



Universidade Federal do
Recôncavo da Bahia

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RECÔNCAVO DA BAHIA
CENTRO DE ARTES, HUMANIDADES E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO MESTRADO EM ARQUEOLOGIA E
PATRIMÔNIO CULTURAL**

Pablício Jorge Santos Barbosa

**EXU E AS MEMÓRIAS MARGINAIS DE UM SAMBA NA
UMBANDA EM FEIRA DE SANTANA**

**CACHOEIRA – BAHIA
2022**

EXU E AS MEMÓRIAS MARGINAIS DE UM SAMBA NA UMBANDA EM FEIRA DE SANTANA

Pablício Jorge Santos Barbosa
Bacharelado em Museologia
Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, 2018

Dissertação apresentada ao Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia como requisito final para a obtenção do Título de Mestre. Concentração: Patrimônio Cultural. Linha 3: Patrimônio Cultural e Identidades.

Orientadora: Suzane Tavares de Pinho Pêpe

**CACHOEIRA – BAHIA
2022**

B238 Barbosa, Pablicio Jorge Santos.

Exu e as memórias marginais de um samba na umbanda em Feira de Santana. / Pablicio Jorge Santos Barbosa. Cachoeira, BA, 2022.
133f., il.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Suzane Tavares de Pinho Pêpe

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes Humanidades e Letras, Programa de Pós-graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural, Bahia, 2022.

1. Umbanda - Ritual. 2. Exu (Orixá). 3. Antropologia. 4. Etnografia. I. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Centro de Artes, Humanidades e Letras. II. Título.

CDD: 299.672

Ficha elaborada pela Biblioteca do CAHL - UFRB.
Responsável pela Elaboração – Juliana Braga (Bibliotecária – CRB-5/ 1396)
(os dados para catalogação foram enviados pelo usuário via formulário eletrônico)

PABLÍCIO JORGE SANTOS BARBOSA

**EXU E AS MEMÓRIAS MARGINAIS DE UM SAMBA NA UMBANDA
EM FEIRA DE SANTANA**

Dissertação submetida à avaliação para obtenção do grau de Mestre em Arqueologia e Patrimônio Cultural do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia e Patrimônio Cultural da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia.

Cachoeira, 29 de setembro de 2022.

EXAMINADORES:



Prof.ª Dr.ª Suzane Tavares de Pinho Pêpe - UFRB



Prof.ª Dr.ª Jurema Machado de Andrade Souza - UFRB



Prof. Dr. Wagner Gonçalves da Silva - USP

CACHOEIRA/BA
2022

DEDICATÓRIA

Dedico essa dissertação às memórias da Professora Sabrina Damasceno, que honrou sua profissão como poucas, e ao nosso Ogã Alabê Val, pela beleza e luz de seu espírito. Axé!!!

AGRADECIMENTOS

Agô, Bandagira!!!

Os agradecimentos em primeiro lugar são para as forças da natureza que me regem e me guiam dia após dia, sem deixar sucumbir, por mais que haja motivos. Mukuiu, Saravá, Axé.

Agradeço ao terreiro Iansã Oxóssi OyáDinguê, em especial ao meu Pai e Babalorixá Valdomiro de Oliveira, minha irmã Lene Oliveira e toda a família de santo que sustentam nossa casa. “A bença”. Salve Ogum, OgunhêPatakori. Salve Oxóssi, meu pai, OkêOdéArolé. Salve Iansã, Eparrei!!! “A bença”.

Obrigado, meus filhos, Arthur e Pedro. Amo vocês!!!

Um agradecimento especial para Adriana Menezes, que no começo da pandemia e do mestrado, durante o ano de 2020, foi uma pessoa importantíssima no processo, me proporcionando total suporte e tranquilidade para seguir e poder chegar até aqui. Gratidão!!!

Obrigado, Juliana Vital, por tudo. Tudo mesmo. Ninguém mais do que nós sabe.

Agradecer à Capes pelo patrocínio no segundo ano da pesquisa, foi fundamental.

Mais uma vez, assim como foi na graduação, agradeço de coração à generosidade da professora Suzane Tavares de Pinho Pêpe, eterna orientadora em minha jornada acadêmica, culminando nesta defesa desse mestrado. A professora Suzane é uma pessoa muito especial e quem convive sabe do que estou falando. Obrigado por tudo!!!

Meus agradecimentos ao PPGAP e a todos os docentes, pelo apoio e suporte irrestritos. Obrigado, querides!!!

Por fim, nunca menos importantes, agradeço àquele que é primeiro em tudo e o que seja mais sagrado em nossas vidas. Agradeço a Exu, em todas as nações, e todas as suas manifestações energéticas, de todas as qualidades, de todos os cantos e caminhos, de todas as esquinas e encruzilhadas dessa vida bendita. Sou profundamente grato a Seu Zé Pilintra, Dona Maria Padilha e Exu Capa Preta, pelo incentivo à fé e aos demais momentos vividos até, pois nunca desistiram de mim. Agradeço e só peço caminhos.

Laroyê, Exu é Mojubá.

EXU E AS MEMÓRIAS MARGINAIS DE UM SAMBA NA UMBANDA EM FEIRA DE SANTANA

RESUMO: Esta dissertação tem como objetivo apresentar as representações sociais que compõem o imaginário da comunidade de terreiro de umbanda Iansã e Oxóssi OyáDinguê em Feira de Santana, e seus elementos diretamente ligados ao patrimônio cultural, memórias e identidades. Parte de uma etnografia centrada, em festas do terreiro, para focar os Exus Zé Pilintra, Maria Padilha e Exu Capa Preta, cujos interlocutores são aquelas/es que se apresentam como filhas e filhos de santo do terreiro. O trabalho faz analogias entre histórias de vida de pessoas da comunidade ligadas à casa, e às entidades do recorte do estudo, entendendo que a interpretação dos Exus deve ser vista para além da polarização entre o bem e o mal. Assim, busca por meio de uma narrativa circunscrita à perspectiva do pensamento decolonial, opor-se à discriminação, ao preconceito, ao racismo estrutural e religioso, entre outras formas de violência exercidas pela sociedade, que combatem a religiosidade afro-brasileira. Enfatiza a representação de Exu enquanto transformação e comunicação, que por sua vez influencia as narrativas e as relações discursivas de um grupo que contribui para evidenciar uma cosmologia através de suas representações socioculturais. A pesquisa pretende ainda mostrar a importância de (re)significar as memórias de uma comunidade, com seus sujeitos, envolvidos em suas marginalidades, carregados de subjetividades, com suas crenças, as quais constituem seu passado e presente. Por fim, a materialização de um patrimônio cultural através dos Exus e de suas cantigas, de seus interlocutores e suas vivências nas festas etnografadas remete a uma transcendência ao preconceito contra cultura e religião – umbanda.

Palavras-chave: Candomblé; Decolonialidade; Narrativas

EXU E AS MEMÓRIAS MARGINAIS DE UM SAMBA NA UMBANDA EM FEIRA DE SANTANA

ABSTRACT: This dissertation aims to present the social representations that make up the imaginary of the community of Umbanda's square Lansã and Oxóssi OyáDinguê in Feira de Santana, and its elements directly linked to cultural heritage, memories and identities. It starts from an ethnography centered on square parties, to focus on the Exus Zé Pilintra, Maria Padilha and Exu Capa Preta, whose interlocutors are those who present themselves as daughters and sons of saints of the square. The work makes analogies between life stories of people from the community linked to the house, and the entities of the study, understanding that the interpretation of the Exus must be seen beyond the polarization between good and devil. Thus, it seeks, through a narrative limited to the perspective of decolonial thinking, to oppose discrimination, prejudice, structural and religious racism, among other forms of violence exercised by society, which combats Afro-Brazilian religiosity. It emphasizes the representation of Exu as transformation and communication, which in turn influences the narratives and discursive relationships of a group that contributes to highlighting a cosmology through its sociocultural representations. The research also intends to show the importance of (re)signifying the memories of a community, with its subjects, involved in their marginalities, loaded with subjectivities, with their beliefs, which constitute its past and present. Finally, the materialization of a cultural heritage through the Exus and their songs, the interlocutors and their experiences in ethnographed parties refers to a transcendence of prejudice against culture and religion - Umbanda.

Keywords: Candomblé; Decoloniality; Narratives

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Confirmação no Parque São Lázaro em Salvador	12
Figura 2 - Esquina da Rua Cosme de Farias Galileia, Baraúna, em Feira de Santana	31
Figura 3 - Babalorixá Val	34
Figura 4 - Imagem do Zé Pilintra	35
Figura 5 - O bolo da festa de Zé Pilintra	38
Figura 6 - Imagem do registro junto à Federação de Cultos Afro de Feira de Santana	40
Figura 7 - Padê de Exu na festa do Zé Pilintra	41
Figura 8 - O sopro do pó de Pemba	42
Figura 9 - Dona Nalva (mãe de Val), Dona Tunga e Dona Dico	43
Figura 10 - Os ogãs – Valdemir, Val (filho do finado Val ogã) e Jeu	44
Figura 11 - Parte do ritual de saída do filho de Logunedé	45
Figura 12 - Chegada de lansã	46
Figura 13 - Maria Padilha.....	47
Figura 14 - Maria Padilha de Lene.....	49
Figura 15 - Ogã Val (em memória)	51
Figura 16 - Zé Pilintra	52
Figura 17 - As Pombagiras	53
Figura 18 - O Ajeum dos sete homens	54
Figura 19 - Zé Pilintra	56
Figura 20 - Isaque no colo do Zé Pilintra	57
Figura 21 - Seu Capangueiro.....	59
Figura 22 - O Boiadeiro de Lene.....	59
Figura 23 - Os afilhados do Exu Capa Preta	64
Figura 24 - O bode I.....	65
Figura 25 - O padê de Exu Capa Preta	66
Figura 26 - O bode II.....	67
Figura 27 - A comida de Exu	68
Figura 28 - Incorporação de Dona Dico.....	69
Figura 29 - Tranca Rua e Pombagiras.....	70
Figura 30 - As matriarcas.....	71
Figura 31 - lansã e cesto de acarajés.....	74
Figura 32 - A despedida de lansã.....	74
Figura 33 - Exu Tranca Rua.....	75
Figura 34 - Isaque e Seu Tranca	76
Figura 35 - Exu Capa Preta	77
Figura 36 - Maria Padilha e os afilhados	78
Figura 37 - Exu Capa Preta no salão.....	79
Figura 38 - O almoço das sete mulheres.....	79
Figura 39 - Exu Capa Preta descalço	80

Figura 40 - Incorporação de Dona Dico.....	81
Figura 41 - Exu Capa Preta e os afilhados	82
Figura 42 - O Boiadeiro carregando bebê	82
Figura 43 - Os Boiadeiros	83
Figura 44 - Joilson Santos	113
Figura 45 - Dona Tunga.....	119

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1	19
UM CONVITE DE EXU	19
1.1 UMA ETNOGRAFIA DA “ESQUERDA”: CAMINHOS METODOLÓGICOS	19
1.2 A RUA É CAMINHO DE CASA: PODE CHEGAR	28
1.3 A FESTA DO ZÉ PILINTRA: A FESTA DOS ESCRAVOS	35
1.4 A FESTA DO EXU CAPA PRETA: MAIS UM ANO	61
CAPÍTULO 2	84
A BOCA DO MUNDO	84
2.1 PADÊ PARA NÃO ESQUECER	84
2.2 EXU GUARDA O PORTÃO DO PATRIMÔNIO	88
CAPÍTULO 3	100
EXU SOU EU, EXU SÃO ELAS E ELES	100
3.1 ELA: UMA DAMA DA NOITE E A FÉ EM SEU ZÉ	105
3.2 ELE: DE EVANGÉLICO E MÚSICO, A FILHO DE EXU	113
3.3 ELA: COM UMA VIDA NA ROÇA, CARREGA CONSIGO SEU ZÉ	119
CONSIDERAÇÕES	127
REFERÊNCIAS	130

INTRODUÇÃO

“Aprendi a ler no rosto, o que as pessoas não querem me dizer;
Aprendi a ler na alma, o que as pessoas não podem me esconder”

Raul Seixas e Paulo Coelho

A cada letra, a cada palavra, escrita ou digitada, durante todo o processo de construção dessa escrita, é como se o alicerce da casa se fortalecesse na tentativa de elevar outras estruturas, passo a passo. Uma narrativa começa a surgir a fim de contribuir para levar a luz, ou mais caos, sobre as questões relativas ao nosso objeto de estudo. Afinal, tudo pode mudar como assim é a dinâmica das culturas, das artes, da vida, e até dos patrimônios culturais. Cerco-me de referências bibliográficas para ajudar nesta narrativa, trazendo para perto, aquelas ou aqueles que vão dar a sustentação do que queremos defender. Como disse um professor certa feita: “Saber quem serão os convidados para festa” – a dissertação.

Aliado a isso, é indispensável uma vivência e uma ambientação com os interlocutores, a ponto de ser “afetado”, transformando assim o olhar sobre sua realidade, buscando deixar expostas suas subjetividades. Esse é um dos caminhos apontados nessa encruzilhada dos discursos e narrativas.

Sou filho de santo do terreiro Iansã Oxóssi OyáDinguê, confirmado, um terreiro de umbanda, imbricado com elementos do candomblé, na periferia de Feira de Santana. Assim que tive a oportunidade de voltar à academia, aos trinta e nove anos, e cursar uma graduação em 2014, assumi um compromisso comigo de que toda a produção que viesse a ser realizada, seria voltada para os meus e para o terreiro. O terreiro Iansã Oxóssi OyáDinguê, assim como muitos outros terreiros de umbanda e candomblé, no Brasil, estão à deriva no que diz respeito às suas heranças e memórias físicas.

Figura 1 - Confirmação no Parque São Lázaro em Salvador



Fonte: Registro de Valéria Oliveira (2019).

Na graduação em Museologia, concluída no ano de 2018, através da monografia intitulada “A Encruzilhada da Fé: Registro documental das cantigas da Festa de Zé Pilintra no terreiro Iansã e Oxóssi OyáDinguê em Feira de Santana”, além do estudo etnográfico, reuni mais de cinquenta cantigas cantadas na festa do Zé Pilintra. Além das cantigas, contextualizo, e converso com o zelador do terreiro e os filhos de santo da casa, que nos contaram um pouco de suas vidas e da relação com o terreiro e o Zé Pilintra.

Ao meu ver, a construção de um legado através das escritas acadêmicas contribui para a manutenção das memórias e o incentivo a futuros pesquisadores, filhas e filhos de santo, que queiram se espelhar nessas produções e dar continuidade ao trabalho de preservação de uma história, muitas vezes nunca contada da porta para fora. Escolhi trazer para a discussão as representações de Exus do terreiro, a fim de relacioná-las com pessoas comuns, filhas e filhos de santo, analisando-as, em um dado momento, como imagem e semelhança.

Fazendo uma analogia com a arqueologia, é preciso escavar diversas relações sociais que nosso objeto esteja envolvido, para tentarmos trazer à luz pontos que podem ser ignorados, seja por esquecimento simplesmente, ou por conveniência. Para todo e qualquer objeto de estudo, existem tensões que fazem

parte desse jogo do conhecimento e interpretações sociais, que requer um jogo de cintura que auxilia na construção e análises de discursos.

Segundo Michel Foucault, em “Arqueologia do saber”,

[...] não se pode falar de qualquer coisa em qualquer época; não é fácil dizer alguma coisa nova; não basta abrir os olhos, prestar atenção, ou tomar consciência, para que novos objetos logo se iluminem e, na superfície do solo, lancem sua primeira claridade. Mas esta dificuldade não é apenas negativa; não se deve associá-la a um obstáculo cujo poder seria, exclusivamente, de cegar, perturbar, impedir a descoberta, mascarar a pureza da evidência ou a obstinação muda das próprias coisas; o objeto não espera nos limbos a ordem que vai liberá-lo e permitir-lhe que se encarne em uma visível e loquaz objetividade; ele não preexiste a si mesmo, retido por algum obstáculo aos primeiros contornos da luz, mas existe sob as condições positivas de um feixe complexo de relações (FOUCAULT, 2008. p. 50).

Faço esse humilde prólogo para dizer que estamos sendo vigiados, literalmente, há séculos, e mesmo com o passar dos tempos, com as revoluções, evoluções e globalização, continuamos sendo monitorados. Tudo o que for dito, colocado, apresentado, estará sob um julgamento, um cerceamento ou um silenciamento – principalmente quando se trata da religiosidade afro-brasileira – discriminação, preconceito e violências diversas, além dos racismos estrutural e religioso dentro de uma sociedade, que se apresenta enquanto laica e democrática em direitos. Mas sabemos que não é bem assim. Sempre que possível, e é necessário, isso deve ser falado, deve ser tocado no assunto. É possível enxergar elementos diretamente ligados ao patrimônio cultural, memórias, identidades e representações sociais que compõem o imaginário de uma comunidade. Tudo isso dentro de uma narrativa que busca desconstruir o que já nos é posto, imbricado em meio a discursos de ódio, tantas vezes.

