

BAIANOS E MALANDROS: A SACRALIZAÇÃO DO HUMANO NO PANTEÃO UMBANDISTA DO SÉCULO XX

Mario Teixeira de Sá Junior

Professor da Faculdade Dourados e mestre em História pela
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (UFMS),
Campus de Dourados (CPDO).

Este artigo procura examinar a relação entre os novos personagens surgidos no panteão umbandista (baianos e malandros) com as transformações pelas quais passou a sociedade brasileira ao longo das décadas de 1930 a 1960 e, em especial, percebendo as especificidades dessas transformações nas cidades de Dourados (MS) e Rio de Janeiro (RJ). A partir dessas análises proponho colocar esses novos personagens como inseridos em uma das lógicas da umbanda, ou seja, o de ressignificação de personagens marginalizados pela estrutura social, política e econômica, dando a eles um lugar sacralizado dentro das práticas umbandistas. Indo além, pretendo demonstrar como esses novos personagens dividem o espaço com um outro, o exu, onde essa medida visa abrir o campo dos artigos religiosos da Umbanda aos seus consumidores, além de fragmentar as críticas aos exus enfraquecendo os ataques a esse arquétipo.

Palavras-chave: Religião, Umbanda, Macumba, baianos, malandros, exus.

The baianos and the Malandros: the human's sacred in the born in umbanda of the Century XX. This article seeks to examine the relation between the new characters born in umbanda (the baianos and the malandros) with the changes through which the Brazilian society went through between the 1930's and the 1960's, and specially, pointing the specificities of these transformations in the cities of Dourados (Mato Grosso do Sul State) and Rio de Janeiro (Rio de Janeiro State). Starting with these analysis, I want to introduce these new characters as they were inserted in one of the logics inside the umbanda, which is the re-signification of characters marginalized by social distribution, politics, and economy, giving them a sacred place inside the practice of umbanda. Besides this, I intend to demonstrate how these new characters divide their space with another, the exu, and explain how this can open up the field of religious articles of umbanda to a great amount of readers, and also fragmentize the critics about the exus, easing the attacks on this archetype.

Keywords: Religion, Umbanda, Macumba, baianos, malandros, exus.

Os estudos sobre a religiosidade afro-brasileira¹ vêm sendo desenvolvidos, predominantemente, ao longo de quase um século, por especialistas da área de antropologia. As incursões de historiadores sobre essa temática é nova. Esse interesse se tornou possível devido às transformações pelas quais passou a historiografia a partir da década de 1980. A crise dos paradigmas tradicionais, dentre eles o marxista, proporcionou um desenvolvimento de novas teorias, metodologias e métodos com o advento da *Nova História*. Para este artigo interessa destacar a aproximação entre as ciências sociais o que tornou possível a utilização de conceitos e instrumentos de pesquisa, antes reservados isoladamente a cada disciplina.

Esse compartilhar, iniciado com os *Annales* na década de 1920, permitiu o alargamento dos objetos a serem pesquisados pelos historiadores. Um dos resultados mais profícuos dessas aproximações foi o surgimento da etnohistória que vem permitindo um diálogo entre disciplinas como a história, a arqueologia e a antropologia. Utilizada aqui como um método ela nos proporciona a possibilidade de analisar a Umbanda tanto no seu caráter sincrônico, o que até pouco tempo não era pertinente aos estudos históricos, como em seu caráter diacrônico. Os testemunhos orais, as pesquisas de campo e os registros arqueológicos passam a fazer parte das fontes pesquisadas pelo historiador, ao lado de fontes textuais. A multiplicidade dessas fontes permite uma maior aproximação da realidade histórica que se busca perceber nas manifestações da Umbanda.

Assim, Tateando por caminhos novos para os historiadores, mas muito promissores, busco analisar como as representações manifestadas nos terreiros de Umbanda são marcas deixadas por parte da população brasileira que, sujeito de sua história, vai esculpindo a sua trajetória através de um diálogo, por vezes submisso,

¹ Apesar da expressão afro-brasileira ser hoje questionada para se referir às religiões, como a Umbanda, preferi mantê-la por ser um termo genericamente utilizado e ainda bem aceito no meio acadêmico.

outras vezes resistente e outras ainda realizando combinações com os diferentes grupos sociais brasileiros. Mas, principalmente, como atores de suas histórias e como tais merecedores da atenção dos historiadores que pretendem compreender e explicar a trajetória histórica da sociedade brasileira.

DUAS CIDADES, DOIS TERREIROS, UMA UMBANDA

Após muitos anos convivendo com os terreiros de Macumba^{*2} ou Umbanda* na cidade do Rio de Janeiro, desde a década de 1970, comecei a ter contatos com terreiros em Mato Grosso Sul, na cidade de Dourados, a partir do ano de 1994. Muitos dos aspectos do cerimonial e do ritual dessas duas realidades regionais mantinham uma *fidelidade*, aquilo que se coloca como pressupostos mínimos para que dois terreiros se reconheçam e possam compartilhar de suas práticas religiosas.

