/ eu vou buscar taça de vinho pra dar para um homem casado/ oi bebe, bebe Luziara/ oi bebe, bebe deste vinho/ o vinho que tu me deste estava envenenado/ ele morreu Luziara, ele morreu e lhe deixou/ ele não ficou comigo, mas com a outra não ficou*. Legenda que aparentemente é muito conhecida dentro e fora do meio religioso. Na literatura de cordel abundam histórias sobre mulheres insubmissas e perigosas, como a da mulher que enganou o diabo.

[98] De forma bem humorada é evidenciado por esse ponto cantado para pomba gira: *a galinha e a mulher são dois bichos interesseiros/ a galinha pelo milho e a mulher pelo dinheiro* (Centro Espírita Oxum Opará).

aprendeu habilmente a tirar proveito disso. Ela não conseguiu dar a volta por cima, foi relegada a assumir esse modelo de mulher condenável, modelo a não ser seguido, como demonstram os seus pontos cantados que exploram exaustivamente suas histórias de perdas.

Em relação a essa questão, vejo a possibilidade que corresponde a um compartilhar de valores entre o meio religioso umbandista e a sociedade mais ampla, evidenciando através da reprovação dessas personagens o desejo de castigar os modelos que elas representam. A moral da história é bem determinada, ela sempre sofre por causa da vida e da fama que carrega, por isso mesmo, tornaram-se mulheres rebeldes, amargas, malvadas, espertas, traiçoeiras. Através dessas qualidades, é possível vislumbrar o arquétipo da feiticeira, historicamente associado ao mal e ao indesejado, como imposição de um comportamento específico que a mulher não deve seguir, ou conferido a mulher, simplesmente por ser mulher.

As pombas giras expressam também uma idéia corrente no meio social, a da rivalidade entre mulheres. Embora, externamente ao meio religioso, se compreenda a pomba gira através de uma perspectiva feminista, como protetora das mulheres[99] na luta contra os homens, por causa da forma como elas são posicionas frente a eles. Na contra mão dessa idéia, é recorrente nesse contexto, a menção de **quizilas** entre pomba gira e mulher, tornando-se difícil de lidar com elas, por vezes, necessitando a intervenção de um homem. Um filho-de-santo de Mãe Maria do Carmo indicou que as pombas giras preferiam trabalhar no corpo dos homens. Ele me contou que sua pomba gira, Maria Mulambo, há muito tempo trabalha na corrente de uma mulher muito antiga do Centro Espírita Xangô Mafilomã. Quando ele se tornou membro dessa casa, a Pomba Gira Mulambo, passou a incorporar mais freqüentemente nele, dizendo que ele era dela e que iria trabalhar só com ele a partir de então, apesar de incorporações de homens por entidades femininas como uma pomba gira ser desencorajada. A mãe-de-santo não permite que os homens de sua casa trabalhem com entidades femininas. Segundo ela, quando uma pomba gira trabalha no corpo de um homem, este vai perdendo o gosto por mulher e a sua virilidade. A relação entre mulher e pomba gira não pode ser entendida como impossível, mas as referências à rivalidade entre elas próprias e entre elas e as médiuns mulheres é trivialmente citada. Mãe Maria do Carmo comentou sobre essa

[99] Meyer (1993, p. 91) indica essa faceta ao fazer referência ao livro de Ribeiro, umbandista que escreveu a *Pomba-Gira* (*Mirongueira*): (...) *Exu Pomba-Gira* (...) *trabalha a favor e em benefício das mulheres; depende unicamente da classe do trabalho que a mulher quer que ela faça e ela também ajuda os homens.*

questão, ao relatar o caso de um filho-de-santo que chegou a sua casa, por causa de problemas com uma pomba gira. Narrou todo o processo despendido para amenizar a rebeldia da entidade, foi tão complicado que ela chegou a recorrer a um pai-de-santo, justamente por ser homem, por causa da tal quizila. Pai Itamar diz*: é porque elas querem os machos só pra elas*, referindo-se a essa mesma questão, completando que *elas preferem incorporar em homens para poder dominar o corpo masculino*.

As leituras que associam a pomba gira com a prostituta sugerem algumas indicações, como assinala Augras: *o poder feminino da pomba gira advém da emanação do poder masculino* (AUGRAS, 1989, p. 26), apontando como essa entidade está associada ao domínio de sete maridos, figura fantasiada da mulher de muitos homens. Esse fato compete para assegurar a eficácia da sua força. Idéia também mencionada por Patrícia Birman, ao interpretar como um travesti luxuoso a imagem *grotescamente feminina* expressa pela Pomba Gira Maria Angélica, entidade principal da casa de um de seus informantes do sexo masculino. Destaca a vulgaridade de seu gestual por causa do exagero – *verdadeiro monumento ao caráter kitch* (BIRMAN, 1993, p. 189), maneira encontrada para representar uma noção socialmente estabelecida de *mulher da rua*. A imagem composta é concebida através do controle masculino, subordinando a idéia de feminino, exercida como produto da alteridade. Nesse sentido, a pomba gira expressa justamente o contrário de uma idéia feminista de mulher, organizada no intuito subverter a posição de gênero patriarcal ou de conseguir um lugar equiparado aos homens. Estas entidades, com sua sexualidade aberta, canalizada para o prazer sexual e não para a reprodução, objetiva justamente uma noção masculinizada e ideal de mulher para as aventuras sexuais. A existência dessas entidades pode ser entendida como a cristalização da fantasia da mulher fácil (NASCIMENTO, SOUZA, TRINDADE, 2001).

Márcia Contins assinala como essas entidades evidenciam *a outra face da mulher valorizada, mas pelo prisma mais conservador* (CONTINS, 1983, p. 135), indicando haver uma correspondência entre os lugares que a Umbanda e a mulher ocupam na sociedade brasileira, ambas associadas à criminalidade e a poderes especiais, no caso da pomba gira como imagem de mulher associada à rua e a prostituição. Objeto idealizado para o prazer masculino. Mas é preciso ter cuidado, pois a pomba gira é também fingimento e a castração do homem, é o pesadelo da mulher insaciável.

Nas leituras encetadas por Augras (1989) sob a imagem das Yiá Mi é sinalizada a face castradora das pombas giras, através dessas **aiabás**. Geralmente os animais

sacrificados são escolhidos de acordo com o gênero das entidades (macho para macho – fêmea para fêmea). Para as Yiá Mi, os animais devem ser machos e castrados, assim como paras as "Aiabás de Espada". Santos (1976) narra a história do nascimento do décimo sétimo príncipe dos odus[100]. Segundo ela, este posto deveria ser ocupado por Oxum (orixá feminino), como ela foi colocada de lado pelos outros dezesseis príncipes, resolveu jogar sobre a terra o seu ajé de Yiá Mi. Quando eles tomaram conhecimento da origem de todos os problemas que estavam assolando o planeta, foram prestar tributo a Oxum. Mas ela não aceitou e, depois de um tempo, disse que haveria um jeito da terra ser salva, somente se o filho que ela estivesse esperando no ventre fosse homem, do contrário, a terra iria perecer. Ao fim nasce Oxetuá, o décimo sétimo odú, conhecido como o grande mago fruto do ajé da Yiá Mi (supremo poder feminino) e dos dezesseis príncipes (supremo poder masculino). Se Oxum desse a luz uma menina, o planeta seria destruído. Nesse mito, a mulher representa a destruição e a infertilidade, diferindo da Virgem Maria mãe de Jesus Cristo. Mesmo virgem, é símbolo de fertilidade, pois deu a luz ao filho de Deus.

Segundo Augras (1989), diferente de ser produto da emanação do poder masculino, as pombas giras são pensadas como mulheres tão sedutoras que tornam-se irresistíveis e, ao lado do prazer, podem carregar para a cama a decepção do homem (sugerida pela imagem de puta). Ao demonstrar a perda da virilidade, ela faz questão de não compreender, debochando e humilhando. Na virada de mesa, talvez ela possa guardar algo possível de ser qualificado como feminista, mas um feminismo muito próprio e ambíguo, em certo momento invertendo a posição socialmente assegurada para o tipo de mulher que ela representa no outro, confirmando a ideologia patriarcal. Por isso a sua preferência pelos homens é declarada.

Esse meio religioso é extremamente fluido. Nessa encruzilhada onde a pomba gira está sentada, Mãe Leó demonstra a possibilidade de um outro caminho, mostrando a boa relação que cultiva com as suas pombas giras. Levando em consideração as reservas, é possível observar a relação cordial de Mãe Maria do Carmo com a moça que guarda a sua porta. Pai Itamar, sendo homem, tem a proteção garantida pela sua Maria Padilha. Mas essa idéia de rivalidade entre mulher e pomba gira é tema encontrado inclusive nos pontos cantados.

---

[100] Odu – jogo de búzios. Essa narrativa fala da origem do jogo que, por intermédio dele, os orixás podem se comunicar com os homens. Tem Ifá (orixá da adivinhação e do destino) como divindade regente desse mecanismo, além de relacionar-se com Exu - orixá da comunicação (CACCIATORE, 1988).

Quem lhe deu cordão de ouro
Quem lhe deu cordão de prata
Salve Maria Padilha
Lá das sete encruzilhadas
No dia de sua morte
Foi um dia de alegria
Os homens todos choravam
As mulheres todas sorriam
Tantos homens carregavam
Aquele preto caixão
As mulheres despeitadas
Aliviavam o coração

O ponto cantado narra o dia da morte de Maria Padilha, quando os homens lamentavam o seu falecimento e num enorme cortejo carregavam o seu caixão. Enquanto isso, as mulheres estavam felizes e aliviadas por não terem mais a ameaça da irresistível mulher atormentado os seus maridos. Os versos são encadeados demonstrando, através desse jogo, os sentimentos antagônicos na indicação de gênero (homens e depois mulheres) que a narrativa relaciona a figura de Maria Padilha. O homem casado traz o sabor da contravenção e do proibido, qualificado pela própria pomba gira que avança contra o matrimônio, tão desejosa de saborear a transgressão: *homem solteiro é bom, mas casado ainda é melhor*[101]. Essas mulheres ousadas avançam sobre os homens sem compostura. O ponto cantado indica informação semelhante ao exposto por Dona Maria do Bagaço, numa apresentação rápida e bem significativa.

> Eu sou Maria do Bagaço, a gostosa, protetora dos home casado, chifreira já fui é muita. Eu protejo os home casado para eles arrumar rapariga, ajudo eles a arrumar mais mulé, ajudo os home pra eles comer mais mulé. Entendeu agora? Porque homem casado é gostoso, é bom, é como doce de jaca, na boca tem outro gosto (Pomba Gira Maria do Bagaço, atuada num visitante do sexo masculino em sessão do Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

Não escondem que são infiéis. De suas traições nem o diabo escapa – *se no inferno não tivesse mulher/ o diabo não tinha chifres* – como reza uma de suas toadas. Quem melhor que as moças, com suas experiências, para proteger o fiel contra as injustiças e falsidades cotidianas que atrasam a vida e desalinha o caminho a ser seguindo? Elas são exus, são soldados e ***pau para toda obra***. Mediante uma cortesia, ela não dispensa serviço. São mulheres da noite e, como qualquer ser noturno, precisa se

[101] Trecho de ponto cantado.

abrigar da claridade do sol; elas precisam sair, mesmo que depois retornem na noite seguinte para as esquinas, para as ruas, para as encruzilhadas e para a gira, onde são entoados os seus pontos de subida.

As rosas se despetalaram
Se despetalaram
Ao nascer do sol
Minha gente porque tanto choras?
As pombas giras vão embora
Mas promete voltar
(Centro Espírita Oxum Opará)

4. Ingenuidade ou ignorância

Partindo dos pressupostos lançados até esse momento, pretendo refletir como a idéia de ignorância e de ingenuidade dos exus são qualificadas no contexto pesquisado, através da comparação entre o discurso religioso e as proposições acadêmicas que dedicaram atenção a esse tema. Seguindo o discurso dos religiosos, conforme exposto nestes escritos, existe a necessidade de doutrinação dos exus, pois eles são *cegos do mundo espiritual* (Mãe Leó). É preciso clarear o caminho deles, para que possam evoluir. O termo clarear tem o sentido de proporcionar a estas entidades mais conhecimento, como também se refere ao **pendão firmado** todos os dias, às 18:00 horas, aos pés dos exus. Isso lhes garante um pouco de iluminação na direção de sua evolução. Entendido numa perspectiva sociológica, esse termo adquire outra conotação. Clarear significa aceitar os valores impostos, pois as referências afro/negras não são acolhidas pela sociedade; encontram-se nas trevas e precisa ir para a luz, como sugere a idéia de embranquecimento das referências africanas proposta por Renato Ortiz (1999). O processo tende a clarear os aspectos considerados negros presentes nessas entidades (na religião) por serem encarados como negativos. Sendo assim, é preciso que essas características sejam depuradas e eliminadas, prevendo a sua adequação ao sistema imposto.

Há nas leituras acadêmicas, uma exploração da idéia que identificam os exus como entidades ignorantes e atrasadas (BASTIDE, 1989; CONCONE, 1887; TRINDADE, 1985; NEGRÃO, 1996; PORDEUS JR, 2002; ASSUNÇÃO, 2006). Por outro lado, em menor número, aparecem os que afirmam a possível ingenuidade dessas entidades. *São apenas ignorantes, sem luz (consciência moral), não-doutrinados. Para alguns pais-de-santo, chegam a ser antes inocentes, infantis que propriamente maus* (NEGRÃO, 1996, p. 226). Mas é Pordeus Jr. (2002) que enfatiza esse aspecto ingênuo dos exus, sendo este a justificativa dos seus usos maléficos. Mesmo assim, compreendo que a ignorância e a ingenuidade em certo momento podem se cruzar. A primeira significa a falta de ciência das coisas, dos limites traçados pela moral. A ingenuidade suscita a idéia de não experiência e falta de malícia, podendo mesmo ser produto da ignorância.

De que são considerados ignorantes tanto na literatura quanto no campo é perceptível. A idéia de ingenuidade, até certo ponto, é possível de ser enxergada no

discurso dos religiosos, sobretudo quando procuram explorar uma imagem positiva dos exus. Em alguns momentos, essas entidades podem ser vistas como crianças teimosas, não assegurando que sejam considerados inocentes, pois desempenham uma aparente crueldade infantil e desmedida, acompanhada da inconseqüência de seus atos (CAMPELO, 2003).

> Ele é igual a um menino teimoso. Você diz: menino não faça isso, menino não faça isso! E ele fazendo a mesma danação, pois é do mesmo jeito. Então a gente está ali, não é assim, é pra fazer assim. Se alguém mandar você fazer isso e isso, não vá fazer, não atenda ao pedido (Mãe Maria do Carmo).

Esta teimosia do exu, segundo Mãe Maria do Carmo, está relacionada à falta de saber que propriamente uma inocência. É o que tentarei expor com mais clareza na seqüência. Além do mais, os exus também surgem como entidades infantis: os exus mirins. Eles pouco aparecem nas **giras**, assim como, em campo, não foi dado muito destaque a relatos sobre essas entidades. Anteriormente foi apontada a brutalidade, a falsidade e a malícia conferidas aos exus adultos, caracteres enfatizados nos seus pontos cantados devido ao aviso de perigo que essa categoria espiritual denota. São temas que advertidamente definem espaços, imprimem valores na manipulação e no modo de conduzir o processo de doutrinação, indicando a insegurança nas relações que são estabelecidas com os exus, sob a marca de sua má índole. De forma diferente, em algumas toadas para os exus mirins, são apresentados temas com certa carga de ingenuidade, abrindo um precedente para qualificar de maneira específica esse tipo de exu, diferenciando-os dos demais. *Quando ela era pequena foi barrada na encruza/ e na porta do cabaré/ menina volta pra casa/ aqui não entra criança só entra mulher* (Centro Espírita Oxum Opará). O ponto cantado escrito qualifica espaços indicados ou não para crianças. Acima de tudo, eles são crianças e a noção de infância concebida no meio umbandista reserva um caráter inocente e com teor moralista extremamente acentuado, enquadrando o ser criança num modelo específico, como os erês[102] (categoria espiritual).

[102] Como exemplo de ponto cantado para erê, carregando a conotação de ser inocente: p*ula corda esquindô lelê/ pula corda esquindô lalá/ quem não sabe pular corda/ não sabe sapatear*. Esse ponto cantado é geralmente entoado no início dos cânticos para os erês, com a intenção de invocá-los. Os médiuns dão aos mãos e saltitantes brincam de roda.

menino
Exu Brasa meu menino
Que se engana com um tostão
Só chamo Exu Brasa
Na hora da aflição
(Centro Espírita Oxum Opará)

menina
Olha a menina
Olha a menininha bela
Pomba Gira Menininha
Sentadinha na janela

Ao observar o ponto cantado para o menino[103] - Exu Brasa - nota-se o seu deslumbramento frente à coisa sem importância, visto que se pode entender *um tostão* como matéria de pouca valia. O pobre menino logra a si mesmo, arrebatado por uma ingenuidade pueril, enxergando valor num objeto insignificante. A Pomba Gira Menininha, docemente está sentadinha na janela, ao passo que as pombas giras mais velhas encontram-se nas ruas, nas esquinas, vagando pela noite. A janela denota a casa onde a menininha está resguardada e, por outro lado, o contato com a rua, a passagem entre o seio familiar e o mundano (a brecha), a rua considerada simbolicamente como lugar da perdição (DA MATTA, 1990). Os pontos cantados para os exus crianças trazem um tom puro e casto – *meu senhor das almas/ não faz pouco de mim* – a pobre criança roga que não a humilhem, mas nos versos seguintes, o aviso, a voz imperativa indica cautela – *olhe, que ele é exu/ ele é Exu Mirim*[104]. Esta revelação é presente em toadas para os exus da Jurema – machos e fêmeas – de forma semelhante para os exus mirins, carregando o mesmo sentido de advertência no trato com eles.

Essa constatação notifica o ser exu dessa entidade, pois o pertencimento a esta categoria implica na incorporação das referências, que em geral são atribuídas aos exus devido à reputação que carregam. Em todo caso, pensar os exus como ingênuos pode ser apenas estratégia do grupo, na tentativa de livrá-los e a própria religião dos estigmas negativos construídos historicamente. Nessa perspectiva, Pordeus Jr (2002) lança uma interpretação dos exus, no intuito de afastar a noção de mal absoluto, acarretada pela correspondência exu/diabo. Para tanto, este autor faz uso do mote bíblico da serpente do paraíso, a fim de sustentar a sua leitura.

> Exu é (...) no plano conceitual, a alegoria da irresponsabilidade; suas ações traduziriam, sobretudo, a incapacidade de discernir entre o bem e o mal. Ele seria, então, a própria antítese do demônio cristão que

[103] Os termos menino e menina foram utilizados aqui na idéia de fazer referência à divisão de gênero – exus machos e fêmeas. Por serem crianças, resolvi denominá-los dessa maneira.

[104] Ponto cantado recolhido no Centro Espírita Ogum Beira-Mar.

> representa o mal absoluto, que conduziu o homem a comer o fruto da árvore proibida e adquirir a consciência do bem e do mal. Exu, ao contrário, não se apropriou dessa consciência; ele, na verdade, é o homem antes da serpente (PORDEUS Jr, 2002, p. 75 – 76).

Se no seu campo (Fortaleza/CE) foi possível traçar esse entendimento, o mesmo não é plausível fazer no campo delineado por esta pesquisa, onde as referências aos exus a respeito de sua ambivalência e sua má conduta são constantes – *exu é faca de dois gumes, ele corta dos dois lados, exu é uma gilete. Exu é aquele homem sem confiança, se você der de comer aqui, ele come e, ele pode chegar lá não sei onde e comer também* (Mãe Leó). Aqui, o *comer* denota o pedido feito à entidade, se você oferece algo para ela dar um **recado** ele recebe, lá na frente ele pode ser mandado de volta, num **recado** mais farto, *você deve tratá-lo bem para ele não se voltar contra você* (Pai Itamar).

A composição da personagem exu não deve ser entendida através da perspectiva socialmente valorizada, que relega a ambivalência a um espaço estritamente maléfico, apenas por permitir um acesso a este. Pensar o exu como um diabo peculiar não afasta completamente a imagem prevista através da noção cristã que impõe referências estritamente nocivas. Trindade (1985) havia apontado no seu campo de pesquisa (São Paulo), como a Umbanda construiu uma noção própria de diabo, relacionando essa referência com as concepções tradicionais de Exu. Nesse sentido, concebendo uma visão mais positiva devido à ambivalência da figura produzida. O que dizer então da introdução do exu umbandista, num ambiente que enfatiza a necessidade de conhecer tanto o lado do bem quanto o lado do mal, como é exposto pelo culto da Jurema? (ver no próximo capítulo).

Torno a enfatizar que o ato de associar o exu ao diabo não o torna intrinsecamente mal como é idealizado pela doutrina oficial católica, uma vez que essas entidades são vistas de maneira também positiva nessas casas. É preciso considerar à noção de diabo própria do meio religioso, ao mesmo tempo bom e mau. Reportando-se aos escritos de Pordeus Jr. (2002), os cristãos encaram o episódio em que Eva e Adão sedem a tentação da serpente, como o momento de nascimento do pecado. A pureza do Éden é maculada e o mal inicia a sua existência pelas mãos dos homens. Compreendo a oração do autor – *é o homem antes da serpente* – como uma declaração de inocência dos exus. A sua irresponsabilidade é advinda de sua ingenuidade, a culpa é encargo de outrem que lhe conduziu a algo maligno. Foi possível reconhecer no discurso dos

religiosos a indicação da culpabilidade imputada sobre o sujeito que utilizou os exus visando um fim escuso, mas o destaque maior recai a respeito da divisão da carga do pecado.

> Porque tudo isso depende do cavalo, depende daquela pessoa que está trabalhando com aquelas entidades. Tem que ter a consciência que se vai fazer um mal. Tanto aquela entidade vai receber, ela vai pagar porque Deus está vendo, ela não vai evoluir da forma que é para evoluir e a pessoa que está fazendo, que está incorporando aquela entidade, também. Então, é dividido o mal que se está fazendo a uma pessoa, o seu vem atrás, não pense que você vai escapar porque não escapa não, do mal feito para uma pessoa. E muitas vezes o seu chega antes do que o que você pediu para ela (Pai Itamar).

Os exus não ficam isentos do mal que cometem, eles possuem sua parcela de responsabilidade, mesmo compreendendo que *eles não têm o que perder, já estão nas trevas e o nosso trabalho é tratar deles, de educá-los* (Pai Itamar). Diante dessas evidências, a idéia de irresponsabilidade advinda da sua possível ingenuidade, não está nem relacionada aos exus e nem aos exus mirins. Numa das conversas com Mãe Maria do Carmo, eu lhe apontava a aura cândida presente nos pontos cantados para essas crianças. Por fim, ela me responde com um sorriso: *é, mas de inocente eles não tem é nada*. E as referências sobre os seus aspectos malévolos e ambivalentes aparecem como temas nas toadas. Um exemplo disso é o ponto da Pomba Gira Menininha transcrito abaixo, levando com sua sandália de pau o mal e o bem para toda parte.

> Pomba Gira Menininha
> Da sandália de pau
> Por onde ela anda
> Faz o bem e faz o mal
> (Centro Espírita Ogum Beira-Mar)

A ignorância é vista através das respostas dadas às experiências vivenciadas, ao modo descontrolado de encarar os conflitos, sustentada pela noção de resignação que não encontra espaço nessa perspectiva, devido a não aceitação das imposições e do sofrimento, instaurando assim um sentimento vingativo. Os exus são ignorantes por causa da falta de clareza em compreender o que é bom e o que é mau. Esse desgoverno, produto das tais experiências traumáticas vividas que eles rancorosamente não superaram, tornando-se espíritos inconformados. A ignorância é decorrente do passado, que justifica a sua existência como um exu. As narrativas que versam a respeitos dessas

entidades exploram a idéia de como o sofrimento provocou o sentimento vingativo, usado na retaliação das situações de espoliação enfrentadas. Inquirida sobre a possibilidade que leva a alguém tornar-se exu ser determinada pelo sofrimento, Mãe Maria do Carmo me responde tentando relativizar a questão.

> Bom, pode e ao mesmo tempo não pode. Se for um sofrimento normal tudo bem, mas se for um sofrimento muito grande de está judiando, fazendo o mal, só trabalha pra fazer o mal, nunca faz um beneficio a ninguém, esse ai nem de Deus tem o perdão. Então é isso ai, depois encosta num, encosta noutro e a pessoa vai doutrinar, ai já senta ele para doutrinar (Mãe Maria do Carmo).

Mãe Maria do Carmo refere-se à resposta dada ao sofrimento. Em terra o exu não foi *boa coisa*, mas também não levou uma vida sossegada. Correspondendo dessa maneira, não conseguiu o *perdão de Deus*. Agora, chama a atenção de um médium para que possa ser doutrinado e, dessa maneira, evoluir espiritualmente. A miséria passada e a violência sofrida foram os motores que canalizaram o ódio para o seu coração. Os exus são tomados por esses sentimentos, arrebatados por uma irritação descontrolada que precisa ser dominada. A idéia de ignorância do exu não deriva da ingenuidade ou inocência como a dos erês, dos **bejinhos**. Estes aprontam o que não devem, são repreendidos, mas a intenção não é de prejudicar.

Campelo explora a comparação entre erês e exus crianças para caracterizá-los. Os primeiros como *espíritos alegres, pueris, reafirmam o valor de uma infância ideal* (CAMPELO, 2003, p. 44), destacando o caráter perigoso das suas inocentes brincadeiras. Os exus mirins são crianças mais exaltadas, fazem confusões e *maldades como se fossem brincadeiras* (CAMPELO, 2003, p. 58). Essa relação estabelece, até certo ponto, um caráter semelhante entre essas duas categorias espirituais. Mas o valor atribuído às ações desempenhadas pelos exus mirins recebe um outro peso, pois tanto eles quanto os exus adultos compreendem que, ao pressionar um objeto pontiagudo contra outrem, arrisca furar e tirar sangue. Ambos possuem ao menos esse saber, porque já sofreram. Se bater com força dói, *se o martelo bate?/ deixa bater/ se a pancada dói/ deixa doer* – é o que diz um ponto cantado. As experiências pelas quais esses ***pobres diabinhos*** passaram não os eximem das faltas que venham a cometer. Se assumiram esta posição na escala evolutiva, foi por causa da reação diante do sofrimento e, mesmo assim, desempenham um papel fundamental para a manutenção do universo religioso.

Nem mais nem menos importante que a pureza dos erês ou a bravura dos caboclos, que conferem as suas posições e servem como filtros para purificar o ambiente depois da passagem dos exus. Quando uma gira muito **pesada** chega ao fim, chamam-se os **ibejadas** para equilibrar as energias. Como as outras entidades, os exus assumem a posição que é prevista através da sua história, o *exu é um ser muito vingativo* (Mãe Leó), a vingança serve como critério usado para qualificar essa categoria espiritual, tornando-se outro tema presente nos seus pontos cantados.

> A noite negra de exu
> Em toda parte ela é comemorada
> É o prazer que exu tem
> De ver chorando quem sorriu do seu passado

Se eles sucumbiram ao espaço dos espíritos atrasados, a justificativa emana desse caráter vingativo, *de ver chorando quem sorriu do seu passado*. No campo ideal, prevalece no meio religioso o desejo cristão de abnegação da desforra e a referência para essa ação. Objetiva-se na noção compreendida pelo preto velho, resignado diante das agruras. Na ordem prática, a noção de defesa consiste em retribuir na mesma moeda o mal. Nesse ato, os exus são as entidades mais utilizadas. Será que depois de tantas atribulações passadas, os exus não tenham desenvolvido uma possível malícia?

> Sofreu muito, por isso que ele foi perverso, para descontar. Por que exu é vingativo? O problema é esse, porque eles foram vingativos. Eles passaram uma decepção então porque que eles iam perdoar? Eles não iam, eles iam fazer aquele passar também o sufoco, o problema é esse, ele era vingativo (Mãe Maria do Carmo).

São ignorantes, mas não é por não ter conhecimento que sejam ingênuos. Eles são como bichos acuados, sempre na defensiva. Ao menor sinal de perigo, investem contra a ameaça, para eles a melhor defesa é o ataque em qualquer situação. Perturbam, mas diferentemente de outra ordem de espíritos, os denominados **bocas frias**, eles sabem que estão prejudicando, pois determinados pedidos consideram em primeiro lugar o prejuízo. Somente através da doutrinação poderão tomar ciência dos seus sentimentos, entendendo que nem sempre se responde o mal com o mal, arrependendo-se do passado, aceitando os ensinamentos da casa, ganhando os graus de luz necessários para a sua evolução.

A confiança e a malícia são duas questões que cerceiam as relações estabelecidas com os exus. No primeiro momento, é preciso ter malícia para não sofrer com as possíveis traições. Depois, ao longo do tempo, através dos laços construídos, é possível depositar-lhes confiança, mas estando certos de que são exus. Nesse sentido, estando ciente de tal condição: a*migo, se você não se engana, ela é pomba gira*, inscrição tomada de um ponto cantado já explorado neste capítulo. É a mensagem de aviso referente aos exus como algo perigoso, *não me conhece quem não quer*[105]. Eles previnem, com os exus não existem rodeios, quando dizem que vão agir *seja para o mal ou para o bem, pode esperar ele vai fazer* (Mãe Maria do Carmo). Toda essa discussão acaba me conduzindo a refletir sobre a idéia da malandragem imputada sobre estas entidades, a pensar como elas expressam o arquétipo do malandro, brincalhão e atrevido, considerado em todos os autores referidos aqui, sem exceção.

Compreendo que o caráter malandro do Exu, foi conferido através das leituras impressas sobre a noção expansiva do orixá ***trickster*** reincidindo, consequentemente, na elaboração da noção de exu na Umbanda. No contexto do campo onde esta pesquisa foi desenvolvida, a noção de malandro detém uma conceituação muito particular e de valor negativo bem mais profundo que as qualificações lançadas sobre os exus. Enquanto as ações dos exus em certos momentos são vistas como negativas, em outras ocasiões se tornam positivas, servindo ao bem estar do grupo. A malandragem vista por esse prisma, refere-se à *bandidagem*. Esta ocasiona a falsidade sem medida e prejudicial na relação entre o adepto e a entidade. O malandro não se encaixa nas idéias que moralmente organiza a posição e a ética estabelecida, prevendo determinado comportamento nas relações (entre adeptos e entidades). Sobre os exus se tem um modelo previsto de conduta, como foi descrito anteriormente: é o valentão, calado no seu canto e sisudo. As moças, também um pouco hostil, possuem um caráter mais próximo da idéia de malandragem, mas ambos sofreram e o sofrimento justifica a agressividade, mesmo sem anular as faltas passadas. Elas são debochadas, gracejam e até enganam, mas são exus, correspondem a um modelo. Nesse sentido, as moças se assemelham a maioria dos mestres[106] da Jurema que adoram expor a sua fama e cheios de graça brincam com a **assistência**. A diferença é que, nos mestres, a confiança é

[105] Trecho de ponto canta da Pomba Gira Rosa dos Ventos, já transcrito aqui: (...) eu sou a dama das rosas/ não me conhece quem não quer (...).

[106] Recordo da imagem do malando carioca – terno e sapato brancos, cravo na lapela e chapéu arrumado de banda – como imagem do Mestre Zé Pilintra que é visto no Sudeste como um exu. Mesmo assim, não é considerado no contexto da Jurema como o malandro no sentido negativo.

inabalável, nos exus se tem a desconfiança. Aproveitando-se da fama dos mestres, aparecem entidades que se auto-designam também como mestre, sendo reconhecido dessa maneira pelos religiosos como o Zé Malandrinho. Esse foi nomeado como aquele que não se pode dar muito crédito – q*uem vai acreditar num malandro? Num cabra que você não pode confiar, promete as coisas e não faz?* (Pai Itamar).

> O malandro é uma entidade, é uma entidade perigosa, é uma entidade de malandro, de gente que engana, de bandido, porque tem, sabe? o Zé Malandrinho. O Zé Malandrinho não é exu, ele é malandro mesmo. Então o camarada que se apegar com ele, ou que é apegado com ele, são os malandros, desses que dão trabalho a polícia (Mãe Maria do Carmo).

A idéia de malandragem nesse contexto funda-se no que Goffman denomina como *representação falsa*. Ocorre quando um sujeito manipula elementos que nos levam a entender algo, mas o intuito é de enganar, de trapacear. Acontece quando determinada *fachada* não corresponde à expectativa. Ela é eficaz até o momento que se percebe *a discrepância entre as aparências alimentadas e a realidade* (GOFFMAN, 1975, p. 60). Este real idealizado não é correspondido. Mãe Maria do Carmo indica a entidade Zé Malandrinho como manipulador das impressões positivas implacáveis que os mestres da Jurema possuem nessas casas, realizando curas e prometendo resolver problemas inutilmente, mas ocultando sua verdadeira intenção: de ganhar o tributo sem merecer. Pai Itamar indica o Mestre Zé Pilintra como um malandro. Diz não gostar dele, mesmo lhe rendendo louvor. Assinala que *não se deve confiar nele*, mas o diferencia de Zé Malandrinho: *Zé Pilitra tem a malandragem dele, mas aqui e acolá ele ajudava a alguém. A questão de Zé Malandrinho é porque ele é um marginal mesmo*. Nesse trecho o termo marginal foi empregado no sentido de criminoso. Quando esta entidade baixa, vai conversar com a assistência, é muito carismático, tem um jeito lânguido de andar sacolejante e falar característico do clássico malandro carioca, com sotaque ***chiado***. Os mestres da Jurema são brincalhões, mas falam sério. Os exus são firmes: *Se ele diz que vai fazer, não pense que ele vai fazer na suas costas não* (Pai Itamar). No Centro Espírita Ogum Beira-Mar, ocorreu um episódio que fez o pai-de-santo afastar Zé Malandrinho das **correntes** dos médiuns de sua casa. O pai pequeno trabalhava com esta entidade e segundo Pai Itamar:

> Quando ele incorporava ficava pedindo maconha a assistência, mas num determinado dia ele desceu e desapareceu do salão atuado em

> Chiquinho. Passou bastante tempo, eu já estava preocupado, ele voltou com um pacote de maconha na mão querendo um cachimbo. Ai eu achei demais, eu não quero problemas com a polícia, resolvi afastá-lo daqui (Pai Itamar).

O malando é entendido como um bandido, *e é só quem eles escondem da polícia, eles têm mais é que proteger o lado deles, não é*? Aponta Mãe Maria do Carmo. Em relação a esse tipo de entidade, os exus ganham positividade, por serem ignorantes, não enxergam os limites morais, mas aprendem a respeitá-los através do processo de doutrinação. Os malandros possuem conhecimento, pois através dele são produzidas as representações falsas como forma de ludibriar. Ele conhece as regras e quando acha conveniente quebra. Podem ser controlados, mas são muito comuns os relatos de abandono e afastamento das correntes, isto por temor a problemas mais graves, principalmente com a polícia.

Voltando aos protagonistas e inspirando-me nos enunciados de Pordeus Jr., ao explorar um tema bíblico para lançar leituras sobre os exus em seu campo de pesquisa, exponho uma toada cantada por Mãe Léo. No momento em que chama os exus para a gira, ordena: *balance a figueira, balance a figueira/ balance a figueira eu quero ver exu aqui/ cadê seu Tranca Rua*[107] *que não vejo ele aqui*? Poderia ser essa árvore a figueira[108] amaldiçoada por Jesus Cristo? Tão convidativa e frondosa de longe, mas que de perto não oferecia os frutos correspondentes com a sua beleza. Por esse motivo, Jesus a maldisse e em seguida a bela árvore secou. Ao lançar interpretações sobre os exus por intermédio da relação que construí entre o ponto cantado e a Parábola da Figueira[109], proponho através dessa alegoria e levando-se em consideração as evidências expostas até esse momento, uma proposição diferente da que apresenta o exu como o homem antes da serpente do paraíso ou, como queira, antes do pecado. Nesse sentido, procuro entendê-los como frutos da figueira seca que Mãe Leó ordena balançar para que caiam no meio da gira. Na história bíblica, a figueira representa para Jesus o povo judeu e a

---

[107] Nesse ponto cantado Mãe Leó chama vários exus para sua gira. Quando a canção é repetida, o nome do Exu Tranca Rua é substituído pelo de outro, depois para as pombas giras, principalmente na figura de Maria Padilha. Ao fim ela pergunta: *cadê todos os exus que eu não vejo eles aqui?* Exigindo a presença.

[108] Cascudo (1978) faz referência a Brás Luís de d'Abreu que enumera uma série de sinônimos de feiticeiro em Portugal, dentre ele: benzedeiros, mestres e frutos da figueira de Judas. Embora nas passagens bíblicas colhidas sobre esta árvore, a personagem Judas não tenha destaque, mas associada a ela parece transpor um signo maléfico da traição para a imagem da figueira, além daquele presente nas passagens colhidas.