A cada posicionamento social no que diz respeito a assumir uma das identidades de um lugar de fala, de defender o que nos afeta enquanto patrimônio cultural, é um posicionamento político, ideológico e discursivo, podendo assim dizer. O empoderamento social, agregado às trocas de conhecimento, a ponto de uma comunidade entender que é seu direito se mostrar e se assumir enquanto sujeito transformador e que se transforma, é revolucionário e é político.

O foco da pesquisa é o universo dos Exus e a relação se estabelece entre suas representações e agentes sociais, nesse caso os nossos interlocutores. Esses Exus são também conhecidos como “escravos”. Nessa linha, encontramos o Zé Pilintra, a Maria Padilha, e o Exu Tranca Ruas, a Sete Saias, a Maria Mulambo, o

Marujo e o Exu Capa Preta. Essas entidades, além de trabalharem durante todo o ano auxiliando no atendimento do terreiro em questão, que é o Iansã e Oxóssi OyáDinguê, em Feira de Santana, possuem festas que acontecem anualmente, em novembro e janeiro, onde todas essas representações aparecem e se encontram. Daqui por diante tratarei o terreiro Iansã Oxóssi OyáDinguê através da sigla IOOD. Realizo um trabalho de campo nas festas dos Exus, como recorte do panteão do terreiro IOOD, o Zé Pilintra, a Maria Padilha e o Exu Capa Preta – que já foram pessoas um dia, e voltaram à terra como entidades espirituais para fazer caridades, segundo a umbanda.

Segundo a umbanda, o Zé Pilintra, a Maria Padilha e o Exu Capa Preta – que já foram pessoas um dia, e voltaram à Terra como entidades espirituais para fazer caridades, São eles Exus, e se constituem parte dos interlocutores dessa pesquisa, cujo trabalho de campo aconteceu nas suas festas no terreiro IOOD.

O trabalho de campo se completa com entrevistas de pessoas que fazem parte da comunidade do terreiro, filhas e filho de santo, escolhidas por conta das atividades laborais que exercem e à proximidade que tenho com elas e eles. Mas, foi a relação que essas pessoas mantêm com as entidades citadas ponto decisivo para a escolha. As representações feitas de Zé Pilintra, Maria Padilha e Exu Capa Preta são marginalização, discriminação e demonização por parte da sociedade, inclusive por parte da sociedade feirense.

Esse trabalho de campo foi realizado em 2022 mantendo o protocolo de segurança exigido pelas condições impostas pela, pandemia.

No mês de novembro é a festa do Zé Pilintra, também conhecida como a “Festa dos Escravos”, que acontece justamente no mês dos mortos. É nesse mês que a igreja católica também presta homenagens aos mortos, começando no dia de finados. Durante o mês de novembro, o terreiro não realiza consultas, nem faz trabalhos religiosos externos, em respeito ao mês das almas, como é dito pela comunidade da casa. Além da festa do Zé Pilintra, faço uma análise e descrevo através de uma etnografia, a festa do Exu Capa Preta. Trata-se de uma festa, de certo modo particular, que acontece prioritariamente no mês de janeiro.

É por parte dos cristãos que são construídas as primeiras intolerâncias e violências contra o povo de santo, do candomblé e da umbanda, que são fortalecidas ao longo dos séculos de nossa história, enraizando-se no imaginário popular. Comparar Exu, que é uma das mais populares representações afro-

brasileiras, com o diabo – criado pela própria igreja – é uma das maneiras de negar as religiões de matrizes africanas, enquanto religião. No pensamento cristão, o diabo é um dos nomes de Lúcifer – o que carrega luz – um importante anjo, decaído, que foi expulso do céu por pensar e querer ser maior que Deus. Na bíblia encontramos a seguinte citação, a esse ser tão perigoso para o mundo cristão: “Lançado por terra, você, tu que debilitavas as nações. Tu dizias no teu coração: “Eu subirei ao céu; acima das estrelas de Deus exaltarei o meu trono e no monte da congregação me assentarei, nas extremidades do Norte” (BÍBLIA, 2011, p. 940).

O terreiro Iansã e Oxóssi OyáDinguê tem serviços prestados à cidade de Feira de Santana no campo religioso, principalmente à sua comunidade, que é bastante pobre. O terreiro fica situado na rua Cosme de Farias, nº 29, no bairro da Galileia, nas proximidades do bairro da Baraúna, periferia de Feira de Santana. O terreiro Iansã Oxóssi OyáDinguê foi oficialmente fundado e registrado no dia 27 de outubro de 2000, junto à Federação de Cultos Afro de Feira de Santana. A direção fica a encargo do zelador e Babalorixá Valdomiro de Oliveira Silva, feirense, nascido no dia 04 de março de 1978, então com 43 anos.

O olhar de um filho de santo, que há quase vinte anos participa de rituais, festejos e obrigações para as entidades, que sustentam a “cumeeira da casa”, ou melhor dizendo, os patronos do terreiro Iansã e Oxóssi OyáDinguê, é um olhar – que não é fácil de ser separado do olhar do pesquisador – que busca não interferir nas análises dos dados aqui construídos. Essa foi minha primeira imersão através de pesquisa de campo no IOOD, resultou em meu Trabalho de Conclusão no Curso Bacharelado em Museologia da UFRB. Daqui por diante identificamos o terreiro como IOOD.

Trazer à pauta a questão da religiosidade de um grupo e suas contribuições socioculturais para sua comunidade, e entorno, é falar de um patrimônio cultural vivo e potente. Ao mesmo tempo em que se questiona a proteção do legado construído a partir dessa religiosidade, tão perseguida em dias atuais, e de como documentações, através de pesquisa como essa, podem ajudar a salvaguardar a história desses grupos.

Segundo Márcia Chuva (2008), patrimônio cultural traz tensões a serem pensadas. A autora assinala que qualquer intervenção na materialidade de um bem cultural acarretará modificações na sua imaterialidade, tornando difícil a crença na divisão preestabelecida entre patrimônio material e imaterial. Ponto este de suma

importância de ser analisado e estudado mais profundamente concernentes às questões do patrimônio cultural integral.

Se existem tensões no que diz respeito à categoria do patrimônio cultural, quando falamos de memória não é diferente. Praticamente tudo o que sabemos sobre a ancestralidade vem da oralidade, que nos foi e é passada de geração para geração, sustentado em suas memórias sociais. Essas memórias podem ser individuais ou coletivas, inclusive “marginais”, e a comunidade do terreiro IOOD tem as suas que compõem histórias de vida e as ligações com as entidades que lhes dão direção religiosa, guiando os caminhos, como dizem.

O povo de rua, essas pessoas excluídas socialmente, para além da comunidade do terreiro, trazem suas “memórias marginais” e suas interpretações acerca das entidades do “povo da rua” – como são tratados os Exus na umbanda – e de como influenciam suas vidas de maneira positiva, e até vital. Segundo Lícia Soares de Souza (2012), essas “memórias marginais” estão em uma disputa no campo de formação nacional, entre o excesso de memória e uma atitude amnésica.

No excesso de memória, encontra-se uma quantidade enorme de referências a heróis construídos: generais, patronos das forças armadas, descobridores, presidentes, governadores, ministros, cujos nomes são aprendidos e repetidos desde a infância. Já na atitude amnésica, encontram-se certos fatos trançados de tal forma, que são capazes de explicar muitos dos fenômenos sociopolíticos que ocorrem numa formação social dada. No entanto, eles foram deixados pra trás; não foram focalizados para a elaboração de uma história cultural adequada para dar conta da formação identitária de um coletivo (SOUZA, 2012, p. 02).

O povo de santo historicamente sofre diversas violências e o racismo é a porta de entrada para todas elas. O racismo religioso e suas bandeiras nas mãos dos cristãos, em especial os neopentecostais, que até traficantes têm para ajudar a carregar tais bandeiras, marcham em nome de Deus com toda a fúria de uma guerra santa estabelecida nas ruas e comunidades, tendo os Exus como carro chefe dos ataques.

Ao ser eleito como “bode expiatório” das sessões de libertação ou descarrego neopentecostais, Exu, cujo papel demoníaco foi atribuído outrora por um sistema cristão e aceito, parcialmente, pelos afro-brasileiros (sobretudo na umbanda), retorna ao sistema cristão onde ele é acusado (injustamente) de fingir não ser o demônio que lhe foi imputado. Se, outrora, em nome de Deus, o espírito do demônio cristão foi identificado nos corpos possuídos por Exu, agora que esses corpos aprenderam a receber e lidar (negociar) com o demônio, relativizando o mal, invoca-se neles o espírito de Exu para que este revele sua “verdadeira” identidade e assim novamente

polarizado possa ser expulso radicalmente em nome de Deus (SILVA, 2005, p. 160).

A religiosidade e a cultura afro-brasileira, com as representações dos Exus como símbolos de alteridade do candomblé e da umbanda, em especial, são “os cabeça de pule” da demonização através de um estereótipo, ditado por parte da sociedade, branca, conservadora, preconceituosa, racista e violenta, nos inculcando a presença do diabo em nossas vidas.

Exu é um orixá ou um eborá de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irracional, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, compararam-no ao Diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus (VERGER, 1981, p. 76).

O Zé Pilintra, a Maria Padilha e o Exu Capa Preta são representações ligadas à fluidez do movimento, da comunicação e das ruas. Faço, neste trabalho, uma analogia delas com a gente da rua, ou seja, vejo em pessoas comuns, muitos Exus, Marias Padilhas e Zé Pilintras, ligados por uma ancestralidade, vivendo à margem social, do subemprego, na informalidade, em meio de extermínios e silenciamentos dos corpos, ancorados no discurso da discriminação.

A discriminação é um dos mecanismos de poder, tais dispositivos aparecem na sociedade das mais diversas formas, de maneiras múltiplas e difusas, com o objetivo de exercer poderes sobre os corpos, sobre os comportamentos, sobre os sentimentos dos indivíduos, moldando-os e tornando-os transmissores de poder e vigias de comportamentos. Foucaultianamente, pode-se dizer que no interior da sociedade impera uma rede capilar de poderes que ultrapassa e complementa os poderes do próprio Estado e que de maneira autônoma, esta periferia produz mudanças independentes do centro, são estes micropoderes responsáveis pela manutenção da tradição e de quando em quando pela transformação da sociedade (SOARES, 2008, p. 71).

A população de rua, povo preto e a religiosidade do “povo da rua” são violentados por séculos, estereotipados com a imagem e semelhança do diabo, excluídos por um sistema que tratora suas vidas e suas crenças, dentro de desfavoráveis contextos histórico-culturais seculares.

O domínio colonial, porque total e simplificador, logo fez com que se desarticulasse de modo espetacular a existência cultural do povo subjugado. A negação da realidade nacional, as novas relações jurídicas introduzidas pela potência ocupante, o lançamento à periferia, pela sociedade colonial, dos indígenas e seus costumes, a usurpação, a

escravização sistematizada dos homens e das mulheres tornam possível essa obliteração cultural. (FANON, 1968, p.197)

A musicalidade do terreiro, o samba propriamente dito, se mistura em meio à etnografia das festas, como trilha sonora inerente aos movimentos e rituais. Aproveito o advento do trabalho de conclusão de curso que trouxe mais de cinquenta cantigas da festa do Zé Pilintra, no IOOD, com uma abordagem mais antropológica, no sentido de buscar contextualizar musicalmente durante a leitura.

Nas religiões afro-brasileiras, a música está presente em todo o processo religioso, em todos os ritos, em todos os momentos. Para todo e qualquer ritual num terreiro, desde o início de suas preparações do sacrifício dos animais sagrados, passando pelo despacho de ebós, até a entrada e saída das divindades que vêm à terra para estabelecer o contato com os filhos e filhas de santo, e demais adeptos do candomblé, a música é fundamental (BARBOSA, 2019, p. 50).

Portanto, aliados à desconstrução discursivas, busco mostrar o significado de significar as memórias de uma comunidade com seus sujeitos envolvidos em suas “marginalidades”, carregados de subjetividades com suas crenças, que constituem seu passado e presente. A materialização de um patrimônio cultural através dos Exus e as cantigas que os fazem transcender, interagir e se identificar na fé, momentos fundamentais para a concepção inerente de suas ideologias. O que deve, o que pode e o que tem que ser dito dentro de uma concepção de narrativa em prol da identidade de uma comunidade.

As formações discursivas, por sua vez, são o reflexo, no discurso, das formações ideológicas, ou seja, aquilo que significa, em uma conjuntura dada, em uma situação dada, para uma dada posição sujeito. Isto é historicidade. E o próprio deslizamento metafórico é parte do processo de historicização dos sentidos (e dos sujeitos já que sujeitos e sentidos se constituem ao mesmo tempo, ou seja, ao significar eu me significo) (ORLANDI, 2014, p. 03).

A pesquisa tem um viés de pesquisa participativa – pois como filho da casa, observações são realizadas dentro dos eventos – buscando embasá-la em uma etnografia interpretativa – com o afastamento do olhar – compreendendo as múltiplas realidades e subjetividades que compõem a cosmologia da comunidade e entorno do terreiro IOOD, em Feira de Santana.

CAPÍTULO 1

UM CONVITE DE EXU

“Nunca duvide daquilo que você não vê entrar e nem
vê sair.”

Seu Capangueiro

1.1 UMA ETNOGRAFIA DA “ESQUERDA”: CAMINHOS METODOLÓGICOS

Minha relação com Feira de Santana, de onde sou natural, é muito marcante devido aos projetos musicais que lá desenvolvo, que sofrem hoje influência direta da religiosidade nas composições, além, claro, do terreiro Iansã Oxóssi OyáDinguê, que é nossa humilde casa, onde temos o amor e o acolhimento necessários para enfrentar os dias.

Ser filho de santo do terreiro e aspirante a pesquisador, tendo o próprio terreiro e sua cosmologia como objeto de estudo, não é uma tarefa das mais fáceis. Desde a graduação, venho buscando estabelecer esse diálogo entre o filho do terreiro e o pesquisador. Entre o que vejo e o que posso ou devo falar existe uma distância tênue, permitindo o registro documental através da escrita acadêmica, a fim de gerar, antes de tudo, uma documentação para o Iansã Oxóssi OyáDinguê terreiro, culminando na construção dos dados para a minha pesquisa, e que traga respostas ao problema de pesquisa, me trarão algumas respostas a princípio.

Falar de Exu é uma tarefa difícil, uma entidade tão controversa e considerada “maldita”, mesmo existindo uma literatura razoavelmente vasta e acessível, mas sobretudo pela proposição de buscar identificações das representações de Exus no terreiro e no cotidiano de seu entorno ou melhor, no IOOD e o no micro universo do no subúrbio de Feira de Santana, no bairro da Galileia de onde buscamos trazer para o leitor esse universo, através de uma mescla de olhares – olhando de dentro e ao mesmo tempo olhando de fora – do processo religioso, enquanto filho de santo e pesquisador em formação.

Construí este texto para contar um pouco da nossa história e como mantemos nossa relação com a umbanda dentro de uma perspectiva de desdemonização do sagrado das religiões afro brasileiras, sem romantização da escrita, e sim sugerindo um caminho possível e personal dentro dessa encruzilhada.

Uma etnografia de “esquerda” dialoga, além do posicionamento político, com a esquerda da umbanda, que é onde se encontram as representações dos Exus, e com eles o Zé Pilintra, Maria Padilha e Exu Capa Preta. Segundo Ademir Barbosa Júnior (2014), na umbanda, não se cultua diretamente o Orixá Exu, e sim os Exus e as Pombagiras, que são os trabalhadores da chamada Esquerda, que se opõem à Direita. Essas entidades são os incompreendidos e temidos vitimados pela ingratidão e intolerância, tanto nas religiões cristãs, como também dentro do próprio candomblé e umbanda, assegura o autor. Acrescenta que as pessoas mais velhas do candomblé chamam os Exus de “escravos” ou “diabos”, enquanto alguns umbandistas afirmam “não querer nada com Exu”. Mais adiante trataremos uma situação relacionada a essa afirmação.

O racismo estrutural¹ é histórico, tantas vezes, sutil, que forja as narrativas sobre as culturas no Brasil, apagando potentes memórias. Essa estrutura racista favorece os interesses de elites, há séculos, ditando o que deve ser dito ou não-dito. É a história de um povo que assim como o povo preto, atravessou o Atlântico subjugando toda a sabedoria africana, e está presente, vivo até hoje, do lado de fora, também, do terreiro IOOD.

O racismo, principalmente o racismo religioso, faz parte de uma estrutura social há muito reproduzida, oriunda de um processo histórico, desde a construção do termo raça, que serviu para as sociedades colonialistas europeias delimitarem sua superioridade sobre os demais povos, naquela época chamados de “primitivos”. O filósofo contemporâneo Silvio Almeida (2020) traz reflexões pertinentes sobre as questões do racismo individual e coletivo, institucional e estrutural, entranhados em nossa sociedade, que dentre as diversas mazelas históricas dificulta a emancipação do povo preto, em meio às relações de poder em que esse povo está inserido, nas esferas sociais, políticas e econômicas.