Pude comprovar a eficácia desse compartilhar quando no ano de 2001 levei alguns membros de um terreiro de Dourados, *Tenda Caboclo Tupinambá*, chefiada pelo senhor Sebastião, a uma sessão* de um centro no subúrbio de Inhaúma, no Rio de Janeiro. Após um breve contato entre os membros das duas casas religiosas teve início uma sessão de caboclos*, na qual os representantes dos dois centros conviveram com extrema intimidade na realização das práticas cerimoniais e ritualísticas. Um observador, desconhecedor dessas duas realidades, somente perceberia a diferença pelas indumentárias* e pela forma que os caboclos se manifestavam. Os membros do Rio de Janeiro usavam jalecos, calças brancas e tênis, enquanto os de Dourados, os homens vestiam calças e batinas coloridas e as mulheres vestiam roupas características do vestuário da tradição baiana. A cabeça dos médiuns de Dourados era paramentada com um cocar, mito simbólico dos indígenas; os pés eram descalços. No que diz

² As palavras seguidas de asterisco são de vocabulário específico dos umbandistas, por isso são apresentadas em um glossário no final do texto.

respeito à forma de manifestação dos guias*, no primeiro caso era de forma suave, quase imperceptível, enquanto no segundo, os médiuns* realizam um movimento de rotação sobre o próprio corpo e emitiam altos brados, somente interrompendo com a incorporação desses guias.

Podem a princípio parecer que as diferenças são significativas, o que não é verdade. As similaridades entre os dois grupos superavam de forma significativa essas diferenças. Em pesquisas realizadas entre terreiros do Rio de Janeiro encontrei a mesma variação entre terreiros e alguns deles se assemelhavam mais ao modelo de Dourados que aos dos seus congêneres cariocas.

No entanto, algo me chamou a atenção entre essas duas realidades, quando dos meus primeiros contatos com os terreiros* de Dourados. A presença de um tipo de entidade espiritual, se não desconhecida, quase não manifestada no Rio de Janeiro: os baianos. A partir desse estranhamento me dediquei a frequentar essas giras para tentar compreender o papel que esses espíritos ocupavam no panteão umbandista e qual seria a sua relação com as especificidades históricas das duas cidades observadas.

As minhas primeiras pesquisas me levaram a uma identificação preliminar dos baianos com outro membro do panteão umbandista: o exu*. Essa associação se deveu ao fato do caráter *trickster*³ dos baianos, que muito se assemelhava a essa característica dos exus. O uso de bebidas alcoólicas em grande quantidade, as expressões de baixo calão utilizadas e o caráter de mulhereiros desses espíritos corroboravam com a aproximação que realizei entre esses dois arquétipos da Umbanda.

Buscando aprofundar os meus conhecimentos sobre esse personagem, realizei algumas entrevistas com esses *espíritos* e coletei informações que me auxiliaram no amadurecimento dessa análise. De forma homogênea estava presente nos discursos, um passado

³ Caráter brincalhão, zombeteiro, jocoso e liminar entre as esferas do *bem e do mal*, característico de alguns personagens do panteão grego.

ligado a bandos de cangaceiros nordestinos, característicos do modelo coronelístico da república velha (Leal, 1975). Eles se colocavam como uma espécie de *Hobin Hood* do nordeste, mito bastante desenvolvido na cultura oral e na literatura de cordel.

O *espírito* do baiano que se manifestava na pessoa do chefe do terreiro, senhor Sebastião, contou-me, em uma entrevista, que ele fora membro do bando de Lampião; responsável pelo rancho, alimentação do grupo. Antônio Baiano, seguia sempre na frente da comitiva e se instalava com um tempo de antecedência aos outros membros do grupo com a finalidade de adiantar o serviço da *bóia* para que na chegada deles tudo estivesse pronto. Buscando dar credibilidade a sua estória, fazia menção a um jovem acadêmico que havia encontrado a referência do nome de Antônio no bando de Lampião, o que era relatado com muito orgulho por essa entidade.

Negrão recolhe um outro depoimento sobre a vida na terra de um outro baiano. Segundo esse entrevistado (a) o baiano diz que “morreu esfaqueado [...] traindo, eu acho, com uma mulher dos outros, e veio o marido, um outro baiano, veio e matou ele. Foi assim que ele morreu” (Negrão, 1996:218). Essas seriam as duas versões básicas encontradas: um passado ligado ao cangaço ou o envolvimento em problemas com dinheiro, briga e mulher. As duas versões não são excludentes. Um ponto cantado nos terreiros de Dourados reforça essa idéia.

“Ô mulhé... toma cuidado com teu marido (bis)

Se ele é bom na faca, eu sou no facão

Se ele é bom na reza, eu sou de oração

Se ele diz que sim, eu digo que não

Se ele é cangaceiro, eu sou Lampião.”

Esse grupo não era composto exclusivamente por homens. Existiam também as baianas. De igual forma, essas personagens me remetiam muito aos arquétipos do exu feminino⁴. Apesar de nesse

⁴ Os nomes mais comuns dessas entidades são Pomba-gira e Maria Padilha, se multiplicando, no entanto, com várias outras combinações de nomes.

terreiro essas personagens se colocarem de forma mais contida, pude perceber em outros o jeito no falar, nas brincadeiras sobre questões sexuais, o linguajar, por vezes chulo, uma identificação com esses membros femininos no panteão dos exus.