[109] Passagens bíblicas que citam a Parábola da Figueira – Mateus 21: 18 – 22; Marcos 11: 12 -14.

dificuldade encontrada por ele na disseminação de suas idéias. Como o profeta não conseguiu bons frutos devido à rejeição das pessoas, inconformado, secou a figueira e simbolicamente associou ao povo judeu, denominando-os de árvore seca e estéril. Que frutos podem nascer dessa árvore?

Na perspectiva umbandista, essa narrativa é ressignificada, adquire uma conotação mais otimista por intermédio da positividade atribuída aos exus, recebendo um caráter tão ambivalente quanto eles. Se para os cristãos a Figueira representa o mal, ela pode ser interpretada pelos umbandistas a partir da concepção de mal atribuída aos exus, como visto numa outra toada que menciona a tal figueira.

> No pé da figueira
> Eu vi tanta coisa boa
> Eu vi Maria Padilha de sandália de prata
> Subindo o morro
> Morro por morro
> (Centro Espírita Oxum Opará)

Se os exus caem da figueira, é no pé da figueira que se observam as coisas boas. A árvore seca é recuperada na Umbanda, demonstrando que através de um bom tratamento, é possível reabilitá-la, contribuindo para que bons frutos sejam colhidos no processo de evolução espiritual. Considerando a morte como uma seqüência do aprendizado iniciado na vida: *é aquilo que eu digo, uma pessoa não foi má? Morreu! Por que aquela pessoa vai ser boazinha? Não vai, não vai ser bonzinho, ela vai continuar naquilo* (Mãe Maria do Carmo). Em relação aos exus, a brutalidade é necessária para o devir e o bem-estar da casa. No primeiro momento, a relação com eles se instala mediante a desordem como vista por Balandier (1997), trazendo o imprevisível e instalando o misterioso, abalando as estruturas reconhecíveis. A partir do momento em que o mistério se revela como um exu, todo o conhecimento já construído estabiliza o caos. O meio religioso se apodera do problema através do seu reconhecimento. A ordem volta a reinar, sendo instaurada pelos próprios exus, guardiões e defensores da casa.

A previsibilidade surge da própria atribuição da categoria exu, o que denota para o adepto ou médium a aceitação, por parte da entidade, de uma futura doutrinação. Apesar das recusas iniciais, mais cedo ou mais tarde ele se renderá aos ensinamentos religiosos e assumirá o seu lugar nessa classe espiritual. Acredita-se, nessa lógica, ser exu menos uma resistência a moral umbandista que a aceitação da sua posição e do

processo de doutrinação, que tende a retirá-lo da marginalidade espiritual[110]. Bairrão aponta como a religião umbandista carrega no seu imaginário o que ele denomina de *ética de inclusão*, como uma força ressocializadora, *ela está atenta as realidades sociais e mais, inclui os excluídos* (BAIRRÃO, 2004, p. 68). A meu ver, os exus retratam bem essa proposta, ao serem associados a arquétipos marginalizados que precisam ser educados para fazer parte do sistema. Não devemos esquecer os caracteres negativamente classificados como símbolos de marginalidade, relacionados ao mal e aos exus, como indicados até este momento. O meio religioso fundado no compartilhar com ideais da sociedade global, comunga com classificação similar, mas encarando este também como aspecto positivo. Ortiz (1999) sugeriu que a Umbanda representa através dos exus, no micro sistema religioso, a sua posição ocupada no interior da sociedade. Mas na perspectiva desses religiosos, através desses ensinamentos, realizam a integração dos exus (de tais símbolos) às normas religiosas (a sociedade). Eles abandonam a sua condição marginal, passando a ser um *cidadão,* como exemplificado de maneira curiosa nesse ponto cantado: *oh xé xé oh legbará/ oh xé xé oh bara oh/ é cidadã, é cidadão/ o Capa Preta é cidadão*[111]. À medida que o ponto vai sendo entoado, o nome da personagem é alterado, notificando a inclusão de mais um exu na lista e lhe concedendo o título de cidadão. A partir desse momento ele passa a exercer uma função útil prevista no sistema religioso, sendo reconhecido como um exu da Jurema.

[110] Em Areda (2008), a reflexão parece exaltar uma idéia de resistência e contra hegemonia, como se os exus representassem uma força contrária aos desejos impostos pela sociedade, pois estes são antagônicos aos dos grupos religiosos. A exploração dessa perspectiva foi indicada por Bastide (1989) e Ortiz (1999), quando apontaram como essas entidades perturbam a ordem, enumerando minimamente os benefícios que elas acarretam para o meio. Encaro isso de uma outra maneira, pois se em alguns momentos é permitido aos exus exercerem uma maior liberdade, no contexto pesquisado o discurso de imposição de determinados valores e da necessidade de doutriná-los é enfaticamente citado. Além disso, os usos maléficos e violentos dos exus são possíveis apenas se forem educados. Essa formação refere-se a um modelo de comportamento compartilhado com esses tais valores hegemônicos. Os exus deverão praticar o que é considerado moralmente como benefício. Embora não se possa deixar de lado quando Ortiz e Bastide indicam que características são estas vistas como negativas.

[111] No Centro Espírita Oxum Opará, essa mesma toada foi cantada sendo a D. Maria do Esculacho posta no lugar do Exu Capa Preta – *é cidadã, é cidadã, a Esculacho é cidadã.*

CAPÍTULO III

Punhal de dois gumes



1 Evolução espiritual e ambivalência: o estágio intermediário

Ao propor uma reflexão sobre os exus, é inevitável discorrer a respeito de questões relativas à doutrinação dessas entidades, além da idéia que estrutura o universo mítico umbandista – a evolução espiritual. Como foi dito nestes escritos, os exus são considerados entidades atrasadas, que precisam de orientação e as suas presenças no meio religioso são justificadas através do discurso de caridade. O médium compreende o esforço despendido no controle dos excessos desses espíritos como forma de aprendizado, adquirindo conhecimentos valiosos para a vida e na condução das suas obrigações religiosas. Dessa maneira, o **filho de fé** retirará os exus das trevas e alçará junto com eles alguns degraus em direção a luz.

Torna-se muito difícil falar dos exus da Jurema sem discutir como essa categoria espiritual está posicionada no universo mítico. Da base ao ápice da escala evolutiva, as categorias são hierarquizadas racionalmente pelos religiosos, que pré-estabelecem uma distribuição. Além disso, no campo de pesquisa, fico diante do encontro entre a Umbanda e a prática local da Jurema. A primeira encontra-se imersa sob influência Kardecista, onde a idéia de evolução espiritual imprime na moral religiosa um continuum de graus, onde as entidades podem ser distribuídas de acordo com as suas ações – se são ambivalentes, estão mais próximas à base e se praticam somente benefícios, estão mais ao alto. Enquanto isso, a Jurema, pensada como ciência, coloca a erudição do mestre como modelo que deve ser alcançado. A sabedoria espiritual é a aspiração do mestre, permitindo que ele se torne grande sábio para conduzir as suas atividades na direita e na esquerda. Esse caráter da Jurema se impõe como moral ambivalente diante da Umbanda, que mesmo abrindo espaço para a prática maléfica, ideologicamente governa os seus ensinamentos para a extinção desse aspecto. Mesmo privilegiando a direita em detrimento da esquerda, essa religião é marcada pelo conflito de integração social em relação à adequação de valores específicos. O que pode ser observado é o movimento de inserção de uma moral relacional num contexto idealmente dicotômico, mas que caminha para corresponder a esse ideal.

Nesta pesquisa, pude encontrar uma Umbanda peculiar, onde os conhecimentos da ciência da Jurema continuam sendo a ambição dos mestres vivos e mortos, enfatizando a manipulação de ações mágicas. Apesar de moralizada através da influência umbandista, os caminhos trilhados ajudaram a entender como os exus estão

situados nesse contexto e como eles, entidades ignorantes, passaram a dividir o seu espaço cativo – a Quimbanda – com outras entidades mais evoluídas, evidenciando que nem sempre a falta de conhecimento tem relação com a esquerda. Diferentemente da idéia sugerida pela literatura, ter propriedade sobre a esquerda assegura saberes necessários para transpor os percalços cotidianos.

Explorando a idéia de umbandização dos cultos populares, Assunção (2004, 2006) constatou como as práticas tradicionais do Catimbó acabaram sendo incorporadas pela Umbanda e esta, por sua vez, reelaborou a sua forma no intuito de adequar-se ao contexto local. Num movimento complementar, essas expressões religiosas se fundiram, ressignificando-se mutuamente. A Umbanda, interpretada através da prática da Jurema, produziu um universo mítico extremamente ambivalente, o que remete ao caráter dualista das entidades dos antigos Catimbós, como apontado por Cascudo (1978) e Andrade (1983) na primeira metade do Séc. XX. Moralizada numa perspectiva umbandista, a Jurema acaba incorporando os exus (categoria espiritual) às suas práticas. Esse movimento marca, por um lado, como a perspectiva umbandista influencia esse contexto, relacionando ambivalência ao atraso espiritual e, por outro, como a própria Jurema interpreta a Umbanda através de seus modelos de referência: o da sabedoria e da ambivalência dos mestres.

Para melhor compreender essa questão, traço uma breve comparação entre os sistemas cosmogônicos encontrados em estudos dissertados sobre a Umbanda no Sudeste e a Umbanda no Nordeste brasileiro, na tentativa de entender os processos pelos quais as práticas afro-religiosas locais, no contato com a Umbanda, produziram uma forma de culto diferenciada. No sentido de elucidar essa discussão, exploro a idéia de *espírito intermediário* proposto por Lisias Negrão (1996) a respeito da Umbanda encontrada em seu campo (São Paulo/SP) e abarcada por Assunção (2006) na interpretação dos dados obtidos em sua pesquisa no Sertão Nordestino.

O conceito de entidade intermediária é exemplar, pois suscita vários elementos dos quais é possível colocar em evidência a ética religiosa encontrada nos diversos contextos, como: os lados que se opõem entre o bem e o mal; o caráter ambivalente de algumas entidades e o papel que o conhecimento desempenha na doutrinação e evolução dos espíritos. Na intenção de sistematizar o cosmo religioso umbandista presente no seu campo, a respeito de questões envolvendo valores morais específicos, Negrão (1996) sugere um desenho vertical da escala evolutiva representada graficamente, na intenção de torná-lo mais compreensível.



Ilustração 7

Dividindo a linha evolutiva entre a esquerda e a direita, equivalendo respectivamente como mal e bem, Negrão (1996) classifica as entidades localizando-as nos graus correspondentes aos seus campos de atuação, através da relação entre a noção socialmente valorizada e a noção umbandista:

> Bem e mal, Deus e o Diabo, anjos e demônios existem, opõem-se drasticamente e não comportam gradações entre si. Na Umbanda (...) se o bem é inquestionável e identificado a Deus, os espíritos maléficos não são intrinsecamente maus, podem ser batizados ou doutrinados e evoluir em sua direção (Negrão, 1996, p. 337).

Mesmo sendo – o mal – visto de maneira positiva, essas três linhas são encaradas distintamente. Em relação à linha da direita como Negrão mesmo diz: *não há polêmica: agrupa os Orixás, guias de luz ou mentores espirituais, inquestionavelmente bons, apesar de diferenciados em termos de graus quanto à evolução espiritual* (1996, p. 337). A esquerda está sempre associada aos exus, não importa se são capazes de fazer o bem, no máximo podem ocupar uma posição de meio-esquerda, colocando-se dessa maneira, dentro da linha mista e ao lado deles, a categoria denominada como zés pilintras. Ambos são localizados nos graus menos evoluídos da escala, são espíritos necessitados de doutrinação e, ao mesmo tempo, desejam evoluir.

Entre a esquerda e a direita situam-se os espíritos considerados por Negrão como intermediários ou da linha mista, *muitos os consideram de direita, mas suas características pouco moralizadas impedem-nos de uma convivência mais estreita com Santos e Orixás* (p. 339). O autor observa como a religião umbandista constrói o seu

universo mítico moralizado através de uma noção cristã-kardecista, concebendo os espaços, direita e esquerda, como oposições. O primeiro incorruptível e o segundo não tão maléfico, formulando um mundo espiritual hierarquizado. A direita considerada como mais evoluída que a esquerda, muito embora ambos sejam importantes para o equilíbrio desse universo mítico.

Enquanto Negrão (1996) refere-se à idéia de espírito intermediário a partir das divisões da escala evolutiva, Assunção (2006) depara-se com um contexto diferenciado, no qual a prática local concebe o mundo espiritual mais ambivalência. Nesse sentido, a moral religiosa umbandista é revalorizada em termos de ambivalência, devido a influência da prática regional da Jurema.

Não importa qual seja a categoria espiritual ou grau evolutivo, de exu a preto velho, todas podem trabalhar na direita e na esquerda. Diante disso, Assunção (2006) destaca a ambivalência para pensar a idéia de caráter intermediário denominando, com esse termo, as entidades que trabalham entre esses dois lados (esquerda e direita). Além do mais, elas precisam de doutrinação, vislumbrando não apenas o anúncio de uma evolução espiritual, mas o acontecimento concreto. O mestre não só pode evoluir, como ele evolui de fato, ascendendo mais alguns graus em direção da sua evolução espiritual. Este mesmo autor recompõe a trajetória do Mestre Zé Pilintra, inicialmente descrevendo suas características: boêmio; gracejador e sedutor de mulheres; é mestre na linha da esquerda e na direita, para toda precisão. De acordo com o seu processo de doutrinação e por ser uma entidade de muita ciência, elevou-se na escala e tornou-se um espírito de luz, deixando outro mestre no seu lugar: Zé Filintra, entidade menos evoluída que também trabalha na esquerda e na direita. (...) *do momento em que atingiu um nível de evolução considerado de luz, a entidade Seu Zé Pilintra "não existe mais, ele não trabalha mais, ele hoje é considerado um espírito de luz, ele não incorpora mais"* (ASSUNÇÃO, 2006, p. 255).

A idéia de espírito intermediário é manipulada de maneira muito particular, de acordo com os dados evidenciados em campo. A partir da comparação entre estes dois autores, exploro a noção de caráter intermediário, para entender o processo de evolução de um exu no campo da pesquisa em análise. É possível considerar o exu como entidade intermediária, pois nas leituras indicadas em campo eles possuem tais características: é ambivalente, tem necessidade de doutrinação, no intuito de alcançar a evolução espiritual.

Passo agora a observar os quatro momentos exemplares, dos quais Lucinha[112] narra à história de sua pomba gira chamada Sete Maridos. Nos seus relatos, ela indica o motivo que levou esse espírito a tornar-se uma exu fêmea, o lugar onde se encontrava no mundo espiritual, por pertencer a esta categoria e, depois, quando se arrependeu e evoluiu.

> 1º ato: a vida na terra
> Porque ela já fez muito o mal! Sete Maridos, ela já matou não sei quantos, os sete machos que vivia com ela, ela matou tudinho. Matou pai, matou a mãe, ai os outros já foi quem tirou a vida dela fora, eram tantos machos que ela arrumou. Não tinha macho que chegasse pra ela, ela arrastava tudinho. Ela era uma menina muito nova, Sete Maridos era uma mulher nova. Era uma menina nova quando fez a passagem dela. Sete Maridos estava com que? Ninguém sabe com quantos anos Sete Maridos estava. Mas quando ela fez a passagem dela, ela estava com 16 anos. Está vendo? Já era mulher da vida, menina nova, não é? Ela era uma mulher muito revoltada, não gostava de ninguém (Lucinha – Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

Nesse primeiro momento, Lucinha sintetiza uma série de características como as citadas no capítulo anterior, atribuídas a uma pomba gira: mulher da vida; matou não sei quantos; teve muitos homens e era revoltada. A narrativa procura justificar o pertencimento desse espírito na linha de exu.

> 2º ato: local onde passou a habitar no mundo espiritual
> Sete Maridos me disse: para onde eu andava, era aquela coivara de fogo. Porque ela estava no inferno, entendeu? Onde elas estão (as pombas giras), então elas andam pisando em fogo, não tem outra coisa dela pisar ali não, dela escapar não (Lucinha – Centro Espírita Ogum Beira Mar).

Ao caracterizar a entidade como revoltada, Lucinha aponta a doutrinação como meio de controle – *aquilo é como um conselho que você dá a uma criatura. Num vê (...) uma pessoa que está no mau caminho? Você está lutando para tirar aquela pessoa? Mesmo assim são os espíritos, às vezes eles se arrependem também* (Lucinha – Centro Espírita Ogum Beira-Mar). Nessa perspectiva o inferno adquire um caráter positivo, passando a ser visto não como lugar da perdição eterna da alma, mas como ambiente propício ao aprendizado. Na pós-morte, a passagem pelo inferno será a experiência que expiará os erros dessas entidades; o inferno passa a ser visto como reformatório de almas. O sofrimento conduzirá ao crescimento espiritual. A aflição em vida e a sua

[112] Filha-de-santo de Pai Itamar, do Centro Espírita Ogum Beira-Mar.

condição marginal não fora provação suficiente. Ela não resistiu às tentações em vida e caiu para o inferno. A pomba gira precisa amargar ainda mais na morte para aprender o caminho da luz e evoluir espiritualmente. Foi exatamente o que aconteceu com a Pomba Gira Sete Maridos nas **correntes** de Lucinha.

> 3º ato: o arrependimento
> Ela pediu para ficar só na mesa branca porque ela se arrependeu, aliás, ela está se arrependendo. Ela vai lutar que é pra ver se ela tem ao menos um o reino de descanso, porque o que ela já fez! Então ali ela tem que lutar, fazer só caridade, ali ela vai ser o que? Uma mestra só de cura, fazer o mal a ninguém ela não vai fazer mais.

Na conclusão de todo o processo descrito, Lucinha chega ao momento do renascimento da entidade, encerrando a sua existência como exu, que passa a integrar uma outra categoria espiritual.

> 4º ato: adquirindo ciência
> Pra ser uma mestra tem que dar sete mesas brancas, pra ela descer, toda vida que for dar, ela tem que descer. Ai Padrinho disse que quando ela desceu foi logo chorando, a lagrima descendo nos olhos dela de felicidade. Agora quando ele botou a vidência eu vi logo ela chorando, ai logo ela chegou perto de mim. Sete Maridos desceu e o nome dela mudou. O nome dela agora, que ela vai descer em mesa branca para ser mestra, é Maria Pilintra.

A Pomba Gira Sete Maridos passou a ser Mestra Maria Pilintra, mas não deixou o seu lugar vago, trouxe outra moça para ocupar a antiga posição. Lucinha comenta sobre a nova Pomba Gira Sete Maridos: *a outra que vai ser agora, ela pediu sete lenços pretos, ela quer os sete lenços dela e todos sete pretos. Agora eu não sei por que, mas cada um desses lenços ela quer dar um nó. Sei que o nó é pra fazer tudo que não presta, está é pior do que a outra quando veio* (Lucinha – Centro Espírita Ogum Beira-Mar). Semelhante ao Mestre Zé Pilintra, quando trouxe o Mestre Zé Filintra para ocupar o seu lugar (ASSUNÇÃO, 2006), a Pomba Gira Sete Maridos puxou outra entidade da mesma categoria espiritual para assumir o seu antigo espaço, o que ficou vazio e iniciar o trabalho de doutrinação. Quem sabe se mais tarde, a nova pomba gira não deixará de ser uma alma sofredora e evoluirá? Na seqüência, cito um ponto cantado que explora o processo de evolução espiritual vivido por uma entidade como esta (pomba gira).

> Foi menina
> Foi moça
> Foi mulher de cabaré

Hoje ela é uma mestra
Coroada na Jurema
É no seu ganzuê, é no seu ganzuá
É no seu ganzuê ê ê ê, é no seu ganzuá

Se no contexto pesquisado por Negrão (1996), o espaço da direita não é de forma alguma ambiente para localizar entidades de caráter ambivalente, pois como é assegurado pela moral religiosa, as entidades vistas como mais evoluídas só devem praticar o bem e não trabalham na esquerda. Num campo onde as entidades de maior destaque são ambivalentes – como os mestres da Jurema – atribuir o caráter intermediário não poderia ser considerado através da posição ocupada na escala evolutiva, mas pelos conhecimentos ambivalentes e na evolução espiritual. Assunção (2006) tenta compreender o mestre mediante uma perspectiva onde a Umbanda absorve a prática regional da Jurema. Na sua reflexão, esse autor entende o mestre como intermediário, justamente pela sua ambivalência e destacando o seu nível de conhecimento dentro da ciência da Jurema. Essas proposições contribuem para elucidar as questões encontradas em campo, além das características citadas anteriormente. A partir da narrativa de Lucinha, proponho outra atribuição para denominar uma entidade como intermediária, pois além de evoluir ela precisa encerrar a posição que ocupava antes, assumindo uma nova existência[113]. No caso, a pomba gira deixou de ser exu e virou uma mestra, passou de uma categoria a outra. A idéia de intermediário deixa de ter como sentido a noção de ambivalência na atribuição de sua qualidade, passando a se referir a um momento particular, no qual determinado espírito transpõe a sua classe, por obter mais conhecimento e assim seguindo a sua evolução espiritual em outra categoria.

O caráter intermediário, nessa conjectura, não é mais entendido pela localização fixa na escala evolutiva ou na ascensão espiritual dentro de uma mesma categoria. Indica um momento transitório de fim breve; a entidade sepulta a sua existência e inicia uma outra, tomando o passado como aprendizado e através do arrependimento sustenta a sua nova posição – é um recomeçar. Para usar a idéia de intermediário na interpretação de uma categoria espiritual em toda sua complexidade, nesse campo, é

[113] Semelhante caso é apontado por La Porta (1979), ao referir a evolução dos exus para categorias como caboclo ou preto velho, relacionando em sua leitura psicanalítica dos exus da Umbanda no Rio de Janeiro, ao conflito entre o dominador e dominado através de categorias como: de Édipo para Laio – de operário para patrão – de exu para caboclo, apontando a superioridade da categoria a que se vai ingressar, além de estabelecer que o exu simbolizaria a cultura africana e o caboclo o novo contexto do qual ele deverá se inserir, idéia presente nos estudos que versam sobre Umbanda: Bastide (1989), Ortiz (1999) entre outros já listados nestes escritos.

preciso fazer alguns ajustes devido à fluidez com que as entidades se apresentam. Por isso proponho entender, como estágio intermediário, aquele momento abandonado pela entidade que evoluiu, o momento de passagem.

É preciso ressaltar, em primeiro lugar, que as categorias não definem posições fixas na escala. Podem-se encontrar mestres tão atrasados quanto exus, exus tão sábios quanto um mestre de luz. Em segundo lugar, o próprio cosmo religioso é ambivalente, não há um espírito de luz que não dê um **coro** brabo em alguém que mereça. Assim como qualquer entidade muito **pesada** pode ajudar num trabalho, a ambivalência não denota atraso espiritual. Por último, há espíritos que podem ser chamados nas mais variadas linhas como a Dona Chica Quimbandeira[114], vindo como preta velha e também como mestra.

Negrão (1996) aponta como a ambivalência das entidades, vista através da moral umbandista daquele meio, posiciona as categorias na escala evolutiva – as entidades mais evoluídas não possuem essa característica. Semelhante ocorre quando Assunção (2006), interpretando a Umbanda do seu campo de pesquisa, não destaca só a ambivalência, mas a concretude da evolução espiritual para colocar os níveis de elevação de uma entidade em relação à outra. À medida que o mestre evolui, ele tende a abandonar a prática considerada maléfica, embora a exploração do mestre como entidade que trabalha na esquerda seja ressaltada. A ambivalência nesses contextos sinaliza o atraso espiritual, embora isso seja sentido mais fortemente em Negrão (1996), pois Assunção (2006) destaca os poderes do mestre na esquerda e na direita e a aceitação desse dualismo como forma de assegurar os poderes dessas entidades.

Nesse campo de pesquisa, os malefícios estão associados ao atraso espiritual, ao menos na ordem do ideal. Procuro demonstrar nessa reflexão que, na prática, o domínio sobre esse aspecto legitima o saber das entidades. Nas casas estudas, essa característica pode ser entendida de duas formas: uma está relacionada a alguns exus, ela se processa através da ignorância, da falta de conhecimento e do atraso espiritual; na outra, o mesmo não pode ser dito a respeito da ambivalência do mestre da Jurema, ***ela é uma ciência***. O mestre recebe essa denominação porque tem pleno conhecimento desse saber. É um conhecimento considerado mágico e misterioso que os mestres, como depositório dele, guardam ou dividem com o seu **cavalo**. Através dessas entidades, a manipulação com forças maléficas se faz com saber e propriedade.

---

[114] Entidade principal do Centro Espírita Oxum Opará.

Esta ciência possui dois lados – *a Jurema é punhal de dois gumes, ela corta dos dois lados, ela mata e cura* (Mãe Maria do Carmo). Os próprios religiosos indicam como a idéia de ambivalência é marcante nesse contexto. Dizer que a Jurema corta dos dois lados significa afirmar os seus poderes na direita e na esquerda, na prática do bem e do mal. O conhecimento da jurema deriva dos dois lados opostos, mas complementares e indissociáveis. *Salve minha esquerda, salve minha direita* – é a primeira fala do mestre quando chega em terra. Em seguida ele pergunta: *quem pode mais do que Deus?* E tão necessário quanto um complemento para o verbo transitivo, a assistência em uníssono responde quem pode: *só Deus e mais ninguém*.

Definir a categoria espiritual mestre é uma tarefa muito ingrata, pois os tipos abarcados por ela, não se encontram num modelo característico fechado ou fixo, como por exemplo: um preto velho ou até mesmo um caboclo – este último, apesar de possuir algumas variações, é sempre associado a figura genérica do índio habitante das matas. Já o preto velho, representa a imagem do negro escravo velho curvado com o peso dos anos e das humilhações. Esses são apenas dois modelos, dos quais, os mestres podem se definir, assim como há outros – o vaqueiro, o boiadeiro, a prostituta, a curandeira, a criança, entre outros. Autores como Andrade (1983) e Cascudo (1978) haviam apontado sobre essa variedade nos seus estudos sobre os antigos Catimbós. Vejamos como este último sintetiza essa idéia.

> Os "mestres do além", donos dos "bons saberes", são indígenas, negros, brancos. Uns foram escravos africanos outros catimbozeiros afamados (CASCUDO, 1978, p. 165).

Independente do modelo expresso por um mestre, o que há em comum a todos eles é o caráter assinalado por Assunção, um saber mais avançado que o dos exus, *o estágio considerado de ciênci*a (ASSUNÇÃO, 2006, p. 243). Não é por coincidência que o símbolo associado à sua imagem é o signo ou *sino* Salomão, estrela de 5, 6 ou 7 pontas. Segundo Mãe Leó, essa inscrição simboliza a *obediência* do mestre espiritual ao mestre vivo. O sino Salomão, como é conhecido, assenta sobre a imagem da entidade mestre[115], o mito da sabedoria do Rei Salomão.

[115] Nas narrativas bíblicas, os apóstolos de Cristo os chamavam de mestre, porque ele os guiava em seus ensinamentos. Um dos exemplos pode ser visto em Marcos 4:38. Esta é apenas uma dentre outras passagens bíblicas.

Rei Salomão, Rei Salomão
Por voz tenho devoção
Dai-me força meu Jesus
Dai-me ciência Rei Salomão
(Centro Espírita Ogum Beira-Mar)

Por intermédio de sua humildade, preferindo o conhecimento ao acúmulo de mais riquezas, Jeová consentiu sabedoria infinita ao Rei Salomão. O desejo de conquistar a sabedoria do rei hebreu foi meta de outra personagem, tão conhecida entre os juremeiros quanto o Rei Salomão, o famoso São Cipriano (da Antióquia[116]), nascido depois de Cristo. Ávido por alcançar a erudição infinita de Salomão, Cipriano estudou com muitos magos, alquimistas e feiticeiros, os grandes sábios de sua época, adquirindo muitos conhecimentos. Segundo Ferreira (1992), está presente na tradição popular o pensamento de que a sabedoria do Rei Salomão lhe dava o poder de conversar com todo tipo de espíritos, de manipular os poderes da natureza e dominar os demônios, faculdades ambicionadas por São Cipriano[117]. Sabedoria e fama são os dois principais objetos do desejo dos mestres da Jurema. Eles transportam os dois mitos (Rei Salomão e São Cipriano) para serem revividos a cada vez que um mestre é convocado para trabalhar – sendo este vivo ou morto. *O doutor* (o mestre) *da raiz fica com o título de maior e a fama fecundíssima de ter segredos raros como os do Rei Salomão* (CASCUDO, 1978, p. 187). A exploração da fama aparece nos pontos cantados. principalmente quando estes trazem sentenças como: eu sou o tal fulano ou eu sou aquele que vocês ouviram falar. Essas indicações evidenciam a notoriedade da personagem antes da sua presença, afiançando os poderes da entidade através da circulação de histórias sobre seus feitos, sustentando a fama destacada pelo mestre.

Diferentemente do arquétipo de homem expresso pelos exus (fechado e raivoso), os mestres são mais expansivos, brincalhões e debochados. Se o caráter malandro, na concepção vista neste campo, fosse atribuído ao sujeito galhofeiro ou folgazão, o mestre certamente teria esse título. Os ***senhores mestres*** trazem consigo a confiança e a palavra de segurança que o necessitado precisa para aplacar as suas angústias, sem cair no

[116] Ferreira o denomina de São Cipriano da Antióquia para distinguir o velho feiticeiro, que passou a ser santo popular do São Cipriano de Cartago que foi *oficial e doutor da Igreja, embora não isento de lendas e de magia, e outro feiticeiro, misterioso, popular* (FERREIRA, 1992, p. 2).

[117] Essa personagem também ilustra os pontos cantados para mestres da Jurema. Como exemplo, posso citar: *meu pai é Cipriano/ é rei dos feiticeiros/ meu padrinho é São Jorge/ ele é guerreiro/ zun zun zun meu bom Jesus de Nazaré/ juro por Deus das almas/ eu caio e fico em pé* (Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

suspense. Quando eles descem, logo contam suas histórias, gabam-se de seus feitos e também são atirados com as mulheres: *sou galo pra dois terreiros e sou mourão pra dois currais*[118]. Muito gracejadores e piadistas, nos seus pontos cantados eles narram suas histórias: *fui eu quem cortei o pau/ fui eu quem fez a jangada/ fui eu quem roubei a moça e casei na encruzilhada*[119].

Exímios conhecedores de saberes terapêuticos, eles possuem os conhecimentos das mais diversas ervas para cura e também para o mal. É muito comum ouvir nas preces rogadas pelos pais-de-santo no meio das sessões: ***que o inimigo nunca acerte a folha do mal para nos atingir***. Ressaltando o conhecimento das plantas e a velha ameaça das **demandas** que podem ser lançadas devido às disputas, na intenção de provar quem possuem mais ciência. A ambivalência é tema exaustivamente presente nos pontos cantados para os mestres, representando o domínio dos seus saberes.

Balança a cabaça que cai a semente
Aqui nessa casa tem gente doente
No pé da Jurema preta
Meu galo preto cantou
Já chegou Zé de Urumbanda
Ele vem pra trabalhar
Na direita ele é bonzinho
Na esquerda é de amargar
(Centro Espírita Ogum Beira-Mar)

O ponto do Mestre Zé de Urumbanda é bem exemplar, mostra a preocupação em detectar alguém doente, menciona a Jurema preta e o seu trabalho na esquerda e na direita. Noutra toada do Mestre Zé da Virada, diz o seguinte: *disseram que essa casa não prestava/ Zé da Virada só descia pra beber/ mas eu confio no axé que ele tem/ Zé da Virada faz o mal e faz bem*[120]. Em seu Livro Meleagro (1978), Cascudo destaca o Mestre Canguruçu como entidade do mau caminho e da esquerda, mas que tem uma *linha inocente* que termina com a oração: *e não faz mal a ninguém*. É muito comum nas

---

[118] Ponto cantado para mestre: *angico, jucá, peroba, eu sou miolo de jucá/ sou galo pra dois terreiros e sou mourão pra dois currais*.

[119] O início desse ponto cantado diz o seguinte: *oh José, oh José enganador/ enganaste a filha alheia com palavras de amor/ não fui, foi ela quem se enganou/ eu me chamo Zé da Virada nego veio trabalhador/ fui eu quem cortou o pau/ fui eu quem fez a jangada/ fui eu quem roubei a moça e casei na encruzilhada.*

[120] O Mestre Zé da Virada ou José Soares, como também é conhecido, é o mestre principal na Jurema do Centro Espírita Ogum Beira-Mar. O Mestre Zé de Urumbanda é entidade com a qual Lucinha, filha-de-santo dessa mesma casa, trabalha.

toadas onde a frase – *faz o mal e faz o bem* – é substituída por – *nunca fez mal a ninguém*, como acontece com esse ponto do Mestre Zé da Virada. Não afirmo que no caso do mestre apontado por Cascudo aconteça a mesma coisa. Por outro lado, esse dado pode ajudar a entender porque o autor citado, ao relacionar a toada com a fama do mestre, denominou a linha como *inteiramente mentirosa* (p. 173).

Na pratica o mal e o bem, em favor ou contra aqueles que pedem. Os mestres precisam dominar os saberes das diversas origens para se defender de possíveis ataques, para combater as barreiras que se apresentam no caminho das pessoas que os procuram. *Meu pilão tem duas bocas trabalha pelos dois lados/ na hora da precisão valei-me Pilão Deitado*[121] – valei-me Pilão Deitado (o mestre) ou valei o meu pilão deitado (objeto), o mestre trabalhando nas duas linhas ao mesmo tempo, potencializando a sua força para obter sucesso. Os pontos cantados que mencionam a ambivalência são inúmeros, cada um evidencia de forma singular essa faculdade do mestre – i*nfeliz de quem Zé tem ódio/ feliz de quem Zé quer bem* (ponto de Seu Zé Pilintra). Esse caráter estabelece uma relação direta com o aspecto mais **esquerdista** do mestre. Nas suas legendas, aparecem expressa a falta de compaixão perante os inimigos, como forma de realçar o seu poder e avisa*: meu cachimbo tem sete furos/ meu cachimbo leva dendê*/ s*e você mexer comigo/ fique ciente que vai sofrer/ eu não tenho dó eu não tenho pena*[122].

No espaço da esquerda, dentro da ciência da jurema, o mestre possui também conhecimentos sobre a bruxaria e diferentemente dos exus da Jurema, são conscientes das suas ações. São conhecidos por dominar a força da cura e também da feitiçaria. É comum exaltarem suas qualidades de feiticeiro poderoso.

Eu sou Nego Gerson
Sou o rei da magia
O que faço de noite
Desmancho de dia

Suas ações não são desenvolvidas por falta de conhecimento, pelo contrário, o mestre é um grande sábio e manipula com destreza as faculdades e as forças na linha da

[121] Ponto cantado do Mestre Pilão Deitado.

[122] Por diversas vezes, ouvi esse ponto ser entoado tanto em gira de exu quanto de mestre. Nele observa-se que no cachimbo, instrumento essencial para o juremeiro, também se introduz a principal comida oferecida aos exus: o dendê. Este aparece como elemento mágico e as exaltações da Jurema com dendê legitimam a sua força. Outro ponto diz o seguinte: *na Bahia tem coco/ no meu Sertão tem dendê/ no meu sertão tem cachimno/ vou trabalhar pra você.*

direita e na linha da esquerda. Por isso, Nego Gerson é o rei da magia e o que ele faz de noite desfaz de dia. Ele possui o poder e o conhecimento necessário para fazer, desfazer e refazer o que desejar. Até porque, *fazer um malefício é muito fácil, basta um olhar, acender uma vela com a intenção. Mas tirar, cortar a demanda é coisa para quem sabe* (Pai Itamar)[123]. Nos pontos cantados para essas entidades, é muito comum à descrição dessa ação, de retirar os trabalhos maléficos de cima de algum indivíduo também como forma de realçar os poderes. Quem tira, sabe colocar, o mestre pode matar pai, matar mãe e a família também, pode pegar uma pessoa indefesa e jogar *na linha do trem*[124]. Ele tem ciência de suas ações e dessa maneira anuncia o perigo.

Sou eu Benedito Fumaça
Sou eu maquinista de trem
Fui passado no escarrilhamento
Não tenho medo de passar ninguém

Se ligue quem vem na estrada
Se ligue que lá vem o trem
Eu sou um mestre na beira de linha
Não tenho medo de passar ninguém

A mestra, a versão feminina, também segue o mesmo padrão diverso como os mestres, ou seja, não se encerram num modelo fechado. A marca da divisão de gênero entre eles é percebida claramente nos assentamentos. O tronco da Jurema do mestre homem é reto sem bifurcações, sendo que o da mestra possui a forma de "V", como na ilustração abaixo é exemplificado.