Em resumo, Almeida (2020, p. 50) afirma que:

[...] o racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo “normal” com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural.

¹ Segundo Silvio Almeida (2020), o racismo está nas instituições, que são apenas a materialização de uma estrutura social ou de um modo de socialização que tem o racismo como um de seus componentes orgânicos. Ou seja, as instituições são racistas porque a sociedade é racista.

Complementa ainda concluindo que “os comportamentos individuais e os processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ocorre “pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição” (ALMEIDA, 2020, p. 50).

Vivenciamos, dentro do terreiro IOOD, relatos de filhas de santo, senhoras na melhor idade, em conversas na cozinha, que ao saírem de suas casas em direção ao terreiro têm vergonha de dizer aos vizinhos para onde vão, com receio do preconceito e do racismo. Algumas pessoas chegam a dizer que estão indo para a igreja na intenção de manterem uma boa convivência com a comunidade onde moram. É o racismo estrutural a que fomos induzidos e conduzidos, agindo sobre a vida dessas pessoas, com pouca informação, acerca de quem são e quais são seus valores, fazendo parte de uma cultura e religião tão relevante, sendo levadas a se omitir enquanto cidadãos. Nas entranhas sociais, por mais ou por menos que vejamos, a luta entre o medo e o poder ocupa os alicerces sociais, alimentando o silenciamento cultural.

A maneira de trazer o terreiro IOOD através de uma pesquisa “in loco”, e na busca de isenção participativa e, ao mesmo tempo, buscando me afastar do olhar afetivo de filho de santo conduziu-me à etnografia. Busquei assim, a partir desta, deixar vivo em texto cada cena, cada momento registrado em anotações, registros de áudio, vídeo e fotografias.

A etnografia, esse método que é uma das ferramentas da antropologia, baseada na descrição das culturas dos povos e seus grupos, tem de origem europeia, é historicamente etnocêntrica vinda de estruturas sociais coloniais dominantes, acerca dos olhares sobre os ‘objetos’ a serem estudados. Por mais que tenha havido antropólogos que escutassem realmente as comunidades e seus interlocutores, é sabido da hegemonia eurocêntrica acerca das teorias antropológicas e etnográficas para se formatar os discursos, sobre o que deveria ou não ser considerado cultura, quando se fala do estudo dos povos ‘primitivos’, aqueles que se diferenciariam do que fosse oriundo dos grandes centros acadêmicos.

Durante esta pesquisa, no terreiro IOOD, busquei realizar a interpretação de dados construídos nas duas festas estudadas. A intenção naquele momento era o fazer antropológico, além de participante, interpretativo para além das simples descrições do que estava ao alcance do nosso campo visual. Para Geertz (2008) a

antropologia interpretativista² é uma teia de significados, e cada interlocutor tem a sua visão sobre o seu todo. Para isso é necessário interpretar o que o interlocutor traz ao pesquisador em contato com o campo, e suas subjetividades, onde constroem os significados do seu ideal de mundo.

Como filho de santo do terreiro IOOD, minha relação com o universo da casa é muito próxima. Ainda assim é necessário um período longo de observação, a ponto de buscar enxergar os detalhes do dia a dia da casa, que muitas vezes, por serem corriqueiros, nos passam despercebidos. Essa ideia de ter um contato mais íntimo com o objeto, de viver ao máximo os momentos próximo ao objeto de estudo para conseguir extrair sua essência, é uma das características do antropólogo Malinowski.

Antes de ir a campo, tínhamos uma ideia aproximada do que a teoria da etnografia, daqueles que nos chamaram a atenção, teria a nos dizer. Mas quando em campo, muita coisa muda e foge do chamado “script”, e às vezes temos que deixar o caderno de lado e vivenciar, realmente, o que o campo nos propõe. No nosso caso, movimentos são feitos em consonância com os nossos interlocutores, o terreiro IOOD e suas atividades ritualísticas.

Segundo Malinowski (1976, p. 33):

Entre outras palavras, há uma série de fenômenos de suma importância que de forma alguma podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade. A esses fenômenos podemos dar o nome de os “Imponderáveis da vida real”. Pertencem a essa classe de fenômenos: a rotina do trabalho diário do nativo; os detalhes de seus cuidados corporais; o modo como prepara a comida e se alimenta; o tom das conversas e da vida social ao redor das fogueiras; a existência de hostilidade ou de fortes laços de amizade, as simpatias ou aversões momentâneas entre as pessoas; a maneira sutil, porém inconfundível, como a vaidade e a ambição pessoal se refletem no comportamento de um indivíduo e nas reações emocionais daqueles que o cercam.

Nem sempre será possível estar de posse de máquina fotográfica, lápis e caderno. O etnógrafo terá que viver as experiências em campo e senti-las, e depois usar da memória na construção dos dados. Um momento emblemático em nossa pesquisa é quando, tanto o Zé Pilintra, quanto Exu Capa Preta, chamam os sete homens para comer no chão. Naquele momento o celular que registra os movimentos da festa é guardado no bolso, e simplesmente somos parte daquele

² Escola da antropologia que investiga os diferentes significados dos símbolos culturais, privilegiando o ponto de vista do fazedor da cultura, em seu contexto social, defendida por Clifford Geertz.

todo, vivendo aquela experiência única. Ao chegar em casa é feito o trabalho de lembrar pontos importantes do campo que não foram registrados pelas lentes e/ou caderno de campo.

A interpretação das interpretações, partindo de uma descrição densa, é o que sugere em sua teoria Geertz (2008), para um trabalho mais eficaz do etnógrafo/antropólogo, perante a comunidade que venha a estudar. Nunca será apenas o que está diante de nossos olhos, quando em campo, durante a pesquisa. Cada nicho, cada grupo, cada povo, possui suas multiplicidades entranhadas de significados que requer uma leitura mais complexa dos dados construídos. Para Geertz, é necessário entender as subjetividades das agências e suas importâncias, aprender e depois apresentar. Ainda segundo Geertz, fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado.

Por mais que conheça o dia a dia do terreiro IOOD e suas manifestações, é preciso compreender que naqueles movimentos e ritos, existe uma descrição a ser feita para além do óbvio cotidiano, quando se quer trazer uma realidade para apreciação. Aquela pequena casa de umbanda na periferia de Feira de Santana carrega traços culturais entrelaçados a diversos outros contextos, que compõem o seu rico universo, onde o tempo de dissertação será insuficiente para traduzir tal realidade. Geertz nos diz que:

Como sistemas entrelaçados de signos interpretáveis (o que eu chamaria símbolos, ignorando as utilizações provinciais), a cultura não é um poder, algo ao qual podem ser atribuídos casualmente os acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições ou os processos; ela é um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos de forma inteligível – isto é, descritos com densidade (GEERTZ, 2008, p. 10).

A meu ver, também a compreensão de Geertz de que a cultura de um povo expõe a sua normalidade sem reduzir sua particularidade, e esta é muito valiosa, e até apaixonante. Observar de dentro de casa, de dentro do terreiro IOOD, no seu microuniverso, possibilita perceber o mundo lá fora, na rua e fazer os entrecruzamentos de realidades, evidenciando assim a cosmovisão do terreiro IOOD, e seu entorno.

Somente pequenos voos de raciocínio tendem a ser efetivos em antropologia; voos mais longos tendem a se perder em sonhos lógicos, em embrutecimentos acadêmicos com simetria formal. O ponto global da abordagem semiótica da cultura é, como já disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles. A tensão entre o obstáculo dessa necessidade de penetrar num universo não-familiar de ação simbólica e as exigências do avanço técnico na teoria da cultura, entre a necessidade de apreender e a necessidade de analisar, é, em consequência, tanto necessariamente grande como basicamente irremovível. Com efeito, quanto mais longe vai o desenvolvimento teórico, mais profunda se torna a tensão. Essa é a primeira condição para a teoria cultural: não é seu próprio dono. Como não se pode desligar das mediações que a descrição minuciosa apresenta, sua liberdade de modelar-se em termos de uma lógica interna é muito limitada. Qualquer generalidade que consegue alcançar surge da delicadeza de suas distinções, não da amplidão das suas abstrações (GEERTZ, 2008, p. 17).

Ao longo de minha trajetória, seja socialmente, seja na academia, o pensamento político de esquerda sempre foi base para a construção e desconstrução de intervenções, com o desejo de contribuir com a luta por uma diversidade cultural, liberdade de expressão e a construção de possibilidades de outras narrativas. Ao trazer para a discussão um terreiro de umbanda, carregado de Exus – entidades que trabalham no campo da esquerda na religiosidade – entendo como pertinente mais uma contribuição para desconstruções sociais, acerca do racismo religioso e as violências agregadas.

Desse modo, compartilho a necessidade de trazer um “olhar marginal”, do subalterno, de dentro para fora do terreiro IOOD. Olhar este que requer a atenção do pesquisador, do antropólogo, pois são monólogos que compõem o todo de uma fragmento dentro das diversas manifestações culturais. Cada interlocutor em sua comunidade, em seu meio de atuação e existência, tem sua perspectiva do que lhe cerca, esse olhar marginal, que ninguém precisa ensinar, apenas é vivido, sentido e percebido. Essa marginalidade desse olhar é o que diz respeito ao escanteamento, um processo de invisibilidade e silenciamento alimentados por jogos de interesses, jogos de poder.

José Jorge Carvalho (2001) busca definir esse termo do olhar marginal sob uma perspectiva pós-colonial, na qual as teorias antropológicas e etnográficas, que são de origem ocidental e eurocêntrica, precisam ser desconstruídas e/ou abordadas em outras encruzilhadas, onde historicamente vêm a subalternizar culturas, como o candomblé e a umbanda. A descolonização das teorias acadêmicas e suas epistemologias caminhando para o descortinamento do olhar antropológico em favor

de uma hermenêutica pluritópica,³ onde esse sujeito subalterno, culturalmente, possa sair dessa condição de subalternidade e silêncio, e se subjetivar autonomamente.

Esse poder está engendrado numa geopolítica global, de supremacia cultural, que envolve vários setores numa lógica colonialista secular, que cruza os mares da história atracando com sua nau capitalista nos dias atuais. Toda uma construção em um espaço-tempo, que transcreve, muitas vezes forçosamente e violentamente, paisagens pré-fabricadas sob um olhar defasado e eurocêntrico, como uma herança maldita que a diversidade cultural tem que se encaixar, caso contrário, é riscada do mapa.

Este trabalho não tem a intenção de abordar profundamente as questões do colonialismo e suas heranças malditas. Mas, de certo modo, corroborar com possibilidades de desconstrução que a decolonialidade⁴ nos permite. Re-contar nossas histórias e manter vivas nossas memórias, pois só assim é possível elevar a alteridade de um povo, um grupo, uma comunidade tradicional, poder ser 'o outro', seja em Feira de Santana, ou quiçá, em qualquer lugar do Brasil.

Ao longo do caminhar desta pesquisa muita coisa mudou com relação aos rumos por onde apresentamos essa etnografia. Foi percebida a necessidade de trazer temas que são ligados diretamente com o universo ao qual nosso terreiro está inserido – marginalidade – e que agora vejo que não tem como não citar. O racismo, por exemplo, é fruto da modernidade, que em todo o percurso da história, vem sendo pregada como o caminho para a prosperidade dos poderes. Mas tal modernidade para existir priva alguém de alguma coisa, e o colonialismo foi contundente quando impôs sua força sobre seus colonizados. A linha de pensamento da decolonialidade é por onde pretendo ingressar mais profundamente em uma ampliação e continuidade dessa pesquisa, por entender que é mais uma encruzilhada para dar caminho, e buscar chegar ao objetivo de fechar a trilogia de minha pesquisa, que meu presente ao terreiro IOOD.

A modernidade é usurpadora, violenta e escravocrata em nome do poder, razão pela qual os sistemas sociais capitalistas trazem em sua formação a herança

³ Segundo Walter Mignolo (2007) é a afirmação dos lugares de enunciação da alteridade no ato de compreensão das experiências e dos saberes do Outro, sem a reprodução das cisões constituintes da modernidade.

⁴ De acordo com Catherine Walsh (2017) o pensamento e a prática da decolonialidade, questiona e critica a hegemonia do pensamento de matriz eurocêntrico enfrentando o desafio de pensar a partir de outros sujeitos, de outros lugares (margens e fronteiras) e outras concepções do mundo.

da colonialidade, atuando de maneira opressora sobre as culturas não ocidentais. Palavras de Maldonado-Torres (2020), quando diz que o principal objetivo da decolonialidade, baseado num trabalho coletivo de teóricos decolonialistas, é o “além da modernidade”. Para esses teóricos a modernidade se dá quando acontece a revolução do contato entre o Velho Mundo (Europa) se conecta ao Novo Mundo (as Índias), através das trocas, comércio e dominações. É o paradigma da “descoberta” que o colonialismo, em suas expansões territoriais, impõe a cada conquista e subjugação de culturas dos povos tidos como primitivos.

Essa é uma conversa para um momento mais profundo, sobre a luta entre decolonialidade e colonialismo. Muito, ou quase todo o sofrimento que o povo preto carrega, principalmente o povo de santo, vem de longe, desde os sequestros no continente africano, passando pelos terreiros escondidos para poder professar a sua fé, até as periferias e favelas, que esse povo preto ocupa, historicamente.

É uma questão de liberdade. E essa liberdade começa pela mente. Frantz Fanon⁵ (1968), em “Os condenados da terra”, diz que a luta continua, e que será difícil apagar as feridas deixadas pelo colonialismo. Fanon completa dizendo que a podridão deixada pelos germes do imperialismo, em nome da ‘libertação’, implacavelmente teremos que descobrir e extirpar de nossas terras e nossas mentes.

Fanon, como psiquiatra e filósofo político que era, fala da nocividade do poder colonialista e sua negação sistematizada do outro, o levando a se perguntar “quem sou eu na realidade?”, e diz que:

No período de colonização não contestada pela luta armada, quando a soma de excitações nocivas ultrapassa um certo limite, as posições defensivas dos colonizados desmoronam, e estes últimos se vêem então em grande número nos hospitais psiquiátricos. Há, portanto, nesse período calmo de colonização vitoriosa uma regular e importante patologia mental produzida diretamente pela opressão (FANON, 1968, p. 212).

As narrativas que são construídas a partir dos chamados ‘lugares de fala’, que é de onde o interlocutor, o agente, o informante, o dono do conhecimento que a ciência tanto coloca(va) numa balança do que é(ra) ou não cultura, trazendo mais especificamente para nossa pesquisa antropológica, se blindam a fim de ter garantida sua alteridade. Mas é sabido que esse lugar de fala é usurpado histórica e

⁵ Escritor negro, psiquiatra, filósofo e teórico político, nascido no Caribe que influenciou bastante os movimentos revolucionários dos anos 60 do século XX. Sendo consistente com seus escritos e idéias, Fanon apoiou a independência da Argélia.

epistemologicamente, e que seus interlocutores buscam maneiras diversas de garantirem sua existência enquanto memórias vivas.

Uma dessas maneiras que percebi, foi ao voltar a academia, na época com trinta e nove anos, quando ingressei no curso de Graduação em Museologia. Entendi que tudo o que viesse a produzir com a escrita acadêmica, fosse para garantir o mínimo de legado para o terreiro IOOD, com o trabalho de conclusão de curso, a dissertação e futuramente, uma tese. Todos os temas oriundos de dentro do terreiro para fora, possibilitando à comunidade se enxergar quando de posse desses documentos. Chamo de “A Trilogia da Macumba da Galileia”. Para além disso, são temas ainda caros, que precisam ser tocados, falados, compartilhados, a fim de contribuir com a voz e o lugar de fala, dentro de um jogo político e social opressor. É fundamental serem expostas cada linha em trabalhos acadêmicos, recontando histórias e trazendo as memórias de um povo preto, também em Feira de Santana, uma das maiores encruzilhadas do Brasil.

O termo “afro-barsileiro” ou “afro-brasileira” é a referência da mistura das culturas africana e brasileira, e isso não é muito difícil de entender. Mas o que muitos não entendem, digo até negros e negras, ainda, é que essa memória afro-atlântica que aportou aqui no Brasil, sempre foi negada, silenciada, ocultada. Fomos induzidos a acreditar em tudo, menos naquilo que nos representa, que nossa história. Me coloco como um afro-descendente, e sigo na luta em que toda a população brasileira deva conhecer um pouco da história e cultura africana, afinal, tudo começa por lá.

O candomblé e a umbanda são parte de toda essa herança, dessa memória. Segundo Abdias do Nascimento (2019), em um de seus documentos registrados no livro “Quilombismo”, tal memória tem sido agredida sistematicamente pela estrutura do poder e dominação desde o começo do Brasil. Omitem-se a verdadeira história africana, resumindo-a ao período de violências da escravidão, e ainda cerceando o povo negro, depois de ‘liberto’, de assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais.