Em um ponto cantado em um terreiro de Dourados, nota-se o papel de feiticeira, normalmente atribuído ao exu, além da ligação desse arquétipo com as tradições africanas presentes no Brasil.

“Baiana feiticeira

Filha de nagô

Trabalha com pó de pamba

P’ra ajudá babalaô.”

A presença desses *bandos* na Umbanda me suscitaram algumas questões, como o porquê da concorrência que eles acabavam exercendo com os exus, ou o porquê da importância desses personagens no panteão umbandista de Dourados e a sua, se não inexistência, pouca popularidade na cidade do Rio de Janeiro. As pistas que levaram às respostas foram surgindo dentro dos próprios terreiros das duas cidades.

A primeira delas é que a gira de baiano em Dourados é feita quase exclusivamente com a presença desse tipo espiritual. Nunca observei a presença de um caboclo ou exu nesse encontro. A presença de um preto-velho registrada se deveu ao fato do médium ser do Rio de Janeiro e não possuir essa modalidade de espírito para manifestar. Entretanto, a quase exclusividade fica por conta da presença de dois outros arquétipos que aparecem com alguma frequência nessas giras: os boiadeiros e os Zé Pelintras⁵.

André Ricardo Souza (*apud* Prandi, 2001)⁶, faz uma interessante associação entre as figuras do baiano e do boiadeiro. Segundo ele:

⁵ Observei por duas vezes a presença de espíritos chamados marinheiros nesses encontros. No entanto, o mais comum é que se encerrasse a gira de baianos para iniciar uma de marinheiro.

⁶ SOUZA, A. R. 2001. Baianos novos personagens afro-brasileiros. In PRANDI R. 2001. *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas.

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

É ainda Souza que, remetendo a um outro artigo do mesmo livro⁷, escreve que “...enquanto o boiadeiro representa o trabalho e a sisudez, o baiano é a festa, a alegria, *a malandragem* do negro” (apud Prandi, 2001:314) [itálico meu].

A adjetivação do baiano como malandro, abre caminho para o entendimento do porquê de outro personagem, o Zé Pelintra, ter acesso facilitado nas reuniões desses baianos. Os arquétipos dessas duas entidades são muito parecidos. A idéia da vadiagem, do linguajar chulo, do interesse constante pelo sexo oposto, cria um caminho de identificação entre esses dois personagens da Umbanda.

Essa identificação é de tamanha grandeza que um espírito que se apresentava na gira de baiano da Tenda Caboclo Tupinambá como Zé, usava a vestimenta característica dos baianos (camisa listrada, chapéu de cangaceiro, lenço amarrado no pescoço, facão na cintura), riscava o ponto* com os símbolos dos baianos (coqueiros, sol, lua, estrela), no entanto, em seu quartinho, onde recebia os seus consulentes, portava, ao lado de uma bíblia, a imagem de seu Zé Pelintra, com as vestimentas características do malandro carioca. O seu ponto cantado o identificava com o Nordeste e com o caráter trickster dos baianos:

“Ô Zé quando vem lá de Alagoas
Toma cuidado com o balanço da canoa
Oi Zé, faça tudo que quiser, oi Zé
Só não maltrate o coração dessa *mulbê*.”

⁷ CONCONE, M. H. V. B. 2001. Caboclos e pretos-velhos da Umbanda. In PRANDI R. 2001. *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas.

Por um outro lado, os interesses daqueles que buscam essas entidades nos terreiros, como problemas amorosos, econômicos, quizilas* espirituais etc., encontram nelas, baianos e Zé Pelintras, espíritos prontos à realização de trabalhos de magia ou feitiçaria, que outros congêneres, como caboclos e pretos-velhos, tidos como *mais iluminados, mais à direita, do bem*, se recusam a fazer.

Negrão (1996:218), comparando essas entidades, diz que “os Caboclos e pretos velhos, espíritos mais evoluídos, não se prestam a fazer certos trabalhos moralmente duvidosos. Por este mesmo motivo eles são menos acessíveis aos baianos, no atendimento dos pedidos”.

De igual forma, os Zé Pelintras recebem com mais naturalidade os pedidos de *trabalhos* que, normalmente, seriam recusados, pelos caboclos e pretos-velhos*. Mas, quem são essas entidades? Se os baianos representam o arquétipo do sertanejo urbano, retirante, malandro e mulherengo, quem seria o Zé?

A figura de Zé Pelintra está associada a um grande leque de religiões de possessão no Brasil. Provavelmente originário do Catimbó (Cascudo, 1978), esse arquétipo se popularizou nos ritos de Jurema, Macumba, Umbanda e Candomblés de Caboclos. Muitas estórias são contadas sobre a vida terrena desse personagem. Assunção⁸ recolheu uma dessas versões em que ele é apresentado como beberão e desobediente. Ao morrer, teria ido viver na jurema, local mítico, onde ele, que “só se salvou de um lado” viria ajudar aos homens no mundo terreno (*apud* Prandi, 2001:202).