[123] Essa questão também foi frisada por Mãe Maria do Carmo e Mãe Leó. Nas três casas, o destaque sobre a facilidade de se fazer um mal foi sempre indicado, assim como para tirar é ***só para quem é poderoso e quem tem muita ciência***.

[124] Esse trecho refere-se a um ponto cantado para mestre da Jurema que diz o seguinte: m*atou pai/ matou mãe/ matou família também/ matou um cego alejado e jogou na linha do trem*. Interessante notar a repetição da legenda – matou pai, matou mãe – como indicado por Lucinha ao falar de sua pomba gira. Cascudo (1978, p. 173) narra legenda semelhante que recolheu sobre o Mestre José Pereira conhecido como Galo Preto – *quando vivia, matou o pai, a mãe, a mulher e cinco filhos*. Acredito que a seqüência simples e comum represente bem mais do que mera semelhança, mas a continuidade de um repertório a muito presente no meio popular. Galo Preto aparece como exu, mas não afirmo ser a mesma entidade – Exu Galo Preto.

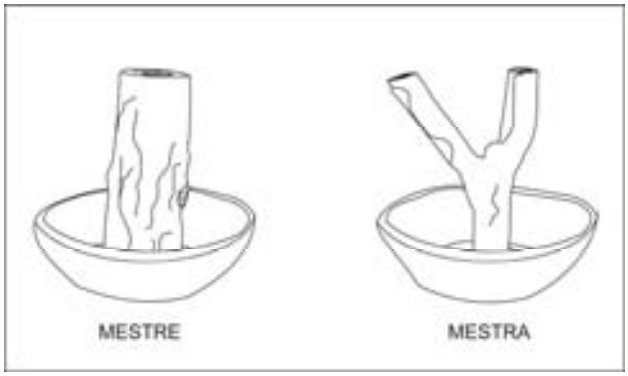


Ilustração 8

Em muitos aspectos, as mestras apresentam semelhanças com os mestres. Brincam e conversam com a assistência, são pilheriadoras e carismáticas, chegam a ser confundidas com as pombas giras. Têm mestras que possuem narrativas muito semelhantes com as das **moças**, foram prostitutas[125] ou mantiveram uma relação amorosa com homens casados. Elas podem ser atiradas e sensuais, assim como se encontra mestras mais sérias e que não confiam certas liberdades como Maria do Acais[126]. Devido à fluidez das categorias espirituais – muitas pombas giras também se apresentam como mestras. É o caso da Maria Mulambo[127], assim também acontece com alguns mestres, quando estes descem na linha de exu.

> Da forma que Maria Molambo é, ela é traçada, tanto ela é pomba gira como ela é mestra. Zé Molambo é mestre mas, de certa forma, dependendo dos cavalos, ele é mais quimbandeiro. Ele é um mestre

[125] Como exemplo, o ponto cantado da Mestra Julia Galega: *eu caso homem com homem/ eu caso mulher com mulher/ eu sou a Mestra Julia Galega das portas do cabaré* (Centro Espírita Ogum Beira-Mar). Um filho-de-santo de Mãe Maria do Carmo contou como foi que a sua mestra lhe apareceu pela primeira vez em sonho: *eu andava pela Av. Bernardo Vieira, logo aqui perto da Urbana* (empresa de limpeza pública de Natal, região onde é comum a prostituição nas calçadas). E*u ia caminhando e uma mulher que estava fazendo programa na calçada me aborda. Perguntou quando é que eu iria tirar ela daquela vida e fazer um cantinho pra ela. Me lembro que ela estava de vestido vermelho e era loira. Eu estava em dúvida entre três mestras, mas como ela apareceu com essas características, soube logo, é Julia Galega* (Anderson – Centro Espírita Xangô Mafilomã).

[126] Maria do Acais é uma mestra que pertence a um grupo de entidades que se afirmam como juremeiros advindos de Alhandra/PB. Dentre eles estão: Manoel Cadete, Zé Bebinho (*eu abalei o meu Acaio/ pra que mandou me chamar/ eu me chamo Zé Bebinho/ estou aqui pra trabalhar...* – Centro Espírita Ogum Beira-Mar – mestre do pai pequeno) e Joana Pé de Chita. *Joana Pé de Chita, paraibana, a "rainha do catimbó". "Trabalho de Joana Pé de Chita ninguém desmanchava"* – Cita Cascudo (CASCUDO, 1978, p. 65), ao relatar mortes recentes de catimbozeiros famosos no período da escrita do seu livro Meleagro.

[127] Um dos pontos de Maria Mulambo refere-se ao seu trabalho numa mesa de Catimbó: *é mulambê/ é mulambo só/ Maria Mulambo na mesa do Catimbó/ eu amo elas, só elas me dão prazer/ eu amo todas elas/ só não quero amar você.*

> quimbandeiro. Mais na Quimbanda, na linha de exu, do que próprio na mestria (Pai Itamar).

Inúmeras mestras também podem descer na linha de exu como pomba gira: Luziara, Paulina, Ritinha[128], Joana Pé de Chita, embora nos pontos cantados desta última eu não tenha encontrado nenhuma indicação de que ela tenha sido prostituta ou envolvida com muitos homens. Na contramão desse movimento, a própria Maria Padilha, conhecida pomba gira, pode também trabalhar na mestria. Por outro lado, nem toda mestra é pomba-gira ou confundida com uma. Exemplifico com a Mestra Chica Quimbandeira, entidade principal na Jurema do Centro Espírita Oxum Opará: é uma preta velha e trabalha na Quimbanda, como sugere o seu próprio nome. Embora esse caráter denote referências a pomba gira na relação exu/Quimbanda, a construção da narrativa dessa mestra não se constrói em torno da legenda da mulher de má reputação. Dona Chica foi trazida de África como escrava, era de Nação Nagô, conhecia o caminho do Santo e, ao chegar no Brasil, obteve o saber da ciência da Jurema, tornando-se grande feiticeira e curandeira, trabalhando na linha da Quimbanda e na linha de cura e no comando das **mesas brancas** no Centro Espírita Oxum Opará. Suas consultas, curas e feitiços são feitos com a fumaça de seu cachimbo. Nesse campo, a Quimbanda não é lugar exclusivo dos exus, ainda que ela só exista por intermédio deles. Sobre essa questão, dedicarei mais detalhes no decorrer deste capítulo.

A diferença entre mestre e exu é evidente, *o mestre é mais experiente* (Dona Maria do Carmo) e o exu é bruto, precisa ser controlado. A Pomba Gira Sete Maridos – de Lucinha – com a doutrinação se arrependeu dos maus feitos e, consciente de suas faltas, mais calma, ascendeu alguns degraus na escala evolutiva, tornou-se Mestra. Atende, a partir daí, pelo nome de Maria Pilintra. Depois de evoluir, agora ciente dos limites entre o mal e o bem, como mestra, exercerá a sua ambivalência numa outra perspectiva, não mais pela ignorância, e sim pelo saber adquirido na doutrinação. A fase exu não passou de um estágio, uma situação transitória, um momento intermediário entre o total descontrole e a ciência, entre a situação anterior a sua classificação como exu e a atual existência como mestra, entre a desordem e a ordem. Através de uma idéia

---

[128] *O trem apitou na linha/ chegou Ritinha da Rua da Guia/ o trem apitou no sol/ lá vem Ritinha com seus catimbó* (ponto cantado de Ritinha recolhido nos terreiros abarcados por esta pesquisa). Brandão e Rios discutem sobre a idéia de que algumas mestras tenham sido *mulheres de vida fácil*. Nos seus escritos, encontro referência sobre a Mestra Ritinha: *se passou com 15 anos na rua da Guia, antigamente uma das mais populares zonas de baixo meretrício da cidade* (Recife/PE) (BRANDÃO, RIOS, 2004, p. 170). Também fazem referência a Paulina e a Julia Galega como mulheres da vida.

geral em relação ao cosmo religioso e aos processos de evolução sofrida por algumas entidades, Pai Itamar sinteticamente indica o percurso que se segue: classificação da entidade – estágio intermediário – estágio mestre menos evoluído (ambivalente) e espírito de luz.

> O exu (...) de certa forma, é uma pessoa ruim nesse mundo, morre e vai ser um exu, ai vai para o inferno não é? Então ele não quer mais aquela concepção de querer fazer o mal, ele se arrependeu, ele vai evoluir. Ele vai deixar de ser exu para ser um mestre, eu creio que a evolução dele seja isso. E assim sucessivamente, seguindo os seus degraus, mas nunca vai chegar a ser um santo. Porque se eu sou mestre, não sou um santo, sou mestre! Pode chegar um tempo em que o mestre chega a ser santo? Não, os orixás já vêm traçados, já se sabe quem são os orixás. Eu vou morrer, vou ser um santo? Jamais, eu posso ser um mestre. O mestre pode evoluir ao ponto de chegar ao céu, mas sempre como mestre da Jurema Sagrada, como espírito de luz. Ele vem em mesa branca como espírito de luz. Não mais como aqueles mestres, que você sabe o mestre têm o lado direito e o lado esquerdo. O exu também tem, mas ele é mais esquerdista (Pai Itamar).

Mesmo evoluindo espiritualmente, o mestre continua pertencendo a esta categoria (mestre) elevam-se ao céu, mas nunca se tornará um orixá; se tornará um mestre de luz. Estes só descem em **mesa branca**, como Seu Antonio Pilintra mestre de luz de Pai Itamar e o Mestre João da Cruz de Chiquinho (pai pequeno), ambos do Centro Espírita Ogum Beira-Mar. No Centro Espírita Oxum Opará, Mãe Leó disse que nos seus trabalhos de oração, na mesa branca, além da velha Chica, tem a presença de uma entidade de luz, que a mãe de santo prefere guardar segredo sobre o seu nome[129], que não incorpora: *eu não a recebo (...), eu recebo aquela força para aplicar naquela pessoa* (Mãe Leó). Os mestres de luz não fumam nem bebem, só trabalham em benefício da saúde de seus consulentes; eles podem até agir maleficamente contra alguém, somente se merecer tal represália, como forma de ensinar o caminho do bem. O seu lado da esquerda é sublimado em favor da eliminação do sentimento vingativo que este aspecto suscita, ao menos no discurso.

[129] Segundo Mãe Leó, esta entidade foi uma pessoa muito caridosa. Se faz pedidos a ela para visitar uma pessoa doente, assim como ela fazia quando vivia. Ela visitava os enfermos nos hospitais para dar água, para dar remédio, *tarde da noite quando não tinha ninguém para socorrer, por isso eu só utilizo rezas, não uso cachimbo nem nada. Só vou rezar, fazer uma prece, clarear com velas brancas, botar uma flor branca, botar um copo de água e ali eu faço uma espécie de uma novena. Rezo um terço todas as noites, pedindo para que ela acuda aquele ser humano que está enfermo; que está no hospital; que está operado e essas coisas todas, eu já passo para esse lado* (Mãe Leó).

Assim como um mestre pode evoluir dentro de sua categoria, um exu também pode ascender à ciência e conquistar sabedoria. A permanência de algumas entidades como exu, mesmo depois de alcançar grande saber, serve como indicativo para não se atribuir a idéia de intermediário à categoria como um todo, mas somente a um momento de passagem, pois nem todo exu é ignorante. Por intermédio dos seus conhecimentos, esses exus ocupam um lugar tão alto quanto um mestre de luz, mas não são iluminados. Eles ocupam lugares específicos na direção oposta, nas trevas. Esses exus não podem ser considerados como evoluídos, pois a evolução significa graus de luz, como sugeriu Pai Itamar. Se, para o mestre, a ascensão é conseqüência do acúmulo de conhecimento, para os exus a condição de evolução implica em graus de iluminação espiritual que só poderá ser alcançada através do exercício da bondade e da caridade.

Isso demonstra como a noção umbandista, vista através dos exus e a noção juremeira estabelecida pelo mestre, encaradas como componentes do mesmo universo, denotam incongruências. Ao serem confrontadas, passam a ressignificar uma a outra, abrindo concessões no entendimento religioso de como a idéia de evolução, na prática, acaba se dando de maneira muito própria de uma categoria espiritual a outra. Na parte que se segue, procuro discorrer a respeito dos lugares de descarga e sobre esses exus sábios, no intuito de perceber a diferenciação imposta entre eles e os exus da jurema. Através disso, procuro entender que personagens são apreendidos e como eles ocupam determinadas posições e lugares no esquema hierárquico que os inter-relacionam no imaginário religioso.

2 Hierarquias e distinções: lugares de descarga, manipulações e reservas.

Neste item, pretendo lançar alguns apontamentos sobre os lugares realistas e imaginados[130] conferidos aos exus da Jurema, mostrando como estes espaços localizam estas entidades numa hierarquia espiritual. Nesse sentido, será possível delinear um quadro sobre as posições ocupadas pelos exus, uns em relação aos outros. Os religiosos apontam a existências de exus muito sábios, diferentes destes que se encontra em estágio intermediário. Eles não são ignorantes e não são considerados exus de terreiro, da Jurema ou de **gira**. Por hora, precisamos lembrar apenas que os exus em geral são denominados de **povo da rua**. Compreendidos dessa forma, é possível apontar a falta de um lugar determinado para a sua morada. A rua recebe a conotação de ser um lugar de todos e de ninguém ao mesmo tempo, não possui regente e nem controle. Os locais consagrados aos exus, vão incorporar a mesma carga semântica atribuída a rua por Roberto da Matta (1990), como já foi indicado anteriormente. Eles habitam por toda parte e, por isso mesmo, alguns lugares são eleitos para simbolizar essa indefinição, de ser um espaço específico dos exus. Observe como Mãe Maria classifica.

> Os exus são soltos na rua, eles não têm um lugar deles, eles são soltos na rua, todo canto é deles, aonde eles chegam é deles, eles comandam as ruas (Mãe Maria do Carmo).

A rua pensada por Da Matta (1990), como lugar do desconhecido, da desagregação, do familiar e da insegurança, corresponde ao sentido atribuído aos espaços referentes aos exus, conhecidos pela categoria – ***lugares ou locais de descarga***: a encruzilhada, a porta do cemitério, a beira do rio, a beira do mar, a beira da estrada, a beira do mato, o interior da mata e inclusive a própria rua, são os lugares onde eles se apeiam e observam o vai e vem dos passantes. Onde recebem suas pagas para

[130] Optei em usar esses termos (realistas e imaginados), em lugar de categorias como físico e espiritual – estas denotavam uma oposição que podia não apresentar correspondência com o sentido atribuído pelas casas, imprimindo a idéia de que nos espaços físicos não estivessem presentes ou não fossem atribuídas forças espirituais. O termo realista é pensado como diferente de real, pois ele apenas trás a impressão de realidade. Imaginado foi utilizado como referência para indicar lugares que não se apresentam no mundo físico. Essas terminologias estão presentes apenas para dar uma sugestão de diferença, pois os lugares que ambas correspondem, são de propriedade mítica e carregados de força espiritual.

levar os **recados**. Todo tipo de exu circula por essas bandas, desde os de Jurema até os que não são definidos assim. Esses espaços físicos são qualificados como de poderosa energia espiritual negativa, sempre relacionada aos **carregos**. Por esse motivo, são utilizados para a execução de trabalhos de magia na esquerda e de contra magia. Vistos dessa forma, são apreendidos também de maneira positiva. Esses ambientes exigem algumas reservas: p*ois quando eu passo numa encruza, eu me benzo, peço licença para passar. Vocês metem a cara, por isso as coisas acompanham vocês*[131].

Assim como a encruzilhada é vista como lugar de força, o imaginário religioso apresenta outros ambientes que possuem simbolicamente um sentido análogo, também como lugares de **descarga**: o Inferno e a misteriosa cidade de Torrinha[132], onde reina a maior de todas as pombas giras – Dona Maria Padilha. São todos ambientes **pesados**, como as entidades que os habitam. São nesses locais carregados onde os exus potencializam a força de seus trabalhos na execução de demandas, **discargas**, limpezas, e **sacudimentos**. Estas entidades são catalisadores e destruidores de energia negativa. Eles pegam os carregos dos clientes, da casa e levam para quebrar nesses lugares, exterminando-os e purificando-se. Os pontos cantados mencionam intensivamente esses espaços.

1º
Passando no **cemitério**
Encontrei um moleque lá
Pulando de cova em cova
Pedindo as almas pra me ajudar
Que muleque é aquele?
É Marabô

2º
A **praça** do cruzeiro está de luto
A onde morreu Exu Caveira
A praça do cruzeiro está de luto
Ai, ai, ai
A onde morreu Exu Caveira

3º

[131] Disse Mãe Maria do Carmo aos seus filhos-de-santo, quando um deles reclamou que depois que passou numa encruzilhada ficou um pouco tonto e com dor de cabeça.

[132] Recolhi quatro pontos cantados que se referem à Cidade de Torrinha. Esta cidade é conhecida nas três casas. Mãe Léo me disse que quando uma coisa perturba, ou quando estamos com alguma angústia, dize-se *vai-te para Torrinha, para que aquela coisa ruim saia de perto da gente*. Numa sessão, quando um de seus filhos foi tomado por um **exu brabo**, depois de prestar os primeiros cuidados, a mãe de santo puxou um ponto para afastar essa perturbação espiritual. A **zuela** dizia o seguinte: *quem vai mais ele na cidade de Torrinha?/ quem vai mais ele na cidade de Torrinha?/ eu fui vendo e avistando/ exu dos ventos puxando linha* (Centro Espírita Oxum Opará).

Oh luar, oh luar
Oh luar
Ele é chefe da **rua**
Oh luar
Quem cometeu as suas faltas
Oh luar
Peça perdão a Tranca Rua
Foi tanto sangue derramado
Oh luar
Derramado pelo chão
Oh luar
Quem cometeu as suas faltas
Oh luar
Seu Tranca Rua da perdão

4º
Pomba Gira se despede e vai embora
É na **boca da mata**
É na **encruzilhada**
Onde ela mora

5º
Ela é, cigana é
Cigana não tem morada
Moradia da cigana
É na **beira da estrada**

6º
Estava na **beira da praia**
Quando um navio apitou
Veio um marinheiro bonito
Apertou minha mão
E minha boca beijou
Ele beijou para se despedir
Mas eu corri na **encruzilhada**
Firmei o meu ponto
Ele não pode partir

7º
É no **inferno** é no inferno
É nos portões do inferno

8º
Abriu-se as porteiras
E os mourões uniu
Abriu-se **Torrinha**
Maria Padilha saiu
(Centro Espírita Oxum Opará)

Estes são algumas toadas que mencionam esses locais de **descarga**. De dentro do terreiro, se recebe e se manda **recado**. Os próprios exus da casa se encarregam dessa dinâmica. Esses lugares citados são exaltados, a fim de reforçar o poder mágico do

trabalho obtendo, através desse ato, a certeza de sua eficácia. Esses locais são lembrados em trabalhos de esquerda, associados a ações mágicas. Por isso, não estão somente relacionados aos exus, como também aos mestres e as entidade que trabalham na esquerda.

Numa das sessões no Centro Espírita Oxum Opará, no momento do toque de Jurema, resolvi falar com o Mestre Camarada[133], entidade de Dona Joana[134]. Esse mestre é *cabra macho* como ele mesmo diz. Quando incorpora não quer ficar de saia, logo pede ajuda de alguém para retirar a vestimenta feminina. Quando não consegue, grita pedindo ajuda de maneira bem aborrecida – *camarada, tás bebo camarada? Camarada tire essa bixiga! tire essa bixiga!* – se não for atendido prontamente ele rasga a saia, como presenciei uma vez. Por isso, o seu **cavalo** sempre está com uma calça comprida por baixo, para evitar maiores constrangimentos e também porque é orientação da mãe-de-santo, como ocorre nas outras casas. Todos têm grande simpatia pelo seu jeito rústico e tosco de cativar a assistência. Anda sempre curvado, cambaleando e com uma garrafa de cachaça embaixo do braço. Parece que já chega bêbado, dá um passo para frente e dois para trás, depois arranca de vez usando o seu desequilíbrio para se locomover. Quando não consegue completar o percurso intencionado, ao tropeçar no ar, para e pergunta de forma bem característica a suposta pessoa que lhe interrompeu, gritando: *camarada, tais bebo camarada? Camarada, camarada*. Nesse dia, o mestre estava sentado no beco e conversava com Dona Neta, a quem ele diz ser uma de suas namoradas. Aproximei-me, ele mesmo começou a puxar assunto, disse saber que eu iria lhe pedir algo e o estava desafiando. Adiantando-me, sugeriu:

> Num tenha veigonha, não. Pode colocar uma garrafa de cana de 12:00 horas na encruzilhada pra Camarada e peça o que você quer. Viu camarada? E tome um banho de limpeza, você sabe fazer um banho de limpeza? Você vai pegar pinhão roxo, manjirioba e sal grosso. Infrega, né cunzinhado não. Infrega e toma um banho daqui para baixo (do pescoço para baixo). Ai você pega uma vela, passe no seu corpo, faça o pedido que você quer, quebre e faça um pavio no cu da vela, cenda de um lado e cenda do outro. Quando ela queimar

[133] Os pontos mais cantados para esse mestre, mostram a sua esperteza e a relação com a bebida. Esse primeiro foi cantado pelos médiuns, sendo a adaptação da toada de outro mestre: *Camarada está bebo porque quer/ quem mandou ele beber!/ bota num copo que a caneca tá furada/ Camarada não bebeu nada*. O outro ponto, o próprio mestre canta: *plantei café de meia/ nasceu um canaviá/ café de meia não da lucro Senhora Dona/ a cachaça é que vai dá*.

[134] Dona Joana é sogra e filha-de-santo de Mãe Leó.

> todinha, você apanhe e jogue na encruzilhada (Mestre Camarada atuado em Dona Joana do Centro Espírita Oxum Opará).

Interessado em saber o motivo de essa ação ter relação com a encruzilhada, acabei perguntando ao mestre porque jogar nesse lugar especificamente, desejoso de que ele me indicasse algo que pudesse ajudar a compreender o sentido desse ato, ao passo que ele respondeu afobado.

> Porque na encruzilhada? Porque eu to mandando, camarada! (ficou em silêncio um pouco e prosseguiu, parece que acertadamente o mestre entendeu minha indagação) pra levar o que tem de sujeira de cima de você, tá me compreendendo? (...) pode jogar na encruzilhada onde você quiser, só não sendo perto do seu ganzuá (casa). Ai, depois, bote cana para eu de 12:00 horas, num negocinho assim (num copo). Você enche o negocinho e bota cachaça pra eu, dizendo: salva Camarada, salva Camarada. Na próxima vez, você me diz o resultado (Mestre Camarada).

Apesar desses espaços não serem de uso exclusivo dos exus, são a eles que estão associados. Pai Itamar aponta que são geralmente *lugares de passagem, onde essas entidades colhem informações*. Os ambientes outorgados a essas entidades serão os lugares de uso cotidiano e coletivo assentados nos limiares, *as beiras*, nas linhas imaginárias que definem fronteiras, espaços sem dono e de todos, os locais onde as relações sociais são desempenhadas a partir da noção de indivíduo (DA MATTA, 1990): os bares, as delegacias, os hospitais, as feiras, os bancos, os cemitérios, as repartições públicas, o comércio. Os exus simbolicamente são considerados os donos da rua, por estarem sempre de passagem por ela, mas nem ele mesmo a rege. Exu como dono da rua significa que o lugar não tem governo. Mãe Maria do Carmo indicou: *eles não têm um lugar deles, fica entre o céu e a terra, todo lugar é deles*. As significações objetivadas sobre esses espaços demonstram como o meio religioso atentamente abarca as noções dispostas na sociedade mais ampla, atribuindo correspondência entre esses ambientes e os exus, estes como sujeitos desagregados de apego familiar e destituído de propriedade. Tais lugares são vistos com reservas. Mãe Léo exemplifica o sentido dessas representações:

> A pessoa freqüenta um ambiente muito sujo. Um barzinho muito sujo, esquinas, bebe com todo tipo de gente e está ali naquilo ali. E a gente, que tem uma compreensão dessas coisas, sente quando chega num ambiente e que aquele ambiente não é limpo, não é porque não foi varrido, nem lavado não (Mãe Leó).

No decorrer desta pesquisa, retomarei o tema dos lugares de **descarga**, pois eles servem como caráter qualificador na classificação dessas entidades, de acordo com a posição que ocupam na hierarquia existente entre os exus. A partir dessas considerações, procuro discorrer sobre os exus que não são encarados como exus de Jurema, por não serem ignorantes e saberem ***o que é o bem e o que é o mal***. Segundo Mãe Maria do Carmo, eles escolheram permanecer nesta categoria espiritual. Pelo conhecimento que possuem deveriam evoluir, mas o gosto pelo lado das trevas os mantém nessa existência.

Tratar sobre esse tipo de exu é algo que os pais-de-santo não se sentem à vontade para falar. Por exemplo, com Mãe Leó não houve negociação, ela simplesmente disse que não queria falar sobre eles e eu respeitei, *pois tem certos tipos de assunto que não se deve conversar*. Mãe Maria do Carmo me ofereceu alguns detalhes: *são exus de muito conhecimento, já sabem o que faz, já sabe o que quer, já sabe o que é, já sabe de tudo*. Já no Centro Espírita Ogum Beira-Mar, obtive maiores informações sobre esse assunto, forneceram-me dados de forma sistemática. Em conversas com um dos filhos-de-santo, João Maria[135], ele começou a me listar os denominados Sete Exus Maiorais do Inferno – *O primeiro de todos é Lucifer, tem o Satanás, Barrabás, Cainfás, que o povo chama de Caifás, o Diabo Maquinha e Ferrabrás, pronto são sete* (João Maria – Centro Espírita Ogum Beira-Mar). Nessa oportunidade, revelou apenas seis e não sete como explicitado na fala. Soma-se a eles, o Cão do Inferno e Caim. A cada oportunidade que foram listando, às vezes apareciam um ou o outro. Pai Itamar apontou que o sétimo seria Caim, *foi com ele que nasceu a inveja no mundo* (Pai Itamar).

Dentre os principais está a Maria Padilha, a verdadeira, a Maria Padilha das Almas, a mulher de Lucifer[136], *mas ela não é um dos sete* (Pai Itamar). Até essa ocasião da conversa com João Maria, Pai Itamar tinha me falado apenas do casal infernal. Mas a partir desse momento[137] de abertura dado pelo pai-de-santo, passei a instigá-lo e pedir

---

[135] Na parte onde falei sobre o Centro Espírita Ogum Beira-Mar, me referi a João Maria como a terceira pessoa de importância dentro da casa depois do pai-de-santo, precedido apenas por Chiquinho o pai-pequeno e equivalendo a posição ocupada por Lucinha, como primeira médium da gira.

[136] Sobre essa relação de Padilha com Lúcifer, não houve discordância entre as casas. Tanto Mãe Leó, quanto Mãe Maria do Carmo concordam sobre esse matrimônio e a posição de Rainha que a Padilha ocupa.

[137] Fazia mais de um ano que eu visitava esse terreiro, participando de rituais semanalmente e registrando as conversas e tantas outras ***jogadas fora***.

que falasse sobre esses exus; sobre os tais príncipes do inferno, considerados muito **pesados**, estes em gradações menores em relação aos sete. Devido às questões levantadas, não só Pai Itamar e João, como também Lucinha e Chiquinho começaram a me desenhar um sistema hierárquico onde os exus estão dispostos, tendo a fronteira dos ***Portões do Inferno***[138] como linha reguladora dos alcances e acomodação dos entes desse conjunto. Na medida em que as informações vão delineando esse esquema exclusivo da categoria exu, apresentarei situações e a compreensão de integrantes de outros centros como Mãe Leó e Mãe Maria do Carmo, assim como informações sugeridas pela literatura.

O esquema indica que no inferno existem Sete Exus Maiorais e o maior deles é Lucifer, que ao lado de sua mulher, Maria Padilha, comanda os seus cavaleiros: Satanás, Barrabás, Caínfas ou Caifás, Ferrabrás, Caim, Diabo Maquinha e também o Cão dos Infernos. Numa gradação inferior, os príncipes: Belzebu, Boi Turino, Exu Lucifer, Cão ou Diabo Coxo, Roberto do Diabo e Boi Tungão. Todos esses são considerados exus maiorais, *de dentro do Inferno*, *mas dos portões para fora quem manda é Tranca Rua* (João Maria). Este último é o exu regente dos exus da Jurema e dos espaços sobre a terra que denominei de realistas, mas sempre abaixo de Lucifer. Mas os exus da Jurema são usados contra as forças desses maiorais, pois eles são as armas que as casas dispõem para enfrentá-los.

E, assim como as representações atribuídas aos exus da Jurema se constituem de maneira positiva em alguns momentos, em outros negativa, o inferno será compreendido de forma semelhante. Está presente no discurso dos três sacerdotes a idéia de como esse lugar é responsável pela emanação do mal que existe no universo, assim como os exus da Jurema também chegam a produzi-lo. Da mesma forma como essas entidades, o inferno suscita a destruição e também ajudam a restabelecer a ordem. Por outro lado, a má intenção e a cólera dos seus moradores não devem ser desconsideradas. O inferno não deve ser entendido apenas como local de condenação, ele é um reformatório de almas, *uma escola* e*spiritual* como sugeriu Mãe Leó. Pai Itamar aponta o inferno como extremamente necessário: *é um lugar de purificação para*

---

[138] Os Portões do Inferno também aparecem intensamente nos pontos cantados: *a meia noite nos portões bateram palmas / as almas correm para ver quem é/ ouviu uma gargalhada na encruzilhada era Padilha mulher de Lucifer*. Várias vezes ouvi exus atuados com suas vozes cavernosas, pedindo saudação a assistência: *salve meus portões, salve a minha encruza*. Os Portões do Inferno são citados como marco do teor pesado do momento da gira ou do trabalho, firmando o caráter carregado do ato e, mais uma vez repito, tanto na limpeza quanto na demanda.

os exus, é lá que eles soltam as cargas levadas. Visto dessa maneira, o inferno apresenta-se como local de passagem para os exus da Jurema, onde eles deixam as energias negativas.

Algumas das personagens presentes nessa lista encontram referências ao logo da história, ligadas ao imaginário religioso e profano euro-brasileiro, trazendo reminiscências de temas que remontam eras anteriores ao Império Carolíngio. Souza (1986) e Meyer (1993) transcrevem várias orações recolhidas nos processos de mulheres acusadas de feitiçaria, tanto de algumas que vieram degredadas, como de outras acusadas no Brasil e em Portugal, onde algumas dessas personagens são repetidamente citadas. Na primeira metade do séc. XX, Cascudo (1978) e Andrade (1983) recolhem várias orações da Cabra Preta entre pajés e catimbozeiros nos estados do Pará, Paraíba e Rio Grande do Norte. Nessas orações, algumas dessas personagens também aparecem. Ferreira transcreve de Arthur Ramos uma Oração da Cabra Preta, complementando que essas rezas são atribuídas a São Cipriano da Antioquia[139]. Além disso, também estão presentes no conhecido livro da Capa Preta de São Cipriano, que há séculos tem circulação popular, tanto de forma oral quanto escrita (FERREIRA, 1992).

Muito mais que indicar reminiscências ou sobrevivências estas personagens, ao longo da história, se constituíram como símbolos atravessando séculos, levando consigo valores. Por mais que os religiosos não conheçam de fato as narrativas que poderiam ser consideradas como "originais", eles estão presentes no imaginário religioso, sustentando as práticas através da carga simbólica que eles personificam. O que interessa é perceber porque esses grupos associaram esses personagens e não outros aos exus, compreendendo-os atualmente como exus maiorais do inferno. De certa maneira, as legendas que converteram estes personagens em símbolos do mal, ao que tudo indica, parecem elucidar as associações forjadas nesse contexto religioso. Abaixo, indicarei alguns verbetes sobre estas figuras.

Lucifer e Maria Padilha: segundo Nogueira (2000), o contato dos hebreus com outros povos, em relação a personagem Lucifer – dos caldeus – forneceu um arcabouço mítico para sustentar as noções demonizadas nos anos subseqüentes. Lucifer, para o povo da caldeia, *era a estrela da manhã, a aurora (...) estava associado ao rei da*

[139] Segundo Ferreira (1992), Antioquia foi uma cidade síria, que ficou sob o domínio do Império Romano, onde *pagãos e cristãos viviam lado a lado e em que a intrução, os divertimentos, os espetáculos e número de festas pagãs eram muito grande (p. 126).*

Caldéia[140] (p. 18). Com a sua derrota, essa divindade foi assimilada pela alteridade, passando a ser encarada como o anjo decaído, chefe das legiões rebeldes que tentaram contra o trono de Deus. Nas casas pesquisadas, ele é indicado como aquele que está no topo da hierarquia infernal, é o senhor absoluto do inferno, governador dos outros exus, o ***Senhor Lucifer***. A sua posição é inconteste, este exu maioral é o mais citado, principalmente quando se remetem aos pontos cantados para sua mulher Maria Padilha.

Ao lado de Lúcifer ela domina o inferno, porque ela é *a chefona das outras pombas giras* (Mãe Maria do Carmo). Pela sua posição como rainha, não faz qualquer trabalho, *envia outra no lugar dela*. Notei que é muito corrente essa relação entre as entidades que detêm uma posição superior, podendo influenciar às outras de posição inferior. Ordena que façam os trabalhos em seu lugar, pois essa outra entidade considerada está numa posição de subalternidade, tendo que obedecer a uma espécie de patrão. Mãe Maria dá um bom exemplo disso:

> A minha Padilha é velha, ela é a chefe. Porque assim, a maioria das mulheres é atrás de homem. A minha Padilha não arruma homem pra ninguém. Então, ela envia outras pombas giras, ela mesma não trata dessa questão (Mãe Maria do Carmo).

Cascudo havia apontado nas suas observações sobre o Catimbó: *o Diabo não sabe por ser Diabo, mas por ser muito velho. Velhice é sabedoria* (1978, p. 35). É comum no campo de pesquisa a afirmação da quantidade de tempo, como forma de sugerir conhecimento ou **fundamento**. Dona Maria Padilha como velha denota o seu saber extenso e, por ser rainha, a sua nobreza não permite o trabalho de alcoviteira, atividade geralmente considerada ordinária pelos religiosos, não condiz moralmente com o seu título. Ela é o único desses exus poderosos que pode ser **assentado** no interior das casas. Dois são os motivos que levam a isso. Primeiro, porque apesar dela está assentada e ser chamada na gira, não é a verdadeira Padilha que se apresenta. Esta só vem num serviço muito **pesado**. E em segundo, ela possui um controle maior que esses outros exus maiorais, possibilitando sua presença sem causar prejuízos para a casa.

No Centro Espírita Xangô Mafilomã e no Centro Espírita Ogum Beira-Mar, ela é quem toma a frente dos trabalhos das pombas giras. No Centro Espírita Oxum Opará, como já foi dito, Dona Maria do Esculacho é a **leba** principal, mas quando se canta para

[140] Segundo Nogueira (2000), a indicação da estrela da manhã e a queda do rei caldeu Nabônides, que estava relacionado a Lúcifer, encontra-se na Bíblia em Isaias 14:12.

as pombas giras, Maria Padilha é a primeira a ser reverenciada. Mãe Leó conserva um assentamento de Padilha na casa dos exus e, segundo ela: *é porque é uma espécie de devoção que eu tenho com ela*. Um de seus pontos cantados diz o seguinte: *Maria Padilha é a mulher do Satanás/ quero ver lá no inferno uma mulher que pode mais*. No terreiro, no Inferno, na encruzilhada e também na cidade de Torrinha, ela é a única mulher a governar. Como exu, ela domina a feitiçaria e também age contra as almas dos mortos que perturbam, confinando-as no inferno. Os pontos cantados abaixo exemplificam essa atuação.

1º
A meia noite nos portões bateram palmas
As almas correm para ver quem é
Tava sentada numa catacumba velha
A Padilha feiticeira coroada no Balé

2º
Era, mas não era na cidade de Torrinha
Fui avistando e fui vendo
Dois mestres puxando linha
Boiadeiro na estrada põe a faca na bainha
O meu corpo é igual o teu
A tua vida é igual a minha
No caminho do inferno
Vi duas almas chorando
Era Maria Padilha
Para o Inferno ia levando[141]

No primeiro ponto, aparecem os portões e a coroação da Padilha no **Balé**, a casa dos mortos, onde os **eguns** podem ser aprisionados e onde os mortos da casa detentores de grande axé são assentados. No segundo ponto, a Rainha aparece conduzindo duas almas que vão chorando para o inferno, onde precisarão expiar as suas faltas.