O terreiro IOOD tem em seu quadro de filhas e filhos de santo, cerca de 90% de negras e negros. Sentem na pele, literalmente, as agruras históricas do sistema racista e violento. Nascimento (2019), traz a perspectiva que o corpo negro é muito mais que um corpo estranho. Ele, segundo o autor, é o próprio corpo e alma deste país. Como já falamos aqui, o terreiro está localizado na periferia de Feira de Santana, e seus filhos e filhas, em sua maioria, composto de homens e mulheres de

vida simples, representam a condição histórica da margem social, a que foram submetidos o povo preto, desde a abolição da escravidão.

Segundo Abdias do Nascimento (2019, p. 279):

Tendo-se em vista a condição atual do negro à margem do emprego ou degradado no semiemprego e subemprego; levando-se em conta a segregação residencial que lhe é imposta pelo duplo motivo de condição racial e pobreza, destinando-lhe como áreas de moradia, *ghettos* de várias denominações: favelas, alagados, porões, mocambos, invasões, conjuntos populares ou “residenciais”; considerando-se a permanente brutalidade policial e as prisões arbitrárias motivadas pela cor de sua pele, compreende-se por que todo negro consciente não tem a menor esperança de que uma mudança progressista possa ocorrer *espontaneamente* em benefício da comunidade afro-brasileira.

Existe uma corrente histórica e filosófica, e seus inúmeros autores, que vai de encontro às distorções históricas, numa luta epistemológica em favor da história bem contada do povo preto, possibilitando assim a preservação de suas memórias. Para Abdias do Nascimento (2019), a memória do povo negro brasileiro é fundamental na reconstrução de um passado, que está ligado diretamente à todos os afro-brasileiros. Complementa dizendo que: “ter um passado é ter uma consequente responsabilidade nos destinos e no futuro da nação negro-africana, mesmo enquanto preservando a nossa condição de edificadores deste país e de cidadãos genuínos do Brasil” (NASCIMENTO, 2019, p. 279).

Abro agora as portas do terreiro IOOD, inclusive para as festas dos Exus, Zé Pilintra e do Exu Capa Preta, juntamente com a Maria Padilha – que chamo de “O Povo da Rua” – além das entrevistas com os interlocutores, filhas e filho de santo do terreiro - que chamo de “Povo de Rua”. Aqui considero “o encontro entre Exus da rua e Exus de casa”, a partir do entendimento, com minhas vivências, que Exu está em todes nós, e sendo assim, somos todes Exus. Os convido para essa experiência, e espero que se sintam em casa. Fiquem à vontade.

1.2 A RUA É CAMINHO DE CASA: PODE CHEGAR

A rua é um local político, um espaço livre e cada vez mais marginal. Com o advento das tecnologias e com a chegada da pandemia, ficou provado que pessoas que têm melhores condições sociais, financeiras e de moradia, não necessariamente precisam ir ao trabalho, fazer compras e até pagar contas. Tudo pode ser feito no

modo 'online', na comodidade do lar, ou como dizem, modo "home office". Mas existem os corpos agentes, os trabalhadores, muitas vezes informais, que têm a rua como seu sustento, travando batalhas diárias, dia e noite, para garantir a sobrevivência familiar, sujeito a todo o tipo de violências.

A casa se apresenta também com um espaço político, um espaço de disputas, desde os nossos primeiros passos até aos acordos feitos com nossos entes por melhores condições de convivência. A organização de uma casa perpassa uma boa administração, desde a limpeza dos cômodos, onde todos devem ser responsáveis, até pela gestão das atividades de manutenção. Gosto de utilizar a casa como exemplo para a política, onde cada cômodo é administrado por um familiar ou agregado. Cada qual cuida e zela pelo seu espaço para que tudo funcione dentro de uma ordem pré-estabelecida. Se algum dos cômodos falhar dentro dessa organização, compromete toda a casa. E assim é com o nosso terreiro IOOD, cada filha e filho de santo tem a sua obrigação junto à casa.

Tanto a rua como a casa possuem dinâmicas relativamente parecidas no que diz respeito a uma organização, que muitas vezes pode ser opressora e excludente, a depender de quem implementa as diretrizes. Segundo Roberto DaMatta (1997), a rua e a casa, com todos os seus contrastes, compõem a "gramática ideológica brasileira", como uma "grande família" cada um obedece sua liderança sob um discurso do líder, do guia ou do pai.

A rua e a casa estão para além de suas estruturas físicas, e trazem como símbolos engendrados, como diz Roberto DaMatta (1997, p. 15)

[...] acima de tudo, entidades morais, esferas de ação social, províncias éticas dotadas de positividade, domínios culturais institucionalizados e, por causa disso, capazes de despertar emoções, reações, leis, orações, músicas e imagens esteticamente emolduradas e inspiradas.

Roberto DaMatta (1997) ainda traz um "outro mundo", além da rua e da casa. É neste "outro mundo" que está o espaço do sobrenatural, que complementa, como um elo, a rua e a casa. Esse "outro mundo", para o autor, é o universo dos mortos, que é também um importante elemento englobador de muitas situações sociais.

Nesses contextos, todos podem ter sido adversários ou até mesmo inimigos, mas o discurso indica que também são "irmãos" porque pertencem a uma mesma pátria ou instituição social. Leituras pelo ângulo da rua são discursos muito mais rígidos e instauradores de novos processos sociais. É o idioma do decreto, da letra dura da lei, da emoção disciplinada que, por isso mesmo, permite a exclusão, a cassação, o banimento, a condenação.

Já as leituras pelo prisma do outro mundo são falas inteiramente relativizadoras e muito mais inclusivas, onde as misérias do mundo são criticamente apontadas. Seu tirocínio é que há um outro lugar e uma outra lógica, que nos condena a todos a uma igualdade perante forças maiores do que nós. (DAMATTA, 1997, p. 19)

Concluindo com Roberto DaMatta (1997), segundo o autor:

O Pai é a rua, o Estado e o universo implacável das leis impessoais. O Filho é a casa com suas relações calorosas, sua humanidade e seu sentido da pessoa feita de carne e osso. E, finalmente, o Espírito Santo é a relação entre os dois, o "outro lado" do mistério. A virtude que fica no meio – em cima de um muro! (DAMATTA, 1997, p. 26).

Os contrastes vividos em sociedade e os posicionamentos políticos religiosos, dentro dos espaços destinados a cada grupo, devem ser para se estabelecer condições de convívio entre cidadãos, como rege a Constituição de 1988, principalmente a Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto de Igualdade Racial. Vivemos em um país que se diz laico, de origem católica cristã, que contribuiu com parte da formação social e cultural brasileira. Com o passar do tempo vêm se agregando os costumes evangélicos, mais precisamente os neopentecostais – pregando o racismo religioso – inclusive na política partidária, que juntamente com o Estado oprimem o direito à fé alheia, em se falando da religiosidade afro-brasileira.

O terreiro de umbanda Iansã e Oxóssi Oyá Dinguê fica situado no bairro da Galileia, na rua Cosme de Farias, nº 29. Há pouco tempo, a prefeitura de Feira de Santana colocou uma placa em uma esquina da rua, sinalizando que a mesma faz parte do Bairro da Baraúna. Segundo algumas sondagens com moradores da cidade, os bairros Galileia e Baraúna dividem aquela região, sendo o Baraúna maior em território, que fez parte do distrito do São José, como via de ligação para o centro de Feira de Santana e sua feira do gado, que deu origem à cidade. Não foi possível até o momento encontrar alguma documentação que explique essa divisão. Ambas as localidades ficam numa região da cidade que já foi, historicamente, muito castigada pela violência do tráfico de drogas, tema muito divulgado nos noticiários de rádio e tv, nas décadas de 1980 a 1990.

Figura 2 - Esquina da Rua Cosme de Farias Galileia, Baraúna, em Feira de Santana



Fonte: Acervo do autor (2021).

Quando cheguei à rua Cosme de Farias, para ter acesso ao terreiro IOOD, observei uma comunidade bastante pobre, que ainda espera pelo poder público, com todo o descaso da infraestrutura. A rua Cosme de Farias possui, precariamente, um comércio ativo com um mercadinho e seus produtos de urgência, dois bares de pequeno porte, os chamados botecos, onde a comunidade confraterniza e uma oficina de carros. Existe um terreno baldio, com aparente resto de construção de casas, que serve como estacionamento para a oficina e para o terreiro em dia de festa, além de possuir pés de aroeira que são utilizados para banhos e limpezas do terreiro. O terreiro IOOD completa a engrenagem da rua, servindo como base religiosa e espiritual, social e recreativa, com suas atividades religiosas que são um evento à parte para a comunidade e seu entorno.

O terreiro IOOD possui aproximadamente quatro metros de frente por vinte metros de profundidade, envolvendo toda a sua área construída. É uma casa humilde, que ao longo dos anos vem recebendo melhorias, através de doações, para melhor comodidade de seus moradores e realização dos ritos e festas. Na casa residem Dona Nalva, uma senhora de 70 anos, mãe do zelador e babalorixá, e Patinha, sua filha, com necessidades especiais. Nos dias de festa a casa passa por uma ligeira transformação, que é quando os sofás, estantes de tv e alguns outros objetos da sala, são retirados e colocados em uma casa vizinha, para a manutenção das festas. A sala passa a ser então o salão do terreiro, onde se encontra o

assentamento no meio da sala, marcado por quatro pedras de azulejo, que diferem das demais do piso.

Estamos tratando aqui nesse trabalho de relações entre representações culturais, tanto das entidades de um terreiro de umbanda, quanto de pessoas de carne e osso, que são atores sociais em suas jornadas de luta diária, dentro de um sistema opressor no que diz respeito às suas vidas enquanto frequentadores de “macumbas”, quanto das suas atividades laborais. E coincidentemente, a rua do terreiro em questão, tem o nome de um dos defensores da causa do povo preto e pobre, na Bahia no começo do século XX, que é Cosme de Farias, já citado anteriormente.

Assim como Luiz Gama⁶ (1830-1882), Cosme de Farias foi um rábula⁷, chegando a intervir em mais de 30 mil processos, em seus 73 anos de atividades. Mônica Celestino Santos (2005) traz em sua pesquisa sobre Cosme de Farias, que devido à sua experiência como jornalista, conquista o direito de atuar como rábula. Além de jornalista, Cosme de Farias foi parlamentar, poeta e major, após ter recebido o título do 224º Batalhão de Infantaria de presente do tenente Pedro Celestino Brandão e de outros amigos.

Apesar de ter concluído apenas o curso primário, Cosme de Farias era um homem vocacionado para o mundo das letras, tendo manifestado essa habilidade tanto no exercício do jornalismo quanto para produção literária, sobretudo de poesia popular. Escreveu discursos, trovas, artigos patrióticos – em homenagem a personalidades, denúncia do quadro social, político e econômico do país, ou defesa de causas sociais como a reinserção dos presidiários na sociedade e a alfabetização –, além de hinos classistas e institucionais como os atribuídos aos jornalistas, aos encarcerados, aos motoristas, aos policiais, às enfermeiras e ao Abrigo Filhos do Povo. Em decorrência desta sua vocação, foi membro do Grêmio Literário da Bahia, do Grêmio Brasileiro dos Trovadores e da Casa da Poesia (SANTOS, 2005, p. 31).

Algumas características do Cosme de Farias fazem lembrar-se de um de nossos Exus, o Zé Pilintra. Apesar de ser muito católico, Cosme de Farias tinha ligação com o candomblé e diziam ser filho de Oxalá. Um negro, gentil e educado, com seu inseparável charuto; contava-se que mantinha relações extraconjugais com outras mulheres, andava todo de branco e muito bem alinhado, e defendia desde

⁶ Foi um importante líder abolicionista, jornalista e poeta brasileiro. É o patrono da cadeira n.º 15 da Academia Paulista de Letras.

⁷ Rábula ou Provisionado, no Brasil, era o advogado que, não possuindo formação acadêmica em Direito (bacharelado), obtinha a autorização da entidade de classe (primeiro do Instituto dos Advogados; a partir da década de 30 da OAB) para exercer, em primeira instância, a postulação em juízo.

prostitutas, infratores, intelectuais e artistas, gente da classe baixa. Segundo Mônica Celestino Santos (2005), quem tinha condições financeiras pagava pelos serviços, mas o montante coletado era revertido em favor da população de baixa renda, que, além da assistência jurídica, recebia ajuda para alimentação, transporte e remédio. Traz ainda em seu texto uma citação de Jorge Amado do livro “Bahia de Todos os Santos: guia de ruas e mistérios”:

Nas épocas de júri, Cosme absolve dezenas de indivíduos que ele nunca viu, que não lhe pagaram nem um centavo, mas cujas esposas ou mães recorreram a ele. Requereu milhares de habeas-corpus, vários por dia. Um dia sem requerimento de habeas-corpus era um dia perdido para Cosme de Farias. Vai à Secretaria de Segurança Pública soltar tipos presos por malandragem, por mal-entendidos, ladrões de galinha, bicheiros, prostitutas [...]. Certa vez ele me disse, há muitos anos, numa confidência: “ – Já defendi trinta mil novecentas e oitenta e duas pessoas... Nunca acusei nenhuma...” (AMADO apud SANTOS, 2005).

Assim como Seu Zé Pilintra, Cosme de Farias era um verdadeiro herói para o povo da Bahia, em especial para a cidade de Salvador e a Cidade Baixa. Em seu enterro, considerado um dos maiores realizados em terras baianas, em número de presentes, cerca de 100 mil pessoas acompanharam seu cortejo fúnebre pela cidade, até o sepultamento no cemitério Quinta dos Lázaros, em 1972.

O terreiro IOOD é conduzido por um homem, diferentemente da maioria dos terreiros de candomblé, sobretudo os tradicionais, onde são as mulheres à frente. Valdomiro Oliveira, conhecido como Val, ou Pai Val, é o zelador do terreiro. Numa hierarquia, Val é uma das pessoas com o maior conhecimento sobre as questões ritualísticas; muito desse conhecimento é natural, vindo em sua formação de sacerdote, e outros conhecimentos com as vivências. Senhoras de mais idade, como Dona Dico, Dona Rita e Dona Tunga, auxiliam Val no dia a dia do terreiro, com as trocas de conhecimentos.

Val é o Pai de Santo da casa, também chamado de Babalorixá. Hoje aos 44 anos de idade, Val, feirense, nascido ali mesmo no rua Cosme de Farias, em 04 de março de 1978, é um sacerdote que não teve a necessidade de “ser feito no santo” para assumir suas responsabilidades junto a terreiro, pois já nasceu com “a cabeça feita”, passando apenas por um batismo nas mãos de uma lalorixá de outra casa. Esse batismo também foi necessário para filiar o terreiro IOOD à Federação de Cultos Afro de Feira de Santana.

Encaminhado à lalorixá Gegeu de Oyá, filha de Iemanjá⁷ e o juntó⁸ de Oxóssi, do terreiro Ilê Axé Oromin Odoyá, primeiro contato, Val é recepcionado com a incorporação do caboclo “Pau Brasil” de Mãe Gegeu, que vai lhe dizendo que de nada precisava, indicando que aquilo que ele tivera já estava resolvido. Batiza o santo de Val na casa dela, dando-lhe o nome de santo. Nesse processo do batismo, Mãe Gegeu solicita uma hóstia consagrada, um dos elementos para o batismo, que demonstra a relação direta com ato simbólico do catolicismo. Para essa nova fase, que seria uma espécie de iniciação, Val passa apenas três dias na camarinha, que é o quarto de iniciação, pois já era feito no santo e essa quantidade de dias bastava. Nesse mesmo período, é construído o quarto de Exu, dando à casa o sustentáculo necessário para seguir com os trabalhos, pois toda casa de santo tem que ter o assentamento para essa entidade, podendo ser no espaço interno da casa, caso não tenha área externa para tanto (BARBOSA, 2019, p. 26).

Figura 3 - Babalorixá Val



Fonte: Acervo do autor (2021).

Vivaldo da Costa Lima (2003) reforça a questão de que toda a autoridade de um terreiro fica nas mãos do seu líder, em qualquer nível de hierarquia. Esse líder é um Babalorixá, quando homem, ou uma lalorixá, quando mulher, também chamados de ‘Pai e Mãe de Santo’, respectivamente, devendo haver obediência absoluta a ele ou a ela por parte dos demais integrantes do terreiro. Esse chefe do grupo, segundo Lima (2003), é investido naturalmente de diversos poderes, além de uma personalidade forte e muita inteligência. O autor segue em sua contribuição acerca da organização de um terreiro, onde diz que existem duas categorias de afiliados, completamente distintas. São elas, os filhos e filhas de santo, que são incumbidos apenas dos assuntos espirituais e litúrgicos, e aqueles que cuidam dos assuntos

seculares do terreiro, junto a “instituições públicas e agências de controle da sociedade global em que os candomblés se inserem”, segundo o autor.