Outra versão conta que

“José dos Anjos, nascido no interior de Pernambuco, era um negro forte e ágil, grande jogador e bebedor, mulherengo e brigão. Manejava uma faca como ninguém, e enfrentá-lo numa briga era o mesmo que assinar o atestado de óbito. Os policiais já sabiam do perigo que ele representava. (...) Não era mal de coração, muito pelo contrário, era bondoso, principalmente com as mulheres, as quais tratava como rainhas. Sua vida era à noite. Sua alegria,

⁸ ASSUNÇÃO, L. 2001. Os mestres da Jurema: Culto da jurema em terreiros de Umbanda no interior do nordeste. In PRANDI R. *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas.

as cartas, os dadinhos, a bebida, a farra, as mulheres e porque não, as brigas. Jogava para ganhar, mas não gostava de enganar os incautos (...). Mas ao contrário, aos falsos espertos, os que se achavam mais capazes no manuseio das cartas e dos dados, a estes enganava o quanto podia e os considerava os verdadeiros otários. Incentivava-os ao jogo, perdendo de propósito quando as apostas ainda eram baixas e os limpando completamente ao final das partidas. Isso bebendo aguardente, cerveja, vermouth, e outros alcoólicos que aparecessem.”⁹

Nas macumbas ou umbandas do Rio de Janeiro o *Seu Zé Pelintra* é associado à figura do malandro carioca. Veste terno branco, camisa de *seda*, sapato bicolor, chapéu panamá e gravata vermelha. Os trejeitos se remetem a esse arquétipo da boemia carioca. O falar carregado de gíria, o andar escorregadio, a aversão ao trabalho, a propensão às falcatuas e a paixão pelas mulheres, apresentados nas versões acima, representam alguns dos elementos da composição desse personagem. O caráter de Hobin Hood, tirando dos desonestos, também aparece nesse arquétipo, já que ele só roubava dos *falsos incautos*. Um outro ponto cantado nos terreiros reforça as características apresentadas:

“É de manhã quando ele desce a ladeira
A nega pensa que ele vai trabalhar.
Ele põe seu baralho no bolso,
Cachecol no pescoço. E vai pra Praça Mauá!
Trabalhar, trabalhar pra quê?
Se ele trabalhar ele vai morrer.
Se a polícia lhe prender,
Delegado lhe soltar
Deixa de prender malandro,
Pra prender trabalhador
Você diz que é malandro
Malandro você não é,
Malandro anda bem vestido
Você anda como quer.”

⁹ In http://www.naiaralana.hpg.ig.com.br/religiao/64/index_int_2.html [acessado em 27/08/2003].

Ele também possui o seu correspondente feminino. Como as baianas, o primeiro nome mais comum que encontrei em pesquisas de campo foi o de Maria, associado a um segundo, esse mais variado. Um exemplo disso é Maria Navalha. São mais femininas que as baianas e se aproximam, ainda mais, do arquétipo feminino do exu. Normalmente se vestem de vermelho, gostam de flores nos cabelos e nas roupas, demonstram muita feminilidade e uma certa forma de se expressar que nos valores da sociedade ocidental cristã são tidos como vulgares.

Em alguns terreiros que visitei no Rio de Janeiro, a figura do *Seu Zé* é manifestada nas giras de Exu. A similaridade desses arquétipos é, certamente, um dos elementos responsáveis por isso. Essa simbiose é manifestada em alguns pontos cantados nessas macumbas.

“Tranca Rua e Zé Pelintra
São dois grandes companheiros,
Tranca Rua na Encruza,
E Zé Pelintra no Terreiro.”

O personagem *Tranca Rua* é um dos mais expressivos dentro dos terreiros de Macumba ou Umbanda, como representante dos exus. A associação deste com Zé Pelintra é de grande simbolismo para caracterizar essa correspondência entre esses dois elementos do panteão umbandista. Mas, como os baianos, em alguns terreiros esse arquétipo conquistou um espaço que lhe permitiu ter uma gira específica, isolada dos exus. Nelas o *Seu Zé* virou malandro carioca e outros *Zés* se associaram a ele.

O nome se multiplica. O arquétipo do *Seu Zé* é percebido em outros malandros, com nomes variados, como Jorge Malandro, normalmente nomes populares e duplos. Em visita a um desses terreiros cariocas, na década de 1980, tive a surpresa de ver que os pontos de macumba foram substituídos por alguns *LPs* de um dos maiores representantes da malandragem carioca: Bezerra da Silva. Enquanto alguns *malandros* atendiam aos seus consulentes outros dançavam e mexiam com as pessoas que aguardavam o momento

das suas *consultas*, sob as músicas de Bezerra. Essa não é uma parceria nova. Em 1931 o maior representante da malandragem carioca no cenário musical, Moreira da Silva, estreava na vida fonográfica gravando dois pontos de Macumba, o Ererê e o Rei da Umbanda.

Essa leitura sincrônica da Umbanda pode ser desdobrada em uma outra; esta de caráter diacrônico. As marcas, acima destacadas, ganham um caráter histórico quando analisadas dentro de uma leitura processual. Assim, apresentados esses personagens é possível perceber neles mais do que a malandragem como elemento comum. Contextualizando-os dentro dos períodos históricos da República brasileira, pode-se perceber que os dois arquétipos representam figuras preteridas por governos brasileiros, principalmente a partir da Era Vargas.