Marlyse Meyer (1993) aponta como a legenda onde a Padilha aparece desposada por Lucifer remonta aos conjuros, assinalando a expressão como encontrada nestas antigas orações: (...) *com Lúcifer e sua mulher. E há as invocações demoníacas em que parece ser substituída a "mulher de Lúcifer" por "Maria Padilha e toda a sua quadrilha"* (MEYER, 1993, p. 25), evidenciando como a expressão – ***Maria Padilha é mulher de Lucifer*** – vem ocorrendo há séculos e, atualmente, persiste nos pontos

[141] Essa versão foi colhida no Centro Espírita Xangô Mafilomã, e outras versões foram ouvidas no Centro Espírita Ogum Beira-Mar e Centro Espírita Oxum Opará, mas a diferença ocorre no terceiro e o quarto verso que dizem – *Sete Sino Salomão e Dona Maria Padilha* – também há outra diferença, no quinto verso a palavra *boiadeiro* é substituída por *cavaleiro* e o ponto segue idêntico.

cantados para a rainha das pombas giras. Relembro o trecho, no qual a Maria Padilha aparece como *Rainha do Candomblé*, pois tal expressão em geral pode ser substituída por *a mulher de Lucifer,* como no caso do ponto cantado inscrito no início do item, onde discorro sobre as pombas giras no segundo capítulo, como abaixo pode ser verificado.

> 1º
> Rosa Vermelha que clareia a Quimbanda
> Rosa Vermelha
> Maria Padilha a mulher de Lucifer (Rainha do Candomblé)
> Rosa Vermelha
> Rosa Vermelha que clareia a Quimbanda
> Ela clareia a Quimbanda meu senhor
> Rosa Vermelha e Exu do Lodo
> Rosa Vermelha, Tranca Rua e Marabô
>
> 2º
> Foi uma rosa que eu plantei na encruzilhada
> Foi uma rosa que eu plantei no meu jardim
> Maria Padilha, Maria Mulher
> Maria Padilha a mulher de Lucifer (Rainha do Candomblé)

Essa posição que Maria Padilha assume ao lado de Lucifer a coloca no trono de rainha, detentora de muitos conhecimentos assim como o seu marido. Marlyse Meyer (1993) traça alguns apontamentos sobre como o imaginário Ibérico e brasileiro manipularam as referências a Maria Padilha, transformando-a em esposa de Lucifer e, depois, incorporando-os ao imaginário religioso umbandista, dessa vez como exus muito poderosos. Embora sejam abundantes as menções a Lucifer, ele aparece muito mais como alguém que assinala o poder e a posição da sua esposa; quer seja dentro ou fora do inferno, ela é rainha. Sobre esses exus poderosos, Mãe Maria do Carmo listou alguns e seus respectivos domínios, dentre eles o Senhor Lucifer abrindo espaço para novas personagens.

> É porque dizem que esse, o Senhor Lucifer é do Inferno, é das profundas mesmo. E, tem o outro das matas que também é perigoso e tem o outro que anda no mundo inteiro, corre o mundo inteiro, esse a gente ainda mexe com ele, no caso de uma necessidade muito grande, então a gente chama por ele. Se o caso for longe, difícil pra gente resolver, ai a gente manda ele. É o que gira o mundo, chamam ele de Giramundo (...), mas a gente não usa muito ele. Giramundo, Lucifer, Furacão, Legbará também, mas não se mexe muito com eles, são uns exus perigosos. Então a gente deixa pra lá. Mas que a gente precisa de todos, mas eles lá no canto deles (Mãe Maria do Carmo).

Nesse discurso verificam-se alguns aspectos que podem ser relacionados com as opiniões dos sacerdotes das outras casas. Lucifer aparece como senhor do inferno e outros exus poderosos possuem outros domínios (a mata e o mundo) diferenciando-os, como indiquei anteriormente, nas separações encetadas sobre os ***portões do Inferno*** e os tais exus que estão do lado de fora. Em comum, a mãe-de-santo aponta para as reservas quanto à manipulação com essas forças **pesadas**, *então a gente não luta com eles, nem senta eles pra ninguém* (Mãe Maria do Carmo). Os relatos do Centro Espírita Ogum Beira-Mar são estabelecidos indicando a fronteira delineada a partir dos portões. Continuarei, a seguir, com as indicações laçadas por Pai Itamar e João Maria.

> Ele está ali e só sai se Deus permitir (...) Lucifer, quando Deus jogou ele para o inferno, botou ele como o rei do inferno. E lá ninguém vai tirar o trono dele. Essas entidades, esses espíritos do mal, das trevas não tem como evoluir um para ser mais do que ele, ele não morre, ele não tem sucessor. Então vai ser sempre ele e os outros comandados por ele (Pai Itamar).

Os cavaleiros: comandados de Lucifer.

Caim: sua história encontra-se na Bíblia em Gênesis 4, ligado ao início dos tempos. É filho do casal Adão e Eva que maculou a pureza do Éden. Eles tiveram dois filhos: Caim (o primogênito) e em seguida Abel. A narrativa bíblica apresenta oposições que transformam os irmãos em rivais: Caim era agricultor/ Abel era pastor. Caim ofertou frutos a Deus, Abel ofereceu o primogênito de seus rebanhos. Deus deu preferência a Abel, que deixou Caim com muita ira. O Senhor passou a aconselhá-lo a abrandar a raiva, mas o sentimento foi se tornando cada vez mais forte, até que ele tornou-se responsável pelo primeiro assassinato. Deus, enfurecido pela ação de Caim, resolveu castigá-lo: *de ora em diante, serás maldito e expulso da terra (...) quando a cultivares, ela te negará. E tu serás peregrino e errante sobre a terra* (Gênesis 4: 11 – 14). Na seqüência, a narrativa mostra a sua descendência e dentre eles: *aqueles que moram em tendas e entre os rebanhos* (Gênesis 4: 20). No decorrer da história cristã, essa personagem foi relacionada aos ciganos como seu antepassado. De certa forma, serviu para sustentar estigmas negativos sobre esse grupo. A ira e o descontrole tornaram-se símbolos dessa personagem: *Caim povoou o mundo, mas ainda com a maldade, porque a inveja, eu acho que já vem dele* (Pai Itamar).

Satanás – segundo Nogueira deriva de Satã, que aparece no velho testamento da Bíblia, no livro de Jó. Ele é um anjo de Deus, que se *apresenta levantando suspeitas de Jó perante o Senhor: se Jó é fiel, age por interesse. Assim, é necessário pô-lo a prova* (NOGUEIRA, 2000, p. 16). Devido essa sugestão, Satã passa a ser o responsável por tudo de mal que acomete Jó, mantendo a sua fé inabalada. Este autor aponta que Satã passou de acusador para tentador. Foi traduzido pelo termo grego Diábolos – *isto é, aquele que leva a juízo –, que rapidamente se transformará na entidade do Mal, adversário de Deus* (NOGUEIRA, 2000, P. 16-17). O termo Satanás apareceu na literatura pós-bíblica hebraica, representando todo o mal e sendo responsável pelas tentações (NOGUEIRA, 2000).

Barrabás e Caifás ou Caínfas[142] – aparecem nas histórias da Paixão de Cristo, onde são relatadas as passagens da via crucis. Caifás é um dos sumos sacerdotes judeus que arquitetou a prisão de Jesus e o denunciou como agitador, pois suas pregações eram consideradas heresia. O Cristo foi entrege a Pilatos, representante de Roma em Jerusalém, que não vendo nada que fosse identificado como crime, ordenou que o castigassem e depois o soltassem. Mas os sacerdotes judeus insistiram e, como era de costume libertar um preso na época de Páscoa, o governador conduziu Jesus para que o povo decidisse soltá-lo, mas resposta foi: *à morte com este e solte Barrabás* (BÍBLIA SAGRADA, 2003). Os dois homens foram postos, um preso por fazer confusão, acusado de assassinato e outro apenas por pregar a sua fé (acusado como agitador). Pilatos insistiu ainda por mais duas vezes e o povo vociferou: *crucifica-o, crucifica-o, crucifica-o* (BÍBLIA SAGRADA, 2003). Barrabás foi libertado e Jesus crucificado por interferência de Caifás. Depois os cristãos os maldisseram, um como símbolo da maledicência e de mau juízo, o outro de violência, de crime e de assassinato. Assim, foram encarados como mal e demonizados.

Ferrabrás: está presente nas histórias de Carlos Magno e os Doze Pares de França. É um conjunto de narrativas que se reportam aos conflitos entre cristãos e mouros na época das cruzadas. Eram expedições empreendidas no período da Idade Média, no intuito de converter através da guerra os povos considerados como pagãos. Ferrabrás, filho do Almirante Balão da Turquia[143], é descrito como um gigante

---

[142] Referências bíblicas: ***Barrabás*** – (Lucas 23:1 a 25), (Marcos 15: 1 a 14), (Mateus 27:11 a 26) ***Caifás*** – (João 13:18 a 24), (Marcos 14:53 a 65), Mateus (26:57 a 67).

[143] Ferretti (2000) indica que no Tambor de Mina Maranhense, o Rei da Turquia é chefe de uma das maiores famílias de entidades caboclas. Ele também é conhecido como Ferrabrás de Alexandria ou

enfurecido resoluto a não se converter, lançando-se em contendas violentas contra o Imperador Carlos Magno e os seus cavaleiros. Dessas histórias se destaca A Batalha de Oliveiros com Ferrabrás: os dois lutam até Oliveiros[144] desarmar o gigante mouro, que finge converter-se e prende o cristão. Depois, voltam a executar novo combate e Ferrabrás reconhece a primazia da fé católica. Meyer (1993; 1995) e Câmara Cascudo (1953) assinalam como estas narrativas ganharam o gosto popular e atravessaram séculos através da oralidade e da literatura de cordel tal como o Livro de São Cipriano, que ficou a mercê da criatividade dos sujeitos e no decorrer do tempo imprimiram suas marcas. Cascudo descreve Ferrabrás como um valentão ameaçador e briguento (CASCUDO, 1953, p. 446). Além disso, ele está associado ao paganismo, como infiel e descrente da fé em Cristo, por isso representante do mal.

O Diabo Maquinha e o Cão do Inferno: sobre o primeiro, não encontrei nenhuma informação bibliográfica. A respeito do segundo, apenas uma especulação que associa a idéia de cão ao diabo mediante a lembrança do Cão Cérbero[145], feroz e monstruoso que segundo a mitologia grega guardava as portas do inferno, as terras subterrâneas do Deus Hades: (...) *onde se encontra a maior parte dos mortos. O rio fervente de água e lama, recém-saído da fonte, se precipitam num sítio vasto, queimado por fogo violento* (MATTIEVICH , 1992, p.18).

Esses são os seis cavaleiros. Depois de Lucifer, são os que possuem mais força; podem sair dos limites dos portões do Inferno e encostar-se a um e noutro lugar qualquer[146]. Eles não são exus de incorporar, *para trabalhar com ele só através de*

Almirante Balão. Dentre eles encontra-se outra personagem associada – Floripes - que na história de Carlos Magno e dos Doze Pares de França é citada como irmã de Ferrabrás, tal como no Tambor de Mina. Esta pesquisadora diz que eles são conhecidos como pertencentes a uma linha de guerreiros pagãos e que Ferrabrás está ligado a Xangô, além de indicar que no Candomblé e na Umbanda de São Paulo está relacionado a Exu, por ter um caráter guerreiro. Ferretti (2000) assinala que muito mais que outros encantados, a história dessa família é cheia de detalhes, acreditando que isto ocorra devido à popularidade dessas personagens conhecidas em folhetos de cordel e em várias danças dramáticas.

[144] Andrade (1983) e Cascudo (1978) fazem referência a um mestre curador. Segundo Cascudo, ele é um *antigo catimbozeiro, não esqueceu a arte mesmo no outro mundo* (p. 169). É curiosamente chamado de Mestre Roldão de Oliveira.

[145] Cascudo (1978) aponta que entre os sinônimos de feiticeiro assinalados por Brás Luís d'Abreu também estava dentre outros, já citados aqui também: *tições do inferno, ministros de Satanás e gargantas do Cérbero.*

[146] Presenciei no Centro Espírita Ogum Beira-Mar a consulta de um cliente, onde este descobriu por Seu Exu Caveira que o bar de um dos seus irmãos, localizado no interior do estado na cidade de Pedra Grande/RN, estava com o encosto de Ferrabrás, mas não havia sido enviado por ninguém. O exu disse que era preciso tirá-lo de lá a força, porque ele só iria sair depois de destruir a casa e a família. No intuito de limpar o ambiente, o pai-de-santo organizou uma caravana para expulsar o exu maioral. O Mestre Zé

invocações e numa necessidade (João Maria – Centro espírita Ogum Beira-Mar). Sempre a necessidade grande é apontada, a reserva. É preciso frisar bem, como Pai Itamar me pediu: *você não vai trazer um espírito desses, em terra, só para mostrar para alguém, você não vai fazer uma coisa dessas*. A esse respeito, Mãe Leó foi categórica. Em certa sessão, ao cantar o ponto da Figueira, onde ela convida os exus a participarem da gira, pude ouvir quando ela perguntou: *cadê seu Ferrabrás que eu não vejo ele aqui?* Guardei a curiosidade para outro momento, na intenção de colher mais detalhes sobre esse Ferrabrás que ela queria saber onde estava. Posteriormente, conversando a sós com ela, lembrei do ocorrido e ela me respondeu: s*eu Ferrabrás, é porque é um exu que na hora que eu estava precisando de fazer um serviço eu chamei por ele*. Disse pra ela que podia ficar a vontade se quisesse falar algo, mas a resposta foi: *não vou falar, porque é uma entidade muito pesada, que eu sei o momento que eu chamo e que não, e imediatamente quando eu mando ele*.

Depois desses cavaleiros, apresento os príncipes maiorais do inferno, considerados como a força braçal dos comandantes e do Senhor Lucifer. Trabalham tanto dentro quanto fora das profundezas infernais. São exus possíveis de se trabalhar com eles, tê-los cativos a **corrente** de um médium, podendo incorporá-los, embora não sejam considerados como exus de Jurema e nem chamados para trabalhar dentro do terreiro.

> Eles não são exus que descem em terreiro e faz um trabalho com a força de uma luz ou se não, com uma vela branca, ou qualquer hora do dia. Eles são desses exus que tem as horas certas deles descerem. São exus de trabalhar na esquerda pesada, de trabalhar diretamente na encruza ou no meio da mata (João Maria – Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

São os príncipes maiorais do inferno: Belzebu, Boi Turino, Exu Lucifer[147], o Cão Coxo, o Roberto do Diabo e o Boi Tungão.

João Maria afirma que seu exu de trabalhar em esquerda **pesada** é o maioral Boi Tungão, *ele não é espírito de descer em terreiro, trabalho com ele, é só no mato* (João Maria do Centro Espírita Ogum Beira-Mar) e a meia noite. Sobre essa entidade ele diz:

---

de Urumbanda, voluntariamente se prontificou a ir na frente para conter a entidade até chegar o dia do trabalho. Os mestres e os exus trabalharam em conjunto para prender e conduzir Ferrabrás para longe. Segundo o grupo, a empreitada obteve sucesso.

[147] Quando se fala de Exu Lucifer, eles sempre dizem: *porque tem Lucifer o Satanás e tem o Exu Lucifer que vem na falange de Lucifer, mas não é o verdadeiro, porque Lucifer jamais vai sair do inferno* (João Maria do Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

> Rapaz, no mito do Catimbó diz que é um boi, mas eu digo que não. Só porque ele vem tipo um boi, porque vem bufando (...) Ele é um espírito que não fica de pé, é todo tempo com as mãos no chão e o joelho, é exu que trabalha (...) em canto de cavar, ele sai desmatando tudo (João Maria – Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

João Maria também entoou o ponto cantado com o qual ele chama o maioral Boi Tungão para trabalhar.

> Que boi é esse calunga?
> Ta amarrado na mangueira, calunga
> Eu vou tirar o coro, calunga
> Eu vou fazer um pandeiro, calunga

Tive a oportunidade de ouvir um outro ponto cantado de Boi Tungão, em pleno toque de mestre no Centro Espírita Oxum Opará. Nesse dia, Mãe Leó resolveu abrir a mesa da Jurema Sagrada, sem encerrar a gira dos exus. Naquele momento, cantava-se para as moças, quando ela gritou:

> - ai Zé Pilintra ... (ela parou e explicou o que iria fazer) eu vou pedir **agô**, vou cantar essa toada que hoje eu vou misturar tudo!
> Uma pomba gira que estava por perto disse:
> - ôxe, se tava bom agora vai melhorar! (solta uma gargalhada)
> E Mãe Leó adverte que não é para ninguém lhe pedir a benção, a gira iria correr na esquerda, completa e canta para Zé Pilintra[148]:
> - vou misturar aqui e depois voltam todos para os seus lugares.
>
> Zé Pilintra assobiou dezessete segundos
> Zé Pilintra assobiou dezessete segundos
> Zé Pilintra assobiou dezessete segundos
> Zé Pilintra assobiou dezessete segundos
> Zé Pilintra assobiou dezessete segundos
> Zé Pilintra assobiou dezessete segundos

Os mestres para as cidades da Jurema e os exus e pombas giras para as encruzilhadas. Há bastante tempo, cantavam para os mestres, vários deles estavam em terra: Zé do Tombo atuado em Mãe Leó, Mestre Zé da Virada, Mestre Zé Pilintra, Mestre Pilão Deitado e Mestre Camarada. Ao lado deles, cantando e dançando, ainda se encontrava algumas **moças** que conversavam com a assistência, como Rosa dos Ventos.

---

[148] Nesse dia, foram entoados dois pontos cantados de Zé Pilintra com Tranca Rua: *Tranca Rua e Zé Pilintra são dois fieis companheiros/ Tranca Rua na encruza e Zé Pilintra no terreiro* e o outro *Tranca Rua e Zé Pilintra quer me castigar/ Tranca Rua e Zé Pilintra sabe bem trabalhar*. Significativo são os lugares indicados no primeiro ponto, a encruza e o terreiro, do exu e do mestre, o misterioso e o famoso.

Bebiam e fumavam, despreocupadas em ter que ir embora, pois lhes foi permitido ficar. O toque havia começado há muito tempo. Cantou-se para os exus machos, depois para as pombas giras, sem intervalo, entrou-se pelas matas da Jurema e muitos médiuns ainda não estavam **atuados**. Por esse motivo, um pouco chateado, Seu Zé da Virada desabafou.

> Perai que eu vou tocar fogo nas matas, se manifesta todo mundo, que depois se não tiver todos espritados, vai ser que nem uma dor de barriga, quando eu der um zumbido pro Satanás as oito, aparece espírito até da casa do djabo (Mestre Zé da Virada atuado em Seu Zé Rosa – Centro Espírita Oxum Opará).

O Mestre Zé da Virada cantou o ponto de Boi Tungão.

> Eh, eh, eh, Boi Tungão
> Eh, eh, eh, Boi Tungão
> Ele é o Maioral, Boi Tungão
> Ele vem pra trabalhar, Boi Tungão

Depois, o mestre foi falar com *a dona do girador* (mãe-de-santo) para se despedir. Não cheguei a perguntar a Mãe Leó sobre Boi Tungão, mas o maioral foi chamado na gira através da permissão espiritual do Mestre Zé da Virada. Fora dos terreiros, o maioral ou como é chamado o boi do maioral, ficou muito associado às figuras do escritor paulista Mário de Andrade e do coquista potiguar Chico Antônio[149], em relação à amizade curta que ambos nutriram. Boi Tungão aparece como uma espécie de entidade que abençoou a relação entre eles. Em seu livro O Turista Aprendiz (1983), Mário de Andrade registra a estima que sentia pelo cantador e destaca a beleza como ele enxergava o coco do maioral.

Ayala e Silva (2000) relatam a surpresa ao presenciar em plena Festa de Exu, no Bairro da Torre em João Pessoa/PB, a execução de um coco de Boi Tungão. Ele aparece nesse terreiro como um exu maioral, tal como ele é conhecido no Centro Espírita Ogum Beira-Mar e como indica a toada cantada pelo Mestre Zé da Virada, também no Centro Espírita Oxum Opará. Esses pesquisadores indicam uma restrição, ao se depararem com o coco do maioral no meio de uma gira percebendo, nesse momento, *o porque de não ouvirmos esse coco nas brincadeiras* (2000, p. 135). Segundo eles, Boi Tungão conquistou um outro espaço, o religioso, entre os mestres e divindades afro-brasileiras.

[149] Costa (2004) registra essa curta relação de amizade entre Mario de Andrade e Chico Antônio, onde o maioral é sempre lembrado. O trabalho consiste numa biografia sobre a vida do coquista potiguar.

Mas Mário de Andrade (1983) assinala que Chico Antônio só cantava o coco do maioral depois da meia noite denotando haver, naquele período, uma reserva na execução dos cocos para Boi Tungão.

> Porque ele é exu de se trabalhar só depois da meia noite e no meio do mato. É muito perigoso, para trabalhar com ele é só quando você está com muita raiva, ai ele vem danado (João Maria - Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

Segundo Pai Itamar, Boi Tungão pode baixar dentro de um terreiro, mas apenas sob duas hipóteses: como encosto, entidade que vem para atrapalhar e atrasar o serviço ou para dar um recado, *como naquele dia, que Exu Lucifer veio, ele não vem assim para trabalhar não, é mais para dar uma força quando chama por ele* (Pai Itamar).

Esse dia referido pelo pai-de-santo, se trata de uma ocasião da qual Seu Exu Lucifer veio deixar um recado. A gira estava bastante **pesada** por causa dos conflitos que estavam acontecendo entre os membros do terreiro. Quando cheguei ao centro, a sessão já estava bem adiantada. O Exu Tranca Rua, atuado no pai-de-santo, acabava de **firmar um ponto** contra uma pessoa que estava jogando demanda na casa. A gira estava muito quente e os espíritos em terra estavam bastante exaltados. Todos eles comentavam sobre as confusões e davam uma fumaçada no ponto, para reforçar a intenção de demandar contra os inimigos. O clima estava tenso, os ânimos estavam exasperados e o próprio ambiente, em alerta, exalava tal aspereza. Lucinha, filha-de-santo de Pai Itamar, foi tomada por um desequilíbrio incontrolável. De repente, entre roncadeiros, foi possível ouvir a entidade em terra, gritando com voz profundamente grave: EXU LUCIFERRRRRRRRR! Depois caminhou com muita dificuldade até a porta do salão. Parecia que as pernas não iriam agüentar tanto peso, tamanha era a rigidez. Os braços contorcidos sobre o lombo, a respiração intensa e um pigarro que não cessava. Chegou à porta e ficou na direção da rua. O seu roncar passou a seguir um andamento mais rápido até parar completamente, jogando a médium violentamente para trás. Ela caiu com todo o corpo no chão e ficou desacordada, estrebuchando e dando espasmos por um tempo até recobrar a consciência. Mais tarde, Lucinha me disse que o Exu Lucifer havia lhe pego de surpresa para dar um recado; relatou que quando ele chegou, ela sentiu uma *quentura horrível* e depois caiu num buraco e ficou caindo, *foi uma sensação muito ruim*. O Exu Lucifer veio alertar a casa sobre as demandas que

estavam sendo atiradas. Essa foi a primeira vez que ouvi falar desse exu que não é o verdadeiro Lucifer, o rei do inferno.

O Cão ou o Diabo Coxo aparece nas orações, nos vários períodos citados, no Brasil colônia e também nas orações de catimbozeiros do séc. XX. A sua figura lembra os indivíduos que possuem deformidade nos pés, além das imagens de divindades pagãs que possuem pés de bode e chifres como a imagem do diabo presentes nas xilogravuras, onde ele aparece semelhante ao deus Pã da mitologia grega. Uma divindade rural que protegia os bosques, os campos, os rebanhos e os pastores. Acreditava-se que ele vagava pelas montanhas e vales; era muito temido por aqueles que precisavam atravessar os campos e florestas à noite, ciosos de alguma surpresa inesperada advinda desse ente (BULFINCH, 1999). Diferente do diabo com sua expressão às vezes austera, e noutro momento com um ar insano e pavoroso (exagerado); Pã apresenta-se em momentos muito irado, mas comumente sua expressão é alegre ao lado das ninfas. Mesmo assim, causava pânico entre os viajantes noturnos.

Em relação a Belzebu, Nogueira indica situação semelhante ao que ocorreu a Lucifer. Belzebu (Beelzebub) era um deus filisteu que foi assimilado pelos judeus, já na era cristã, ao príncipe dos demônios[150] (NOGUEIRA, 2000, p. 18). A respeito da entidade denominada como Boi Turino, encontrei referência em Pordeus Jr. (1993) sobre um caboclo de nome muito sugestivo chamado Turino Brabo, possuidor de característica muito comum atribuída a esse tipo de entidade.

Roberto do Diabo é outra figura que teve sua passagem nos romances medievais. Meyer (1995) cita a sua história, indicando Cascudo: *História do grande Roberto, Duque da Normandia e Emperador de Roma, em que trata da sua conceição, nascimento e depravada vida, por onde mereceu ser chamado de* ***Roberto do Diabo****, e do seu grande arrependimento e prodigiosa penitência, por onde mereceu ser chamado de Roberto de Deus e prodígios que por mandado de Deus obrou em batalha* (CASCUDO, 1979, p.169). Seguindo a narrativa, Cascudo aponta: conta-se que sua mãe

[150] Nogueira faz algumas indicações bíblicas (Mateus 12) e (Lucas 13). Nessas passagens, Jesus Cristo associa Beelzebul ao Satanás, assinalando não ser possível retirar um demônio com outro. Uma noção diferente da lógica do uso dos exus nos terreiros, que tende a colocar uma força igual para anular à outra também igual. A Bíblia, como dado ilustrativo para este trabalho, não deve ser encarada como algo para sustentar a verdade de uma perspectiva religiosa qualquer. A Bíblia é mais um livro de grande circulação popular, tanto oral quanto escrita, passível de leituras diversas de acordo com o uso que a criatividade dos sujeitos permite. Encaro a Bíblia como compêndio de narrativas, onde a perspectiva judaica-cristã formula leituras sobre a alteridade, de modo que tais representações coletadas e registradas evidenciam uma perspectiva muito própria dos judeus e cristãos de ver o mundo e o outro.

estava muito fragilizada por não conseguir dar um filho ao marido, rezou muito por Deus, mas não foi atendida. Estando muito ressentida, disse que havera de ter um filho mesmo que fosse pela força do diabo e o ofereceu tal fruto dessa concepção. No dia seguinte, ela se achou grávida. Passados os nove meses, a Duquesa ficou de parto um mês inteiro, julgou não escapar, porém *Deus a favoreceu* e o menino nasceu. *Veio de repente uma névoa tão escura, que cobriu toda a cidade e o céu se cobriu de negras nuvens (...) depois que começou a sossegar esta tenebrosidade, ficou o céu tão incendiado em chamas tão vivas, que parecia o próprio fogo* (CASCUDO, 1979, p. 194). À medida que Roberto vai crescendo ainda em criança, são descritas suas ações escabrosas[151], cheias de brutalidade, violência, descontrole sangue e mortes. Chega a ameaçar sua mãe, curioso em saber o porquê de ele emanar tanta ira. Até seu arrependimento e, a partir daí são contados os seus prodígios, casa-se, empreende batalhas contra os pagãos mouros, tem um filho que mais tarde se integra ao grupo dos Doze Pares, chamado de Ricardo ou Ricarte da Normandia.

Observo que todas essas personagens, de uma forma ou de outra, estão relacionados a conflitos, a mortes, a violência, a maledicência e a choques culturais. As legendas de Roberto do Diabo, Ferrabrás, Barrabás, Caim destacam seus sentimentos violentos, descontrolados e a uma natureza animalesca; os quatro são assassinos. Os dois primeiros rememoram as lutas entre cristãos e mouros, num período em que a Europa se debatia com o Diabo presente e a alteridade assombrosa dos estrangeiros, dos pagãos que chegavam. Caifás e Satanás, ao que tudo indica, parecem incorporar um símbolo extremamente negativo dentro desse contexto religioso, a **indaca fervorosa** e a maledicência. Souza (1986) destacou que o medo de ser denunciado a Inquisição, construiu representações a respeito de delatores e difamadores. Muitos foram denunciados por pessoas próximas, indicando a tensão vivida, mesmo nas relações de intimidade[152]. Belzebu e Lucifer - como sugere Nogueira (2000) - ou mesmo Diabo Coxo e o Cão do Inferno - parecem ter sofrido processos semelhantes ao orixá Exu. Foram apreendidos por um grupo que se impôs soberanamente a outro, passando a

---

[151] *Nasce Roberto e dá todas as provas de maldade irresponsável e completa, ferindo as crianças, mordendo as amas, destruindo quanto pode. Aos sete anos matou o professor com uma punhalada no ventre. O Duque fá-lo Cavaleiro. Roberto em vez de velar as armas vai desonrar uma recolhida num mosteiro e decepa-lhe o seio* (CASCUDO, 1979, p. 176 - 177). Estas são algumas das histórias que sustenta a sua fama como homem maléfico.

[152] *Como na Espanha, também no Brasil colonial a maior parte das denúncias advinha de vizinhos, parentes e amigos* (SOUZA, 1986, p. 298).

representá-los através daquilo que eles compreendiam como o mal. Acabaram por encarar, relação de contato, estas divindades como símbolos maléficos.

Muitas destas histórias têm sua conclusão com a reabilitação de seus personagens, na perspectiva desejada pelo cristão: Ferrabrás se converte ao Cristianismo; Roberto do Diabo passou a ser chamado de Roberto de Deus; Barrabás sofreu por ter sido liberto no lugar de Jesus Cristo; Caim passou a vida sendo castigado pela a morte do irmão. Todavia, a fama maléfica sobressai e, muito mais que histórias antigas pouco ou muito conhecidas, esses personagem são símbolos de sentimentos específicos, representações que sustentaram a atual classificação como exu, através da correspondência entre tais características listadas e aquelas indicadas a essa categoria espiritual. Ferrabrás é um gigante enfurecido; ***Tranca Rua era um negão quebatia em todo mundo***; Roberto dá provas de sua maldade.

Embora correspondências sejam percebidas, os ***Portões do Inferno*** aparecem como marca de diferenciação entre os exus, pois as entidades infernais listadas delimitam o seu domínio dos portões para dentro das profundezas. A área limítrofe (os portões) serve como selo para discriminar os exus da Jurema dos exus maiorais do inferno, além daqueles que são soltos no mundo, nas encruzilhadas e nas matas e que também ***não são exus de terreiro e de trazer em gira***. Mesmo assim, todos os exus estão sobre influência do Senhor Lucifer. Dos portões para fora quem lidera os exus da Jurema é Seu Tranca Rua.

> Os exus da Jurema são esses daqui, que a gente tem aqui. É porque Tranca Rua é universal é o rei dos exus do lado de fora do portão. Exu nenhum passa porque se Tranca Rua disser, não vai acabou. Tranca Rua é o líder deles, dos exus de Jurema. Esses exus do portão de dentro ordenam e Tranca Rua é que comanda, pois Tranca Rua tem seus generais (João Maria – Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

Os pais-de-santo resistem em não falar sobre essas entidades, acredito que essa negação pode se dar em dois sentidos. O primeiro diz respeito à idéia de legitimar as acusações de adoração ao demônio, mesmo levando-se em consideração a noção peculiar criada pelo meio religioso, prescrevendo o diabo também como agente benéfico. Em segundo, acredito que tem haver com a própria invocação desses entes, por serem sempre tratados com reserva. Noutra oportunidade, sinalizei o poder da palavra proferida e a energia mágica invocatória. Falar, ao que me parece, está além da mera conversa jogada fora. Ela é um meio de propagação mágica, a intenção é a mira e

a palavra proferida o projétil lançado. Esses tipos de exus pesados, ***não é toda hora que se pode falar deles***, pois o simples fato de mencionar é conjurar. Falar deles dentro de casa é trazer os seus carregos. Por isso, Mãe Leó e Pai Itamar concordem com Mãe Maria do Carmo, ao reconhecerem a existência de exus *com um potencial maior*, mas os exus de dentro de casa, têm força suficiente para os trabalhos.

> Mas cada um tem o seu poder, sua força. Então, a gente tem que se remediar com aquele que a gente tem, não precisa chamar aquele outro que tem uma força maior. Tem que confiar na força daquele que tem em casa (Mãe Maria do Carmo).

Dessa forma, os exus da Jurema exercem as suas funções indispensáveis contra os perigos que acometem o grupo. O clima de guerra é constante, *cada um que cuide de doutrinar o seu exu para que ele não falte na hora que mais precisar* (Mãe Leó). Se os exus usados são aqueles mais pesados, é preciso ter muito cuidado, pois *eles não são para qualquer hora* (Pai Itmar). Mãe Maria do Carmo aconselha trabalhar apenas com os de casa. Quando um perigo muito grande se aproxima, o Centro precisa está preparado para a batalha, **abalando** os guerreiros mais poderosos. Na direita ou na esquerda, os exus agirão na limpeza, na cura, na demanda. Se a esquerda e as demandas estão relacionadas ao mal, será nos lugares de **discaga** que o sujeito encontrará a potência para neutralizar os inimigos ou conduzir os trabalhos com os exus.

Nesse sentido, é preciso salientar que no universo da Jurema, os mestres conduzem suas ações ambivalentemente, mas frisando que ninguém pode mais do que Deus. Os exus ou os diabos, só trabalham sob o consentimento do Deus maior. Dessa maneira, o mal só é exercido sob permissão divina. Ferretti aponta opinião muito semelhante, quando se refere aos discursos do famoso terecozeiro maranhense Bita do Barão e do seu encantado, Coli Maneiro. Segundo eles, o próprio encantado *descasa e mata 'autorizado' por Deus*. Sendo constatado pela autora que*: Deus não só criou o Satanás – que está por trás de toda maldade –, mas também permite a realização de ações malignas praticadas por algumas entidades espirituais a pedido de clientes* (FERRETTI, 2001, p. 174).

Em relação a esse consentimento divino, Pai Itamar chega a conceituar a diferença entre força e poder. Para ele só quem pode é Deus, os exus seja lá qual deles, tem apenas força. A força é a energia que vai ser despendida no trabalho, o poder refere-se à eficácia, ao resultado desejado. Essa condição da sobreposição do Deus maior sobre

as forças da esquerda é reconhecida pelas próprias entidades. A Pomba Gira Sete Maridos[153], ao descer para um serviço, logo que se apossou do corpo da médium, as primeiras palavras proferidas foram: *salve minhas encruza, salve os meus portões e salve meus sete macho. Salve a força do homem que pode e salve a força do homem que não pode. E salve a força de Sete Maridos*. O trabalho era particular, uma defesa, ela primeiramente anulou o feitiço que botaram no cliente e depois mandou outro de volta. Sete Maridos desceu na esquerda e pediu a permissão do homem que pode (Deus) e também do que não pode para trabalhar. Fez o desejo do cliente e ganhou o **corocoxô** que exigiu pelo seu ofício.

[153] Refiro-me a nova Pomba Gira Sete Maridos, que veio no lugar da que evoluiu, atuada em Lucinha, filha-de-santo de Pai Itamar do Centro Espírita Ogum Beira-Mar, numa oportunidade em que fazia um trabalho de esquerda para um cliente.

3 A Quimbanda partilhada: manipulações mágicas (na direita e na esquerda)

Nesta parte, procuro refletir como a Quimbanda é representada pelos religiosos das casas pesquisadas. A intenção inicial é trazer as considerações dos autores que discutiram sobre esse aspecto e relacioná-los com as idéias sugeridas no campo. Além disso, perceber as diversas configurações de Umbandas exploradas por pesquisas ao longo do território brasileiro[154] e, por sua vez, na Jurema encontrada no contexto umbandista de Natal/RN. Os exus estão sempre associados à esquerda, a Quimbanda, desenvolvendo suas ações mágicas ambivalentemente – de caráter benéfico (limpeza) e de caráter maléfico (demanda), sendo a segunda ação enfatizada quando se trata da presença destas entidades.

Reportando-me a Bastide (1989), Ortiz (1999), e Concone (1987), percebo que a Quimbanda, indicada em seus escritos, é apresentada como em oposição a Umbanda; é o reino dos exus, regida por Satã. A Quimbanda seria equivalente ao inferno, lugar de onde se emanam energias maléficas e contrárias ao bem estar; por sua vez, os exus são responsáveis pela magia negra. Ortiz chega a sugerir que a Quimbanda é apenas uma idealização dos religiosos, concebida como estratégia para afastar os estigmas que a sociedade global depositou sobre a própria Umbanda, vista como um fazer nocivo e prejudicial. Segundo este mesmo autor, essa religião produziu este espaço como forma de aliviar as acusações de prática maléfica, canalizando os olhares externos para um fazer imaginado muito diferente do que seja considerado como a verdadeira Umbanda. A Quimbanda surge como categoria acusatória; sempre é o outro que manipula a magia negra no desejo de prejudicar. É importante assinalar que Bastide (1989) indica os usos dos exus como contra feitiço, no mesmo sentido que se atribui à limpeza, a **descarga** nas casas pesquisadas, quando é preciso usar os exus para retirar um **catimbó** jogado sobre um indivíduo.