O terreiro IOOD possui cerca de 20 filhas e filhos de santo, entre equedes e ogãs, que juntamente com a liderança do Babalorixá Val, conduzem a atividades ritualísticas. As equedes cuidam dos afazeres, muitas vezes da cozinha e das entidades quando incorporadas nos médiuns. Os ogãs cuidam de questões que envolvem peso, atividades que precisam sair do terreiro, e principalmente os toques dos atabaques – os ogãs Alabês. Hoje contamos com dois ogã Axogum, que são os ogãs de corte, que cuidam das matanças⁸ dos animais para os sacrifícios religiosos. Tanto as equedes, quanto os ogãs não incorporam. Apenas um de nossos Axoguns foge a essa regra e recebe um Exu, mais precisamente nas festas do Zé Pilintra e do Exu Capa Preta.

1.3 A FESTA DO ZÉ PILINTRA: A FESTA DOS ESCRAVOS

Figura 4 - Imagem do Zé Pilintra



Fonte: Acervo do autor (2020).

⁸ Nas religiões de matriz africana é o momento da sacralização do sacrifício animal em oferecimento às divindades.

Desde que cheguei ao terreiro e comecei a frequentar as festas, a que mais me impressionava era a festa do Zé Pilintra, por ser uma festa mais plural dentre todas, vamos assim dizer. Na festa do Zé Pilintra os Exus se fazem presentes e suas respectivas senhoras, as pombagiras, Maria Padilha, Mulambo, Sete Saia e tantas outras. O Babalorixá Val e as demais filhas e filhos de santo denominavam a festa de Zé, de festa dos escravos, e na minha cabeça aquilo ficava confuso. Como podem os escravos fazerem uma festa e se sentirem bem em serem chamados de escravos?

De acordo com Stefania Capone (2018) Exu se desdobra em Exu-orixá e em Exu do orixá. Segundo a autora, cada orixá tem o seu Exu, que é quem trabalha para o orixá, sendo considerado seu escravo. Seu papel é o transporte das oferendas (ebó) de cada orixá, entre os mundos material e espiritual. Capone (2018) diz que sem Exu, os orixás não conhecem as necessidades de seus fiéis e nem os ajuda. A qualidade Exu-Bará pode ser identificada como Exu do orixá, complementa a autora. Em uma citação em seu livro, “A Busca da África no Candomblé”, a autora traz a informação de que “no estudo de Nadel (1942, 194), sobre o reino de Nupe, no norte da Nigéria, o termo *bara* designa os escravos libertos, servidores, mensageiro ou soldados, ligados às prosperidades de seu senhor”.

É na categoria de escravos Exus que se enquadram o Zé Pilintra e as Pombagiras, O Exus Tranca Rua, Exu Tiriri, Exu Veludo, Exu Ranca Toco e até o próprio Exu Capa Preta, considerado o ‘maioral’ no terreiro, entre tantos outros, dentro dessa cosmologia da umbanda. São essas representações que realizam os ‘trabalhos’ para o terreiro, em nome das divindades da casa, no nosso caso, os Orixás. Esse trabalho escravo é realizado com muita honra e respeito, por essas entidades, ao terreiro. É perceptível a alegria com que trabalham realizando os rituais, desde que tenham seus desejos atendidos para o trabalho, como o fumo, a bebida, e a comida, aliado a música em todas as situações.

As três entidades que trago na pesquisa, funcionam como basilares do terreiro IOOD, um triângulo perfeito. Nas bases do triângulo, um de cada lado, o Zé Pilintra e o Exu Capa Preta, e no topo do triângulo a Maria Padilha e as demais pombagiras. São essas entidades que, de certo modo, fazem o mover das engrenagens do terreiro, não desmerecendo, claro, o papel relevante do Boiadeiro e do Seu Capangueiro, os caboclos de couro do IOOD.

São entidades muitas vezes renegadas até pelos próprios praticantes da umbanda e do candomblé. A influência ocidental na demonização do Exu, como força maléfica, se faz em meio a praticantes da religiosidade afro-brasileira. No terreiro IOOD, presenciei algumas vezes pessoas da casa que não gostam de lidar com as forças dos Exus. Chegam a dizer que ajudam nos trabalhos por obrigação que o terreiro pede, e que têm respeito, mas que não querem muita intimidade. Em alguns momentos durante a pesquisa, visitei outros terreiros no Recôncavo Baiano, principalmente em festas do Zé Pilintra, e a receptividade com Exu, para alguns convidados, não era das melhores. Ouvei de um pai de santo que me disse: “Em minha casa Ele (Exu) não entra, é muito ousado. Não quero conta com Ele. Dou a comida dele lá e está bom demais”.

Segundo Roger Bastide (1961), Exu, que é inserido na categoria de trickster⁹, tem sua imagem relacionada ao demônio, aquele que causa a desordem e traz o mal, que é uma tendência de terreiros Angola e Congo. Ainda segundo o autor, os candomblés possuem sua divindade que é o “cão de guarda”, aquele que protege o terreiro dos inimigos, e que o Exu é representado. Podem ainda existir Exus, dentro de um grande número, que trazem a bondade e outros a maldade. Segundo Bastide (1961) que traz o conceito de “cumpadre”, cunhado por Edison Carneiro, questiona como pode Exu ser representante do mal se tem esse título de tamanha relevância? “Para que se compreenda bem a propriedade desta afirmação, é preciso lembrar que, no Brasil, os laços de compadrio são tão fortes quanto os de parentesco”, complementa o autor.

Eram 14 de novembro de 2021, Festa do Zé Pilintra no terreiro IOOD, um dia de domingo, pois sempre as festas são realizadas aos domingos, tendo o sábado para a realização de outros ritos sagrados, entre eles ‘a matança’, onde nos deparamos com a casa finalizando a arrumação para receber os convidados. Os móveis da sala já foram realocados para uma casa vizinha, a fim de dar mais espaço e assim, o espaço foi transformado em salão da festa. À mesa principal, de frente para a porta, são colocadas as bebidas quentes, de diversas qualidades, que serão consumidas pelas entidades que se farão presentes, mas principalmente pelas

⁹ Segundo Renato da Silva Queiroz (1991), “o trickster é um herói embusteiro, artiloso, cômico, pregador de peças, protagonistas de façanhas que se situam, dependendo da narrativa, num passado mítico ou no tempo presente”. A trajetória desse personagem é pautada pela sucessão de boas e más ações, ora atuando em benefícios dos homens, ora prejudicando-os, despertando-lhes, por consequência, sentimentos de admiração e respeito, por um lado, e de indignação e temor, por outro.

pombagiras. Maria Padilha é presença cativa, mas também aparecem Maria Mulambo, Sete Saias e outras que muitas vezes acompanham as convidadas e convidados.

Muitas frutas decoram a mesa, e são distribuídas ao final da festa pelo Zé Pilintra. Charutos à vontade para as entidades, imagens do Zé Pilintra ajudam a ornamentar a mesa, taças e copos de vidro especialmente para as entidades, além de um grande peixe frito. Mas há sempre a expectativa da chegada do bolo de Seu Zé, sempre muito vistoso, branco, ornamentado com as cartas baralho e seus quatro naipes, além de um chapéu e uma gravata. As cartas do baralho são um dos elementos do Zé Pilintra, que está ligado diretamente aos jogos de sorte e/ou azar.

Figura 5 - O bolo da festa de Zé Pilintra



Fonte: Acervo do autor (2020).

O bolo é oferecido todo ano por uma família muito próxima ao terreiro, que teve uma de suas filhas curadas de transtornos psicológicos, pelo Boiadeiro da casa, inclusive salvando seu filho de um parto muito complicado. A festa só começa realmente depois da chegada do bolo, que também é cortado e distribuído aos convidados ao final da festa. As pessoas fazem questão de tudo que é oferecido pelas entidades, para levarem para casa, pois sabem que estão levando o Axé da festa, o Axé de Seu Zé. Cada pessoa sai com alguma coisa e ninguém sai de mãos vazias.

Voltando ao começo da festa, a porta da casa começa a receber convidados e alguns deles chegam de distritos vizinhos, de terreiros com quem o babalorixá Val tem boa relação, inclusive de trocas de conhecimentos. Da cozinha sente-se o cheiro de café, que é oferecido aos primeiros convidados. A sala ainda tem colchões que serão guardados, onde dormiram filhas e filhos de santo, inclusive fui uma das pessoas que trabalharam nos preparativos no dia anterior, adentrando a pouco da madrugada. Algumas filhas e filhos de santo são de outras cidades, como Dona Rita, que vem da cidade de Candeias, região metropolitana de Salvador, todo ano participa da festa de Seu Zé e também da festa de Seu Capa Preta, contribuindo bastante com seus conhecimentos e sua energia.

Duas paredes da sala da casa chamam a atenção de quem chega pela quantidade de quadros. São fotografias do babalorixá Val, desde seus primeiros momentos enquanto sacerdote, ainda muito jovem, e de pessoas que a casa julga importante para estarem ali, imagens de santos católicos e um quadro em destaque do Zé Pilintra. É uma espécie de memorial do terreiro. Um quadro que chama a atenção, tem na foto três pessoas, que são os responsáveis pela festa de Seu Capa Preta, os filhos de Seu Capa, como ele mesmo chama. Paulo de Tarso, Joilson Santos e eu, filhos de santo da casa, temos um compromisso e obrigação anual, que é a realização da festa do Capa Preta. Mais à frente falaremos sobre ela. Ainda constam na parede quadros com a certidão de registro, o alvará de licença e um diploma de umbanda, concedidos pela Federação de Cultos Afro de Feira de Santana.

Figura 6 - Imagem do registro junto à Federação de Cultos Afro de Feira de Santana



Fonte: Acervo do autor (2021).

A cozinha do terreiro talvez seja o local mais movimentado da casa. Apesar de pequena é onde acontecem encontros e conversas entre as filhas e filhos de santo, muitas vezes conversas apenas entendidas entre eles, assim como lembranças de outras festas de modo a comparar umas com as outras. As chamadas “tretas de terreiro”, estão presentes nas conversas na cozinha, com risos e gargalhadas, quando são comentados comportamentos de pessoas que fingem a incorporação para demonstrarem poder. Segundo as filhas e filhos de santo, é possível perceber quem está ou não está incorporado.

Depois de tudo pronto para iniciar a festa de Zé Pilintra, antes, é preparado o padê de Exu, em três alguidares, que são colocados no centro da sala, onde vai acontecer o **xirê** de saída. O padê consiste em três farofas, colocadas uma em cada alguidar, sendo uma farofa de cachaça, uma de mel e outra de dendê, além de uma quartinha¹⁰ com água. É uma comida que é oferecida a Exu como uma espécie de convite para que Ele venha brincar e que a festa transcorra dentro da normalidade. É sabido que Exu é o primeiro a comer, antes de qualquer ritual que um terreiro, seja de umbanda ou candomblé, venha a realizar. Esse padê é preparado por filhos de

¹⁰ Jarro de barro ou cerâmica, com alça destina-se a divindades femininas e sem alça destina-se a divindades masculinas.

santo escolhidos pelo babalorixá Val, ali na hora, antes de começar a festa. Cada farofa é preparada por uma pessoa, com uma das mãos previamente escolhida, onde cada pessoa mentaliza seus desejos para que sejam realizados com a força do Axé.

Figura 7 - Padê de Exu na festa do Zé Pilintra



Fonte: Acervo do autor (2021).

Em uma entrevista a mim concedida pelo Babalorixá Val no ano de 2018, ele falava sobre os cuidados que alguns zeladores não tinham com o Zé Plintra, e naquele momento disse que Seu Zé não era um Exu. Percebo essa oscilação com relação a dizer no terreiro se Seu Zé é ou não é um Exu. Horas sim, horas não. Acredito que naquele instante da entrevista, é quando aflora o lado da umbanda 'clássica', aquela que tenta negar a real definição das energias, muito da influência cristã. Pois quando a festa começa, Seu Zé assume uma postura de uma entidade além dessa cristandade. Será então que o Zé Pilintra tenha duas faces, a fim de facilitar sua expansão, hora Exu, hora cristão? Seu Zé, como o candomblé, é um caldeirão sem fundo, como costuma dizer o povo de santo.

Seu Zé não é verdadeiramente bem cuidado por alguns zeladores. Não tem assentamentos nos terreiros, como fazem. Zé Pilintra não come na encruzilhada, que é local de Exu; e é amigo de todos os Exus, é um homem solto. Ele é um homem que baixa no terreiro, bebe as bebidas que já estão à sua espera, fuma seus charutos e cigarros, tem os cuidados com quem o espera no salão, faz seus trabalhos e suas limpezas, conversa com quem tem que conversar e vai embora. Quem não o conhece, o chama de diabo, como faz o povo da igreja. O diabo não cura através de banhos de folha. O diabo não faz a união da família. O diabo não dá conselho e nem se veste

de branco para louvar Jesus Cristo. Mesmo com seu linguajar impudico e suas brincadeiras, Zé Pilintra é comparado a um santo devido às suas benfeitorias sobre as demandas no terreiro IOOD e na comunidade da Galileia (Entrevista concedida em 19/12/2018 - BARBOSA, 2019, p. 39).

E finalmente começa a festa de Zé Pilintra com a defumação da casa por um dos filhos do terreiro, é nítida a empolgação e emoção do babalorixá Val. Sua fisionomia é de felicidade plena em ver que tudo acontece como planejado e a casa com convidados. Lembrando que estávamos em meio a uma pandemia, e que após a festa não foi registrado nenhum caso de covid-19 entre as pessoas que lá estavam. Algumas pessoas chegaram usando máscaras, mas com o caminhar da festa, todos já haviam retirado.

No xirê que dá início, filhas e filhos de santo do terreiro cantam e dançam girando em torno do padê de Exu, que se encontra no centro da sala. O babalorixá Val aparece com um vaso contendo um pó e com uma pequena colher colocada nas mãos das filhas e filhos de santo que estão no xirê. É o pó de pemba, uma espécie de pó de giz, na cor branca, que é soprado por todos do xirê, sendo uma mão soprada na roda e a outra quando cada qual passa em frente à porta. A pemba é utilizada para garantir a proteção da festa e de todos ali envolvidos, além de conectar com o mundo espiritual.

Figura 8 - O sopro do pó de Pemba



Fonte: Acervo do autor (2021).

Uma das cantigas cantadas nesse momento:

*“Meu pai é Pemba
Eu quero ver
Meu pai é Pemba
Eu quero ver
aêaêaêaê
eu nunca vi filho de Pemba cai (é cantado ‘caê’ para rimar com ‘aê’)
aêaêaêaê
eu nunca vi filho de Pemba Tremer”*

Enquanto a festa vai começando, pessoas vão chegando. As filhas de santo mais idosas do terreiro se fazem presente. Dona Tunga e Seu Dico, como é chamada, são rodantes, que apesar da idade recebem ainda suas entidades. Dona Dico por ser a mais velha, já não tem mais tanta força para incorporar, e é a que menos é acionada na festa. Ambas recebem Exus.

Figura 9 - Dona Nalva (mãe de Val), Dona Tunga e Dona Dico



Fonte: Acervo do autor (2021).

O trio de músicos para tocar os atabaques, rum, rumpi e lé, nessa festa é composto pelos ogãs Jeu, Valdemir e Val. Jeu, soldado do exército em Feira de Santana, é filho do babalorixá Val. Valdemir, um anão extremamente habilidoso nos toques, que sempre que possível comparece aos eventos da casa, e utiliza um banco para chegar na altura do atabaque. Por fim, o filho do antigo ogã da casa, Val, que havia falecido naquele ano, 2021, assassinado em sua comunidade quando foi

defender sua enteada por agressões do homem que convivia com ela. O babalorixá Val faz uma homenagem emocionante à memória do filho da casa e por todos os serviços prestados, além de ser uma pessoa tranquila e muito querida e respeitada por todos.

Figura 10 - Os ogãs – Valdemir, Val (filho do finado Val ogã) e Jeu



Fonte: Acervo do autor (2021).

Após o xirê e as cantigas cantadas, o babalorixá Val e alguns filhos de santo, fazem a retirada do padê de Exu, juntamente com a quartinha com água e despacham na frente da casa, na rua. É oferecida assim a comida dos Exus e a festa segue o rito normal. Durante festas como essa de Seu Zé Pilintra, ocorrem trabalhos para a ajuda de pessoas e suas demandas, bem como rituais para filhos de santo da casa. Logo após o despacho do padê de Exu, um filho de santo da casa é confirmado junto ao seu Orixá de cabeça.