Em relação ao arquétipo baiano, figura que simboliza o retirante nordestino, não se deve esquecer que as Leis Trabalhistas, consolidadas na CLT, de 1943, não contemplavam o homem do campo. Essa ausência de proteção, por certo, facilitou o grau de exploração que as elites rurais exerceram sobre os nordestinos, sendo um elemento impulsionador do êxodo rural, por eles realizados.

Esse êxodo foi *seletivo* expulsando do campo a população mais pobre e, por conseguinte, menos qualificada profissionalmente, para ocupar os melhores empregos, restando apenas trabalhos menos qualificados. Como consequência, o nordestino passou a sofrer um estigma de inferioridade. Em São Paulo, a expressão genérica para designar o nordestino foi o de baiano e, para erros cometidos *baianada*. No Rio de Janeiro, o nordestino virou sinônimo de Paraíba e expressões pejorativas, se não racistas, utilizando essa palavra, são comuns naquela cidade. Muitos dos problemas dos centros urbanos são relacionados à *invasão dos nordestinos* que formaram os cinturões marginais de pobreza, onde a violência e a criminalidade alcançam, historicamente, maior grau de incidência.

Um ponto cantado nos terreiros de Dourados, reforça esse caráter de migrante, para o baiano da Umbanda:

“Eu tava na estação uê
Quando o trem chegô
Cheio de baiano uê
De São Salvado.”

A migração nordestina, em larga escala para Dourados, data da década de 1940. Interligada ao sudeste, a partir de 1914, pela ferrovia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, foi com a política varguista que ocorreu um grande fluxo migratório. Preocupado com a questão fronteiriça e disposto a enfraquecer o poder do coronelismo local, representado pela empresa Mate Laranjeira, o governo decidiu criar um projeto de assentamento conhecido como Colônia Agrícola Nacional de Dourados, realizando uma reforma agrária, uma das pioneiras no país. Essa atitude estimulou a vinda de um grande contingente de migrantes, dentre eles os nordestinos. As marcas desses grupos ainda são presentes na cidade. Tomando por exemplo uma das principais avenidas da cidade, chamada oficialmente de Hayel Bon Faker, ela acaba sendo mais conhecida pelos moradores por seu antigo nome: Bahia.

A presença histórica de nordestinos em Dourados justifica a identificação ao arquétipo do baiano absorvido pela população praticante de Umbanda nessa cidade. O caráter de inserção de grupos sociais marginalizados realizado na Umbanda, aqui se justifica, pois se a migração ocorreu através de grupos variados, como os paulistas, mineiros, nordestinos e sulistas, paraguaios, bolivianos e outros imigrantes estrangeiros (europeus, sírio-libaneses, japoneses), coube aos nordestinos um lugar na parte inferior do corpo social, estando a frente apenas dos paraguaios que são vistos no imaginário coletivo douradense e de outros municípios fronteiriços com esse país, como uma categoria social inferior, espécie de párias. Por não portarem quesitos para as melhores ofertas no mundo do trabalho ou disponibilidade de capitais para investirem nas atividades agrárias e pecuaristas, características da região, aos nordestinos coube os espaços de menor prestígio social e econômico.

O outro arquétipo, o do malandro, tem uma estória semelhante a do baiano. Aparentemente nativo do Rio de Janeiro, esse personagem é associado à figura do negro. O seu espaço de circulação é o centro da velha cidade do Rio de Janeiro, onde ele insistiu em permanecer, se esgueirando pelas ruas do cais do porto nas noites cariocas, mesmo após as reformas efetuadas pelo prefeito Pereira Passos que visavam impor um ar europeu ao Rio, transformando-o assim em um cartão de visita do Brasil moderno. Esse personagem, ao lado do nordestino, recebeu nos grandes centros tratamento pejorativo e também foi culpabilizado pelas malezas sociais, dividindo com os migrantes nordestinos, os quais chegariam em massa a partir da metade do século XX, o mesmo espaço das periferias cariocas.

Historicamente esse personagem mereceu destaque na Era Vargas. Entretanto, ainda na república velha podemos perceber que essa figura já não era bem quista. No Jornal *Brazil Medico*, de 1912, o Dr. Renato Kehl faz uma análise sobre a população produtiva e a não produtiva. Nesse segundo grupo ele inclui um tipo social que se enquadra na figura do malandro, quando coloca que existe uma “prole de gente inútil que vive do jogo, do vício, da libertinagem e da trapaça” (*apud* Schwarcz, 1993:234).

Durante a Era Vargas, o governo desenvolveu uma propaganda que relacionava o Estado ao mundo do trabalho. Ao valorizar a figura do trabalhador, o governo Vargas passou a hostilizar aqueles que se colocavam como oposição ao mundo do trabalho. É conhecido o samba apologético feito pelos compositores Ataulfo Alves e Wilson Batista, gravado por Ciro Monteiro, que enaltecia esse mundo do trabalho.