Nesse momento, é preciso mostrar a distinção que os três pais-de-santo ouvidos por esta pesquisa fazem entre Quimbanda e inferno. Este último é visto como um dos lugares de **descarga**, como os que foram listados anteriormente, assim como de onde o mal é emanado. O inferno é invocado para reforçar ações maléficas e também benéficas, da mesma maneira acontece com a Quimbanda. Ambos são vistos como diferentes, *O*

[154] Refiro-me especificamente aos trabalhos referenciados ao longo desta dissertação.

inferno é ainda maior do que a quimbanda, o inferno ainda é maior. A Quimbanda é só uma linha, a magia (Mãe Maria do Carmo). Idéia compartilhada por Pai Itamar e Mãe Leó, ao denominarem a Quimbanda como o acontecer no espaço ritual onde os exus descem para trabalhar ou quando a intenção do ritual segue uma condução para a esquerda. O inferno é considerado como um lugar distante para onde são levadas as energias contrárias capturadas pelos exus com a finalidade de que sejam destruídas.

Negrão (1996), Brumana (1991) e Pordeus Jr.[155] (2002; 1993) também compartilham das idéias que lançam os exus a Quimbanda de onde é produzida a magia negra. Ao lado destes, os outros autores discutidos aqui prevêem a doutrinação dos exus como meio de conduzi-los à prática de benefícios. Nesta literatura, os exus são vistos como entidades potencialmente capazes de praticar o mal. Trindade (1985) discute sobre a identificação do exu com o diabo e, por intermédio dessa relação, assinala a Quimbanda – a magia – como espaço que possui a mesma qualificação negativa que eles. Ela sugere que se perceba a maneira como os religiosos encaram a separação entre Umbanda e Quimbanda, de forma mais relacional que dicotômica. Os exus e, por conseguinte, a Quimbanda são encarados como necessários, pertencendo à esquerda, sendo eles os responsáveis por produzir as demandas. Segundo Ortiz (1999), está presente no imaginário religioso o desejo de levar as ações maléficas para o extermínio, através da doutrinação dos exus, seus principais agentes. Muito embora, na prática, através da lógica da defesa, que consiste em retribuir o mal do mesmo modo como indicou Negrão (1996), esse desejo seja encoberto. Assinala que a eliminação do aspecto maléfico se encontra num horizonte muito distante, devido à existência de funções que devem ser estritamente executadas pelos exus como o cuidar da porta, atividade que não é relegada a nenhuma outra entidade.

Os trabalhos referidos até esse momento, são pesquisas realizadas no eixo Rio de Janeiro – São Paulo, ao longo de um período que vai de meados até as últimas décadas do séc. XX. Desse modo, além de algumas semelhanças entre as leituras propostas pelos autores, notam-se algumas peculiaridades. Uma dessas idéias similares, que através da dinâmica de mudanças ao longo dos anos, posteriormente passou a ser vista diferente de como foi pensada inicialmente, é a oposição entre Umbanda e Quimbanda. Primeiramente, foram vistas como opostas e como práticas diferentes. Depois, foram encaradas como complementares e até mesmo a Quimbanda passou a ser vista de

[155] Dentre estes três, é o único autor que não fez pesquisa no Sudeste. Seu trabalho de campo foi desenvolvido em Fortaleza/CE.

maneira positiva. Na literatura apontada, os exus aparecem como as entidades ambivalentes por excelência, enquanto os caboclos, pretos velhos e crianças, as outras entidades que marcam o sistema religioso da Umbanda no Sudeste, não praticam o mal.

O único autor que aponta para a existência de outras entidades que trabalham na esquerda, além dos exus, é Negrão (1996). Este localiza as entidades como exposto no início deste capítulo (linha da direita – linha intermediária ou mista – linha da esquerda). E mesmo que a direita e a esquerda tenham sido qualificadas pelos autores como complementares, o aspecto dicotômico é assegurado pela existência de entidades que só praticam o bem e que são a maioria das categorias espirituais consideradas como tradicionais da Umbanda (caboclos, pretos velhos e crianças). Enquanto isso, as categorias da esquerda também ocupam a linha do meio, isto é, elas também praticam o bem. Nesse sentido, a doutrinação tende a conduzir as entidades que trabalham na esquerda para o extermínio, orientando todas elas para a prática de benefícios e controlando o seu lado maléfico. Essa inclinação obstinada para a direita evidencia que, nesse contexto, algumas entidades são ambivalentes e não o sistema religioso. Esse caráter ambivalente reserva espaço para ações nocivas. É importante compreender que a esquerda ou a Quimbanda estão diretamente ligadas a essas ações. Retomo a idéia de ambivalência, explorada no início deste capítulo, para entender como a Quimbanda se encontra nos contextos indicados pela literatura e no campo de pesquisa aqui referido.

Assunção (2004; 2006) aponta que, no discurso dos seus informantes, os exus estão relacionados às demandas; os umbandistas utilizam o termo magia quando se referem a estas entidades e aos trabalhos de esquerda. Relembro que a figura dos mestres da Jurema imprime uma aura de feiticeiro. Eles são detentores de conhecimentos mágicos e também praticam ações maléficas. Assunção aponta que essas entidades podem manipular tanto a cura quanto a feitiçaria; elas transitam entre a Umbanda e a Quimbanda, chegando mesmo a considerar que o mestre, em alguns momentos, assume o papel dos exus na prática de demandas. Em sua pesquisa de campo, este autor entra em contato com casas em que o exu torna-se obsoleto, não sendo usado, pois o mestre da casa realiza todos os serviços que lhes caberia. Seus escritos apontam informantes que citam a esquerda e a magia como sendo a mesma, ambas estão associadas a Jurema (2006, p. 148), pois ela carrega em si a esquerda e a direita como duas partes indissociáveis no aprendizado da sua ciência.

Em outro contexto, Ferretti (2004; 2001; 1997) encontra o Terecô, Barba Soêra ou Babassuê como exemplo de sistema ambivalente semelhante ao da Jurema. Motivada

pela fama da cidade do Codó/MA, que ficou conhecida como a capital da magia negra[156], esta pesquisadora se depara com um complexo que transcende os limites do município, deparando-se com uma tradição religiosa muito particular e que expressa suas características, mesmo diante de cultos vistos de forma mais valorizada, como a Umbanda ou o Tambor de Mina.

O Terecô apresenta algumas entidades que afirmam deter *uma banda branca e outra preta* (FERRETTI, 2004; 2001; 1997); trabalham na cura e na feitiçaria, na magia branca e na magia negra. Ferretti (2001) sugere que devido a sua ambivalência, o Terecô permitiu a introdução da Quimbanda, produzindo assim a partir dessa aquisição, a denominada linha negra. Os exus e pombas giras são vistos como escravos e estão situados exclusivamente nessa linha. Embora sejam capazes de praticar o bem, seus trabalhos estão sempre associados à prática de demandas. O ingresso da Quimbanda nesse contexto, por intermédio da Umbanda, indica dois cursos sugeridos por Ferretti (2001) que elucida o processo que levou a aceitação dessa influência. O primeiro lhe parece uma tentativa de reduzir a maldade imposta pela fama da cidade ao Terecô, construindo um núcleo aglutinador do mal, considerando a *banda preta* como diferente da *linha negra* ou Quimbanda, sendo esta considerada como mais **pesada**. O outro sentido enfatiza os aspectos mágicos e as disputas, onde termos como feitiçaria, bruxaria e magia negra, entendidos como sinônimos são acionados como categorias de acusação e não para auto-definição. Mesmo ao serem apontados famosos feiticeiros do passado, eles estão sempre associados a terceiros e não ao núcleo a que o acusador pertence.

Toda essa reflexão apresentada proporciona um entendimento da posição que ambas as expressões religiosas (a Jurema e o Terecô) ocupam em relação à noção de mal umbandista. Por um lado a Umbanda, com sua noção relacional, mas também dicotômica e, de outro, a Jurema e o Terecô ambivalentes e exaltando os seus poderes mágicos. Nas casas selecionadas por esta pesquisa, observei algo parecido ao que Ferretti (2001) percebeu em relação ao Terecô, principalmente no que diz respeito ao encontro das noções de mundo (a prática regional e a Umbanda). No caso deste trabalho

[156] Em Natal, parece que a fama do Codó e do Maranhão é de conhecimento dos mestres, devido à presença de entidades que se afirmam como originárias desses lugares, como: Nego Gerson, Chiquinho do Maranhão, *Mestre Luiz de onde vês? Eu venho do Codó do Maranhão/ eu deixei nego trabalhando na macumba que eu desmancho com o meu sino salomão*. Mais ilustrativo desse intercâmbio é a toada: *o Maranhão é terra de macumba/ eu deixei macumba lá e vim dançar no Rio Grande* – destacando a trajetória desses mestres.

especificamente é a Jurema. Mas distintamente dos terecozeiros, estes juremeiros locais encontraram um forma bem peculiar para resolver os conflitos de noções, na intenção de afastar as representações negativas que concebe a cidade de Codó/MA como a capital da magia negra. Consequentemente, também enxergando o Terecô como equivalente e responsável por essa fama. Mesmo com algumas resistências, os religiosos abarcaram a Quimbanda como uma linha diferente das linhas tradicionais já cultuadas.

Os juremeiros parecem não ter se inibido quando o tradicional Catimbó foi associado a afazeres maléficos e perseguido pela polícia, incorporando a Umbanda como mecanismo para tornar a visão dessa prática mais positiva (ASSUNÇÃO, 2006). Apesar disso, o título empregado a Jurema coma uma ***Ciência Encantada*** foi erguido como um estandarte. Trabalhar com esses conhecimentos é manipular a magia vista como ambivalente (maléfica e benéfica), seja cura ou demanda, ambas são produtos de ações mágicas. Em alguns momentos, é possível que a esquerda seja encoberta por questões morais relativas à Umbanda, mas a Jurema enfatiza seus poderes mágicos como meio, inclusive de angariar mais prestígio através da fama disseminada. Por esse motivo, a Quimbanda passou a ser incorporada ao culto como a esquerda, os exus não estão solitários neste espaço, os mestres e outras entidades partilham dessa força mágica com eles. Seja pela ignorância dos exus ou pelo saber dos mestres, a esquerda está associada à prática de feitiçaria, na demanda ou na limpeza. É através da Quimbanda que passa a ser construído o ambiente propício para a feitura de magias tanto na **gira** (em público), quanto numa consulta privada.

Assunção (2006) aponta entre os seus informantes, a recorrência da afirmação a respeito de a Jurema deter uma parte de magia. Isso não é muito distante do que eu encontrei em campo. Acredito que a auto-exposição desse caráter mágico do mestre (espírito), por extensão tenha recaído sobre o mestre vivo (os pais e filhos-de-santo), contribuindo de forma decisiva para enfatizar a fama de feiticeiro poderoso, tão ambicionada nesse contexto, para a especialização e distinção de categorias largamente vistas na literatura como análogas. Nas três casas exploradas, termos como magia, bruxaria e magia negra são vistos de maneira diferente. Somam-se a eles a cura, a limpeza, o catimbó e a macumba também como produtos de manipulações mágicas.

As propostas que vêem a magia e a religião como dois aspectos diferentes do sagrado, embora proponham como lados interligados, sustentam uma separação, a magia acontece no âmbito privado e individualizado. Na segunda, a religião é exercida na coletividade como um fazer social (HUBERT e MAUSS, 2003). Essas idéias entram

em choque com a noção nativa que concebe a Jurema como magia e ao mesmo tempo como fazer religioso, sem distinção entre religião e magia – muito embora exista uma retórica que encaminhe elementos de diferenciação que associam a magia ao mal e a religião aos afazeres benéficos. Mas no discurso dos religiosos é muito comum se ouvir afirmações como esta: t*udo que você fizer, até um simples ponto* (acender uma vela) *é uma magia, porque você está usando o sobrenatural para realizar aquele tipo de trabalho* (Pai Itamar). É o que diz o pai-de-santo, apontando a não existência de mecanismos específicos que diferenciem uma cura e uma demanda, a não ser que uma seja benéfica e a outra maléfica, no discurso dos sujeitos. Além disso, outro aspecto serve como meio de qualificação. Este diz respeito à linha que uma entidade qualquer descerá para realizar o trabalho, dentro da direita ou da esquerda, numa linha mais **leve** ou mais **pesada**. Ambos são atos mágicos e ações na qual essa religião se sustenta.

Para Hubert e Mauss a magia é concebida como um fazer (um rito), sustentado por representações que justificam a sua execução. Ela se alimenta dos conhecimentos religiosos para a legitimação desse rito, atribuindo sentido as ações executadas no intuito de obter um resultado instantâneo, concreto e que é alcançado. Para os religiosos, a Jurema, sua ciência e sua religião, está imersa em conhecimentos encantados. Não se trabalha com ela sem manipular elementos mágicos. Stefania Capone (2004) propõe de forma similar, afirmando que nos cultos afro-brasileiros a magia está intrinsecamente ligada a religião, identificando que os pesquisadores expressaram essa lógica interna dos cultos através da oposição que historicamente ajudou a construir o discurso da Antropologia (magia/religião). Complementando sua leitura apontando que:

> As acusações de magia e feitiçaria não estão, portanto, em contradição com o religioso: elas representam, como no caso do sistema zande (Evans-Pritchard 1937), um instrumento de controle político e de legitimação. Assim, o que era parte de um discurso tipicamente africano (os ataques de feitiçaria) é interpretado como o sinal de uma oposição ontológica entre uma religião "pura" e uma magia "degenerada", sem reconhecimento de fronteiras fluidas entre essas categorias eram e ainda são extremamente fluidas (CAPONE, 2004, p. 19).

Debruçada sobre um outro contexto distante no tempo e no espaço, Souza (1986) discute sobre práticas religiosas marginalizadas na época medieval, moderna na Europa e no período colonial brasileiro, indicando referências de dois autores – Caro Baroja e Norman Cohn – que adotam uma definição de bruxaria como culto de características

coletivas, se opondo a magia e a feitiçaria como individuais e maléficas. Seus trabalhos, edificados numa perspectiva histórica, têm como material de análise os autos de acusação de feitiçaria, inscritos por instituições religiosas como a inquisição, promovida pela igreja católica. Apesar de suscitar leituras onde se poderia interpretar uma noção na perspectiva do acusado, esses documentos estão impregnados com as idéias dessa instituição, que concebia claramente a oposição entre magia (feitiçaria ou bruxaria) e religião (o catolicismo). Seguindo a partir dessa idéia, considerando que em contextos cristãos a magia é vista como algo abominável e podendo ser usada como categoria de acusação, pois como ela, nesse caso, está associada ao diabo, um dos piores crimes é a sua execução e filiação. Esses estudos históricos apontam que toda prática estranha ao Cristianismo é destacada do posto de religião e relegada ao lugar atribuído à magia como algo inferior.

Nesse sentido, não estariam às teorias fundadas na oposição entre magia e religião embebidas de noções cristãs que desejam afastar qualquer idéia de fazer mágico de sua prática, vendo qualquer uso dessa ordem, como expressão do diabo? Não estaria a oposição entre magia e religião contaminada por esses valores judaico-cristãos? Não procuro responder essa questão, mas o que levaria Bastide (2004; 1989) em sua análise sobre o Catimbó, ao se reportar à macumba como um processo semelhante e considerar que *sempre que uma religião é perseguida, a magia negra se aproveita desse fato* (2004, p. 152). Este autor elege o Candomblé como modelo de religião para comparar com o Catimbó Nordestino, por sua vez o associando a Macumba, onde ele usou do mesmo esquema analítico para considerá-la como magia e *prática degenerada* (CAPONE, 2004). As representações construídas sobre artes mágicas no Cristianismo abarcaram símbolos diversos, imprimindo valores sobre expressões religiosas vistas como estranhas, no sentido de considerá-las como inferiores, enxergando-as como meio de propagação da magia e do demônio. Muito embora, as populações atingidas imprimam seu aval a essas noções externas, produzindo dinamicamente expressões como a Macumba e depois a Umbanda e a Quimbanda, o Catimbó e a Umbanda/Jurema, a linha negra do Terecô entre outras formas de adequar certos valores marginais a valores impostos por serem mais valorizados numa determinada perspectiva cultural, dessa maneira compartilhando noções que passam a ser vividas no cotidiano dos grupos.

Diante destas questões, aponto as distinções oferecidas pelos religiosos que consideram a linha da direita sempre benéfica (seus produtos são as curas e as limpezas

mais leves) e a linha da esquerda, podendo ser tanto benéfica quanto maléfica (seus produtos são limpezas mais pesadas, as amarrações e qualquer forma de demanda).

As limpezas feitas em qualquer linha são sempre benéficas, as amarrações (trabalho de amor) podem se impor como uma demanda, isso depende do caso[157]. As demandas são sempre maléficas. A atribuição de valor é sentida no momento do preparo. É na realização que se encontra a sofisticação emitida pelos graus atribuídos ao fazer – se mais **leve** ou mais **pesado**. Exemplo dessa questão dos graus de peso e leveza de um trabalho foi presenciado numa oportunidade acontecida no Centro Espírita Ogum Beira-Mar. Maria Padilha atuada em Pai Itamar desceu em duas linhas para prestar dois serviços diferentes, o primeiro de amarração numa ***linha leve*** e em seguida, executando uma demanda numa ***linha pesada***.

Nesse dia, marquei com o pai-de-santo. Eu iria assistir o trabalho que a Maria Padilha Cacarucaia teria que concluir. Ela havia iniciado esse serviço com outra entidade - Aninha do Ajiló. Esse trabalho consistia numa demanda contra uma pessoa que estava jogando ***energias pesadas*** sobre o centro. Antes de continuá-lo, uma cliente chegou com todos os ingredientes para preparar uma amarração e um patuá para protegê-la. Por isso, Pai Itamar resolveu atender ao pedido de sua cliente primeiro. Ele nos conduziu ao salão de gira, entramos e imediatamente ele acendeu uma vela aos pés do assentamento de Maria Padilha. O pai-de-santo sugeriu que eu fosse conversar com a cliente, fiquei um pouco constrangido por pensar que a interpelando pudesse constrangê-la também. Mas, como me senti um pouco compelido a ir falar com a moça, já que o aval havia sido dado, me aproximei e me apresentei. Ela foi bem solícita, mostrando-me tudo o que trouxera para o serviço: sete rosas vermelhas, o seu perfume de uso pessoal, o mel, um longo pedaço de fita vermelha e duas velas, uma em forma de pênis e outra em forma de vagina. Depois, ela contextualizou rapidamente o motivo que a levou requerer os serviços da pomba gira:

> É que eu descobri que o homem que eu estou com ele e que já faz cinco anos, faz um que ele está com outra pessoa também. Então, assim, isso aqui é pra eu poder dar o troco. Entendeu? Pra ele vim atrás de mim e eu dá uma de durona, não querer e deixar ele vim correr atrás de mim como eu estava por ele, pra trocar! Eu tava muito

[157] Quando uma amarração é usada para fortalecer um casamento, embora ela seja executada na esquerda, passa a ser vista moralmente como positiva, reafirmando esse laço socialmente legitimado. Se a amarração é usada para introduzir uma terceira pessoa, interferindo numa relação conjugal, esse ato é visto como prejudicial, como uma agressão as convenções sociais. Seja lá qual for à situação, uma amarração é sempre vista como um fazer inferior aos outros, pois se trata de supérfluo, ***um luxo*** e não de necessidade vital.

> atrás dele e ele lá na dele, não dava muita atenção. Então eu estou fazendo a mesma coisa pra ele me pagar na mesma moeda. A gente não chegou a brigar não, eu apenas descobri isso (Cliente, mulher com cerca de 30 anos de idade).

Na seqüência, Pai Itamar nos chamou para um quarto, o trabalho seria realizado longe dos olhares das pessoas que se encontravam no salão. O pai-de-santo pegou um cachimbo e acendeu, deu umas baforadas, passando a fumaça por todo o corpo e fazendo o movimento de cima para baixo e depois para cima, jogando para o alto, formando uma cortina de fumaça no recinto. Ele começou a respirar profundamente e a se tremer, logo a Padilha chegou. Saiu do recinto em que nos encontrávamos e foi falar com Lucinha, a quem pediu cerveja. **Saravou** as pessoas que estavam presentes no salão e voltou a se recolher no quarto (conosco) comigo e com a cliente. Com a cerveja na mão, ela olhou para a moça e pediu o material. Em cada um dos ingredientes, passou uma fumaçada, como se impregnasse os objetos com uma intenção mágica, transferindo o desejo da cliente para o preparo. A pomba gira pegou a vela em forma de pênis e, em tom de brincadeira exclamou: *uma pomba tão pequena, mulher*! Debochando do tamanho, como se questionasse o motivo dessa amarração. Dando continuidade, mandou a cliente pôr o nome dele nesta vela, devendo colocar o dela na vela em forma de vagina. Enquanto a mulher estava escrevendo os nomes, Maria Padilha olhou em minha direção e disse com voz suave:

> Tu quer saber pra que serve isso aqui não é macho? Olhe, uma pomba e uma buceta, é um trabalho feito de amarração pra que o macho não abuse mais, não é minha nega? (Maria Padilha, atuada em Pai Itamar).

A pomba gira pegou a fita vermelha e deu três voltas nas velas, a vagina encostada de frente para o pênis, *porque é para unir, mas se fosse para separar, as velas seriam colocadas uma contra a outra* (Maria Padilha). Em seguida, ordenou que a cliente desse três nós na fita. Ela pegou as velas amarradas e colocou no centro de um alguidar de barro, pediu que abrisse o recipiente com o mel e despejou o liquido viscoso em volta das velas e depois às acendeu. A Padilha novamente começou a fumaçar a amarração, suspendendo o alguidar com uma das mãos. Por fim recomendou:

> Daqui a sete luas, são sete dias, de hoje a sete. Você venha pegar isso aqui para ser despachado, o que sobrar. Agora não deixe passar,

> porque se não, o meu cavalo vai e despacha, se você não puder vim você diga que ele despacha (Maria Padilha, atuada em Pai Itamar).

Prosseguindo com os trabalhos, a Padilha solicitou as sete rosas vermelhas e o perfume. Vaidosa, ela pediu permissão para passar um pouco. A entidade deu uma fumaçada no perfume e depois nas rosas, olhou para cliente e disse: *de cada uma rosa dessa eu vou dar um amor pra você*.

Ela entregou as rosas e determinou que a cliente arrancasse uma pétala de cada, a mulher seguiu o indicado e entregou as pétalas nas mãos de Padilha, que as colocou uma por uma dentro do perfume. Esse outro serviço foi finalizado com uma fumaçada, a Padilha entregou o frasco e concluiu dizendo: *tá feito o teu patuá, pra você arrumar macho até não querer mais, agora, você pegue macho que foda!* A entidade apanhou três das sete rosas e mandou a cliente colocar no seu assentamento, as outras rosas ela receitou um banho.

> Essas quatro rosas, você vai levar. Quando chegar na sua cabana, faça um banho pra você. Pode tomar da cabeça aos pés. Quando você tiver tomando esse banho, me chame na hora, mesmo que eu não vá lá. Mas é no seu pensamento! E as pétalas que cair no chão, você pode pegar tudim, machuque bem machucadim e bote num jardinzim ou então numa planta e essas três é lá nos meus pés.

No encerramento deste trabalho, a cliente pediu licença para falar a sós com a Padilha, me retirei do quarto e ela fechou a porta. Em pouco tempo as duas saíram, a moça um pouco sorridente me acenou, se despedindo, eu retribui ao aceno com um gesto de agradecimento pela permissão concedida para acompanhar o serviço.

Maria Padilha caminhou até o centro do salão e disse que iria passar para o outro lado, o da Cacarucaia, que é o da Padilha verdadeira, a mulher de Lucifer. Ela continuaria o trabalho de demanda iniciado uma semana antes. A Maria Padilha Cacarucaia, ao lado de Aninha do Ajiló, outra moça, começou esse preparo no meio de uma sessão pública. Nesse dia, a assistência estava repleta observando todo o movimento das duas.

A pomba gira que veio fazer a amarração precisou subir, para mudar de linha e descer a Cacarucaia, ***numa linha mais pesada*** para continuar o serviço. O pai-de-santo começou a respirar ofegantemente e seu corpo tremia bastante. De repente parou, permaneceu com os olhos fechados, mas evidenciando que a moça tinha ido embora. Em seguida, ele voltou a tremer e a respirar mais intensamente, logo se percebeu que a

voz suave da moça anterior deu lugar à voz rouca e grave da Maria Padilha Cacarucaia, que acabava de chegar. Estando em terra, ela fez a sua saudação, o que confirmou a sua presença: *Salve meus portões, salve minhas encruzas, salve a minha magia e salve a minha Quimbanda (*Maria Padilha, atuada em Pai Itamar).

Imediatamente, pediu a garrafa de cachaça onde ela e Aninha do Ajiló começaram a fazer a demanda. Recomendou que esse trabalho deveria ser enterrado num cemitério. A Cacarucaia pediu um pouco de **marrafo** a João Maria[158]. Todos os envolvidos no problema eram filhos-de-santo de Pai Itamar. Devido a algumas comparações e desafios que colocava a Pomba Gira Maria Mulambo como capaz de se equiparar ou ser superior a Maria Padilha Cacarucaia, subvertendo a ordem e a hierarquia entre elas e, dentre outros mal entendidos, os ânimos estavam exaltados e as entidades acusaram uma das filhas afastadas de atirar demanda contra a casa. Por isso, a Maria Padilha Cacarucaia veio pessoalmente resolver a situação e estabelecer a ordem que havia sido perturbada, além de mostrar quem pode mais, se ela ou a outra pomba gira[159].

A Maria Padilha pegou a cachaça e misturou com o resto de cerveja que havia numa taça, olhou para João Maria e ordenou que ele arriasse a sua pomba gira para auxiliar no preparo. A Pomba Gira Boca da Mata chegou e pediu o seu cachimbo, acendeu, baforou, baforou e deu umas fumaçadas na garrafa, na qual estava sendo feito o trabalho. Padilha pegou umas pétalas das flores que a cliente havia deixado no seu assentamento e molhou na bebida misturada. Em seguida, depositou dentro da garrafa. Boca da Mata que fumaçava o recipiente, parou um instante e disse: *isso aqui é pra quem tem a língua grande pagar, chegou a hora!*

Por último, Padilha pediu um osso de urubu que estava, dentre outras coisas, no interior de seu assentamento, fumançando-o e introduzindo-o no interior da garrafa. Nesse momento, ela se voltou em minha direção, eu estava bem ao seu lado e sugestivamente disse:

---

[158] João Maria da Silva é filho-de-santo de Pai Itamar e era um dos principais envolvidos no conflito que motivou a preparação dessa demanda. Os outros também eram filhos-de-santo de Itamar, e por causa de alguns problemas, a diferença foi provocada, seguindo dos insultos verbais para as acusações de feitiçaria, propiciando a justificativa para a realização desse trabalho pela Maria Padilha Cacarucaia.

[159] Atualmente, as diferenças entre as pessoas participantes desse conflito já foram superadas. A filha-de-santo acusada abriu um terreiro e passou a fazer parte da rede de relações estabelecidas pelo Centro Espírita Ogum Beira-Mar.

> Pra você que quer saber das coisas! De certa forma, uma bruxaria vai num catimbó. A bruxaria é uma força que o Catimbó tem que é para destruir (Maria Padilha, atuada em Pai Itamar).

Padilha e Boca da Mata conversaram um pouco sobre o serviço e também sobre os conflitos que estavam acometendo o centro. Conversaram, ficaram passando fumaçadas dentro e fora da garrafa. Enquanto faziam isso, Maria Padilha Cacarucaia começou a cantar:

> Mas os portões do inferno estremeceu
> O djabo abriu para ver quem é
> Ouviu uma gargalhada na encruzilhada
> Era Padilha mulher de Lucifer

No encerramento, Maria Padilha ofereceu a sua taça para Boca da Mata beber um pouco da cerveja misturada com cachaça. A pomba gira deu uma fumaçada na taça, bebeu um pouco e devolveu para a Padilha, que também tomou um pouco e depositou o restante dentro da garrafa. Relembrou que a tal garrafa deveria ser enterrada num cemitério. As duas seguraram no gargalo da garrafa, dando fumaçadas. Iniciaram o processo de desincorporação, tremeram bastante, sacolejaram o corpo dos cavalos que respiravam com vigor e, num dado momento, elas subiram.

Como observado nos dois processos, ambos foram realizados na linha da esquerda, possibilitando o destaque de alguns pontos. Um deles diz respeito a fumaça como elemento mágico primordial, tanto na esquerda quanto na direita. Qualquer trabalho feito necessita da fumaça, pois ela impregna o preparo com o desejo pretendido. Outro ponto se refere à mudança de grau dentro da mesma linha. Uma amarração possui uma intensidade e, diferentemente, uma demanda para prejudicar possui um peso maior. Uma pomba gira desceu dando o nome de Maria Padilha, *mas ela não era a verdadeira* (Pai Itamar); os trabalhos de amor são feitos por moças que ocupam posição inferior na hierarquia. Recordo neste momento, as relações entre entidades em posições hierárquicas diferentes, pois circula no meio religioso a idéia de que a Maria Padilha verdadeira não trata de afazeres como uma amarração, por ser um trabalho que não está à altura de sua posição. Por isso, ela envia um ***pau mandado*** para se apresentar com o seu nome e realizar um trabalho tão vil. Quando se trata de uma demanda para atingir um inimigo perigoso o assunto é diferente. Foi preciso suspender a ***linha leve*** para a entidade descer numa esquerda mais **pesada**. Esse processo de

mudança de linha é significativo para a percepção de como os religiosos atribuem valores específicos a categorias geralmente entendidas como possuidora de sentidos análogos, como foi sugerido anteriormente. Se na literatura que versa sobre as religiões afro-brasileiras os termos demanda, bruxaria, magia negra e Quimbanda representam o mesmo domínio, no contexto pesquisado estes termos se apresentam como categorias diferentes uma das outras, embora inter-relacionadas por pertencerem todas ao domínio da esquerda. Tais categorias apontadas são qualificadas de acordo com o grau de prejuízo que elas enceram contra um indivíduo.

Na linha da esquerda ou Quimbanda, há os ditos trabalhos de esquerda, simples demandas lançadas contra alguém, pequenos embaraços motivados por pequenas intrigas, sem a intenção de causar muito estrago. Elas são atiradas com finalidade predeterminada e através da manipulação consciente de elementos mágicos, apenas uma simples lição que precisa ser ensinada. As demandas são sempre maléficas, até certo ponto assemelham-se a bruxaria Azande como Evans-Pritchad (1978) a caracterizou. Embora elas não sejam apenas naturais, pois acontece de alguém lançar uma demanda, sem ter consciência, através de uma intenção negativa. O pensamento é um meio psíquico no qual energias ruins podem ser atiradas de modo que chegam a prejudicar alguém. Para os Azande, a bruxaria é um meio hereditário de força maléfica, pertencente a composição orgânica do corpo e sendo ela de natureza danosa. Nem sempre o bruxo tem consciência de estar prejudicando alguém. Além do mais, tanto quanto a demanda, também é usada para acusar e desencadear conflitos, servindo de justificativa maior para a produção de represálias, como aconteceu no caso da Maria Padilha Cacarucaia que foi chamada para lançar uma bruxaria contra uma filha-de-santo de Pai Itamar. A demanda pode ser produto de uma força aleatória lançada sem intenção, mas também como produto do conhecimento do sujeito que executa. Os trabalhos na esquerda ou na direita exigem propriedade. Dessa forma, são pensadas a bruxaria e a magia negra nesse contexto, como manipuladas apenas por aqueles que detêm saberes específicos.

> A Jurema é uma Ciência Encantada, nós quando recebemos a semente, tomamos conhecimento dela de pai para filho (Mãe Leó).

> Magia negra você tem que invocar o demônio, tem uma grande diferença, é muito sangue, tem muito sangue, é derramado muito sangue na magia negra. Pra mim há uma diferença muito grande entre magia negra e bruxaria (Pai Itamar).

> A magia negra não se trabalha assim pra todo mundo ver, a magia negra já é num canto reservado. E em magia negra não se trabalha dentro de casa, só se trabalha no mato. A bruxaria é outra coisa, é pra fazer o mal, mas a bruxaria se faz dentro da Jurema, faz uma mestra boa que tiver (Mãe Maria do Carmo).

No seu discurso, Mãe Leó se refere a Jurema como um conhecimento, uma ciência, pressupondo uma formação, uma transmissão que é recebida na relação entre o pai e o filho-de-santo. Minha intenção foi trazer a familiaridade da idéia de uma formação que não está restrita aos trabalhos de esquerda. O conhecimento especializado está ligado à própria Jurema como expressão religiosa. Por sua vez, se estende as outras formas de desempenhar os poderes que ela, a Jurema congrega, como a bruxaria. Nas outras falas, há um destaque sobre a diferença entre magia negra e bruxaria. A primeira está sempre associada a espaços distantes do seio familiar e aos demônios. Ela é uma prática que possui conhecimento específico do qual ninguém ousa descrever, porque não teve ***interesse de saber***. Acredito que isso aconteça, pois relatar certos detalhes é declarar que possui conhecimento sobre esse campo, é também incriminar-se. A lógica consiste na idéia do quem sabe também faz. A magia negra é sempre maléfica, carregada de restrições e condenada por todos, é vista como criminosa. Por possuir um teor contraventor, só é praticada em âmbito privado, em segredo e distante da casa. Aqui se pode empregar a classificação de magia proposta por Marcel Mauss e Henri Hubert (2003), a magia negra é sempre executada na marginalidade e sua realização é proibida. Esta é por excelência uma categoria de acusação, como toda demanda. Diferentemente das outras formas como: bruxaria, catimbó ou macumba, que são comuns serem usadas pelos religiosos para definir e auto definir-se como sujeitos capazes de manipular esses conhecimentos: *é hoje que a palha voa/ por cima da ribanceira/ vou fazer catimbó/ no pé da tamarineira*[160] (Centro Espírita Oxum Opará). A magia negra é sempre negada e posta em suspensão para ser acionada no momento propício, pois uma acusação como esta é considerada crime entre os religiosos.

Catimbó e macumba são termos empregados para definir qualquer tipo de demanda, assim como são usados como denominação da prática religiosa, apenas endogenamente, muitas vezes em tom serio, mas predominantemente em tom de brincadeira pelo teor negativo que ambas carregam. Das categorias pesquisadas, a

[160] Outro exemplo de ponto cantado onde o sujeito cita praticar uma dessas atividades: *eu tava na linha de ferro/ fazendo macumba quando o trem passou/ jogaram um balai de martelo/ que veio do inferno/ que diabo mandou/ pau ferro, pau martelou/ pau ferro, pau martelou ...*

bruxaria é a que possui entidades próprias para a sua execução, muito embora ela possa ser manipulada por qualquer outra entidade. Mãe Maria do Carmo mesmo indicou – *até uma mestra boa pode fazer*, boa porque é preciso ter conhecimento. A bruxaria é maléfica, mas se difere significativamente da magia negra, porque ela é legitimada pelo grupo, todos possuem permissão para praticá-la, mas somente quando a situação encontrada justifica o seu uso. O mal é sempre visto com restrições, pois ***trabalhos para prejudicar os outros não devem ser executados em qualquer momento***. Quando chega a hora de agir, a bruxaria tem o seu lugar mesmo na sessão pública quando esta abre espaço para a esquerda. Essa forma de trabalho mágico poderia corresponder ao sentido atribuído por Evans-Pritchard (1978) a feitiçaria Azande, produzida por um especialista que aprendeu a manipular conhecimentos específicos para produzir efeitos maléficos em alguém. A bruxaria entre os juremeiros é um saber adquirido para ser usado de maneira nociva.

Pensando o termo Catimbó de outra maneira, como aquela que é usada para denominar a prática religiosa, visto como sinônimo de Jurema. Nesse momento, ponho em relevo a frase proferida por Maria Padilha Cacarucai atuada em Pai Itamar: a *bruxaria é uma força que o Catimbó tem que é para destruir.* A pomba gira trabalhava na esquerda. Quando mencionou a bruxaria, ela se referia a uma das faces dessa prática religiosa, abrindo o precedente para pensar que a quantidade de forças do Catimbó pondera a existência de outras, os vários níveis pelos quais a esquerda se expressa e tanto quanto a direita, ela possui sua porção cativa nesse meio.