A cantiga cantada no momento da retirada do padê foi

“Xô, Xô
Xô Arauna
Não deixa ninguém te pegar Arauna”

Esse rito de saída aconteceu com o filho de santo vindo da parte de trás do terreiro, preparado no quarto dos santos, com o corpo curvado, quase tocando o chão, com os braços balançando de um lado para o outro, sendo conduzido pelo babalorixá Val, dando voltas na sala, enquanto todos no terreiro cantam e batem

palmas. Em seguida é estendida uma esteira de palha no chão em direção à porta da frente, e o filho de santo deita-se de bruço, de um lado e de outro, repetindo este movimento também em frente aos atabaques, em sinal de reverência e respeito. Os atabaques são tão importantes quanto as divindades dentro da cosmologia afro-brasileira, inclusive são saudados por integrantes de outros candomblés quando vêm ao terreiro. Em seguida, o filho de santo, que está se confirmando para seu orixá de cabeça, que é Logunedé, se levanta, se curva novamente, é coberto por um pano branco e levado até a porta da casa, retornando e finalizando o ritual.

Figura 11 - Parte do ritual de saída do filho de Logunedé



Fonte: Acervo do autor (2021).

Um detalhe não mencionado foi uma placa na parede da sala que consta o valor de cinquenta reais por uma consulta. Existem aquelas ou aqueles que dizem que não se deve cobrar por consultas nos terreiros, pois é uma ação de caridade. Em muitos momentos em que visitava o terreiro, vi muitas vezes pessoas visivelmente desprovidas de condições financeiras para pagar tal consulta. O babalorixá Val atende qualquer pessoa, principalmente as mais pobres. Há quem pague até mais do que o valor cobrado na placa. O terreiro e a casa necessitam de manutenção, e isso se dá através das consultas.

Os atabaques dão o tom da festa, a casa já está cheia, não como antes, pois estamos uma pandemia, mas começa a festa de Zé Pilintra, como sempre, bastante animada. O terreiro tem dois Orixás como padrinhos, Oxóssi e Iansã. E é ela, a

rainha dos raios, que incorpora o babalorixá Val, e podemos dizer que oficialmente a festa começa. Val recebe inúmeras entidades e cada uma delas transforma seu jeito de andar, de falar e dançar. Iansã de Val chega dando um grito bastante forte, como algumas entidades fazem, corpo treme curvando-se para frente, saudando os atabaques e os ogãs e pedindo uma canção para ela.

Figura 12 - Chegada de Iansã



Fonte: Acervo do autor (2021).

A primeira canção para Iansã foi:

*Oyá, Oyá, Oyá
Eu não sou daqui
Oyá, Oyá, Oyá
Eu sou de Oyá*

A Iansã não demora muito. Cumprimenta algumas pessoas, depois de dançar cerca de umas cinco cantigas, e solicita de uma das equedes um pano branco, uma espécie de Ojá, para sua despedida. Assim que a equede chega com o pano, a Iansã se ajoelha e é coberta, fazendo movimento pra cima e pra baixo, se sacode e faz sua subida, como chamam a saída da Orixá.

Em seguida, o babalorixá Val é tomado por uma outra mulher. Dessa vez incorpora uma pombagira, a Maria Padilha. Os gestos femininos são evidenciados e chegamos a não ver um homem ali e sim uma mulher. Com um palavreado bem a vontade, chega cumprimentando os homens na festa, se insinuando e tecendo comentários a cada um. Logo lhe é entregue uma taça de espumante e um cigarro. As pombagiras em sua maioria só bebem bebidas destiladas, pelo menos é o que acontece no IOOD.

Figura 13 - Maria Padilha



Fonte: Acervo do autor (2021).

Em algumas cantigas cantadas para as pombagiras, a referência às prostitutas é sempre presente. A Maria Padilha de Val se intitula uma prostituta das mais poderosas, e em meio à sua estada na festa, se insinua aos homens e chama algumas mulheres de “puta”, deixando-as envergonhadas. Todos os presentes entendem que faz parte do arquétipo da Maria Padilha, e seguem comemorando com as entidades. Cantigas bastante marcantes são entoadas por Maria Padilha, que, em voz alta, acompanha cantando. Cito aqui duas delas:

*Êh puta, três vezes puta
Maria Padilha é a rainha das prostitutas.*

*“Cabaré, cabaré
Sou mulher de cabaré.”*

Até o momento apenas o babalorixá Val havia sido incorporado. As filhas e filhos de santo, incluindo convidados, que são rodantes, sabem que a qualquer momento podem incorporar. Muitas vezes as incorporações são incitadas pela entidade que acompanha Val, colocando o chapéu, da entidade – que pode ser o Seu Zé – nas cabeças das pessoas, forçando assim a incorporação. Antes da chegada de lansã, com o toque para a Orixá, uma mulher das presentes recebe a incorporação de uma lansã, e aparentemente não tem experiência com sua entidade, parece ser nova na religião. Durante as festas nas no terreiro, é comum pessoas virarem no santo¹¹ pela primeira vez, dando início à condução de suas vidas espirituais ali mesmo.

Dando passagem às entidades, é a vez da chegada de Seu Martin Pescador, uma das personalidades mais extrovertidas do panteão da casa. Seu Martin é detentor de um vocabulário dos mais populares, com palavrões desconcertantes, e gosta de deixar os convidados envergonhados com suas revelações em plena festa, para todos ouvirem. Quando Seu Martin resolve expor alguém, contando desde questões íntimas e sexuais, até problemas de família que a pessoa venha passando, cabe ao escolhido(a) ouvir atentamente, que em meio a tudo que for dito, tem sempre um conselho para melhorar a vida da pessoa. Justamente nesse dia, seu Martin faz uma homenagem ao finado ogã Val, direcionando o recado ao seu filho, que assume seu lugar em um dos atabaques na festa.

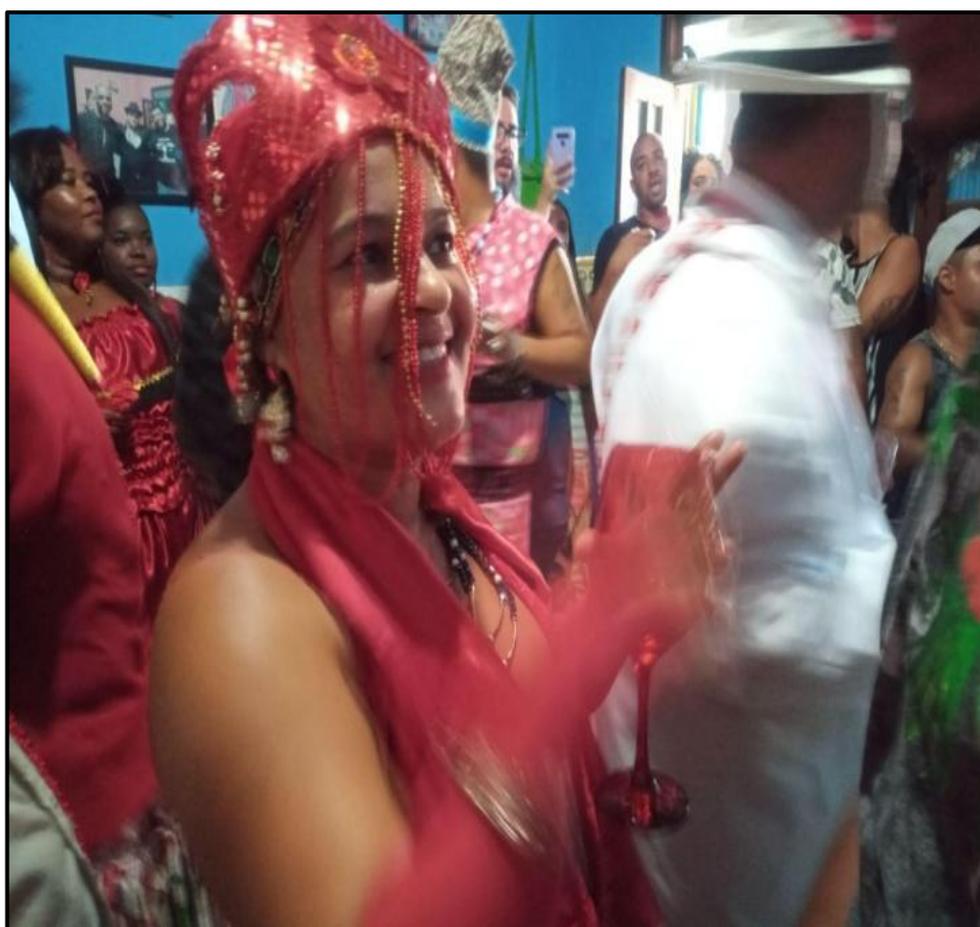
As entidades nesse dia da festa de Zé Pilintra, têm sua passagem rápida, diferentemente de outras festas. Hoje o terreiro de Val tem a preocupação de não estender por muito tempo as festividades, ao contrário de anos anteriores em que as festas entravam pela madrugada, chegando a durar até três dias ininterruptos. Por conta da violência que assola essas comunidades e seu entorno, o babalorixá Val se preocupa com o retorno de seus filhos de santo e convidados, para suas casas em segurança, com os eventos acontecendo até às vinte e duas horas.

E eis que chega o dono da festa. Ainda com a mesma roupa que recebe os convidados, e foi incorporado pelas entidades anteriores, o babalorixá Val recebe o Seu Zé Pilintra. Com a chegada do Zé Pilintra a festa passa a ter outras convidadas

¹¹ É quando o médium incorpora, recebendo a divindade ou entidade.

no salão. São as pombagiras que Seu Zé vai tocando e vão incorporando os corpos de suas filhas e filhos de santo. Homens e mulheres recebem as pombagiras. Uma das mais comemoradas é a Maria Padilha de Lene, a irmã de Val; demonstra uma beleza e força marcantes. As mulheres, nesse caso as pombagiras, são as Exuas companheiras de Seu Zé, Exu Tranca Rua, Sete Facadas, Exu Tiriri, que eventualmente se fazem presente, incorporando outros convidados, auxiliando na condução da festa. A festa também é dedicada às pombagiras, sem elas Zé Pilintra não trabalha, não vive, sem elas Zé Pilintra não faz o bem.

Figura 14 - Maria Padilha de Lene



Fonte: Acervo do autor (2021).

Maria Padilha é uma das Pombagiras e seu papel é singular no terreiro IOOD. Está sempre atenta a tudo que acontece, auxiliando os Exus nos trabalhos e festividades. Simas e Rufino (2018), trazem a Pombagira como um símbolo de resistência e desobediência social. Pombagira é a mulher que faz o que quer, com sua potência exusíaca “transgride as regulações dos modos de ser calcados em

princípios racistas e patriarcais conservadores das heranças do colonialismo”, dizem os autores.

A Maria Padilha está para além da imagem da mulher vulgar, da prostituta, que os olhares sexistas, conservadores e preconceituosos lançam sobre essa que é uma representação do poder feminino interseccional, antirracista das ruas, esquinas e terreiros da diáspora africana dizem Simas e Rufino (2018, p.90), e que concordo em todos aspectos.

Do ponto de vista da etimologia, a palavra pombagira certamente deriva dos cultos angola-congoleses dos inquices. Uma das manifestações do poder das ruas nas culturas centro-africanas é o inquite Bombojiro, ou Bombojira, que para muitos estudiosos dos cultos bantos é o lado feminino de Aluvaiá, Mavambo, o dono das encruzilhadas, similar a Exu iorubá e ao vodum Elegbara dos fons. Em quimbundo, pambu-a-njila é a expressão que designa o cruzamento dos caminhos, as encruzilhadas. Mbombo, no quicongo, é portão. Os portões são controlados por Exu (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 91).

O salão da casa é tomado pela dança entre Zé Pilintra e Maria Padilha, ainda sem as indumentárias que lhes são peculiares. Aos atabaques e o gã, se junta um pandeiro tocado por um dos convidados, que sempre que está na casa e cumpre essa função. Foram poucas as vezes que aconteceu de ter um violão ou cavaquinho acompanhando os atabaques. Alguns candomblés de umbanda ocorre de ter instrumentos de corda harmonizando os toques dos atabaques. Após a recepção dos donos da festa. Zé Pilintra e as pombagiras se retiram para colocarem suas roupas e comandarem a festa.

Antes de saírem do salão cantam duas canções e uma delas Seu Zé diz que entrega e agradece a presença de todos. Seu Zé se manifesta dirigindo-se ao filho do ogã Val, que o pai dele faz muita falta, um dos momentos emocionantes da festa, levando muitos dos presentes às lágrimas, e dedica-lhe uma salva de palmas, juntamente com o rufar dos atabaques. E Seu Zé diz:

Muito obrigado a vocês que veio me dá essa ajuda. Muito obrigado. Tô um pouquinho triste porque seu pai tá me fazendo uma falta grande. Toda vida esse povo aqui foi minhas cabeça de me ajudar [...] e depois seu pai também veio. Pena que se foi, mas ele mora em nossos corações. E essa salva de palmas vai pra ele. Ele pode tá morto no coração de alguém, mas nos nosso, que gosta dele, tá vivo. Deus abençoe a todos. (áudio captado 14/11/21)

Figura 15 - Ogã Val (em memória)



Fonte: Acervo do autor (2019).

E Seu Zé Pilintra, canta:

*Ô Zé, ô Zé, Ô Zé como é que é
Ô Zé tenha cuidado com o balanço da maré*

E com o salão apenas com os convidados e os atabaques, seguem cantando e tocando essa canção enquanto esperam o retorno e Zé Pilintra e as Pombagiras, devidamente arrumados:

*“Êh mano eu vou ali
Êh mano eu volto já
Êh mano eu vou ligeiro
Eu vou e torno voltar”*

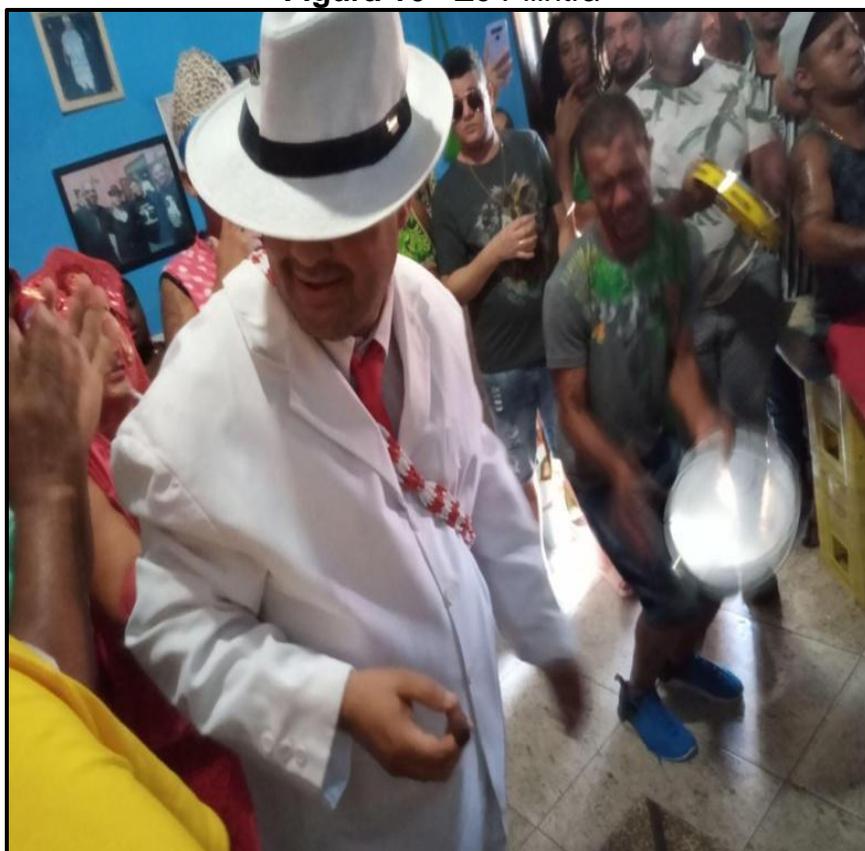
E acontece a saída de Seu Zé Pilintra, Maria Padilha e outras pombagiras. Seu Zé é arrumado no quarto do santo, que fica nos fundos do terreiro e as mulheres, as pombagiras são arrumadas no quarto da frente, que em dias normais é o quarto da mãe de Val, Dona Nalva. Seu Zé inicia a saída entrando pelo pequeno corredor, sendo seguido pelas pombagiras ao passar pelo quarto da frente. Zé Pilintra vem com seu tradicional terno branco, chapéu branco, gravata vermelha, charuto na boca, sapatos pretos, contas vermelhas e brancas no pescoço e segura

um cavaquinho, como se estivesse tocando. As Marias Padilhas com seus vestidos vermelhos, alguns com detalhes em preto. O vermelho e o preto são as cores dos Exus. O salão já foi avisado de antemão e um samba devidamente escolhido por seu Zé, já está sendo tocado e cantado no salão, para a entrada dos donos da festa:

*“Nazaré, Nazaré
O povo do samba chegou.
Nazaré, Nazaré
O povo do samba chegou.”*

*“Nazaré, Nazaré
O povo do samba chegou.
Nazaré, Nazaré
O povo do samba chegou.”*