“Quem trabalha é que tem razão
eu digo e não tenho medo de errar
o bonde São Januário leva mais um operário
sou eu que vou trabalhar.
Antigamente eu não tinha juízo
Mas resolvi garantir meu futuro
Sou feliz vivo muito bem
A boemia não dá camisa a ninguém.”

Essa versão foi o resultado da modificação do original, exigida pelo órgão censor do Estado Novo, o DIP, onde se lia:

“O bonde de São Januário
Leva mais um sócio otário
Sou eu que não vou mais trabalhar.” (Cabral, 1975:35)

Wilson Batista já havia composto músicas que enalteciam a malandragem. Em 1933 ele descrevia o malandro em uma de suas canções:

“Com meu chapéu de lado, tamanco arrastando
Lenço no pescoço, navalha no bolso
Eu passo gingando, provoco e desafio
Eu tenho orgulho de ser vadio.”

Outro samba, composto na década de 1930, confirmava a crítica do original *Bonde de São Januário*. De autoria de J. Cascata e Leonel Azevedo, gravado por Odete Amaral, assim se referia ao uso do bonde.

“Não pago o bonde, iaiá
Não pago o bonde, ioiô
Não pago o bonde que eu conheço o condutor.
Quando estou na brincadeira
Não pago o bonde nem que seja por favor.
Não pago o bonde
Porque não posso pagar
O meu é muito pouco
E não chega p'ra gastar
Moro na rua das casas
Daquele lado de lá
Tem uma porta e uma janela
Mande a *Light* me cobrar...”

A boemia, citada no samba, passou a ser alvo de perseguições policiais nesse período. É clássica a estória de Filinto Müller, chefe da polícia de Vargas, que em suas incursões às zonas da boemia carioca, costuma levar uma pequena laranja para identificar a figura do malandro. O teste era feito colocando o fruto dentro das calças do suspeito, se ele não passasse pela parte inferior, estava configurado o flagrante, já que calça de boca apertada era um símbolo de identificação entre a malandragem da cidade do Rio de Janeiro.

Os arquétipos do baiano e do malandro, transportados para a Umbanda, eram representantes de dois grupos, historicamente marginalizados na sociedade brasileira do século XX: os negros e os nordestinos. Essa é uma característica marcante da religiosidade umbandista, onde vários personagens subalternos do cotidiano brasileiro têm o seu status social invertido e, de coadjuvantes se tornam atores principais. Um típico caso desse fenômeno é o do preto-velho. Descendente de escravo, de etnia negra, características de subalternidade em nossa sociedade, se coloca como uma das principais figuras do panteão e das práticas cotidianas da Umbanda, aconselhando aos consulentes, muitas vezes membros da sociedade branca e letrada, e realizando *trabalhos* que venham a resolver problemas de ordem espiritual ou material desses grupos. O preto-velho é a figura do velho sábio, experiente, tolerante, o lado bom da umbanda, já que o lado ruim está para os exus, por exemplo. Daí parece haver uma dicotomia e um equilíbrio entre o bem e o mal, algo muito comum em muitas outras religiões.

A plasticidade da Umbanda vem se colocando como uma das explicações de seu sucesso na disputa pelo mercado de bens simbólicos no Brasil. A sua capacidade de manter linhas gerais, fazendo com que os diferentes terreiros se percebam dentro de um mesmo *continuum* religioso (Camargo, 1961) em diferentes partes do país e, ao mesmo tempo, respeitando e valorizando as especificidades do regional, fazem da Umbanda um modelo religioso de constante atualização com a realidade histórico-social.

É esse respeito pela especificidade regional que me faz compreender a existência não concomitante dos dois arquétipos, baianos e malandros, os quais me deixou intrigado no início das minhas pesquisas em Dourados. Eles ocupam um espaço muito semelhante perante a oferta de serviços realizados pelos terreiros. Eles são aqueles que realizam os serviços que os *caboclos* e *pretos-velhos* se recusam. No entanto, a caracterização regional fortalece o reconhecimento desses personagens por parte da população de suas respectivas cidades. Como afirma Souza sobre os baianos, e aqui

incluo os malandros, essas entidades constituem “um trunfo da Umbanda para ser versátil e atraente, dentre as diversas opções religiosas da atualidade” (*apud* Prandi, 2001:306). Global e ao mesmo tempo local, ou seja, *glocal*¹⁰.

É natural que o leitor associe essa questão a um fenômeno tão atual em nosso mundo, o da globalização e a sua contrapartida, o fortalecimento das culturas locais. Teria a Umbanda se antecipado a essa questão? Bem, volvamos ao objeto desse artigo.