As mesas brancas, sessões exclusivamente de direita, são trabalhos de caridade na intenção de fazer limpezas e curas nos doentes. As giras são rituais ambivalentes, ela pode seguir um curso, mudar e depois voltar para o clima proposto no início, indo da esquerda para a direita e voltando para a esquerda se necessário. Não seguem regras definidas, a condução de uma gira depende do responsável que guia os trabalhos, que devem ser executados e a linha necessária. Seguindo exclusivamente na esquerda, estão às mesas rasteiras e a panela da bruxa. Neste segundo tipo, uma panela grande de barro é colocada no meio do círculo dos médiuns e no decorrer da sessão são feitas as bruxarias. Geralmente tem um intuito a ser alcançado, um objetivo maior, mas da assistência ou da gira são muito comuns os sujeitos depositarem um papel com o nome de algum inimigo dentro da panela. As sessões exclusivamente de esquerda ou de direita são muito raras, sendo mais comuns às mesas brancas. As de esquerda são rituais que só podem ser acionados com um imperativo muito forte, quando a necessidade

aparece. As giras, trabalhando nas duas linhas, suprem às carências cotidianas, permitindo, em público, as consultas, as curas e a prática de bruxaria no mesmo ambiente.

Procurei refletir sobre como a Quimbanda, mediante a presença da Umbanda, foi recebida pelos catimbozeiros como sendo a esquerda de sua prática. No encontro entre a Umbanda e o antigo Catimbó foi produzida a atual Jurema, esta carregada de valores umbandistas abarcados sob o crivo dos catimbozeiros, tornando assim a Quimbanda como a outra parte do sistema – de uma lado a direita (a linha branca) do outro a esquerda (a Quimbanda). Enfatizei como esse meio religioso enxerga as práticas mágicas no seu fazer cotidiano, mostrando como a figura do mestre da Jurema derrama sobre os adeptos a imagem que ambiciona deter: o status de poderoso feiticeiro. Idéia esta vista de maneira positiva, alimentando o desejo dos mestres vivos em alcançar a sabedoria dos mestres espirituais, legitimando a prática da magia (na esquerda ou na direita) como fazer intrínseco do detentor da *ciência da Jurema*, não relegando essas práticas apenas ao espaço privado.

Em campo, notei de maneira comum nas três casas a esquerda ser, em geral, considerada como a própria Quimbanda. Em alguns momentos, aparece associada à magia negra, afastada das práticas cotidianas dos terreiros, surtindo uma obscuridade ao considerá-la como a esquerda. Parece-me que uma noção umbandista de conceber o mundo através da evolução espiritual, alcançada exclusivamente através da prática do bem, afasta a possibilidade de assumir o fazer mágico. Dessa maneira, sobrepõe a noção juremeira de compreensão do cosmo religioso entre direita e esquerda, que encaram estas como duas forças necessárias aprendidas mediante os ensinamentos dos mestres espirituais e na experiência cotidiana. Considerar a Quimbanda como o momento de prática da magia negra, em algumas ocasiões diferente de esquerda, concorre para preservar a imagem pública da religião que explora a noção negativa da Quimbanda como um outro fazer. Assim torna-a distante, na tentativa de ser vista de maneira mais positiva. Não obstante, a Quimbanda mostra sinais de estar bem à vontade dentro dessas casas, não só em relação aos exus que continuam com título de reis da Quimbanda e senhores da magia.

> De certa forma a Quimbanda acontece por causa do exu, o exu é mais quimbandeiro, ele é o rei da quimbanda (Pai Itamar).
>
> O exu para todos os efeitos está presente em toda nação, porque ele é o primeiro, é a ponta da meada. O que for, ele tem que está presente,

> se ele não estiver presente você não faz bruxaria nenhuma, nem existe Quimbanda nenhuma, eles devem está presentes. Mesmo que eles não desçam, mas tem que agradar a ele, que é para ele se fazer presente (Mãe Maria do Carmo).

A Quimbanda torna-se uma parte integrada ao sistema religioso, principalmente quando as entidades se afirmam como ambivalentes. O termo Quimbanda é apanhado para endossar a força, assegurando a sabedoria da entidade no lado da esquerda, como é largamente exposto pelos mestres da Jurema.

> Chica Quimbandeira
> Meu negocio é com você
> Chica Quimbandeira
> Meu negocio é com você
> Meus trabalhos são feitos no azeite de dendê
> (Centro Espírita Oxum Opará)

Pai Itamar diferencia o que ele chama de mestre juremeiro (o mesmo que mestre de luz) do mestre quimbandeiro, ambos são mestres da Jurema Sagrada. O primeiro só faz o bem como Seu Antonio Pilintra e o segundo faz o mal e o bem, como Seu José Soares (Zé da Virada). Mãe Maria afirma que seu mestre Pé de Garrafa é quimbandeiro, muito embora afiance não explorar esse lado dele. A Quimbanda qualificada como poderosa, pois ***é nela que se retira um trabalho executado no seu interior***, torna-se eficaz e legitima a fama que assegura a força semântica desse termo, conferindo validade ao poder mágico dos mestres e das outras entidades, sejam elas pretos velhos, caboclos ou as ditas bruxas quando trabalham na Quimbanda ou quando a ela estão associados.

Não há um espaço reservado para a Quimbanda, ela transpassa o momento dedicado aos exus no início, podendo seguir durante toda a sessão; assim como pode ocorrer rituais que ela não seja mencionada. A ocasião onde se canta para os mestres pode adquirir um caráter quimbandeiro – *pronto, vou cantar para a Jurema ai uma pessoa diz: vamos puxar uns pontinhos na esquerda. Já são uns pontos que pertence a Quimbanda* (Mãe Maria do Carmo). Dependendo do ambiente construído no encaminhamento do ritual, se mais **leve** ou mais **pesado**, a sessão adquire um caráter de direita ou de esquerda, acionando uma série de símbolos que denotam a manipulação da magia, como a indicação do uso do azeite de dendê nos trabalhos de Dona Chica no ponto cantado transcrito acima.

4 Os exus e as outras entidades.

Nos trabalhos de Brumana (1991), Pordeus Jr. (1993) e Negrão (1996), os exus assumem a paternidade das ações na Quimbanda, até mesmo quando uma entidade de outra categoria espiritual manipula esse âmbito (a esquerda), ela recebe a alcunha de ser cruzada com exu. Brumana exemplifica o caso do Caboclo Cacique Itaquari que assumiu o encargo de demandar. Um consulente havia sido demitido, o sujeito exigiu que o caboclo lançasse uma demanda sobre o seu antigo chefe como vingança. O autor indica que essa ação só foi possível porque o caboclo era cruzado com exu (BRUMANA, 1991, p. 361). Pordeus Jr. menciona as entidades denominadas de *povo misto*, eles geralmente associadas aos exus. Nos exemplos indicados estão a Preta Velha das Sete Encruzilhadas e Caboclo Vira Mundo. Os seus pontos cantados os localizam nas encruzilhadas, local símbolo dos trabalhos de magia, alcunha inscrita nessas entidades por serem mistas com exu (PORDEUS Jr., 1993 p. 69 – 73)[161]. Negrão aponta situação parecida quando se refere ao Nego Gerson como um caboclo cruzado com exu que comparece nas giras de esquerda (NEGRÃO, 1996, p. 207).

Nos terreiros contatados nesta pesquisa, como foi visto no decorrer destes escritos, algumas entidades podem descer numa linha da qual ela não é classificada originalmente, como acontece nos casos citados da Pomba Gira Maria Mulambo e o Mestre Zé Mulambo. Quando a Maria Mulambo desce na linha de mestre, ela não abandona a sua narrativa mítica onde aparece a legenda da mulher perdida. Do mesmo modo como foi assinalado em outra oportunidade, algumas mestras carrega esse tipo de legenda. Devido à variedade de modelos abarcados pela categoria mestre, esse tipo de história também aparece de forma muito semelhante ao das pombas giras. Por outro

[161] Além disso, Pordeus Jr. (1993) indica alguns exus em Fortaleza/CE que na cidade do Natal/RN são conhecidos como mestres da Jurema Sagrada. São eles: Cibamba, Nego Gerson (aparece em Pordeus Jr. hora como exu e hora como caboclo), Zé Cego e Lampião, no caso deste último é cangaceiro, mas desce na linha de Jurema. Dessa maneira, percebo que essa classificação acena a ambivalência dessas entidades como a possível justificativa para o contexto religioso de Fortaleza, muito semelhante às referências encontradas na Umbanda do Sudeste do Brasil. Um exemplo é a divisão do cosmo religioso em quatro linhas (preto velho, caboclo, crianças e exus) correspondendo a forma encontrada naquela região do país. Os grupos acabaram classificando essas entidades ou o povo misto nas linhas consideradas como mais próximas de suas referências, como aconteceu com a Preta Velha das Sete Encruzilhadas (um preta velha) e do Caboclo Vira Mundo (um caboclo). Os mestres que não tinham um modelo definido dentro dessas categorias foram associados aos exus. Mesmo com semelhanças tão surpreendentes, Pordeus Jr. (1993; 2000) aponta peculiaridades como estas apresentadas, indicando características de uma Umbanda própria de Fortaleza/CE. Apesar de suas interpretações assentarem um modelo comum ao Sudeste, é possível observar algumas semelhanças com as análises propostas em trabalhos sobre religiões afro-brasileiras no Nordeste, principalmente as pesquisas realizadas por Assunção (2006) e Ferretti (2000; 2001).

lado, há casos em que uma entidade pode descer na linha de exu e não ser considerada como um, nem apresentar uma narrativa mítica que se assemelhe a eles. Exemplo disso é o ponto cantado da Nega Luanda:

Eu encontrei Nega Luanda
Luanda nega malvada
Eu encontrei Nega Luanda
Luanda nega malvada
Oh Luanda, oh Luanda
É no cachimbo
É na fumaça
É no charuto
É na Quimbanda

Ela é outra preta velha quimbandeira, mais conhecida como bruxa, muito embora Mãe Maria do Carmo afirme conhecê-la apenas como mestra. Seu ponto cantado fala de sua malvadeza, que trabalha na fumaça e na Quimbanda. Ouvi esse ponto entoado numa gira de mestre, numa gira de preto velho e numa gira de exu. A maioria das categorias espirituais tem acesso a Quimbanda, com exceção dos erês, espíritos infantis. Segundo Pai Itamar, os erês não são usados para demandar, embora alguém possa induzi-lo a algo errado, mas a presença dessas entidades é invocada apenas em ocasiões muito especiais, como num toque de santo ou para amenizar os ânimos exaltados. No dia que a Maria Padilha Cacarucaia desceu para iniciar a demanda narrada acima, quando a pomba gira se retirou do ambiente, Pedrinho da Jurema, o erê do pai-de-santo arriou e chamou as outras crianças para aplacar o clima pesado, por conta do trabalho executado ao final da gira.

A Quimbanda se tornou a esquerda do juremeiro, por conseguinte as entidades expressam esse mesmo comportamento: o mestre, o caboclo, o preto velho, o exu, e a bruxa. A seguir, tentarei caracterizar como os pretos velhos e os caboclos são vistos como entidades potencialmente demandeiras e ambivalentes, podendo agir na Quimbanda, tratando de feitiços e de contra feitiços. Na seqüência, traço uma leitura sobre as entidades denominadas de bruxas, que mesmo trabalhando na esquerda, são caracterizadas como entidades diferentes das pombas giras. O que há de peculiar nessas entidades que as tornam de uma categoria distinta das exus fêmeas? A idéia é entender como os exus estão localizados no cosmo religioso e as relações que desempenham com estas entidades, que possuem também a ambivalência e a permissão de trabalhar com ações mágicas maléficas, consagradas à longa data pela literatura aos exus.

4.1 Pretos velhos e caboclos

Os pretos velhos e os caboclos parecem transportar para o contexto religioso a ideologia colonial de antítese entre índios e negros, relegando-os a uma oposição que não encontra correspondência nos fatos históricos, mas que deixou fortes marcas no imaginário social brasileiro (CONCONE, 1987; 2004). O índio, por ser forte e ter guerreado contra o colonizador, ganhou status de herói. O mesmo não aconteceu com o negro. Aquele que se revoltou contra as imposições que o prendia ao julgo da escravidão foi visto como criminoso, concebendo um espaço mais positivo para a idéia de negro resignado, que aceitou a dominação e prestou serviço ao país como força de trabalho na escravidão, dando a vida para enriquecer os senhores, conforme idéias delineadas por Gilberto Freyre (1980).

Os pretos velhos são a personificação da humildade, devotados, sempre prontos aos maiores sacrifícios. Representa o escravo conformado e submisso, o velho africano cristianizado, trazido nos navios negreiros, idoso de cabelos embranquecidos, leva surras mas retribui o mal com o bem. Os caboclos apresentam-se como guerreiros fortes, audazes e corajosos. De maneira dura e enfática, aponta o erro e repreende o consulente que lhe roga pedidos escusos (BASTIDE, 1989; ORTIZ, 1999). Eles representam, em geral, o dono da terra, os habitantes do Brasil antes da chegada do colono português. Foram os povos que resistiram à invasão de suas terras com bravura. Os caboclos não se renderam a escravidão e com suas flechas combateram as investidas inimigas (ASSUNÇÃO, 2006; FERRETTI, 2000; ROTTA, BAIRRÃO, 1999).

Essa imagem de índio, ao lado da idéia do bom selvagem, foi muito explorada pelo romantismo brasileiro do séc. XIX, o qual teve grande penetração na população brasileira (BASTIDE, 1989; ORTIZ, 1999; ASSUNÇÃO, 2006). As representações estabelecidas sobre os caboclos encontraram nas populações de todo o território brasileiro muitas formas para serem representadas, não somente através da influência do romantismo como apontado por Ferretti (2000), devido a não correspondência entre alguns modelos de entidades caboclas e o arquétipo de caboclo romântico. Dessa maneira, eles aparecem: como um índio bondoso da mata virgem, como o descendente deste. Há momentos que são vistos como selvagens, índios brabos; noutro é o indígena ***civilizado***; também aparecem como fruto da mistura entre o negro e o índio; alguns destes carregam penachos e flechas e outros chapéus de vaqueiro e de boiadeiro, corda e

chicotes para pastorear o gado; existem aqueles que imprimem referências a temas mouriscos tão disseminado no imaginário popular nordestino, como evidenciado nas diversas expressões artísticas e religiosas populares como apontado por Meyer (1995), Ferretti (2000) e Cascudo (1979), indicando a existência de referências antigas das cruzadas e conflitos entre cristãos e mouros.

Os pretos velhos encontram lugar nas casas brasileiras, mesmo os lares que não são ligadas à religião umbandista e outras denominações afro-brasileiras, quando é possível topar com imagens de um velho ou uma velha sentada num tronco e fumando cachimbo; de um velho negro pescador ou com uma enxada nas costas; de uma velha negra rendeira ou com uma trouxa de roupas; nos quadros conhecidos de Pai Joaquim d'Angola, Pai João, Vovó Maria entre outros. A literatura acadêmica é escassa em detalhes sobre eles, dedicando poucas linhas a discorrer sobre tão carismáticas figuras. No contexto religioso da Jurema, os pretos velhos aparecem tanto na linha da mestria quanto na sua linha própria (preto velho). Essas entidades são dóceis em apontar as falhas dos homens, encobrindo os seus erros quando estes demonstram arrependimento. Se é preciso, são enérgicos em passar um sermão no filho-de-santo mais descuidado com as obrigações religiosas. Certa vez, numa gira de preto velho, no Centro Espírita Xangô Mafilomã, o Preto Velho Pai Tobias esfregou sarro de cachimbo na língua de uma médium, depois de descobrir que ela estava dando muito trabalho em casa. A entidade ordenou, ameaçando: *entre nos êxo proque se não o* ***coro*** *é que paga*. Em vida foram poderosos catimbozeiros, com os seus cachimbos em punho, usaram a fumaça para dar os seus **recados**. Hoje como entidades espirituais, quando são chamados para a defesa, não se fazem de rogados.

> Cada cá se defenda de uma cachimbada de preto velho, se o preto velho dé uma cachimbada em alguém, é pior que um mestre. O preto velho não faz o mal não, mas se mexer com o cavalo dele, ele dá-le uma cachimbada e pronto. Cada um queira se livrar de uma cachimbada de preto velho. (Lucinha – Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

Como possuem o conhecimento da Ciência da Jurema, trabalham na esquerda e na direita, pois seus saberes especiais os tornam capazes de manipular o poder da cura e da feitiçaria.

> Meu papai é Papai Chico
> Papai Chico da Bahia

Eu fico todo sacudido
Quando eu danço com você
Uma rama de feijão
Outra de maracujá
Uma é pra fazer o bem
E a outra é pra fazer o mal
(Centro Espírita Oxum Opará)

Nesta toada de Papai Chico, o modelo de preto velho que é explorado se afasta das leituras consagradas por autores clássicos (BASTIDE, 1989; ORTIZ, 1999), que constroem uma imagem dessa entidade como incapaz de praticar ações maléficas. Concone demonstra como os quadros que a Umbanda apresenta aos pesquisadores são fugidios. Segundo a pesquisadora, essa religião consegue mergulhar profundamente na realidade brasileira, buscando uma fonte inesgotável de inspiração, *transformando em símbolos, figuras do cotidiano popular e buscando a seu modo, o seu significado mais profundo* (CONCONE, 2004, p. 282). Complementando a essa indicação, acredito que tal processo está além de um mergulho da Umbanda. Ela troca e dialoga com outros contextos, manipulando símbolos coletivos e deixando se manipular de acordo com os meios onde se encontra.

A literatura clássica consagrou ao preto velho a imagem do negro submisso e visto como positivo através da subserviência e do seu trabalho, noção análoga a proposta de Gilberto Freyre (1980) em relação ao negro. Ele só pôde acender a luz mediante muito sofrimento. Os pretos velhos no contexto da Jurema também são evoluídos e vistos como entidades iluminadas e sábias, assumindo um lado que a princípio, na moral umbandista, foi negado e encerrado aos exus. Nesse caso, a exploração do seu aspecto maléfico e a condução de seus trabalhos participando da Quimbanda. Essa faceta será domínio também dos pretos velhos, livrando e atirando demandas contra os inimigos. Ao mesmo tempo em que trabalha no Catimbó (Jurema), eles estão relacionados ao Santo, demonstrando a convivência profunda dessas práticas e a manipulação da esquerda presente nesse campo.

Diferentemente dos pretos velhos, os pesquisadores destinaram uma vasta produção sobre os caboclos, possibilitando a síntese de vários arquétipos dessas personagens. Além da idéia genérica, formas que adquirem caráter peculiar de acordo com a região do país. Neste campo de pesquisa, eles aparecem além da sugestão comum a possíveis influências românticas. Também aparecem ligados a temas mouriscos,

africanos (caboclo da guiné[162]) ou a diversas nacionalidades (caboclo alemão, inglês). Também estão relacionados e identificados com as populações de caboclos das mais diversas regiões do nordeste. Esse aspecto indica referências a noções que estão na memória desses grupos e de um contingente populacional mais amplo, que compartilha informações a respeito de idéias e formas próprias de representar grupos e tipos (FERRETTI, 2000). Quando me refiro a identificação com populações caboclas, não estou entendendo essa questão através da forma como Pordeus Jr. (2002) indica, como se a presença do caboclo na religião fosse à *permanência da identidade indígena perdida*, mas apenas estou assinalando que nesses grupos há formas de representar modelos que sustentam uma imagem de caboclo. Pai Itamar aponta dois modelos que estão integrados numa mesma categoria espiritual (caboclo), tendo subdivisões muito sutis. Quando o observador não está familiarizado com o contexto, é provável que não perceba a diferença.

> Caboclo e índio é tudo uma coisa só (...) os caboclos são índios mesmo, num assento e tal, muda só o nome mesmo. Agora muda de caboclo para tapuia, há diferença entre caboclo e tapuia. O caboclo é mais singelo, são mais amistosos e os tapuias são mais brabos. Os tapuias são aqueles mais valentes, a diferença são só entre esses dois. Porque tem o caboclo e tem o tapuia, mas na mesma linha. Não existe um toque de tapuia, é toque de caboclo, ai eles vem no meio (Pai Itamar).

O pai-de-santo resume os dois modelos, semelhantes ao que Assunção (2006) indica como correspondendo a idéias difusas no imaginário popular, isso evidencia uma noção dicotômica entre o índio civilizado e o selvagem, mostrando como essas entidades são encaradas de maneira positiva e negativa.

Os caboclos são entidades sisudas e sérias. Não me deparei com nenhum caboclo brincalhão e gracejador, a não ser alguns mestres que são caboclos, mas seu Antonio Flecheiro mestre de luz de Lucinha (filha-de-santo de Pai Itamar) conserva uma expressão bem severa no rosto. Tal característica está presente inclusive nos pontos cantados para essas entidades: *ela é a Cabocla Jacira/ menina de opinião/ caboclo sustenta a flecha/ atire no coração*[163]. Possuir uma opinião significa teimosia e orgulho no modo de ver as coisas, sem negociação para ceder à sugestão alheia. A Cabocla

[162] Ponto cantado para caboclo: *caboclo, caboclo/ sois filho de guiné/ se teu pai é rei/ seus filhos também é* (Centro Espírita Oxum Opará).

[163] Ponto cantado recolhido no Centro Espírita Ogum Beira-Mar.

Jacira é reticente, predicado que auxilia na sustentação da postura rígida dos caboclos quando descem de suas aldeias para trabalhar na gira.

Quando a mata começa a zoar e se pode ouvir o barulho dos galhos quebrando, são eles que chegam, descendo de suas aldeias espirituais para trabalhar. Gritam, apontam o dedo indicador para cima ou para o chão. Alguns são mais quietos e calados, outros ficam caminhando pelo salão com passos largos, dando pulos e, com agilidade, dão saltos e caem com as mãos e as pernas esticadas como se estivesse atirando suas flechas. Tem caboclo que fala português, apesar de apresentar um sotaque bem característico. Outros não conseguem pronunciar uma única palavra compreensível, ficam piando e urrando com gravidade, sempre com uma fisionomia tensa. Abaixo dois pontos cantados para caboclo que mostra duas descrições a princípio sem muita diferença entre elas.

Jurema
Oh juremê, juremá
É uma cabocla de pena
Filha de Tupinambá
Rainha da pontaria
Nunca atirou para errar
Tem a pele bronzeada
Os olhos cor de luar
Anda correndo nas matas
Nunca se ouviu seu pisar
É uma cabocla de pena
Jurema

Eu sou caboclo
Eu sou flecheiro
Venho da Jurema, venho do Juremá
Eu sou caboclo
Eu sou flecheiro
Venho da Jurema, venho trabalhar
O meu saiote feito de pena
E a flecha vou atirar
Caboclo Roxo da cor morena
Seu Pena Branca reis da Jurema
Minha coroa, me trás a luz
Do divino Mestre Senhor Jesus
Caboclo Roxo da cor morena
Ora por nós lá na Santa Cruz
(Centro Espírita Oxum Opará)

No primeiro ponto cantado, observa-se um tipo de retórica muito semelhante àquela explorada pela literatura romântica brasileira, que em busca de uma liberdade de inspiração, rebuscava as suas descrições combinando símbolos de natureza e de humanidade, tanto na composição dos cenários quanto na construção de suas personagens. Imprimindo uma ligação estreita entre ambos, representando uma ligação profunda entre a personagem e a pátria mãe, de um Brasil romântico. Dentre outros arquétipos, compôs a figura do bom selvagem, o índio, carregado de valores idealizados por uma sociedade branca como: a pureza, a liberdade e a coragem, símbolos eleitos para representar um ideal de nacionalidade (BOSI, 1994). A forma como a Cabocla

Jurema é descrita nessa toada, assemelha-se com as descrições da personagem Iracema do romance homônimo de José de Alencar – *a virgem dos lábios de mel, que tem os cabelos mais negros que a asa da graúna e mais longos que seu talhe de palmeira* (1965, p. 56). No segundo ponto cantado, o do Caboclo Roxo, nota-se que nas suas descrições aparecem referências cristãs muito presentes no contexto da Jurema. A sua melodia assemelha-se a hinos católicos, adquirindo um tom piedoso quanto aos males alheios; ele vai orar pelos outros, ao pé da Santa Cruz. O formato das frases é modificado. Não são exploradas figuras de linguagem que cultivam um lirismo exacerbado, empreendendo um tom sensível à composição, como acontece com *os olhos cor de luar* da Cabocla Jurema ou na *tarde serena* da toada do Caboclo Sete Flechas[164] - como o céu muito *além da serra, que ainda azula no horizonte, quando Iracema nasceu* (ALENCAR, 1965).

Nessa segunda toada, as frases são mais diretas e sem floreios. O personagem concebido é um caboclo católico, diferente daquela imagem do índio da mata virgem cultivada pelo ideal romântico, onde as personagens criadas nesse estilo literário aparecem com imponência, idealização da origem selvagem, em seu compromisso de resistência aos colonizadores (BOSI, 1994). O Caboclo Roxo é devotado e segue o seu divino mestre, faz orações para proteger os que lhe pede auxílio. A Cabocla Jurema expõe a agilidade dos caboclos – *nunca atirou para errar* ou *anda correndo nas folhas nunca ouviu seu pisar* – Iracema *é mais rápida que a ema selvagem (*ALENCAR, 1965). A Cabocla Jurema corresponde ao ideal de índio e de Brasil criado a partir da imaginação dos escritores românticos, mas concebido no meio umbandista sob a interpretação dos religiosos.

Os caboclos são entidades que possuem conhecimento da ciência da Jurema. Este aspecto é indicado também nos seus pontos cantados: *sete flechas, sete penas/ com seu maracá na mão/ ele é caboclo da ciência de Salomão/ não há água que eu não passe/ não há pau que eu não derrube/ não há corrente ao contrário que sua flecha não derrube*[165]. Nessa toada, vários são os elementos que corroboram com a classificação deste caboclo descrito como entidade juremeira. Um dos indícios é o maracá em punho marcando o ritmo das toadas, considerado como instrumento ***tradicional*** entre os

---

[164] Ponto do Caboclo Sete Flechas: *foi numa tarde serena/ lá nas matas da Jurema eu vi um caboclo cantar/ piou, piou, piou, piou quem era?/ sua mata está em festa, saravá Seu Sete Flechas/ ele é o rei da floresta.*

[165] Ponto recolhido no Centro Espírita Ogum Beira-Mar.

catimbozeiros de outrora, além da indicação dele possuir a ciência consagrada a Salomão. Por último, refiro-me ao significado possível de se atribuir aos versos finais desse ponto, quando a entidade destaca a sua onipotência diante das barreiras encontradas. Este conteúdo é tema recorrente nos pontos cantados para os mestres da Jurema, geralmente com o intuito de realçar a sua sapiência e difundir a sua fama. Em geral os caboclos são guerreiros chamados para purificar o ambiente. Com suas flechas e lanças atiram contra os inimigos. São entidades impacientes e agitadas, a conversa com os seus consulentes não tem rodeios. Trabalham sempre na cura, mas acontece de chegar o momento de meter as mãos na Quimbanda. Sobre essa propriedade, quando fica encarregado de aplicar um corretivo, os caboclos podem ser convocados para agir contra alguém.

1°
Caboclo toma cuidado
Caboclo tu olha lá
A língua que fala muito
O couro é quem vai pagar
(Centro Espírita Ogum Beira-Mar)

2°
Oh, que caminhos tão longe
Dos caboclos saravá
As doze horas estão em terra, meus irmãos
Outras doze estão no mar
Mandei fazer uma flecha
Da canela do pavão
Para acertar os inimigos, meus irmãos
Na veia do coração
(Centro Espírita Ogum Beira-Mar)

Os dois pontos cantados inscritos acima tratam de represálias contra os inimigos. Segundo Pai Itamar, quando uma entidade é escalada para demandar ou quando ela própria resolve dar um **couro** num filho-de-santo, estará sendo motivada por intenções de prejudicar. Nesse sentido, a entidade utiliza de forças negativas na esquerda para exercer tal atividade, atirando malefícios contra um determinado sujeito.

Apesar de centrar esta leitura na construção de uma possível oposição entre a figura do preto velho e do caboclo, é muito comum na literatura sobre o tema a afirmação de que ambos são intrinsecamente bons. São entidades evoluídas e iluminadas, não praticam malefícios. Essas indicações estão reproduzidas em trabalhos que versam sobre a Umbanda dos mais diversos autores, mas é interessante notar que a

medida que os trabalhos vão explorando as noções criadas nos cultos regionais umbandizados do Norte e Nordeste, essas entidades começam a adquirir características peculiares, aparecendo como entidades ambivalentes (ASSUNÇÃO, 2006; RAMOS, 2004; FERRETTI, 2000; PORDEUS JR. 1993).

Através dos estudos considerados como clássicos sobre a Umbanda (BASTIDE, 1989; CONCONE, 1987; ORTIZ, 1999), foi permitida a construção de um modelo legitimado academicamente, reproduzido em trabalhos subseqüentes explorando imagens de caboclo e de preto velho como entidades bondosas e que não produzem demandas. No contexto desta pesquisa, não só é comum a afirmação de que ambos são bons ou poderosos curadores, mas como capazes de praticar malefícios e demandas, trabalhar como feiticeiros[166]. Por tratarem de questões referentes à esquerda, essas entidades também participam da Quimbanda, pois alguns pretos velhos foram catimbozeiros. Ser reconhecido dessa maneira pressupõe as características atribuídas aos mestres. *Entre os caboclos têm aqueles que fazem feitiços, na própria aldeia tem o pajé, que é o feiticeiro* (Pai Itamar). As informações expostas na construção dessas personagens, acabam sendo relacionadas aos mestres ou aos exus, as entidades que detêm o domínio da Quimbanda. Os pretos velhos e os caboclos aparecem com características geralmente atribuídas a estas entidades. Em relação à brutalidade dos exus e as subdivisões dos caboclos, Pai Itamar sugere ainda uma outra questão: *não sei se os tapuias são mais quimbandeiros, por serem mais briguentos*. Traços geralmente atribuídos aos exus como – violência, feitiçaria e intenções maléficas – são características presentes nos pretos velhos e nos caboclos e, por sua vez, nos mestres da Jurema.

4.2 As bruxas

Como havia dito anteriormente, existem entidades especializadas na prática da bruxaria, embora outras entidades possam manipular essas artes. Em relação às bruxas, a ambivalência não pode ser aplicada como caráter qualificativo de sua posição. Elas

[166] No Centro Espírita Oxum Opará ouvi um ponto de preta velha: *lá vem, vem chegando a feiticeira/ lá vem Maria Mineira/ ela é do Congo é quimbandeira/ na encruzilhada ela é a maior feiticeira*. Será Maria mineira de Minas Gerais ou mineira, de Mina, do Tambor de Mina do Maranhão? Acredito na segunda sugestão, por ser muito recorrente nos trabalhos de Mundicarmo Ferretti (2000; 2001) o uso dessa terminologia (mineiro) para identificar o praticante do Tambor de Mina.

são entidades que trabalham exclusivamente na esquerda, só para fazer demandas. *Se elas já têm o nome de bruxa, ela vai fazer o bem a quem? É ruim viu* (Mãe Maria do Carmo). A bruxaria é um saber específico e aprendido. As bruxas possuem uma formação que as legitima dentro da ciência da Jurema, no desempenho da função de demandeiras por excelência. Os exus estão licenciados para atuar como agentes maléficos, mas também fazem limpeza. As bruxas são destacadas apenas para a produção de malefícios.

A panela da bruxa ou as mesas rasteiras seriam as sessões onde elas são chamadas para trabalhar. Mas, com a cotidianidade das giras e seus comuns deslocamentos para a esquerda, essas entidades aparecem no momento dedicado aos exus e também entre os mestres, sempre quando o toque segue um curso mais **pesado**.

Numa das visitas empreendidas ao Centro Espírita Oxum Opará, pude assistir a uma sessão, ao que indicava era apenas um toque habitual. Sublinho que cada toque é sempre um acontecimento singular, pois os problemas resolvidos num dia perderam-se no passado, problemas novos aparecem a medida que as pessoas vão levando suas vidas. A sessão foi iniciada com os toques para os exus machos, seguido das exus fêmeas. Mãe Leó despertou minha atenção, pois de vez em quando ela se desequilibrava, mas não incorporava. Chegou um momento em que ela pediu: *minha velha a senhora da **agô** para uma outra hora*? Pensei que ela estivesse falando para alguma entidade em terra. A **mãe kekerê** até brincou um pouco dizendo: *eu não sei pra que segurar assim*. Mãe Leó respondeu: *não, agora eu faço como a história, agora é espírito, quando for na minha hora eu arreio, eu tenho minha **leba**!*

De vez em quando, a mãe-de-santo se desequilibrava. Comecei a perceber que alguma entidade estava insistindo para descer e ela não permitia. A mãe-de-santo andava dentro do salão e voltava a dançar, desequilibrava novamente e caminhava um pouco, depois dançava mais, sempre passando uma palma da mão sobre a outra. Toda essa cena acontecia no meio do toque para as pombas giras. De repente, foram entoados os pontos de Nega Luanda e de Aninha do Ajiló. O desta última é muito comum ouvi-lo em sessão de moça, mas o da Nega Luanda, uma preta velha, foi novidade para mim.

Mãe Leó estava com o seu cachimbo e dançava, indo em direção aos tambores. Quando começou a cantar, ela se contraiu e estremeceu o corpo, incorporando uma entidade. Logo deu para perceber que não se tratava de sua **leba** a Dona Maria do Esculacho, e nem de outra pomba gira que eu já tenha visto trabalhar. A entidade começou a dançar curvada, como uma preta velha, mas com bastante agilidade. Puxou

um pouco a saia e estirou a perna esquerda, se movimentando em direção ao axé da casa, meio saltitante e mantendo a perna estirada. Quando chegou bem próximo ao quadrado de mármore onde está plantado o axé, ela se jogou dando uma cambalhota e saiu rolando pelo chão. Depois de rolar uma vez, ela se levantou, mas continuou curvada. Os tambores fizeram silêncio, permitindo que eu ouvisse a sua respiração profunda e os gemidos que emitia. Ela chegou a dizer algo, mas não compreendi, não consegui decifrar, percebi apenas que sua voz lembrava a de uma velha, mas era bem grave, diferente das vozes agudas das pretas velhas. Sua dicção era prejudicada porque os músculos da sua face pareciam rígidos, não permitindo uma boa emissão de palavras. Ela pediu um cachimbo, acendeu e caminhou até o beco, pediu um banco e ficou dando suas cachimbadas e conversando com dois rapazes que se encontravam por lá.

Nesse momento muitas idéias passaram pela minha cabeça, mas de fato eu não estava entendendo o que tinha acontecido. Em primeiro lugar, associei essa entidade ao ponto cantado da Nega Luanda, que eu já tinha ouvido num toque de preto velho, mas não a encarei como se fosse Luanda. Depois fiquei refletindo, pensando na referência de Negrão (1996) que indicava as novas configurações de entidades na Umbanda de São Paulo, como um preto velho exu por exemplo. Será que eu estava diante de uma preta velha pomba gira? Ou seria uma pomba gira velha, uma puta velha, uma rapariga velha? Ou quem sabe uma velha feiticeira? Alguns dias depois, quando eu tive a oportunidade de conversar a sós com Mãe Leó, ela me revelou a identidade desta entidade. Primeiramente lhe perguntei sobre a Maria do Esculacho, depois sobre a Cigana Leonora e a Maria Padilha, que são três pomba giras. Mas esta velha incorporada não era pomba gira, era uma bruxa: *ela vem na linha de exu, ela é uma bruxa, o nome dela é Bruxa Elvira* (Mãe Leó). A mãe-de-santo poderia ter considerado a entidade como pomba gira, mas não o fez, de modo que me pareceu pertencer a uma outra categoria espiritual.

Mas as pombas giras também são feiticeiras, as mestras também podem fazer bruxaria. Então, o que poderia diferenciá-las das bruxas, além destas últimas trabalharem apenas na esquerda? Durante a pesquisa de campo, assistindo as sessões públicas e também nas conversas com os pais e filhos-de-santo, não era muito comum se falar de bruxas. Mas logo de início quando o termo era utilizado, interpretava como se estivessem falando de uma pomba gira, ou até mesmo de uma mestra, pois em alguns casos, existem certas correspondências entre essas duas categorias espirituais. No processo, não fui apenas percebendo algumas distinções, como os sujeitos em campo

começaram a me indicar essas diferenças. Comparar a bruxa com a pomba gira e a mestra é uma questão que acaba recaindo sobre as suas narrativas míticas e, conseqüentemente, sobre a noção de mulher que essas entidades expressam. A pomba gira representa, em primeiro lugar, o tipo de mulher perdida, a prostituta, a mulher usada por muitos homens e revoltada, que detêm os conhecimentos de trabalhar na prática de demandas e principalmente nos assuntos referentes ao amor. As mestras tanto representam as mulheres libertinas como às senhoras idosas e sérias, conhecedoras de saberes para a cura e também para malefícios. As pombas giras e as mestras se assemelham por trabalharem tanto na direita (limpeza e cura) quanto na esquerda (demanda). Nos pontos cantados, existe um destaque na vida depravada das pombas giras. Esses temas, quando se referem às mestras, são dissimulados em nome de seus poderes e de seus conhecimentos.