Figura 16 - Zé Pilintra



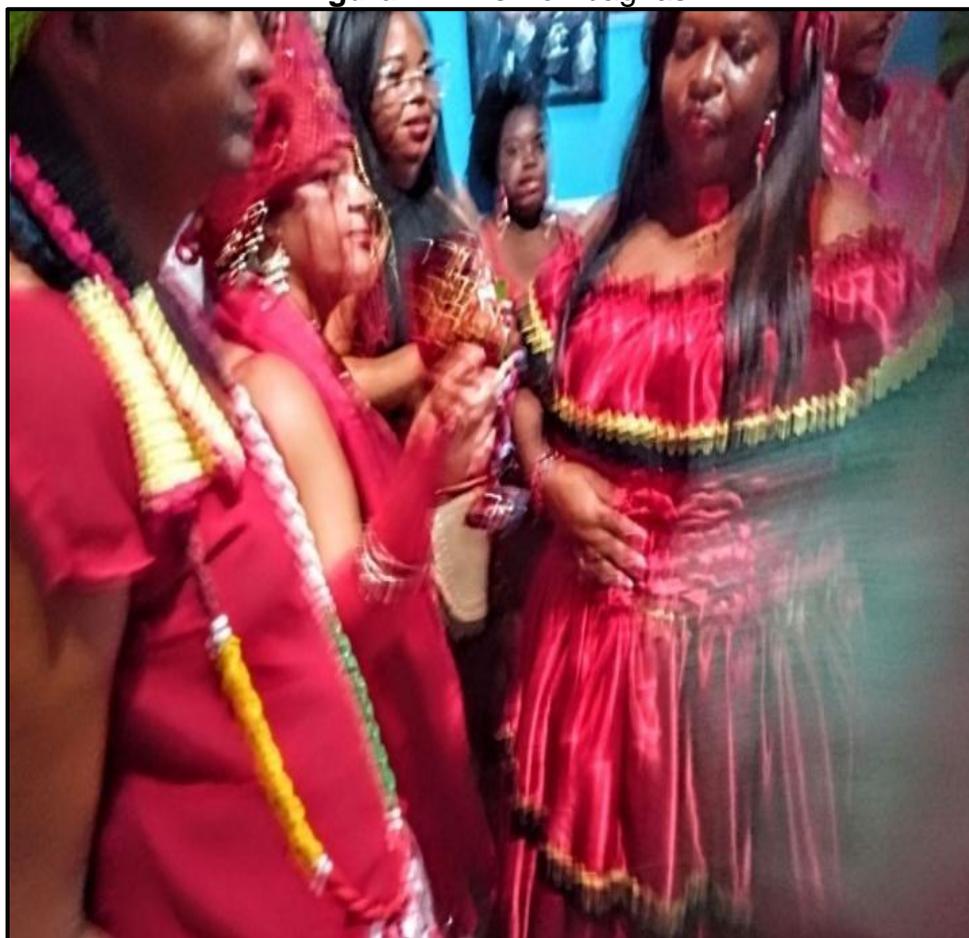
Fonte: Acervo do autor (2021).

Dona Tunga, uma senhora de sessenta e sete anos, se reabilitando de uma doença que foi acometida há pouco tempo, filha de santo da casa, também recebe o Zé Pilintra e entra no samba. Um de seus filhos está tocando o pandeiro nesse momento da festa, e todos ficamos atentos a Dona Tunga, com receio que algo

aconteça, por conta de sua fragilidade. Corre tudo bem e Zé Pilintra de Dona Tunga, depois de sambar, entrega a matéria sã e salva. A energia que envolve o médium quando incorpora é muito forte, podendo a matéria¹² não suportar devido sua idade e/ou problemas de saúde, por isso o cuidado.

Uma cena interessante e bonita de ver são as cinco pombagiras na festa, juntas, se exibindo com suas roupas, bebidas e cigarros. Elas ficam por alguns momentos a observar e saem em direção ao público presente e começam a conversar. Nessa conversa é feita consultas muitas vezes, e as pessoas recebem conselhos, advertências e até receitas de banhos e **ebós**. O protagonismo da festa é muito bem dividido entre Zé Pilintra e Maria Padilha, em dar atenção aos convidados até detalhes a serem ajustados durante a festa, coisas que Seu Zé assume total responsabilidade. Um dos momentos altos da festa é o almoço dos sete homens.

Figura 17 - As Pombagiras



Fonte: Acervo do autor (2021).

¹² É o corpo do médium.

Seu Zé Pilintra em um dado momento da festa escolheu sete homens e os mandou para os fundos do terreiro. Lá já foram preparados pelas equedes sete pratos de barro, onde os homens se sentarão no chão do salão e comerão com a mão, sem talheres, a comida ofertada. As carnes que vem no prato são do sacrifício animal feito na noite anterior, nos preparativos do Axé da festa. Esses escolhidos terão a honra de se sentar à ‘mesa’ de seu Zé e fazer seus pedidos enquanto estiverem comendo. Além dos pratos que cada homem trás, é servido no chão o peixe que enfeitava a mesa, cerveja à vontade, farinha e um molho de pimenta. Ao se dirigirem dos fundos do terreiro em direção ao salão, em fila, os setes homens cantam uma cantiga, sendo acompanhados por todos os convidados e os atabaques, anunciando é que chegou a hora do ajeum¹³:

*“Aje um, aje um bó
Aje um aje um bó
Aje um aje um bó
Aje um aje um bó”*

*“Aje um, aje um bó
Aje um aje um bó
Aje um aje um bó
Aje um aje um bó”*

Figura 18 - O Ajeum dos sete homens



Fonte: Print de um vídeo do acervo pessoal do autor.

¹³ Comida, comer. var. jeum, onjé. Cf. inguidá. Yor. *jeun* - De acordo com Yeda Pessoa de Castro.

Enquanto acontece o almoço dos sete homens, Seu Zé Pilintra segue atento para que tudo ocorra de acordo com sua vontade, incentivando que comam e bebam bastante. Aos sete homens não é obrigado comer tudo, cada um come o que suportar. O que sobra em cada prato, depois é despachado por cada homem, num terreno afastado do terreiro, cerca de duas quadras, num “matinho verde”, devolvendo e agradecendo à natureza. Ao retornarem cada um lava seu prato e retornam para a festa.

Mais cantigas são entoadas durante o almoço dos sete homens, que fazem referência à nação do terreiro, que é de umbanda com Angola, e cantigas mais populares nesse universo afro-brasileiro, algumas que ficaram muito famosas nas vozes dos Tincoãs:

*“Aêaê
Ô minha Angola
Aêaê
Minha Angolá”*

*“Ô gira
Deixa a gira girar
Ô gira
Deixa a gira girar”*

*“Vamo comer ô gente
Na casa de Zé, ô gente
Vamo comer ô gente
Na casa de Zé, ô gente”*

*“Samba direito na casa do homi
Samba direito na casa do homi
Tem cachaça nós bebe
Tem comida nós come”*

Mesmo com o momento de cuidado e atenção com o almoço dos sete homens, Seu Zé Pilintra não deixa de ser galanteador com as mulheres presentes. Sempre está a elogiar, do seu jeito peculiar, e fazer suas brincadeiras sem desrespeitar, e todas entendendo que aquilo ali faz parte da persona do Zé Pilintra, a entidade. É perceptível que ele, Seu Zé, tem um carinho especial pelas esposas dos filhos do babalorixá Val, com quem tem mais liberdade para aproximação. De alguma forma desperta algo de familiar mesmo se tratando de uma entidade, pelo menos essa a impressão que passa.

Após o final do almoço dos sete homens, a comida é servida para todos os convidados da festa. A festa não para de receber convidados, chegando a ter um movimento rotativo. Lembrando que desta vez os convites não foram estendidos como de costume, por conta da pandemia. Seu Zé quebra os protocolos, digamos assim, e tira os sapatos e fica descalço, dobrando a calça até abaixo do joelho, ficando mais à vontade. O Zé Pilintra tem um pouco do comportamento dos caboclos de couro da casa, com seu jeito simples de lidar com as questões do dia a dia. Há quem diga que é um caboclo e um Exu ao mesmo tempo.

Os intervalos entre as cantigas são momentos em que as entidades conversam e atendem os convidados. Ouve-se de tudo. Se parar para prestar atenção é possível saber detalhes particulares da vida alheia. Os ogãs pararam para descansar e descontrair com os demais filhos de santo da casa, como acontece em qualquer família. Seu Zé continua atento a tudo, com a preocupação se todos estão alimentados e bebendo. Cobra dos responsáveis a distribuição da bebida sem desperdícios, e que sejam colocadas diretamente nos copos, a fim também de proteger os demais, evitando acidentes.

Figura 19 - Zé Pilintra



Fonte: Acervo do autor (2021).

Uma das equedes mais importantes do terreiro é Valéria, considerada pelo babalorixá Val, como sua filha. Valéria não esteve na festa desde o começo, como sempre fez, pois estava cuidando de Isaque, seu filho de apenas três meses. Durante a festa ela aparece com seu bebê e Seu Zé Pilintra faz questão de carregá-lo no colo, exibindo-o para todos os convidados, enquanto os atabaques não param de tocar. Seu Zé dança com a criança no colo, parecendo um verdadeiro avó, como também se intitula. Às vezes não sabemos se Seu Zé faz parte do nosso convívio diário ou se ele é simplesmente uma entidade, tamanha é sua relação com a família de santo.

Figura 20 - Isaque no colo do Zé Pilintra



Fonte: Acervo do autor (2021).

A festa atinge seu ápice e é chegada a hora de Seu Zé Pilintra se despedir. Ouvimos uma voz dizer que “Deus é maravilhoso”, em meio a conversas em um daqueles intervalos, entre as cantigas, e logo em seguida ouve-se a resposta: “E Zé

Pilintra é melhor ainda”. O Deus da igreja católica se faz presente na cosmologia do terreiro, por conta de toda influência histórica, ora confluindo com o que muitos acreditam dentro da umbanda do terreiro IOOD, ora discordando dos elementos católicos. Um exemplo foi quando, na manhã da festa, enquanto nos preparamos para começar o dia, a tv da sala estava ligada e passava uma missa de um padre.

Duas filhas de santo do terreiro, inclusive duas senhoras, comentavam sobre o programa. Uma delas dizia que adorava o padre em questão, que sempre que possível assistia à sua missa na televisão. Já a outra senhora dizia que o padre era racista e homofóbico, que tinha raiva dele, tudo por conta de que esse tal padre havia dito em um programa de tv, uma certa época, que só entraria no palco do programa se uma certa artista não mais estivesse. O artista em questão disse que o padre cometeu ato racista e homofócio, segundo a filha de santo do terreiro, era o ator e humorista Jorge Lafond, hoje falecido. Muitos atravessamentos sociais ainda precisam ser desconstruídos dentro de uma comunidade de terreiro, inclusive no terreiro em questão, mas tudo isso é com o tempo e muito diálogo.

No terreiro IOOD, quando vão finalizar as festas de Zé Pilintra, é comum virem fazer o encerramento das atividades, os caboclos de couro, como o Boiadeiro e o Capangueiro. Quem apareceu foi o Seu Boiadeiro. O Boiadeiro tem uma personalidade forte, um tanto quanto sisudo, gosta de colocar ordem no ambiente e todos têm muito respeito por ele. Mas tem seus momentos de brincadeiras e deixa o ambiente leve.

Dessa vez Seu Boiadeito aparece dançando com dois facões, simulando uma batalha, chegando a colocar o facão no pescoço de alguns convidados, como um enfrentamento. Para quem não conhece, é um momento de tensão, causando até apreensão em alguns convidados. Mas tudo faz parte do ritual. O Boiadeiro traz em sua indumentária o característico chapéu de couro, com detalhes em branco, que geralmente usa no terreiro, ajudando a diferir do Capangueiro, pois há quem confunda as duas entidades. Se apresenta também descalço. A essa altura da festa, quem for chegando, pelo menos no cavalo¹⁴ de Val, não faz uso de sapatos.

¹⁴ Também conhecido como o corpo do médium.

Figura 21 - Seu Capangueiro

Fonte: Acervo do autor (2021).

Durante os momentos em que Seu Boiadeiro se faz presente, e outros Boiadeiros se manifestam incorporando-se em outras pessoas. O destaque que trazemos é o Boiadeiro de Lene, a irmã de Val, que até pouco tempo estava incorporada por Maria Padilha. A expressão facial de Lene com o Boiadeiro é de um homem velho, realmente. Esse Boiadeiro fica boa parte do tempo, calado, quieto, fumando seu charuto e bebendo “seu mijo de égua”, como costuma chamar a cerveja. A impressão que passa é que está tomando conta do que acontece para garantir a ordem, da festa que caminha para seu final, como se estivesse conduzindo o rebanho. Em alguns momentos escolhe alguém e chama para conversar e lhe passa conselhos. É um momento de muita atenção para quem o Boiadeiro escolhe.

Figura 22 - O Boiadeiro de Lene

Fonte: Acervo do autor (2021).

E o Boiadeiro segue dançando e cantando, com seus facões em punho, e chamando os convidados para sambarem na roda. A recusa para sambar é uma ofensa para qualquer entidade. Algumas pessoas quando não querem dançar, seja por não saberem dançar, ou com receio de uma suposta incorporação por conta da energia do Axé, pedem “agô” ao Boiadeiro, esfregando uma palma da mão na outra. O Capangueiro, respeitando a hierarquia do terreiro, faz questão que as mais velhas – Dona Tunga e Seu Dico – dancem, mesmo sabendo de suas dificuldades físicas, pois para ele é uma honra tê-las em seu samba, afinal são os que mais o terreiro tem de valioso, que é a sabedoria que cada uma delas carrega. E as velhinhas ainda correspondem e dançam para o Seu Boiadeiro.

Acontece de o silêncio tomar conta do salão por alguns segundos de momentos, entre um bloco entusiasmado de outro de cantigas e danças. Parece proposital para a retomada de fôlego dos participantes. É aí que surgem falas interessantes dos personagens da festa. Em um daqueles momentos houve uma reclamação da falta de interação do público com o samba e Cicínio, um convidado influente da casa, grita: “Aqui fica um som cru porque falta as palmas. O tempero do samba são as palmas”. E a Maria Padilha de Lene, observando a queixa, balançando seu corpo, com taça e cigarro nas mãos, completa: “Quem não sabe cantar, bate palma”. Em seguida, se dirige ao trio de atabaques, em tom de ordem e fala: “Ô meus amô, toque que as mulé quer mexer o rabo”.

*“Ô toca fogo nego
na linha do trem
essa nego é meu
não é de ninguém”*

Depois do Seu Boiadeiro, que já se despediu, é a vez do Martin Pescador, que estava no começo da festa preparando a chegada do Zé Pilintra, agora vem para ajudar no encerramento. Um chapéu de palha ajuda na identificação do Seu Martin. Nesse momento, as mudanças nas incorporações, de uma entidade para a outra, já são quase que automáticas. Um suspiro e o corpo de Val tem o controle assumido por outra entidade. Seu Martin Pescador, chega arrancando sorrisos dos convidados devido sua espontaneidade e irreverência. Para saudar sua chegada, um ogã puxa o seguinte ponto:

*“Eu só vim aqui, Seu Martin
Pela sua fama, pela sua fama, pela sua fala
Eu só vim aqui Seu Martin
pela sua fama, pela sua fama, pela sua fama”*

A festa do Zé Pilintra é um dos momentos no ano mais esperados pelos filhos e filhas de santo do terreiro IOOD, bem como da comunidade em sua volta. Algumas pessoas dizem que é a festa que mais se sentem à vontade, pois seu Zé Pilintra dá essa liberdade. Entendemos que a festa de Zé Pilintra, ou Festa dos Escravos, é também a festa do povo da rua e do povo de rua, que se completam em sua sintonia e sinergia, que fazem do samba, um samba quente de gente, de Exu.

1.4 A FESTA DO EXU CAPA PRETA: MAIS UM ANO

Falar de Exu em qualquer momento e/ou circunstância no Brasil, é saber que em algum lugar, alguém fará a ligação com a representação do diabo da crença cristã. O diabo criado pela igreja é a negação do que pode vir a ser a evolução, a independência, a autonomia, a liberdade, o freio da dinâmica natural da vida, principalmente quando tudo isso citado faz parte da vida de um povo, que historicamente é silenciado e violentado fisicamente, culturalmente e socialmente.

Existem ainda comparações maldosas e preconceituosas, pelo senso comum, ao que é feito nos terreiros com relação aos Exus, demonizando tais eventos, dizendo que são trabalhos para alimentar o diabo. Muitas são as lendas e mitos sobre os pactos feitos com o diabo em diversas culturas. Os cristãos, principalmente os neopentecostais no Brasil, ainda levantam a bandeira do racismo religioso e preconceito contra a religiosidade afro-brasileira, a ser combatidos diariamente. Será então que os filhos e filhas de santo do terreiro IOOD têm um pacto com o diabo? Será o Exu Capa Preta um diabo? Se esse diabo quer o bem dos seus filhos e filhas, e o bem estar de sua casa, então eles têm um pacto com o diabo.