NOVOS PERSONAGENS, VELHAS FUNÇÕES

Resta ainda uma questão. A que se deve a proximidade desses dois arquétipos com o outro citado: o exu? Existiriam razões que teriam levado aos novos personagens da Umbanda a assumirem o caráter *trickster* desse velho personagem do panteão umbandista? Creio que sim. Os exus têm sido os guias mais perseguidos dentro e fora dos terreiros de Macumba. Associado, ainda na África, pelos colonizadores católicos europeus, à figura do diabo, os exus representam um fenômeno de grande dubiedade dentro das práticas umbandistas. Muitos intelectuais da Umbanda tentaram resgatar a imagem desse arquétipo, associando-o a um trabalhador da Umbanda, ainda que as vezes de menor qualificação (Matta & Silva, 1996). Os princípios evolutivos da reencarnação foram utilizados nas obras desses intelectuais que tentaram responder às críticas, ainda que, sem muito sucesso. As federações umbandistas chegaram a ponto de buscar restringir as sessões desses guias, além de desaconselharem a presença de crianças quando da ocorrência das mesmas. Apesar da afirmação de Negrão de que “apenas eles [*os exus*] têm giras regulares

¹⁰ “Essa palavra nova, fruto de recíprocas contaminações entre o global e o local, foi forjada justamente na tentativa de captar a complexidade dos processos atuais. Nela foi incorporado o sentido irrequieto do sincretismo. *O sincretismo é glocal*. É um território marcado pelas travessias entre correntes opostas e freqüentemente mescladas, com diversas temperaturas, salinidades, cores e sabores. Um território extraterritorial” (Canevacci, 1996:25).

exclusivas” (Negrão, 1996:230), é notório que o número de sessões dedicadas a essas entidades vem diminuindo consideravelmente nas últimas décadas nas cidades do Rio de Janeiro e Dourados.

Em seu lugar, outros personagens menos estigmatizados, vêm ganhando espaço. Em São Paulo, é o próprio Negrão que afirma que os baianos já disputam o segundo lugar com os pretos-velhos no espaço ocupado dentro das giras (Negrão, 1996:203-204). Em Dourados a minha constatação vai além. Eles dividem o primeiro lugar com as giras de caboclo. Ouviu, repetidas vezes, de chefes de terreiros da cidade, que se não houvesse gira de baiano as pessoas não compareceriam às sessões. Em todos os terreiros pesquisados os encontros semanais têm início com uma gira de caboclo (em média três por mês) ou de preto-velho (uma por mês) seguida dos baianos. Na Tenda Caboclo Tupinambá, as giras dos pretos-velhos ocorrem em dia especial, segunda-feira, em média uma vez no mês. De igual forma a de Exu é esporádica (média de uma a cada dois meses). Enquanto isso os baianos fecham todas as giras, às sextas-feiras, rigorosamente.

Não percebi nos terreiros do Rio de Janeiro o mesmo crescimento de importância das giras de malandro como constatei nas de baianos em Dourados. As prevalências de sessões de caboclos ainda são extremamente superiores a todas as outras. Mas observei que nos terreiros onde os exus tinham uma importância significativa nos trabalhos, a presença de malandros ocorreu de forma crescente, chegando esses a dividirem espaços com os primeiros. Relativizando as duas realidades, é fato que as giras de exu vêm perdendo espaço em muitos terreiros para outras formas de manifestações. Em Dourados para os baianos e na cidade do Rio de Janeiro, nos modelos de terreiros citados, para os malandros.

A constatação do crescimento dessas novas manifestações do panteão umbandista é detectada na década de 1950, pelos pesquisadores da religião afro-brasileira. Essa, faz parte de um período que vai de 1930 a 1950 em que as críticas aos umbandistas se tornam mais específicas. Antes desse período é possível perceber

um ataque de forma mais generalizada às manifestações chamadas de espíritas. Elas foram o alvo da Igreja católica durante boa parte da primeira metade do século XX (Isaia, 2001).

Os ataques à Umbanda e Macumba atingem o seu auge na década de 1950. O principal crítico da Umbanda, dentro da Igreja católica, foi o Frei Boaventura Kloppenburg. Em artigos publicados em jornais e revistas e em livros, onde se destaca *A Umbanda no Brasil* (1961), o autor aponta o caráter demoníaco e de incivilidade que colocariam a Umbanda como algo doente e atrasado.

Dentro do panteão umbandista, a figura do exu é aquela que mais se associa a do diabo. Muitas de suas imagens de gesso, dos paramentos* utilizados pelos médiuns, do gestual e linguajar, utilizados por esses espíritos, reforçam esse conceito. Chifres apresentados nessas imagens, espíritos manifestados portando tridentes e capas pretas e vermelhas, as mãos curvadas para dentro, como se fossem de animais, as características gargalhadas, são alguns dos elementos que identificam o exu com o demônio católico. Sem dúvida eles foram os alvos mais fáceis de ataques por religiões que disputavam esse mercado de bens simbólicos.

Essa crítica não permaneceu apenas dentro da Igreja católica; dentro do campo das religiões de possessão e dentro da própria Umbanda elas também foram colocadas. Os congêneres kardecistas, buscaram nesse período não serem associados aos umbandistas ou macumbeiros, exigindo para si a designação de espíritas que buscavam dissociar dos umbandistas. A própria intelectualidade umbandista criticava os excessos nesse tipo de manifestação, como se pode ver no material apresentado ao Primeiro Congresso de Umbanda em 1941 (Feu, 1942).