É preciso destacar que se alguma bruxa possui narrativa semelhante a uma pomba gira, esse não é o motivo dela ser encarada como pertencente a esta categoria espiritual. Isto não é determinante de sua posição, como o é em relação ao pertencimento como uma exu fêmea. Ser bruxa denota o realce sobre a manipulação de conhecimentos mágicos. A idéia de ser mulher está presente, mas o imperativo recai sobre outros elementos. As bruxas não estão associadas diretamente à prostituição ou a narrativa da mulher devassa, elas *não foram putas e não são* (Pai Itamar). Suas legendas, tanto nos pontos cantados quanto no discurso dos adeptos, evidenciam as formas de execução de suas bruxarias, além de indicar algumas características, como o ponto cantado de Nega Luanda expressa – (...) *Luanda nega malvada (...) é no cachimbo, é fumaça, é no charuto, é na Quimbanda*. Elementos este que afiançam um aspecto maléfico e outros, os quais indicam usos mágicos, como nesse caso a presença da relação com a fumaça.

Em torno dessas entidades se evidenciam incertezas quanto a sua qualificação como bruxas. Um exemplo é o da Nega Luanda, que no Centro Espírita Ogum Beira-Mar, foi declaradamente vista como bruxa, preta velha e mestra. No Centro Espírita Oxum Opará, seu ponto cantado foi executado numa gira de preto velho e depois numa de exu, logo em seguida a Bruxa Elvira incorporou. Mãe Maria do Carmo do Centro Espírita Xangô Mafilomã, disse que a conhecia apenas como mestra ou como preta velha. Um outro exemplo é a não feitura de seus assentamentos. Mãe Leó afirma que não há necessidade, *pois quando ela pede algo eu dou a obrigação e pronto, vou tratando dela assim*. Mãe Maria do Carmo disse que só se interessou em fazer os

assentamentos das entidades que apareceram pra ela – o mestre, o preto velho, a moça, o exu e o caboclo – *se eu tenho entidade bruxa ela ainda não se apresentou*. Pai Itamar diz que tem a sua bruxa e que trabalhou com ela apenas uma vez, *não me lembro o nome dela*. Como ele trabalha com a Maria Padilha, acaba utilizando-a quando vê necessidade de fazer uma bruxaria. Embora esses pais-de-santo não tenham bruxas assentadas, não quer dizer que não se façam assentos dessas entidades. Pai Itamar aponta o assentamento de Aninha do Ajiló, moça, mestra e bruxa do pai pequeno da sua casa, como demonstro na ilustração a seguir.

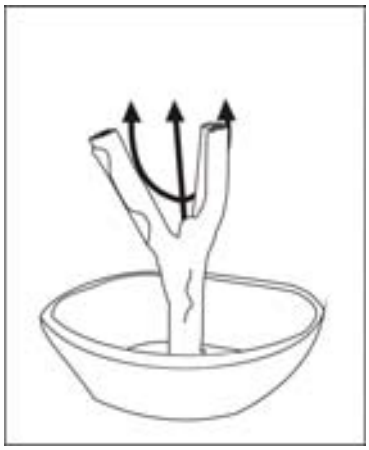


Ilustração 9

Pai Itamar e Chiquinho disseram que o tronco da jurema representa a mestria, o garfo refere-se à linha de exu e o alguidar, contendo esses símbolos, compõem o assentamento da bruxa. Pela pouca sistematização de sua categoria ou pela amplitude de seus perfis, as bruxas abarcam os modelos apresentados pela mestra e pela pomba gira, mas só trabalham na esquerda. No caso da Aninha do Ajiló de Chiquinho, ela tem permissão de trabalhar também na direita. Pai Itamar afirmou que nunca fez assentamento de bruxa para seus filhos-de-santo, alegando ser desnecessário porque as bruxas são entidades só para fazer o mal. Mas segundo ele, quando a entidade principal do médium é uma bruxa, é preciso lhe fazer as obrigações. Itamar me falou que essa foi a forma encontrada pela mãe-de-santo de Chiquinho para assentar a Aninha do Ajiló, que antes de ser mestra ou pomba gira, ela é uma bruxa. De uma casa para outra, as bruxas podem ser vistas como mestras ou como pombas giras. A fluidez das categorias não acontece apenas com as bruxas, como já foi visto em relação a outras entidades,

principalmente com os mestres e mestras da Jurema[167]. E assim, as entidades vão aparecendo com seus respectivos nomes e suas características próprias: Nega Luanda, Nega Pita, Salomé, Aninha do Ajiló, Zefa Rendeira, Ritinha, Bruxa Elvira, Maria Pretinha, dentre outras.

São predominantemente entidades femininas, apesar da indicação de que existam bruxos, mas há o reconhecimento da grande maioria ser mulher – *são sempre entidades mulheres e tem homens também* (Mãe Maria do Carmo). Souza (1986) apresenta alguns elementos que posso laçar mão para relacionar com as representações atribuídas a estas entidades. Através de uma compilação feita sobre as características destacadas nos autos da inquisição no Brasil, ela compõe um quadro de referências que eram usadas e identificadas à imagem de bruxa construída no período colonial brasileiro, tendo sempre influências européias, ibéricas e católicas como sustentáculo dessas concepções. Esta mesma pesquisadora aponta que no período da inquisição, tanto na Europa quanto no Brasil, as acusações de bruxaria ou de feitiçaria recaiam predominantemente sobre as mulheres. Essa questão não é só indicada por ela. Nogueira (2000) também enfatiza que o famoso manual de caça as bruxas muito difundido pela inquisição – o Maleus Maleficarum – indicava a imagem de mulheres comuns ou aquelas um pouco insubmissas aos seus maridos e também solitárias, como características que as identificavam como bruxas.

> Essa imagem abarca uma ampla gama de traçados históricos sobre as mulheres e as várias etapas de suas vidas: infância, menarca, juventude, defloramento, gravidez, parto, maternidade, menopausa, envelhecimento e morte (ZORDAN, 2005, p. 332).

Estes aspectos foram largamente indicados nesta dissertação em relação a entidades femininas. Zordan ainda aponta que a *figura da bruxa ensina um modo de enxergar a mulher, principalmente quando esta expressa poder* (ZORDAN 2005, p. 332). Correspondente a isso, exemplifico os dois objetos que foram consagrados a essas personagens ao longo da história, que ainda são associados às donas de casa e as mulheres simples que cuidam dos afazeres domésticos: a vassoura e a panela (caldeirão). Características tão comuns a maioria das mulheres simples do período medieval e moderno na península ibérica, assim como do Brasil colonial. Tais objetos

[167] Sobre essa questão, relembro a Mestra Julia Galega, entidade de um filho-de-santo do Centro Espírita Xangô Mafilomã. Ele a apresentou como bruxa e mestra. No Centro Espírita Ogum Beira-Mar, ela foi identificada apenas como mestra.

encontraram espaço para esta significação no ambiente religioso da Jurema, adquirindo qualificação mágica associados às bruxas[168] entidades.

Segundo Laura de Melo e Souza (1986), as mulheres solteiras e que precisavam trabalhar eram geralmente vistas como prostitutas. As bruxas no período moderno da história ocidental estavam intimamente ligadas aos estereótipos das alcoviteiras e das prostitutas, bem como foi observado em relação às pombas giras. Mas agora, considerando as bruxas entidades como são concebidas nesse contexto religioso, me parece que não somente as mulheres ditas de rua são qualificadas como feiticeiras, a julgar pelas distinções formuladas entre **moças** e bruxas. Estas últimas, por não colocarem em jogo a honra na sua qualificação como tal, carregam as práticas mágicas, maléficas, também para o ambiente familiar. Muito além das pombas giras, que representam a mulher perdida, as bruxas acomodam outros arquétipos do feminino, inclusive as mulheres de família. Muito embora não seja sobre a figura da mulher submissa ao marido, mas a da viúva, a da solteira, a da ninfeta, a das moças velhas e aquelas que por não corresponderem ao ideal de beleza e de ***saúde***, para serem desposadas, permaneceram em casa[169], acabaram por se ocupar de conhecimentos mágicos, da bruxaria. Em relação às bruxas entidades, elas tiveram espaço para cultivar o ódio dentro do harmônico seio familiar. E assim suas diversas personagens vão sendo apresentadas.

Eh Salomé
Eh Salomé
Nega velha do timbé
Salomé
Eh Salomé nega das unhas de café
Salomé

Salomé, Bruxa Elvira e a Nega Luanda ou Luana também conhecida por esse nome, como é perceptível são negras, velhas negras. O modelo da preta velha é encarado como o da bruxa, subvertendo o sentido que a Umbanda imprimiu naquela

[168] As bonecas de retalho muito comuns nas feiras do Nordeste também são conhecidas como bruxas. Estas talvez encontrem alguma relação com os bonecos de pano utilizados em trabalhos de bruxaria, ou a bonecas como estas introduzidas em alguns assentamentos de bruxas.

[169] Essa oração – permaneceram em casa – foi utilizada como sugestão da idéia de que a mulher não se perdeu, dessa maneira não teve que ir para a rua. Aqui estou me referindo à idéia de Da Matta (1990) – a casa e a rua, o familiar e o mundano. No caso da bruxa, como é vista pelos religiosos, não possui o agravante de ser uma mulher de vida fácil, como ocorre com a pomba gira. Isso possibilitou a sua permanência no seio familiar.

entidade. De velha bondosa, para bruxa. A preta velha na Umbanda se apresenta como velha ama escrava que cuidou dos filhos dos seus algozes com todo amor que dispunha, aquela velha preta sugerida por Gilberto Freyre (1980) que mimou os ioiôzinhos. A imagem doce, sede espaço a nega malvada como Luanda, dando lugar às bruxas das unhas negras de café, como as imagens de bruxas dos contos infantis, velha – malvada – assustadora (OLIVEIRA, 2005). Da mesma forma que as outras entidades da Umbanda, as bruxas acabam representando modelos sintetizados e apreendidos do meio social, sendo relacionadas aos contextos onde se encontram, associando a imagem convencional da bruxa velha à preta velha. Por outro lado, isso demonstra como a imagem dos pretos velhos pode ser encarada como algo assustador, idéia que encontra ocorrência comum fora desse universo religioso. Isso concorre para indicar a relação estabelecida entre a imagem que essas religiões possuem frente à sociedade e a dos pretos velhos como símbolo pertencente a esse meio. Dessa maneira, reafirmando um ideário, redirecionando o sentido interno da imagem boa representada pelo preto velho e concebendo-os também como símbolo do mal. Um pouco diferente deste, outros tipos são associados a essas entidades.

> A minha bruxa é Maria Pretinha (...) ela é aleijada, quando ela arreia em mim, ela não se levanta, ela se arrasta sentada. Fica sempre sentada fazendo os trabalhos. Quando ela vem, o meu braço fica todo calejado, porque ela não fica direito que nem Sete Maridos fica (Lucinha – Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

Lucinha descreve um outro modelo de bruxa, além de negra, essas personagens chegam a possuir uma outra característica que corporifica a imagem dessas entidades como os ***defeitos físicos***. Maria Pretinha possui as pernas retorcidas e atrofiadas. Souza (1986) também se refere aos *defeitos físicos* como os olhos vesgos e a boca torta. Esta última foi a alcunha pela qual ficou conhecida uma famosa feiticeira colonial capturada pela inquisição no Brasil. Sobre esse assunto, essa pesquisadora cita que a deficiência está desde longa data associada ao mal e a prática de feitiçaria. Foi uma agravante característica para detectar e condenar muitos sujeitos a inquisição sobre a acusação de bruxaria. Pensando nisto, realço a imagem do Cão Coxo e o motivo pelo qual ele carrega essa designação, figura clássica que associa a deficiência das pernas ao diabo. A deficiência e a velhice são símbolos que compõem a imagem da dita *bruxa feia* (SOUZA, 1986), mas dentro do ambiente da Jurema não há lugar somente para esses estilos de bruxa.

Assim aparecem Ritinha e Aninha do Ajiló[170], como representativas de um outro modelo de bruxa. Chegam até a se confundir com as pombas giras, são descritas como brancas, belas e vaidosas. Em sua narrativa mítica, Ritinha representa a mulher perdida, mas a Aninha do Ajiló não carrega essa insígnia. Segundo Chiquinho, o médium que trabalha com essa entidade no Centro Espírita Ogum Beira-Mar, aponta que em vida ela não tinha sido prostituta: *graças a Deus, não*. Aninha não levou a vida desregrada e desgraçada das pombas giras, apesar dela descer entre as **moças** no meio da gira. Pai Itamar relata:

> Ela foi ruim, ela matou o pai e a mãe dela. A história que eu sei de Aninha é que ela não morreu, ela morreu assim de certa forma. Ela foi fazer uma bruxaria e então ela passou para o espelho. Ela foi fazer uma bruxaria para um rapaz, parece que era para uma mulher e pegou nela, voltou pra ela. O feitiço se voltou contra o feiticeiro e ela se encantou no espelho. Aninha do Ajiló não morreu, ela sumiu e você pode ver que a maioria das bruxas elas não morrem, elas evaporam no ar (Pai Itamar).

Interessante a repetição da legenda – *matou o pai e matou a mãe* – considerando o perigo que ela representa e o teor ameaçador com que essa idéia recobre a sua personagem. Chiquinho afirma que ela era muito nova quando isso aconteceu, dando outra versão dessa mesma história.

> Ela estava fazendo uma magia para conquistar um rapaz, mas este não deveria ficar com ela. Ela ia fazer um mal a ele não merecia. Ele ficava por bem ou por mal. No momento do preparo, o gato preto bateu no espelho, o espelho se quebrou e ela foi passada para dentro do espelho (Chiquinho Pai Pequeno, do Centro Espírita Ogum Beira-Mar).

As duas versões possibilitam interpretações distintas, podendo indicar aproximações com dois tipos de entidades que a protagonista das histórias de uma forma ou de outra está relacionada. A primeira versão indica a relação de oferecimento de serviços mágicos: Aninha manipulava seus conhecimentos para atender a solicitação alheia, como os mestres, os antigos catimbozeiros. Na segunda versão, Aninha utiliza seu saber para aplicar um feitiço de amor sobre um homem que ela cobiçava, somente

[170] O nome da entidade carrega uma possível lembrança ao fruto – Jiló – muito cultivado no Brasil e que possui um acentuado sabor amargo. Assim como a Nega Salomé que é do – Timbé – nome pelo qual é conhecida uma erva daninha que cresce nos pastos e mata animais por envenenamento através de sua ingestão. São referências que podem ser associadas às bruxas devido ao amargor e ao mal causados pelos seus preparos mágicos.

porque ele não se interessou por ela. Diante da impossibilidade de adquirir o objeto do seu desejo, não se controlou e resolver submetê-lo através da sua bruxaria, *ele ficava por bem ou por mal* como disse Chiquinho. Contada dessa maneira, a personagem aproxima a sua narrativa das legendas que retratam as pombas giras como mulheres inconformadas.

Elas são velhas, novas, negras, brancas, com ou sem aleijo, suas características físicas e modelos seguem a lógica dos mestres da jurema, a da variedade, não existindo um modelo fechado como acontece com as entidades definidas racialmente como caboclos e pretos velhos. O selo de reconhecimento como bruxa está principalmente na sua qualidade de ser maléfica, além dos elementos que são atrelados a essas personagens em suas narrativas, símbolos que remetem a afazeres e poderes mágicos. Na história de Aninha do Ajiló: fazia uma bruxaria com um espelho e um gato preto, como Nega Luanda: seu cachimbo, seu charuto e suas fumaçadas na Quimbanda. São as informações associadas a essas personagens que carregam uma aura de bruxaria e encantamento, atribuindo conhecimentos especiais, como exposto nos pontos cantados a seguir:

Sete galos
Sete galinhas
Tão todos presos
No meu gongá
Sete velas na encruzilhada
Ritinha é quem vai quebrar
Chegou a catimbozeira
Catimbozeira do Juremá
Sete velas na encruzilhada
Ritinha é quem vai quebrar

Aninha, Aninha
Aninha do Ajiló
Seu lençol tem quatro pontas
Cada ponta tem um nó
O nó que Aninha dá
Até o diabo tem dó
É um bruxo e uma bruxa
Sete sapos cururus
Costurados e amarrados
E a macumba vai pra tu
Vai pra tu, vai pra tu, vai pra tu
Costurado e amarrado com uma pena de urubu

Quando elas descem, *querem a desgraça, elas são piores que as moças* (Lucinha – Centro Espírita Ogum Beira-Mar). Pai Itamar e Mãe Maria do Carmo frisaram que a bruxaria é diferente de uma demanda comum, *a bruxaria tem o seu preparo, tem aqueles materiais específicos, apetrechos próprios* (Pai Itamar). A bruxaria é vista como um fazer singular, como Ritinha e Aninha demonstram nos seus pontos cantados – *sete galos e setes galinhas presos no gongá ou sete sapos costurados e amarrados*. No ponto de Ritinha também é presente a ação de contra magia que deve ser entendida nos termos apresentados a respeito dos mestres da Jurema, ***colocar é fácil, mas tirar é para quem possui conhecimento***. Além dos outros símbolos presentes nessas toadas

como os nós, à encruzilhada, juntam-se a estes muitos outros enumerados pelos religiosos – como o uso de cobra, de todo tipo de inseto, de agulha, pimenta, bonecos, dentre outras coisas. Lucinha possui em sua casa uma pequena caixa, denomina como *caixa de bruxaria*, onde ela guarda vários ingredientes para fazer seus trabalhos: pimenta darda; cachorro d'água; excremento de jumento; osso de sapo; pó de pena de urubu, entre outras coisas.

Como a bruxaria é um fazer maléfico, a associação ao diabo[171] também é cultivada, devendo ser entendida sob os termos já discutidos ao longo deste trabalho. O diabo é visto também como força positiva e de proteção contra os inimigos. A imagem cristã do diabo não foi contaminada apenas pela noção ambígua, interpretada em termos de ambivalência do Exu africano, mas também trouxe para a Jurema antigas referências populares européias de *diabos bons, alegres e enredeiros (...) sempre dispostos aos gracejos e às brincadeiras* (SOUZA, 1986, p. 143). Nogueira (2000) também se referiu a essa imagem benevolente e ambígua dos diabos, presente no meio popular. Muito embora, associados as bruxas, o aspecto maléfico do diabo seja enfatizado.

Vários são os símbolos que conotam um teor bruxo e esquerdista de um ponto cantado, principalmente quando expressam os seguintes elementos: a fumaça, o dendê e o cachimbo. *O dendê é um dos axés mais fortes que tem, então onde vai dendê já sabe...* (Mãe Maria do Carmo), além de ser a comida principal que deve ser oferecida aos exus. Sobre a fumaça, Mãe Leó é contundente *não há Jurema sem cachimbo, juremeiro que se preze, segura nas mãos o seu cachimbo*, ensinando para os seus filhos-de-santo no meio de uma sessão, a importância do instrumento principal de um catimbozeiro. Nesse contexto, o desencanto da Umbanda do Sudeste advinda de sua influência kardecista, parece que em alguns momentos é imerso sobre o pensamento encantado dos juremeiros. Os termos encanto e desencanto estão sendo considerados a partir da forma como Negrão (1996) os concebe em seu trabalho. O primeiro sugere a eleição de uma retórica que se alimenta de pensamentos mágicos que, do ponto de vista prático, sugere algo fabuloso e irreal. Já o segundo tende a explicar a religião em termos de um possível discurso de inspiração cientificista, sistematizando o conhecimento

---

[171] Ponto de Aninha do Ajiló: *Aninha veio do inferno/ veio sem pena, veio sem dó/ pra matar macumbeiro falso/ na mesa do Catimbó/ Aninha veio do inferno/ foi o diabo quem mandou/ salve a força de Aninha/ na mesa do Catimbó/ Aninha veio do inferno/ foi o diabo quem mandou/ salve a força de Aninha/ foi o diabo quem botou.*

religioso dentro de teorias e teses que explicam a sua estrutura, como a formulação da idéia de evolução espiritual, por exemplo.

Cascudo (1978) havia sugerido que toda a magia negra brasileira é branca, encarando o Catimbó como o herdeiro direto do bruxedo ibérico, mas hora indicando, hora tentado afastar a relação presente na bruxaria ibérica, entre diabo ao lado das bruxas. Como bom observador, com sua perspectiva etnográfica em mente, ele dizia por *muito em dúvida as orações* (informações) *publicadas* (...), pois seria *preciso uma intimidade e uma confiança incompatíveis com a pressa relativa a uma pesquisa de poucos meses* (CASCUDO, 1978, p. 79), evidenciando nas suas observações feitas através das amizades com mestres e mestras de outrora que *ninguém não mais possui o poder das velhas feiticeiras quinhentistas, comadres de Satanás* (CASCUDO, 1978, p. 161). De fato, ainda mais hoje em pleno século XXI, já tão distante dessas desgraçadas criaturas que foram humilhadas e queimadas na inquisição.

A dinâmica dos processos culturais que arrolam mudanças espaciais e temporais jamais permitiria que tais procedimentos ficassem tesos como um diamante. Nem o sólido patrimônio material do período colonial conseguiu resistir ao tempo intacto. Como saberes passíveis de interpretações e mudanças poderia se cristalizar? Mas como um raro diamante, estas informações apresentadas abrem espaço para possibilidades de leituras e associações que não chegaram a se exaurir nestes escritos. Se Cascudo aponta que os mestres da primeira metade do século XX sentiriam inveja dessas sábias feiticeiras, o que diria ele se soubesse que atualmente, elas descem nas giras para trabalhar?

Com os seus conhecimentos atualizados, não mais fazendo pactos e vendendo a alma para demônios católicos, mas invocando o auxílio dos exus maiorais do inferno e de sua mulher Maria Padilha, a rainha do Candomblé. Não é a Antonia Maria com os seus olhos *fermosos*, nem Isabel Rodrigues, a famosa Boca Torta, nem a cigana Joana Ribeira e nem mesmo Manoela de Jesus, as feiticeiras que vieram para o Brasil no período colonial e que foram acusadas pela inquisição (CASCUDO, 1978; SOUZA, 1986; MEYER, 1993). Não são elas que descem para praticar suas bruxarias. Quem sabe se estas que descem não foram as suas iniciadas? Quantas Negas Luandas, Marias Pretinhas, Aninhas do Ajiló, Bruxas Elviras e tantas outras não tomaram conhecimento desses saberes? Se não da boca delas, mas de outras que tiveram contato com esse imaginário, que contribuíram com uma parcela de informação somada a outras. Atualmente encontram-se distribuídas, reelaboradas, ressignificadas, dentre outros

termos que a Antropologia resolveu criar para dizer que tais expressões não são estáticas, podendo adquirir novos sentidos. Mas o que ficou ou o que é possível lembrar delas, esteja sendo vivido na Jurema assentada nos terreiros de Umbanda e Nação, como os abarcados por essa pesquisa, o Centro Espírita Oxum Opará, o Centro Espírita Ogum Beira-Mar e o Centro Espírita Xangô Mafilomã.

Considerações finais: despachando a rua

Qualquer que seja o trabalho onde os exus são acionados, é preciso lhes pagar um tributo. Eles são responsáveis por limpar a casa, depois que ele reúne todos os carregos, levam-nos para longe. Essas energias negativas ficam concentradas nas oferendas, os exus recebem a sua paga para cumprir todos os preceitos previstos no estabelecimento de um ambiente ideal para a continuidade dos rituais. Ao término dos cânticos para estas entidades, elas são mandadas embora ao som dos pontos de subida:

> Exu bebeu
> Exu **curiou**
> Exu vai embora que Zambi mandou
> Exu vai embora pra sua banda
> Exu vai embora levando a demanda
>
> Adeus, adeus, exu vai embora
> Ficamos com Deus e Nossa Senhora
> Adeus, adeus, exu curiou
> Ficamos com Deus e Nosso Senhor
>
> Seu Tranca Rua é pro lado de lá, é pro lado de lá, é pro lado de lá
> As pombas giras é pro lado de lá, é pro lado de lá, é pro lado de lá
> Todos os exus é pro lado de lá, é pro lado de lá, é pro lado de lá

Os exus recebem as ofertas e precisam deixar a casa, são convidados a sair e cumprir o resto do serviço fora do terreiro. Todos os presentes no salão voltam-se para a porta e apontam o caminho da saída. A oferenda é suspendida e conduzida aos quatro cantos da sala, na intenção de capturar os carregos que escaparam. Junto com ela, também é levado o **alarê** com a água do exu principal da casa. Se os carregos eram leves, a oferenda é entregue na porta mesmo, na rua. Se muito pesados, orienta-se que sejam entregues bem distante do terreiro. Quando isso acontece, o **alarê** fica na entrada esperando o carregador do **ebó** voltar. Ele precisará ser **descarregado** antes de entrar. O sacerdote passa o recipiente em volta do sujeito e manda que o esvazie em três lances. Feito isso, tomados todos os cuidados, a casa está quase limpa, faltando apenas o **desfumador**.

Aludindo a esse movimento, de finalização dos trabalhos com os exus, tomo o sentido dessa ação como analogia para o término destes escritos. Pensando que a entrega da oferenda, enquanto encerramento de um trabalho propiciará a continuidade da sessão e dos trabalhos subseqüentes, é uma abertura. Encaro este trabalho de forma

equivalente, encerro por hora esta reflexão, mas indicando que não se trata de um trabalho fechado, de uma discussão acabada. O trato com os exus necessita de uma manutenção cotidiana. Foi assim que tentei desenvolver essa pesquisa, sem delimitar um espaço de tempo para ouvir e conversar com os sujeitos em campo. Os exus são chamados no início, para abrir a sessão. É nesse sentido que essa dissertação deve ser entendida, como uma abertura para novas discussões e diálogos, como foram tecidos nas casas.

Sobrevoando, *da literatura ao campo*, pude perceber como os pesquisadores e os religiosos constroem suas representações no seu fazer cotidiano (da pesquisa e da religião) e nas relações com os outros, privilegiando referências na sustentação de justificativas (retóricas) para endossar e confirmar aquilo que eles acreditam. Ao chegar às casas, nas conversas com os pais-de-santo, dois modelos de exus estavam presentes, correspondendo aos encontrados na literatura. Devido ao contexto, sob referências da Umbanda, da Jurema e também do Candomblé (Nagô – Xangô), esses dois tipos se mostraram de forma peculiar – o Exu do Santo e os exus da Jurema – com suas semelhanças e diferenças bem definidas.

As diferenças sugeridas realçaram os exus da Jurema, as personagens que eu estava seguindo como objeto de pesquisa. As representações formuladas sobre estas entidades na literatura e no campo destacam a necessidade de doutrinação. Na literatura, as discussões privilegiaram o que eu chamei de primeiro momento, quando estas entidades são encaradas como ameaça, como perigo e desordem. No segundo capítulo, iniciei a discussão na intenção de compreender como estas entidades aparecem nas casas, nas suas representações materiais, nos pontos cantados, nas incorporações e nos discursos, na tentativa de entender que imagens são construídas. Eles se apresentam aos religiosos primeiramente como espíritos perturbadores e, à medida que a doutrinação tem eficácia, convertem-se em familiar, tendo a sua força utilizada em benefício da casa. Nas relações urdidas com a presença dos exus, os religiosos acionam um construto imaginário, onde são manipuladas informações no estabelecimento de *representações e personagens* através da objetivação de valores determinados. São construídas imagens assustadoras de seres perigosos e, ao mesmo tempo, são assimilados como os guardiões da casa, sem eles não se pode fazer nada: *terreiro de Umbanda sem exu/ terreiro sem exu não se faz nada* (trecho de ponto cantado).

Como os exus são entidades consideradas ignorantes, os religiosos indicam características para qualificá-los, construindo perfis associados a arquétipos de sujeitos

vistos de forma desqualificada perante a sociedade. Isso evidencia de maneira significativa um compartilhar de valores, como expressos noutra distinção promovida, ao construir esses personagens nas marcações da diferença de gênero, apresentando noções de homens e de mulheres vistos negativamente.

> **exu**: homem – sisudo – bruto – brabo – violento – perigoso.
>
> **pomba gira**: mulher – extrovertida – vaidosa – puta – insubmissa – perigosa.

A imagem dos machos é construída através de um modelo geral de exu, que explora a sua força e suas atividades em detrimento da apresentação de suas identidades. As fêmeas abrem precedente para a variação e para a multiplicidade de tipos, o leque de modelos é ampliado se somando a visão negativa das bruxas e das mestras. Esse contexto aponta para outros arquétipos, além daqueles associados à mulher perdida, evidenciando como apontou Contins (1993) que a Umbanda através da imagem de mulher que ela veicula, demonstra o lugar que ambas ocupam na sociedade, associadas à prática de magia e ao mal. As pombas giras expõem suas vidas onde privilegiam histórias de mulheres desgraçadas ou perigosas. Ambos os gêneros, abarcam modelos de sujeitos marginalizados, justificando a posição que estas entidades ocupam no sistema religioso, como espíritos ignorantes e atrasados, nos degraus mais baixos da escala evolutiva. Posteriormente passam a ser reconhecido como *cidadãos*[172], participando ativamente da organização da casa, com "direitos e deveres" estabelecidos, caminhando em direção a sua aceitação no meio e na sua evolução espiritual.

Este capítulo permitiu a reflexão de como os exus, entidades originalmente umbandistas, encontram-se no contexto da Jurema. É possível considerar a maneira peculiar como os religiosos percebem a evolução espiritual distinguindo-a, de certa maneira, da idéia sugerida por autores que pesquisaram a Umbanda no Sudeste do Brasil. Os exus da Jurema, como entidades ignorantes, precisam ser doutrinados para que possam evoluir, tornando-se um mestre. Diante da ambivalência da Jurema como *punhal de dois gumes*, característica correspondente aos exus, a Quimbanda passou ser correspondida com a esquerda, enfatizando a prática de magia nas duas perspectivas (esquerda e direita) do sistema religioso local. Abre-se espaço para outras entidades

[172] Estou aludindo ao ponto cantado inscrito no final do segundo capítulo.

trabalharem na esquerda, como caboclos e pretos velhos, vistos na literatura como entidades benéficas.

Por um lado, o imaginário juremeiro impõe questões moralizantes numa perspectiva umbandista, mas na prática a ambivalência das entidades locais é explorada. Nesse contexto, ambivalência não quer dizer necessariamente falta de saber ou atraso espiritual, como foi apontado ser dessa maneira na Umbanda do Sudeste. Isso implicando num dilema: assumir ou refutar a ambivalência. Os religiosos são acionados a se posicionarem, com sua ambivalência, diante de uma moral cristã que pressupõe o seu estigma maléfico, embora alguns aspectos da moral cristã se aproximem do ponto de vista umbandista. Os sujeitos são levados a argumentar em defesa de sua religião, lançando mão da ideologia umbandista que proporciona uma afirmação mais positiva de sua prática, sugerindo o abandono de certos afazeres no intuito de se adequar ao ideal valorizado socialmente de religião, enfatizando o trabalho na linha da direita.

Diante do que foi visto e através do termo usado nas casas para denominar o momento em que os exus são mandados embora, é ***despachando a rua*** que lanço duas indicações, fruto das reflexões empreendidas nesta pesquisa, que suscitaram apontamentos de ordem metodologia e em relação às dinâmicas existentes nesse campo de pesquisa: a primeira diz respeito ao trabalho de campo, a segunda são apenas indicações gerais sobre as religiões afro-brasileiras em Natal/RN, seus conflitos e a presença dos exus nesse contexto, como sugestão de temáticas possíveis de serem exploradas em trabalhos futuros.

O primeiro ponto refere-se a uma das preocupações que tentei trazer para essa pesquisa, no desenvolvimento de estratégias para envolver os sujeitos na construção, à medida do possível, destas reflexões. Desde o momento inicial dos meus escritos, até a "finalização" deste trabalho, as minhas leituras foram postas em interlocução com os sujeitos nas casas. Essas ocasiões se mostraram bastante produtivas. Dessa maneira, pude debater as questões que formulei na intenção de apreender com maior proximidade o sentido das concepções de cada casa individualmente. E, além disso, também pude rever leituras identificadas por eles como não ideais; perceber as discordâncias entre as casas; as recorrências; assim como a reciprocidade externada nas conversas, evidenciada na preocupação em ***descobrir uma forma melhor de explicar*** as suas idéias, como eles mesmos diziam. Tedlock (1986) e Crapanzano (1991a) sugerem que mesmo fora do campo o pesquisador ainda trava diálogos com ele. Os diálogos continuam nesta pesquisa, isso ocorreu literalmente e em campo. Não me furtei de

retornar aos centros, principalmente na correspondência da forma como encaminhei a minha inserção nessas casas, expondo minha intenção, meus objetivos e minhas leituras. No momento da escrita, não concebia que fosse diferente. Com os textos em mãos, passei a conversar com os pais-de-santo e seus filhos sobre o sumário e também sobre o desenvolvimento dos capítulos. O campo pesquisado não foi isolado num espaço de tempo antes da redação. Os diálogos com as casas não cessaram e isso foi fundamental na elaboração compartilhada das representações inscritas aqui.

Como segundo ponto, gostaria de ressaltar o contexto mais amplo das religiões afro-brasileiras em Natal/RN, sob diversos aspectos: na relação das casas com o Estado; com as federações; das federações com as casas; a relação entre elas e o estabelecimento de lideres e perspectivas religiosas em detrimento de outros e outras. Esse campo, em constante ebulição, é marcado por fortes embates e disputas, conflitos que vão se intensificando, numa verdadeira guerra de axé. Cada grupo trata de assegurar suas características consideradas como singular, na sustentação de ideologias que são impostas contra as outras práticas existentes nesse contexto, principalmente quando estas possuem uma imagem pública um pouco manchada.

Nesse meio, destaca-se a presença do Candomblé Ketu, advindo da Bahia e/ou do Rio de Janeiro, impondo-se sobre as referências reconhecidamente locais (Catimbó/Jurema - Xangô/Nagô) . Contudo, nenhuma dessas tradições religiosas alcançou com tanto afinco um espaço político que as recentes investidas do Keto e, com ele, todo um discurso reafricanista de ***pureza, de busca a uma tradição de origem e superioridade cultural***. Isso acaba provocando embates entre lideranças religiosas, estendendo-se sobre as vivências cotidianas nas relações sociais entre e dentro das casas, sendo motivo de acusações depreciativas e afirmações identitárias.

No meio desse fogo cruzado, encontram-se os protagonistas desta pesquisa, os exus – orixá e entidade espiritual, que tanto interna quanto externamente ao grupo foram e são usados como motor de acusações de prática de magia negra e malefícios. Com a política de desconstrução da visão negativa das religiões afro-brasileiras, empreendida pela literatura acadêmica, Exu (orixá) foi resgatado da sua vinculação ao diabo e os exus, entidades espirituais, não conseguiram se livrar da sua imagem demoníaca. Em Natal/RN estas informações estão difusas no imaginário religioso[173], fundamentando

[173] Silva (2006) aponta que ao longo dos anos os religiosos passaram a ter cada vez mais acesso a uma literatura acadêmica sobre variadas expressões religiosas afro-brasileiras, usadas como justificação para as suas práticas, inclusive determinando certos encaminhamentos rituais. Esse movimento foi identificado

posturas como o modo de enxergar o Exu orixá de maneira relativista, mas o mesmo não acontece com os exus entidades espirituais.

Um discurso reafricanista começa a surgir dentro de alguns grupos religiosos locais, este por sua vez relacionado com uma reelaboração do culto à Jurema, no intuito de buscar a sua ***tradição perdida***. Este aspecto suscita outra questão envolvendo os exus. Relembro que nos escritos de Ortiz (1999) e Bastide (1989), estas entidades serviram como uma espécie de medidor do grau de africanismo tradicional ainda presente na Umbanda. Mediante essa "nascente tradição" de Jurema passam a ser perseguidos, numa atual caça as bruxas que denominei através de uma analogia a outro conceito (umbandização), de "desumbandização" da Jurema. Nessa perspectiva, os exus passam a medir o grau de aculturação do culto, construindo pares de oposições que se expressam ritualisticamente entre uma prática deturpada e um ideal tradicional: a Jurema de gira e a Jurema de chão[174]; Jurema com tambor e Jurema com maracá; por fim, Jurema com exu e Jurema sem exu. O mais interessante de todo esse movimento, é perceber que essa "Jurema tradicional" parece seguir um curso muito semelhante aquele da Umbanda do Sudeste, a ideologia prevê uma moralização do lado maléfico para conduzi-lo ao bem. O lado maléfico do exu é realçado e associado a Umbanda. Nessa virada de mesa, a Jurema adquire caráter positivo por vista como tradicional, mesmo sendo moralizada através de um ideal originalmente umbandista. Esta última é assimilada ao mal e vista de maneira pejorativa, devido a presença dos exus e pombas giras.

Estas são algumas indicações das dinâmicas existentes nesse contexto, embora as três casas contatadas não assumam essa nova postura em processo de difusão na cidade e nem compartilhem de envolvimento político junto à Federação e ao Estado. A seu modo, imprimem suas observações e se posicionam diante da seleção de referências que lhes são significativas ou impostas. É através desses pontos de discussão que **despacho a rua**, lembrando que estas representações elaboradas aqui podem expressar um entendimento amplo sobre esse meio religioso pesquisado, mas assim como os religiosos apontam:

---

em diversas partes do Brasil, evidenciando a forma como estas religiões selecionam elementos para serem representadas.

[174] A Jurema de chão diz respeito a um ideal tradicional, a chamada mesa de Jurema. Pois se acredita que a formação da gira com tambor, ocorre com a presença da Umbanda.

> Há detalhes que na minha linha é assim. Não é obrigado que nos outros terreiros seja do mesmo jeito do meu. Peço que isso seja bem frisado. Há pessoas que tem linhas de trabalho diferentes. Um engenheiro traça uma casa de um jeito o outro já traça de outro, está entendendo? (Mãe Leó).
>
> Olhe, eu posso dizer uma coisa aqui pra você e lá na frente outro dizer diferente, estou no meu ver, não sei o que as outras pessoas vão falar (Pai Itamar).
>
> Cada um cultua de sua forma, eu aprendi de um jeito e quanto mais você escavacar, mais coisa aparece, quando a gente acha que já sabe de tudo ai é que tem coisa para aprender (Mãe Maria do Carmo).

Através dessas indicações, tanto quanto na literatura, privilegio determinadas perspectivas, direcionadas através das relações construídas em campo. Procurei imprimir aqui, de forma compartilhada, aquilo que o campo me sensibilizou para compreendê-lo e representá-lo. Então, carrego o meu **ebó** e entrego na rua para ser devorado. Colocam-se as brasas no **desfumador**, derramam-se as ervas misturadas. A fumaça sai em profusão, eliminando os últimos vestígios de carregos deixados na passagem dos exus e os cânticos são entoados... *desfuma com as ervas da Jurema/ desfuma com arruda e guiné/ desfuma com alecrim e alfazema/ vamos desfumar filhos de fé*[175].

[175] Quando os exus deixam a casa é preciso purificar o ambiente, pois mesmo fazendo a **limpeza** os exus são muito **carregados**. Sem intenção, eles podem deixar alguma energia negativa e, como prevenção, a casa deve ser **desfumada**.

Referências

ABREU FILHO, Ovídio. Dona Beija: análise de um mito. In: **Perspectivas antropológicas da mulher 3**. Orgs. FRANCHETTO, B.; CAVALCANTI, M. L.; HEILBORN, M. L. Rio de Janeiro – RJ: Zahar, 1983.

ALENCAR, José de. **Iracema** (Lenda do Ceará). Edição Comemorativa do Centenário. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1965.

ANDRADE, Mário de. **Musica de Feitiçaria no Brasil**. 2ª edição, Belo Horizonte – MG: Itatiaia, 1983.

_____. **O Turista Aprendiz**. 2ª edição, São Paulo – SP: Livraria Duas Cidades, 1983.

ARAGÃO, Luiz Tarlei de. Em nome da mãe: posição estrutural e disposições sociais que envolvem a categoria mãe na civilização mediterrânea e na sociedade brasileira. In: **Perspectivas antropológicas da mulher 3**. Orgs. FRANCHETTO, B.; CAVALCANTI, M. L.; HEILBORN, M. L. Rio de Janeiro – RJ: Zahar, 1983.

ARAÚJO, Emanuel. A Arte da Sedução: sexualidade feminina na colônia. In. **Historia das Mulheres no Brasil** / DEL PRIORE, Mary (Org.); BASSANEZI, Carla (Coord. de textos). 9ª ed. – São Paulo – SP: Contexto, 2007.

AREDA, Felipe. Exu e a reescrita do mundo. In: **Revista África e africanidades**. Disponível em: www.africaeafricanidades.com/Exu-e-reescrita.html acesso: 26/05/2008

ASSUNÇÃO, Luiz**.** O culto da Jurema: cura e proteção no reinado dos mestres. In. CAVALCANTE, Mourão; PORDEUS JR., Ismael. **Tradição e modernidade: milagre ou invenção?** – In: Colóquio de Cultura Popular, 5, Canindé – CE, set. 1991 – Fortaleza - CE: Editora UFC, 1996.

_____. **Umbanda e sociedade:** um estudo sobre práticas, representações e identidades (Relatório de Pesquisa). Natal – RN: UFRN/DAN, 2003.

_____. Os Mestres da Jurema. In. PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro – RJ: Pallas, 2004.

_____. **O Reino dos Mestres:** a tradição da Jurema no sertão nordestino. Rio de Janeiro – RJ: Pallas, 2006.

AUGRAS, Monique. De Yiá Mi a Pomba Gira: transformações e símbolos da libido. In: **Meu sinal está no teu corpo**: nosvos escritos sobre as religiões dos orixás, Org. Moura, C. E. M.. São Paulo – SP: EDUSP, 1989. p. 14 – 33.

AYALA, Maria Ignez Novais e SILVA, Marinaldo José da. Da brincadeira de coco á Jurema Sagrada: cocos de roda e de gira. In: AYALA, Maria Ignez Novais e AYALA, Marcos. (Org.). **Cocos**: alegria e devoção. Natal – RN: EDUFRN, 2000.

BAIRRÃO, J. F. M. H. **Sublimidade do Mal e Sublimação da Crueldade**: criança, sagrado e rua. Psicologia: Reflexão e Critica, 2004, 17(1), pp. 61 – 73
Disponível em: www.scielo.br

BALANDIER, G. **A desordem** – elogio do movimento. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo - SP: Pioneira,1989.

_____. Catimbó. In. PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados, Rio de Janeiro – RJ, Pallas, 2004.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo – SP: Paulus, 1985.

BIRMAN, Patrícia. **Fazer estilo criando gêneros**: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro – RJ, Relume Dumaré/EdUERJ, 1995.

_____A Noite da Rainha: etnografia de uma festa umbandista. In: **Comunicações do ISER**. N° 7. Ano 2, Rio de Janeiro – RJ: 1983.

_____. O Campo da Nostalgia e a Recusa da Saudade: temas e dilemas dos estudos afro-brasileiros. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 18, n° 2. 1997. p. 75 – 92.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral – Catequese. São Paulo – SP: Edição Claretiana/ Editora Ave- Maria, 2003.

BOAS, Franz. **Antropologia cultural**. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2004.

BOSI, Alfredo. **História Concisa da Literatura Brasileira**. 37ª edição, São Paulo – SP: Editora Cultrix, 1994.

BOURDIEU, Pierre. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, Renato (Org.). **Bourdieu**. Rio de Janeiro – RJ: Editora Ática, 1983. p. 46 – 81.

BRANDÃO, Maria do Carmo & RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In. PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados, Rio de Janeiro - RJ, Pallas, 2004.

BROWN, Diana. Uma História da Umbanda no Rio. In: **Cadernos do ISER** nº 18: Umbanda e Política, Rio de Janeiro - RJ, Marco Zero, 1985.

BRUMANA, Fernando Giobellina. **Marginalia Sagrada**. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 1991.

BULFINCH, Thomas. **O livro de ouro da mitologia**: (a idade da fábula): história de deuses e heróis – 8ª ed. – Rio de Janeiro: Ediouro, 1999.

CACCIATORE, Olga Gudolle, **Dicionário de cultos afro-brasileiros**: com indicações de origem das palavras. Rio de Janeiro: Forense – Universitária, 3ª edição revista, 1988.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. **Novos Estudos CEBRAP**, n. 21, p. 133-157, jul.1988.

_____. Antropologia e poder: uma resenha de etnografias recentes. In: **BIB**. Rio de Janeiro, nº 27, 1º semestre de 1989.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo, São Paulo - SP, Pioneira, 1961.

CAMPELO, Marilú Márcia. **Meu nome é Exu Mirim** – Imaginário e marginalidade social na Umbanda. São Paulo - SP: Terceira Margem, 2003.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro – RJ: Contra Capa Livraria/ Pallas, 2004.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O trabalho do antropólogo**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

CARDOSO, Vânia Zikán. Narrar o Mundo: estórias do "povo da rua" e a narração do imprevisível. In: **Mana** 13(2). Rio de Janeiro – RJ: Oct. 2007. p. 317 – 345.
Disponível em: www.scielo.br

CAROSO, Carlos & RODRIGUES, Núbia. Exus no Candomblé de Caboclo. In. PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados, Rio de Janeiro – RJ: Pallas, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. 1999. Republicado em **Horizontes Antropológicos**, Vol. 15, pp. 17-147. Porto Alegre - RS: UFRGS/Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2001.
Disponível em: http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm

_____. A Religião como Sistema Simbólico: uma atualização teórica. **Série Antropologia** pp. 1-17. Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Sociais/Universidade de Brasília - UNB, 2000.
Disponível em: http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm

_____. Poder e Silenciamento na Representação Etnográfica. **Série Antropologia** pp. 1 - 20. Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Sociais/Universidade de Brasília - UNB, 2002.
Disponível em: http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm

_____. Um Espaço Público Encantado: pluralidade religiosa e modernidade no Brasil. **Série Antropologia** pp. 1 - 21. Departamento de Antropologia/Instituto de Ciências Sociais/Universidade de Brasília - UNB, 1999.
Disponível em: http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm

CASCUDO, Luis da Câmara. **Meleagro:** pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2ª edição, Rio de Janeiro – RJ: Agir, 1978.

_____. **Cinco Livros do Povo**: introdução ao estudo da novelística no Brasil. 2ª edição, João Pessoa – PB: Editora Universitária UFPb, 1979.

CASTRO, Yeda Pessoa de. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos Homens. IN: **Caderno Pós Ciências Sociais**, São Luís - MA, V. 1, n. 2, São Luís, MA, 2004. p. 119 – 128.

CHAIN, Iza. **O Diabo no porão das caravelas**: mentalidades, colonialismo e reflexos na constituição da religiosidade brasileira nos séculos XVI e XVII. Juiz de Fora – MG: Ed. UFJF, Campinas - SP: Pontes Editores, 2003.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: **Estudos Avançados 11 (5)**, São Paulo: Jan. Abr. 1991.
Disponível em: www.scielo.br

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: GONÇALVES, José Reginaldo S (Org.). **A experiência etnográfica**: Antropologia e Literatura no século XX. Rio de Janeiro - RJ: Editora UFRJ, 1998.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda**: uma religião brasileira. São Paulo - SP: EDUSP, 1987.

_____. Caboclos e Pretos-Velhos na Umbanda. In. PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados, Rio de Janeiro - RJ, Pallas, 2004.

CONTINS, Márcia. **O Caso da Pomba-Gira**: reflexões sobre crime, possessão e imagem feminina. Dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional UFRJ, Rio de Janeiro – RJ, 1993.

_____ e GOLDMAN, Marcio. "O caso da Pomba-Gira": religião e violência. Uma analise do jogo discursivo entre Umbanda e Sociedade. **Religião e Sociedade**, 11(1). 1984. p. 103 – 132

COSTA, Gilmara Benevides**. O Canto do coquista Chico Antônio**: uma metamorfose histórica e memória. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, Recife – PE: 2004.

CRAPANZANO, Vincent. Diálogo. In: **Anuário Antropológico 88**. Rio de Janeiro - RJ: Tempo Brasileiro, 1991a.

_____. El dilema de Hermes: la máscara de la subversión em las descripciones. In: **Retóricas de la Antropologia**, Barcelona: Júcar, 1991b.

_____. A cena: lançando sombra sobre o real. In: **Revista Mana** 11 (2). Rio de Janeiro: RJ, Out. 2005a.

Disponível em: http://www.scielo.com

_____. Horizontes imaginativos e o aquém e além. In: **Revista de Antropologia da USP**, Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – Vol. 48 (1) Janeiro-Junho, São Paulo – SP, 2005b.

DA MATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e Heróis**. Rio de Janeiro RJ: Ed. Guanabara, 1990.

DANTAS, Beatriz Góes. **Vovó Nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro - RJ: Graal, 1988.

DUMONT, Louis. **O Individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro – RJ: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo – SP: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo – SP: Martins Fontes, 1992.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro - RJ: Jorge Zahar, 1978.

FERREIRA, Jerusa Pires. O **Livro de São Cipriano**: uma legenda de massas. Coleção Estudos, São Paulo – SP: Editora Perspectiva, 1992.

_____, **Fausto no horizonte**. São Paulo – SP: HUCITEC/EDUC, 1995.

FERRETTI, Mundicarmo. Religião e Magia no Terecô de Codó (MA). In: **Revista Anthropológicas**, Pós-Graduação em Antropologia da UFPE – Ano II, Vol. 2. Serie Religiões Populares – Agosto-Dezembro, Recife – PE, 1997 (pp. 67 – 80).

_____. **Desceu na Guma**: o caboclo no Tambor de Mina em um terreiro de São Luis – a casa Fanti-Ashanti. 2ª edição rev. e atual, São Luis – MA: EDUFMA, 2000.

_____. Terecô, A Linha de Codó. In. PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados, Rio de Janeiro - RJ, Pallas, 2004.

_____.**Encantaria de "Barba Soeira"**. São Paulo – SP: Siciliano, 2001.

FISCHER, Michael M. J.. Da Antropologia Interpretativa à Antropologia Crítica. In: Anuário Antropológico 83. Rio de Janeiro – RJ: Tempo Brasileiro, 1985. p. 55 – 72.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande & Senzala**. 20ª edição, São Paulo – SP: Círculo do Livro, 1980.

GALVÃO, Helio. **Romanceiro**: pesquisa e estudo. Natal – RN: UFRN-PROEX/PAE – Fundação Cultural Helio Galvão – Fundação Sócio-Cultural Santa Maria, 1993.

GEERTZ, Clifford. **Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro - RJ: ZAHAR, 1978.

_____. **O saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis - RJ: Vozes, 1997.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis – RJ: Vozes, 1975.

GURGEL, Deífilo. **Romanceiro de Alcaçus**/ Deífilo Gurgel. Natal – RN: UFRN/ PROEX/ Cooperativa Cultural – Ed. Universitária, 1992.

HUBERT, Henri e MAUSS, Marcel. Esboço sobre uma teoria geral da magia. In: **Sociologia e Antropologia**, São Paulo – SP: EPU/EDUSP, 2003.

IRIART, Jorge Alberto Bernstein. A possessão como um idioma: Hermenêutica de um caso de "possessão por Exu" em uma cidade do interior da Bahia. In: **As Ciências Sociais**: desafios do milênio/ Org. Vânia Vasconcelos Gico, Jose Antônio Spinelle Lindoso, Pedro Vicente Costa Sobrinho. – Natal – RN: EDUFRN, 2001, p. 477 – 490.

KUPER, Adam. **Cultura**: a visão dos antropólogos. Bauru – SP: EDUSC, 2002.

LAPLANTINE, François e TRINDADE, Liana. **O que é imaginário**. Serie Primeiros Passos. São Paulo - SP: Brasiliense, 1997.

LA PORTA, Ernesto M. O mito e o complexo 2. In: **Estudos Psicanalíticos dos Rituais Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro – São Paulo: Livraria Atheneu, 1979.

MAGGIE, Yvonne. O medo do feitiço – verdades e mentiras sobre a repressão às religiões mediúnicas. In: **Religião e Sociedade** 13/1, mar. 1986.

MAGNANI, José Guilherme Cantor: **Umbanda**. Series princípios, São Paulo (SP), Editora Ática, 1986.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Os argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril, 1978 (Os Pensadores).

MATTIEVICH, Enrico. **Viagem ao inferno mitológico**. Rio de Janeiro – RJ: Objetiva, 1992.

MAYBURY-LEWIS, David. **A antropologia numa era de confusão**. **Rev. Bras. Ci. Soc**., Out., vol.17, no.50, 2002.

MEYER, Marlyse. Notas Rocambolescas: histórias de escusos heróis. In: **Tempo Social**, Revista de Sociologia da USP n° 3, São Paulo – SP: USP, 1991. p. 77 – 92.

_____. **Maria Padilha e toda a sua quadrilha**: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda. São Paulo – SP: Duas Cidades, 1993.

_____. **De Carlos Magno e outras histórias**: cristão e mouros no Brasil/ Coleção Humanas Letras. Natal – RN: UFRN. Ed. Universitária: CCHLA, 1995.

MILITANA, Dona. Romance de Juliana (D. Jorge) In: Dona Militana – **Cantares**. Natal – RN: Projeto Nação Potiguar, 2002. (CD II faixa 15).

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O conceito de representações sociais dentro da sociologia clássica. In: **Textos em Representações Sociais**. 4ª ed. GUARESCHI, Pedrinho, JOVCHELOVITCH, Sandra (orgs.). Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

MOTTA, Roberto. Religiões Afro-Recifenses: ensaio de classificação. In: **Revista Anthropológicas**, Pós-Graduação em Antropologia da UFPE – Ano II, Vol. 2. Serie Religiões Populares – Agosto-Dezembro, Recife – PE, 1997 (pp. 11 – 34).

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro – RJ: FUNARTE/INM/Divisão de Música Popular, 1983.

MUKUNA, Kazadi wa. **Contribuição Bantu na música popular brasileira**: perspectivas etnomusicológicas. São Paulo – SP: Terceira Margem, 2006.

MUNIZ, Diva do Couto Gontijo. Mulheres "modernas", mulheres "perigosas"... . In: **Revista Múltipla**. Ano 10, vol. 12, nº 18, jun, Brasília – DF: 2005.

NASCIMENTO, Adriano Roberto Afonso. SOUZA, Lídio de. TRINDADE, Zeidi Araújo. Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados da Umbanda. In: **Psicologia em Estudos v. 6** – jul/dez, Maringá - PR: 2001. p. 107 – 113

NASCIMENTO. Marco Tromboni de S. **"O tronco da Jurema"**: ritual entre os povos indígenas do nordeste – o caso Kiriri. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Sociologia da UFBA. Salvador – BA: 1994.

NEGRÃO, Lisias. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo - SP: EDUSP, 1996.

NEVES, Ana Sofia Antunes das. As mulheres e os discursos *genderizados* sobre o amor: a caminho do "amor confluente" ou o retorno ao mito do "amor romântico"? In:

Estudos Feministas/ UFSC. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Comunicação e Expressão. – v. 7, n. 1-2, Florianópolis – SC: 1999.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**, Bauru - SP: EDUSC, 2000.

OLIVEIRA, Cristiane Mandanêlo de. **A desconstrução do medo da bruxa na literatura infantil**. In: www.graudez.com.br: 2005.
Disponível: www.graudez.com.br/litinf/marav.html consultado em: 21/07/2008.

OLIVEIRA, Anderson. As faces de Exu: representações européias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). In: **Revista Múltipla**. Ano 10, vol. 12, nº 18, jun, Brasília – DF: 2005.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis - RJ: Vozes, 1999.

PATLANGEAN, Evelyne. A historia do imaginário. In: LE GOFF, Jacques. **A História Nova** (Trad. Eduardo Brandão). 2ª Ed. São Paulo – SP: Martins Fontes, 1993.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

_____. **Uma Antropologia no plural**: três experiências contemporâneas. Brasília: Editora da UnB, 1991.

PINTO, Clélia Maria. **Saravá Jurema Sagrada**: as várias faces de um culto mediúnico. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE. Recife – PE: 1995.

PORDEUS Jr., Ismael. **A magia do trabalho**: macumba cearense e festas de possessão. Fortaleza – CE: Secretaria de Cultura do Estado do Ceará, 1993.

_____**Umbanda**: Ceará em transe. Fortaleza - CE: Museu do Ceará, 2002.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. In: **Herdeiras do Axé**. São Paulo – SP: Hucitec, 1996. p. 139 – 164.

QUEIROZ, Renato da Silva. O Herói-Trapaceiro: reflexões sobre a figura do trickster. In: In: Tempo Social, **Revista de Sociologia da USP**, n° 3, São Paulo – SP: USP, 1991. p. 97 – 107.

RAMOS, Rafaela Menezes. **Okê, Caboclo! Um estudo etnográfico sobre a dança do caboclo na Umbanda**. Monografia do Curso de Graduação em Ciências Sociais – UFRN, Natal – RN, 2004.

ROTTA, Raquel Redondo e BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Inscrições do feminino: literatura romântica e transe de caboclas na Umbanda. In: **Estudos Feministas**/ UFSC. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Comunicação e Expressão. – v. 7, n. 1-2, Florianópolis – SC: 1999.

SAHLINS, Marshall. **Que é iluminismo antropológico**? Algumas lições do século XX. In: Cultura na Pratica. Rio de Janeiro – RJ: Editora da UFRJ, 2004.

_____. **Esperando Foucault, ainda**. São Paulo – SP: Cosac Naify, 2004.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À Sombra da Jurema**: um estudo sobre a tradição dos Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra-PB. Dissertação de Mestrado do PPGCS/UFRN, Natal-RN: 2004.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte**: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia. Petrópolis - RJ: Vozes, 1976.

SENA, Custódia Selma. Durkheim e os estudos de representações. In: **Anuário Antropológico** – 82. Edições UFC – Tempo Brasileiro. Fortaleza – Rio de Janeiro: 1985.

SILVA, Marinaldo José da. **Lapinha em Cena**: uma dança dramática e sua memória cultural. Dissertação de Mestrado. UFPB. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e sua Magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras/ 1º ed, 1º reinpr. – São Paulo - SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. "Critica antropológica pós-moderna e a construção textual da etnografia religiosa afro-brasileira". In: **Cadernos de Campo**, São Paulo – SP: Departamento de Antropologia da USP, ano 1, n.1, 2001.
Disponível no NAU – Núcleo de Antropologia Urbana da USP: http://www.n-a-u.org/artigos.html

_____. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo – SP: As Religiões na História/ Editora Ática,1994.

SOARES, Luiz. E. **Luz Baixa sob Neblina**: Relativismo, Interpretação, Antropologia. O Rigor da Indisciplina. Rio de Janeiro:. Relume Dumará 1994 p 71 95.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial. São Paulo - SP: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Solange Jobim. Mikhail Bakhtin e Walter Benjamin: polifonia, alegoria e o conceito de verdade no discurso da ciência contemporânea. In: BRAIT, Beth (Org.), **Dialogismo e construção do sentido**. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 2005.

TEDLOCK, Denis. A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica. **Anuário Antropológico 85**. Rio de Janeiro, p. 183-203, 1986

TRAJANO FILHO, Wilson. Por uma Etnografia da Resistência: o caso das *tabancas* de Cabo Verde. **Serie Antropológica** nº 408, 2006.
Disponível em: http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm

TRINDADE, Liana Maria Salvia. **Exu**: símbolo e função. São Paulo - SP: FFLCH/USP, (Coleção Religião e Sociedade Brasileira, 2), 1985.

_____. **Conflitos sociais e magia**. São Paulo - SP: Hucitec; Terceira Margem, 2000.

VAN DEN BERG, Irene de Araújo. **As representações do mal no discurso da Renovação Carismática Católica**. Dissertação de Mestrado do PPGCS/UFRN, Natal-RN: 2003.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: Deuses Iorubas na África e no novo mundo. São Paulo – SP: Circulo do Livro, 1981.

ZORDAN, Paola Basso Menna Barreto Gomes. **Bruxas: figuras de poder**. *Rev. Estud. Fem.*, Ago 2005, vol.13, no.2, p.331-341. ISSN 0104-026X

Glossário

Abalar, abalando: sentir a entidade próxima ou trabalhar com ela. Invocar uma entidade para trabalhar.

Ajeum: comida ritual oferecida à assistência ao final ou no decorrer de uma sessão.

Agô: pedir licença, pedir permissão, perdão, pedido de desculpa.

Aiaba: mulher, senhora, é usado para se referir aos orixás femininos. Nanã, Oxum, Iemanjá, Iansã são iabá.

Alarê: quartinha.

Assentar: assentado, firmado – ritual onde se constrói uma representação material e a entidade ou o deus passa a morar ali. Geralmente os **assentos** possuem um **otar** (pedra) e neste objeto a entidade é assentada.

Assentamento: representação material de uma entidade ou de um deus.

Assistência: quem assiste à sessão, toque ou gira. O público espectador.

Atuar, atuado: incorporar, estar incorporado com uma entidade.

Ayê: a terra, o mundo.

Babá: pai-de-santo, babalaô.

Barracão: espaço físico, o mesmo que Centro Espírita ou terreiro.

Bejinho, bejada: linha das crianças, erês. O mesmo que ibeje ou ibejada.

Bocas frias: eguns, mortos, quiumbas, espíritos perturbados que só atrapalham.

Bori: obrigação para o orixá.

Bori de saúde: obrigação para o orixá por motivo de saúde.

Cabaço: a virgindade, o hímen, a honra.

Cabono: cambone, ajudante, assistente do pai-de-santo.

Corocoxô: dinheiro, a paga do serviço, bem material como retribuição pelo serviço prestado.

Carrego: sujeira espiritual. É detectado através de energias negativas, doenças ou demandas.

Casa ou Casa de santo: nesse sentido refere-se ao Centro Espírita ou apenas centro, barracão, terreiro e ilê axé. São os termos usados pelo **povo do santo** para designar suas casas de culto.

Catiço: cachimbo, fumaça, termo também usado para se referir ao culto da Jurema.

Catimbó: esse termo recebe duas conotações. Uma se refere à expressão religiosa que centra sua crença sobre a planta sertaneja denominada de Jurema. Na outra esse termo significa o mesmo que feitiço ou macumba, uma trabalho feito para prejudicar.

Cavalo: médium, aparelho, matéria.

Coisa feita: feitiço, macumba, catimbó. São malefícios atirados contra outrem, objetos constituídos simbolicamente como produto de uma magia na esquerda, derivam da manipulação de um agente, não é sujeito e sim um objeto.

Corrente: energia, poder que o sujeito detém que o permite incorporar espíritos. Uma espécie de catálogo das entidades que um sujeito pode trabalhar. Sintonia que permite a um sujeito entrar em harmonia com uma entidade e incorporá-la, também é o mesmo que linha ou vibração.

Corrente de morto: bocas frias, eguns, quiumbas, espíritos perturbados e descontrolados.

Correr gira: andar pela rua, andar pelo mundo, espionar, colher informações.

Coruja Ebó: termo usado para definir aquele religioso que passa pelos terreiros, curioso em colher informações. Anda de casa em casa observando. Sabe apenas a forma de fazer, mas não tem fundamento no seu oficio, é um falso religioso. É sempre indesejado, tem olho grande, não é bem-vindo, mas ninguém fala para ele.

Couro ou levar couro; levar coro: represália espiritual, surra de santo. O próprio orixá ou entidade da pessoa resolve lhe dar uma lição, por algum motivo e o principal é sempre a desobediência.

Cruzada: ver traçada.

Curiação: corte ou sacrifício, oferenda sacrifical para os exus.

Curimba: ponto cantado, toada.

Curimbar: cantar, entoar.

Demanda: trabalho maléfico com a finalidade de prejudicar, feitiço, macumba, catimbó.

Descarregar: tirar o carrego, limpar, fazer limpeza.

Desenvolver: aperfeiçoar a mediunidade ou a espiritualidade, aprimorar.

Desfumar: defumar. O **desfumador** serve para retirar as energias negativas e os carregos.

Despachar: por para fora do terreiro. É a conclusão do trabalho quando este foi depositado na rua, retirado do terreiro. Despacho em geral, soa negativamente para fora do meio religioso, mas é ação comum quando se trata de qualquer ritual que seja, é preciso retirar do terreiro e despachar, seja uma oferenda ou uma demanda.

Dono da coroa: orixá principal regente da cabeça de um indivíduo.

Ebó: mesmo que **despachar**.

Ejé: sangue, mesmo que **menga**.

Erê: criança, o termo também pode ser usado para denominar a categoria espiritual criança ou bejadas, ibejes, bejinho.

Esquerdista: quem trabalha na esquerda.

Exu brabo: exu sem doutrinação, uma entidade ainda nova que não teve contato suficiente com um médium para ser doutrinado.

Feitura: primeira obrigação, uma consagração.

Filho de fé: termo genérico pelo qual os umbandistas se denominam no Brasil, inclusive em Natal/RN. Apesar de ser uma expressão de pouco uso, percebe-se certa ocorrência.

Firmar: fixar, colocar, assentar, pôr.

Firmar ponto: acender uma vela; cantar um ponto; fazer uma intenção em prol de algo desejado.

Fundamento: o conhecimento adquirido pelo pai-de-santo ou por um religioso através de sua história, na condução de suas obrigações religiosas, legitimando o seu poder. Mencionar que alguém tem muito fundamento é dizer que a pessoa tem muito saber, muita força e muito poder. Fundamento também se refere aos segredos e aos conhecimentos sobre uma determinada entidade ou orixá.

Garfos ou Ferros: são símbolos que representam à entidade assentada, apesar de serem diferentes de uma entidade para outra, um motivo se repete, são os tridentes diferenciados pelo gênero. Os tridentes masculinos são retos e os femininos são curvados. Até esse momento, nas casas por onde andei, essas armações são usadas apenas em assentamentos de exus.

Gira: toque, sessão.

Guia espiritual: entidade que rege e encaminha o aprendizado de um sujeito. Pode ser uma entidade de qualquer categoria espiritual: mestre da Jurema, caboclo, preto velho, exu, pomba gira entre outras.

Ibejada: linha das crianças, erês. O mesmo que bejinho ou bejada.

Ilus: Tambor de uma ou de duas membranas sobre uma base de madeira em forma de "T" (SALLES 2004, p. 118).

Indaca fervorosa: alguém que levanta falso testemunho, língua solta, quem fala o que não sabe, fofoqueiro.

Leba: ou Legba, ou Legbara, vodum jeje correspondente a exu nagô. Os lebas ou as lebas são como os exus e pombas giras na Umbanda também são denominados. Por isso, a designação de leba macho e leba fêmea.

Leve: diz respeito ao grau de força mágica utilizada para realizar um serviço. Uma limpeza mais simples, por exemplo, é usada para retirar um prejuízo muito pequeno. Interessante relacionar essa informação com os fumos usados nos cachimbos: o fumo branco, misturado com muitas ervas (cravo, anis, erva doce, entre outras) é utilizado para uma limpeza leve. E o fumo preto (fumo puro) é utilizado para fazer limpezas **pesadas** e também demandas.

Limpeza: ritual de descarga, tirar os carregos. Uma pessoa está muito cheia de energia negativa e é preciso tirar. Dessa maneira, é feito um ritual denominado de limpeza, com o intuito de purificar o indivíduo.

Linha: corrente, vibração, entidades pertencentes a uma categoria espiritual específica.

Marrafo: cachaça, tifunfun, cana, pinga, pitu.

Médium rodante: médium de gira, que incorpora, trabalha com as entidades, atua com elas.

Mãe Kekerê: mãe pequena, segunda pessoa depois da mãe-de-santo.

Marupá: cachimbo.

Matéria: o mesmo que corpo, o médium.

Menga: sangue, mesmo que **ejé**.

Mesa branca: sessão de passes e cura.

Mestria: derivado dos mestres da Jurema. Trabalhar na mestria significa atuar na Jurema.

Mina: o axé da casa, geralmente é representado por um quadrado que fica no meio do salão da gira. Sob ele encontra-se plantado os fundamentos do orixá e das entidades principais da casa.

Moça: termo muito usado para se referir a pomba gira ou pombo gira. Festa de pomba gira = festa das moças.

Obrigações: determinados rituais pelos quais os filhos-de-santo precisam passar no seu desenvolvimento, no decorrer de sua vida.

Ogã: esse termo geralmente é associado aos tocadores de tambor, mas em alguns casos é denominado de ogã um imediato do pai-de-santo. Este não incorpora nenhuma entidade e fica responsável pelo ritual quando o pai-de-santo esta em estado de transe.

Ori: cabeça.

Orum: o céu, a morada dos orixás.

Otar: pedra. Nos assentamentos as pedras também são chamadas de **ocultar,** *pois a entidade fica oculta e ninguém sabe quem é!* (Pai Itamar).

Pai pequeno ou mãe pequena: imediato do pai-de-santo, segunda pessoa da casa. Também recebe o nome de mãe kekerê, a mulher que assume a posição de mãe pequena.

Passagem: termo usado para definir morte física, o espírito **se passa** para o outro lado.

Pegi: altar, ou sala dos assentamentos dos orixás.

Pendão: vela.

Perequito lodê: alguma forma de repressão material, policiais. Possivelmente essa expressão refere-se às antigas perseguições policiais empreendidas contra os religiosos. Atualmente, essa expressão adquire um sentido mais amplo no cotidiano dos religiosos. Periquito Lodê representa qualquer força material contra um sujeito ou contra a casa, sem vinculação, a primeiro plano, com questões espirituais.

Pesado: carregado, com muita força de energia na esquerda ou negativa. Refere-se ao grau de prejuízo intencionado num trabalho – ver **leve**.

Ponto cantado: melodias entoadas para chamar, saudar e reverenciar as entidades.

Povo da rua: o mesmo que exu. A linha dos exus e pombas giras.

Povo do santo: qualquer pessoa pertencente a alguma modalidade religiosa afro-brasileira. O santo corresponde aos orixás.

Puxar um ponto: cantar, curimbar, entoar, zuelar.

Quartinha: o mesmo que alarê.

Quebrar: refere-se a destruir as energias negativas.

Quiumba: morto, espírito de morto escravizado que serve aos desígnios do seu dono. Geralmente é usado para fins maléficos.

Quizila: problema, desentendimento, pendenga, pendência, conflito, choque.

Radiar: quando a entidade ameaça incorporar, mas não consegue. O médium sente a presença, fica tonto, cai, mas a entidade não se apodera do seu corpo.

Recadeiro: função atribuída a Exu e aos exus. Aquele que encaminha os pedidos para os orixás, ou também aquele que recebe o recado para atuar em relação a um problema. Seja o de meter-se no destino das pessoas, seja colher informações sobre algo. Os exus recebem a função de dar e receber recados.

Recado: refere-se ao caráter comunicador do Exu. Ele é o **recadeiro** do santo. Em alguns momentos, esse termo refere-se ao pedido feito a qualquer entidade, tanto na oferenda entregue quanto na fumaça dos cachimbos. É o desejo a ser alcançado, o pedido almejado.

Sacudimento: ver limpeza ou descarrego.

Santo: orixá, culto aos orixás.

Saravá: cumprimento, ser saravado ou estar saravando significa ser cumprimentado ou está cumprimentando.

Tabatinga: argila de mangue utilizada para sustentar os garfos dos exus, sendo também modelada para levantar uma imagem dele. Tabatinga é o nome dado a esta escultura que permanece em barro cru, seca ao sol. Esse tipo de assentamento pode ser usado tanto para o Exu do Santo, quanto para os exus da Jurema.

Tifunfun: marrafo, cachaça, cana, pinga, pitu.

Toar: é o termo que Mãe Leó usa para denominar a imagem do exu levantada na tabatinga. Ver tabatinga.

Toque: sessão, gira, mesa.

Trabalhar: qualquer espécie de manipulação de recursos mágicos e espirituais, uma cura ou uma demanda, na esquerda ou na direita, ambos são trabalhos executados. Trabalhar é termo usado para denominar o momento da incorporação.

Traçada: cruzado ou misturado. Quando se fala da prática umbandista nas casas de Natal devido à influência da Jurema, é comum os religiosos dizerem: é Umbanda traçada ou cruzada com Jurema.

Vestir a entidade, ou vestir o santo: esse termo refere-se ao ritual onde o médium prepara uma vestimenta característica de uma entidade para usar no momento da incorporação e apresentar ao público, por exemplo – geralmente uma pomba gira é vestida com saias e vestidos vermelhos e pretos, mas preferencialmente vermelhos.

Yaô: noviço, iniciado, filho-de-santo que prestou a primeira obrigação.

Yiá, Yiabá: mulher, senhora, é usado para referir a mãe-de-santo - ela é a yiá da casa, assim como é usado da mesma forma em relação aos orixás femininos. Ver Aiabá.

Zuela: música, canção, toada, ponto cantado, cantiga.

Zuelar: cantar, entoar, curimbar, puxar um ponto cantado.