Sofrendo críticas externas ou internas, o panteão umbandista passaria por uma reformulação que atenderia a duas demandas. Por um lado, mantendo o seu status de religião marginal, promoveria novos arquétipos, de igual forma marginais, a esse panteão. Esse foi o caso dos baianos e dos malandros. Não apenas esses. Boiadeiros, marinheiros, ciganos etc., engrossaram esse panteão. Essa atualização

cumprir uma das lógicas umbandistas: sacralizar o humano marginalizado das estruturas histórico-sociais. De outro, diluir a pressão realizada sobre os exus, que se apresentavam como o *calcanhar de Aquiles* dos praticantes dessa religiosidade. Ao diluir a oferta de serviços que “caboclos e pretos-velhos não realizam”, por novos arquétipos de espíritos, puderam os umbandistas manter a oferta de seus produtos no mercado de bens simbólicos e ao mesmo tempo fragilizar as críticas que eram diretamente endereçadas aos exus.

Para que não houvesse dúvida, os novos membros do panteão assumiram características próprias daqueles que estavam *substituindo*. Isso era necessário para que seu público consumidor pudesse identificar nesses personagens as mesmas possibilidades que encontravam no anterior. A transformação deveria deixar rastros que levassem o público umbandista a reconhecê-los como capazes da realização dos serviços, antes prestados pelos exus.

Esses, por sua vez, não foram abandonados. A pluralização do modelo *trickster* não deveria retirar esse produto do mercado de bens simbólicos. Existe um público bastante fiel a essa categoria de espíritos e, dentro da própria lógica umbandista de feitiço e contra-feitiço, eles mantêm um papel de suma importância. O resultado foi o reforço do papel marginal da Macumba e atualizá-la, ao mesmo tempo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim é a Umbanda: extremamente influenciada pelas transformações históricas pelas quais passam o país. A cada novo movimento ela responde com lógica e praticidade, ressignificando as suas práticas. Perceber um pouco mais desse universo é reconhecer um pouco mais do Brasil. Como escreveram Brumana & Martínez a Umbanda é “um microcosmo da cultura brasileira” e, que ela “diz sobre a realidade brasileira e não diz pouco” (Brumana & Martínez, 1991:143).

A cada nova exclusão realizada por questões sociais, econômicas e políticas ela responde com uma inclusão de igual importância,

tendo ainda o requinte de compreender as especificidades regionais desses excluídos. Em um primeiro momento ela carnavaliza (Bakhtin, 1987), inverte, a figura do excluído social, dando a ele um status no panteão umbandista e, em um segundo, dialoga com o mundo que o excluiu colocando os seus serviços à disposição dos mesmos. É uma lógica de resistência e combinação. Colocando a sua resistência a serviço da sociedade, ela mantém a sua importância no campo místico da realidade brasileira.

GLOSSÁRIO

Caboco: Manifestação de espíritos que incorporam nos médiuns da Umbanda. Apresentam semelhança mítica com os indígenas brasileiros.

Exu: Manifestação de espíritos que incorporam nos médiuns da Umbanda. São associados historicamente ao diabo católico.

Guias: Termo utilizado para designar os colares utilizados pelos médiuns como amuleto; sinônimo de espíritos protetores.

Macumba: Nome genérico que se dá às diversas formas religiosas que tem por base o culto aos antepassados de base banto.

Médiun: Pessoa que incorpora os espíritos dos mortos.

Paramentos: Roupas e objetos utilizados pelos espíritos que os identificam perante os participantes dessas expressões religiosas.

Ponto Riscado: Desenho feito no chão dos terreiros ou em tábuas contendo diversos símbolos (flecha, estrela, lua, sol, folha etc.) que tem a finalidade de identificar o espírito incorporado e ajudar, de forma mágica nos trabalhos.

Preto velho: Manifestação de espíritos que incorporam nos médiuns da Umbanda. Apresentam semelhança mítica com os escravos brasileiros.

Quizila: Briga, conflito entre os participantes da Umbanda ou entre os espíritos que se manifestam nela.

Terreiro: Lugar onde ocorrem os encontros das macumbas ou Umbanda.

Sessão: Encontro dos participantes da Macumba ou Umbanda para fins religiosos.

Umbanda: Nome dado à religião que tem por base a Macumba.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKHTIN, M. 1987. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo, Hucitec.

BRUMANA, F. G. & MARTINEZ, E. G. 1991. *Marginália Sagrada*. Campinas, EdUnicamp.

- CABRAL, S. 1975. Getúlio Vargas e a música popular brasileira. *Ensaio de Opinião – Vargas*, Rio de Janeiro.
- CASCUDO, L. da C. 1978. *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro, Agir.
- ISAIA, A. C. 2001. Hierarquia católica e religiões mediúnicas no Brasil da primeira metade do século XX. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, 30: 67-80.
- CANEVACCI, M. 1996. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*, São Paulo, Studio Nobel/Instituto Cultural Ítalo Brasileiro-Istituto Italiano di Cultura.
- FEU – FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA. 1942. *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda*. Rio de Janeiro, Jornal do Comércio.
- KLOPPENBURG, Fr. B. 1961. *A Umbanda no Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- MATA E SILVA, W. W. 1996. *A Umbanda de Todos Nós*. São Paulo, Ícone.
- NEGRÃO, L. N. 1996. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo, Edusp.
- PRANDI, R. 2001. *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas.
- SOUZA, A. R. 2001. Baianos novos personagens afro-brasileiros. In PRANDI R. *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro, Pallas.