Durante as festas dos Exus é possível ver e ouvir alguns deles ou delas – entidades – se auto intitularem como diabo ou diaba. Os contextos dessas falas estão representados em cantigas que são cantadas nas festas, onde se dizem diabos por conta de ninguém poder com eles, de serem os maiores e melhores no que fazem. É sabido da influência da cultura do catolicismo na construção do imaginário de muitos terreiros de umbanda que conseqüentemente trazem em suas

cosmologias elementos da igreja católica, bem como a denominação do diabo – como algo imbatível – além de orações que são entoadas nas festas. A oração do “Pai Nosso” e a “Ave Maria” são recorrentes no início dos ritos e festividades dos terreiros, em especial no IOOD, mas sempre antes da presença dos Exus. Tais orações funcionam, juntamente com o padê de Exu, para pedir proteção ao iniciar a atividade religiosa e que ocorra tudo bem.

De acordo com Emanuel Luís Roque Soares (2008), quando entrevistou Mãe Guaiacu Luisa, ialorixá reconhecida mundialmente, sacerdotisa do terreiro da nação JejeMahi, Rumpayme Ayono Runtógi, localizado em Cachoeira, recôncavo baiano, viu o respeito que tinha pela divindade Exu no candomblé, mas que era preciso dominá-lo, pois existia a maldade como característica dos Exus. SOARES (2008) aponta essa ‘maldade’ característica da herança dos jesuítas que não o compreendiam.

Mãe Stela de Oxossi, sacerdotisa do terreiro da nação Keto Ilê Axé Opofunjá, localizado em Salvador, no bairro do São Gonçalo do Retiro, atribui a Exu a ação de forma desordenada e inconseqüente, que é devido a sua rapidez, podendo fazer o mal e o bem e necessitando de ordem, pois segundo ela, Exu abre os caminhos desordenadamente, apressado e 36 inconseqüentemente, precisando que depois Ogum ponha ordem atrás do caminho feito por ele. Para Mãe Stela, ele é rápido, um ser de ações desmedidas, porém não é mal. A ialorixá admite que esta fama de Exu ser ruim e malvado foi adquirida através da igreja católica (SOARES, 2008, p. 35).

Outra coisa que ainda me incomoda é a questão da pureza na religiosidade afro-brasileira, ainda reivindicada por algumas pessoas dentro de terreiros. Um amigo, especialista em afrobrasilidade, certa vez me disse para não mexer com esse assunto, pois é uma ‘casa de marimbondo’, que não levaria a lugar nenhum, só ao desgaste, e que seguisse com minhas pesquisas. Mas sabemos que existe.

Segundo Soares (2008, p. 42):

A necessidade de diferenciar os candomblés ditos puros da umbanda é de cunho moralista, porque nesta existe um território chamado de Quimbanda, onde Exu graças ao sincretismo católico e ao preconceito dos primeiros antropólogos cristãos tornou-se o próprio diabo, o Exu Tranca-rua [FIGURA 8], Exu Caveira e outros, ganhando também aqui as suas versões femininas, a Pombagira [FIGURA 10], uma provável corruptela da palavra da língua banto Bombogire que quer dizer Exu, no candomblé angola, e a cigana Maria Padilha.

Outra amiga me relatou que em uma manifestação pública do povo de santo, na cidade de Salvador, Bahia, enquanto as pessoas caminhavam, à frente do grupo

iam manifestantes ligados a umbanda. Os comentários feitos por pessoas do candomblé, de terreiros de Salvador, diziam: “Olha lá, lá vão os doidinhos”. Costumo dizer que quando os cristãos discriminam o povo de santo, não querem saber que terreiro são, ou qual nação pertencem, colocam-nos em um só ‘pacote’ e demonizam todos nós. Enquanto o povo de santo se dividir, enfraquece o processo de luta contra toda e qualquer racismo e preconceito.

O mesmo ainda acontece com os Exus da umbanda, sendo colocados como “menores” e “menos relevantes”, dentro do universo religioso do povo de santo. Segundo Soares (2008, p. 41), é preciso “mudar de estratégia é uma função dialógica que está nas mãos do Orixá Exu, o diplomata responsável por esta interação, o único capaz de gerar conhecimento educativo e civilizador a partir do caos”.

No dia 06 de março de 2022 aconteceu a Festa do Capa Preta. O mês de janeiro é o mês escolhido pelo Exu Capa Preta para a realização de sua festa, como sempre acontece, mas devido a pandemia causada pelo coronavírus, as datas previamente estabelecidas foram mudadas, por duas vezes. O evento acontece em dois dias, assim como a festa do Zé Pilintra, sendo o sábado destinado à matança e o domingo para a festa propriamente dita.

Antes de falar da festa do Seu Capa Preta, é preciso contextualizar algumas coisas. O Exu Capa Preta, é uma das entidades do terreiro IOOD que pouco aparece, que pouco vem ao terreiro, ao contrário do Zé Pilintra e Maria Padilha, que sempre se fazem presentes. Exu Capa Preta é um homem de poucas palavras e sua vinda é sempre com situações a serem resolvidas, praticamente com as soluções em mãos. O Exu Capa Preta é padrinho de três filhos de santo da casa, que há cerca de quinze anos oferecem um bode preto e alguns frangos, além de bebidas diversas em agradecimento às realizações em suas vidas. É outra festa de Exu muito esperada pelo terreiro, que entrou para o calendário da casa desde então.

Figura 23 - Os afilhados do Exu Capa Preta



Autor: Pablício Barbosa, 2022.

Em uma conversa por telefone com o babalorixá Val, após à pesquisa de campo, numa quarta-feira pela manhã, antes de atender o público, perguntei o que era o Exu Capa Preta pra ele e me respondeu:

Pablício, o Exu Capa Preta pra mim, abaixo de Deus, pra mim ele é um Deus. É um Deus vivo. É um Deus que abre nossos caminhos. É um Deus que defende nós de todos os mal, não castiga ninguém. É um Exu chefe de linhagem, chefe de muitos escravos, entendeu? É um homem que se veste de preto pra mostrar que o preto tem força, que o preto é o sangue do Orixá. Porque Exu é o primeiro Orixá, entendeu? Então, seu Capa Preta é um Exu maravilhoso. É um Exu que nós não tem palavra pra dizer, de uma beleza total. Laroyê. É um Exu, Mojubá. É um Apavenan. É um Exu de caminho, Exu do mercado, Exu de vitória. É um Exu que na hora que estamos triste, chega e nos alegra. Quando nós tá pra baixo, passa aquela capa e levanta nosso astral. Então, Seu Capa Preta é um Exu maravilhoso. Eu não tenho palavras pra dizer o que é Exu Capa Preta na realidade. É maravilhoso (Entrevista concedida a Baborsa em 13/08/2022).

A festa de Capa Preta é uma de festa particular, mas abrem-se as portas do terreiro para quem quiser chegar. O babalorixá Val faz a sua lista de convidados, mas faz questão de falar que por mais que tenha um cadeado no portão, por motivos qualquer, ninguém fica de fora se assim na casa chegar. A pandemia ainda assolava naquele momento e ficou decidido buscar manter um número de pessoas que não compromettesse, ainda que todos fossem vacinados. Acreditamos que essa foi uma das questões complicadas a serem administradas pelos terreiros de candomblé e umbanda, dentro de uma pandemia, pois não aglomerar em um samba de Axé é muito difícil.

Para a festa acontecer, o terreiro IOOD preparou uma lista de compras de aviamentos¹⁵ necessários para a realização da mesma. Essa lista é passada para os três filhos de santo da casa, apadrinhados do Exu Capa Preta, a fim de providenciar em tempo as coisas para a feitura do ritual. Dos itens mais importantes da lista, não que os outros não sejam, é o bode. Existe um comércio muito forte desse animal, principalmente no centro comercial de Feira de Santana, que é uma cidade que possui um consumo bastante acentuado de carne de bode, como uma das especiarias do sertão bastante apreciadas em sua mesa.

O bode foi comprado no centro de abastecimento da cidade por mim, próximo a data que seria no mês de fevereiro. Com isso enfrentamos um pequeno transtorno para guardar o animal, pois o terreiro não tinha espaço, é uma pequena casa sem quintal. A maioria dos terreiros urbanos, que ficam nas periferias, são pequenas casas, dificultando algumas atividades, principalmente aquelas que necessitam ser feitas em espaços com área aberta, como o “matinho verde”. O nosso bode teve de ser acomodado num terreno ao lado da casa de Jackson, o comerciante de animais que nos vendeu o bode, nos custando um valor extra por conta da alimentação destinada ao animal, por mais de duas semanas. No dia que antecedeu a matança, dia 04 de março, uma sexta feira, fomos pegar o bode e levar para o terreiro. O animal ficou num espaço improvisado na varanda da casa, sem se alimentar – pois antes do sacrifício os animais não se alimentam – até a hora de começar o ritual da matança.

Figura 24 - O bode I



Fonte: Acervo do autor (2022).

¹⁵ Itens para realização dos preceitos.

No dia seguinte, logo pela manhã, demos início aos preparativos. A cozinha a todo vapor nos preparos da comida que será servida na festa. As cervejas foram depositadas no freezer e na geladeira como apoio. Pelo pequeno corredor e na sala é possível pelo chão as frutas, legumes e demais aviamentos a serem usados nos preparos. Aos poucos as coisas vão se organizando. Todos ajudam.

Dessa vez o próprio Capa Preta vem em terra para fazer o encaminhamento da matança e dos afazeres iniciais, incorporando o babalorixá Val, para organizar e dar as ordens a serem seguidas. Ele pede a nós, seus afilhados, que cada um pegue um alguidar e prepare as farofas, determinando que faz a farofa de cachaça, a de mel e a de dendê. Enquanto preparamos as farofas, com a mão direita, Seu Capa Preta diz que é para fazermos nossos pedidos. É o preparo do padê de Exu que será despachado no domingo, no início da festa de Seu Capa Preta.

Figura 25 - O padê de Exu Capa Preta



Fonte: Acervo do autor (2022).

Enquanto filho de santo da casa e pesquisador, como já havia relatado anteriormente, é difícil separar um do outro. Nesta pesquisa, tanto na festa do Zé Pilintra, quanto na festa do Seu Capa Preta, não utilizei de caderno de campo, como comumente são feitas as pesquisas. Ao meu ver é muito complicado ficar com um caderno tomando nota do que acontece e do que vejo, principalmente com o movimento intenso que tem no terreiro e ainda mais sendo eu um filho de santo, que participa diretamente dos rituais. Para fins dos registros faço uso de um gravador que capta todos os sons, desde conversas até as cantigas, passando por fotos e vídeos feitas com o celular, sempre no bolso. Conto também com a colaboração de

outras filhas de santo, que sempre que necessito me encaminham arquivos com imagens e áudios, contribuindo assim para a construção dos dados.

Seu Capa Preta pede para pegarmos o bode e conduzi-lo para os fundos da casa, pois vai começar o ritual da matança. Tudo o que foi registrado durante o processo da festa, nos dois dias, foi autorizado pelo terreiro e pelas entidades envolvidas, inclusive o que seria relatado aqui na pesquisa. Momentos antes de começarmos o ritual, soubemos da notícia que meu filho caçula havia dado entrada no hospital em Salvador, depois de alguns desmaios na madrugada, me abalando profundamente. Seu Capa Preta disse que veio para receber pessoalmente o presente e que logo após iria para o hospital – espiritualmente – tomar conta do garoto, afirmando que tudo ficaria bem. Não havia falado nada para ele. A energia que toma conta do ambiente é algo surpreendente, e só quem vive o momento pode entender.

O bode é levado para os fundos do terreiro e aparenta estar tranquilo. Todos os cuidados foram tomados para que o bode não se estressar, em sinal de respeito ao animal que já passa a ser sacralizado a partir do momento que está no terreiro. As patas e a boca do animal são lavadas com cachaça, a fim de deixá-lo limpo para o ritual. Cada parte do animal é lavada por um dos três afilhados de Seu Capa. Ao chegar no local determinado pelo Seu Capa Preta, em frente ao quarto de Exu, é feita uma reza por Seu Capa, em agradecimento é oferecido o bode.

Figura 26 - O bode II



Fonte: Acervo do autor (2022).

São seguradas as patas dianteiras e traseiras, por dois dos afilhados, e a boca por outro. Com uma faca de cabo branco, Seu Capa Preta faz o primeiro corte no pescoço do animal que logo em seguida perde a vida. É retirada a cabeça. Na sequência é a vez das quatro patas. Por fim o rabo. Essas partes são arrumadas em um alguidar juntamente com as partes dos frangos – cabeças, pés e algumas penas – também destinados à oferenda. Os frangos são sacrificados por Seu Capa, com seus pés e bicos também lavados, sendo seguros cada um pelos seus afilhados. As penas das aves são retiradas depois da imersão em água fervente, com cada afilhado voltando seus pensamentos aos seus pedidos e desejos, orientados pelo Capa Preta. Tudo é feito em meio a rezas e cantigas tornando o processo sacralizado, com muito respeito pelos envolvidos.

Depois da matança realizada, o alguidar com as partes dos animais – que as pessoas não comem e sim as entidades – é colocado dentro do quarto dos Exus e o que acontece lá dentro não é permitido falar. O corpo do bode é colocado num varal, no quintal, quando são retiradas suas vísceras e sua pele, pelo axogum¹⁶ Vitório, ajudado por Diego, ambos filhos de santo da casa. Após a limpeza do bode e dos frangos, estes são encaminhados para as equedes, que já esperam, para colocar em cozimento. Um fogão industrial foi colocado no quintal a fim de facilitar o cozimento dos alimentos. O fogareiro de lenha fora substituído pelo fogão devido ao espaço pequeno do quintal, pois fazia muita fumaça, o que incomodava os afazeres.

Figura 27 - A comida de Exu



Fonte: Acervo do autor (2022).

¹⁶ É o ogã responsável pelo sacrifício dos animais, o ogã de faca.

Após a matança, feita pelo próprio Capa Preta, volta para os afazeres do sábado o Seu Capangueiro e coordena as ações daquele dia. Seu Capangueiro tem uma maneira de agir diferente das demais entidades, com um método prático e direto, não dando espaço para brincadeiras, pelo menos até que esteja tudo resolvido e encaminhado. Ocorrem algumas incorporações durante a arrumação da casa. Dona Dico é tomada por um Exu que a acompanha há anos, mas que não fica muito tempo devido à sua idade avançada. Para casa é uma espécie de honra quando um membro na melhor idade incorpora. Seu Capangueiro devidamente com seu chapéu característico, o que facilita a identificação, pede seu charuto e sua cerveja, dando prosseguimento aos cuidados com as tarefas da festa.

Figura 28 - Incorporação de Dona Dico



Fonte: Acervo do autor (2022).

Passadas algumas horas, já na parte da tarde e as questões referentes à festa já adiantadas, é a vez da incorporação do Exu Tranca Rua. O babalorixá Val é incorporado por esse Exu tão importante, sendo acompanhado por duas pombagiras. Uma delas é a pombagira de Lene, a irmã do babalorixá, que recém chegado do seu trabalho, é tomada pela entidade e fica ao lado do Seu Tranca, o acompanhando durante o restante do dia. Seu Tranca Rua e a Maria Padilha não se ornamentam com seus trajes comumente usados. Seu Tranca com um chapéu preto e um tridente e Dona Maria apenas com uma manta de cetim cedida pela casa, para fazer menção a um vestido. Os copos com as bebidas e os cigarros e charutos estão nas mãos das entidades, pois não podem faltar. A visita dessas entidades funciona

para averiguar se está tudo correndo dentro do previsto, assegurando a qualidade da festa do homenageado.

Figura 29 - Tranca Rua e Pombagiras



Fonte: Acervo do autor (2022).

As tarefas sendo encaminhadas e finalizadas, as filhas e filhos de santo apresentam semblantes tranquilos, ao contrário do começo da jornada, seguem seus trabalhos e o dia vai chegando ao fim. O terreiro ainda recebe visitas durante esse processo e Seu Tranca Rua e Maria Padilha fazem o acolhimento, dando conselhos, conversando e bebendo seus 'marafos' e 'mijo de égua'. Destaque para uma senhora com seu filho pequeno, que chegaram no terreiro com aparente estado de vulnerabilidade social, sabendo que a casa estava em festa, são convidados a ficar e se alimentar. Os dois comeram bem e logo depois a criança, um garotinho de aproximadamente quatro anos, dormiu no sofá da sala. Esse é um dos papéis sociais que a maioria dos terreiros de umbanda tem diante de suas comunidades, que é o acolhimento sem distinção. As pessoas podem até não ser da religião, mas se sentem protegidas e respeitam o terreiro.

Como na festa do Zé Pulintra, a sala da casa na noite que antecede a festa se transforma num alojamento e filhas e filhos de santo de bairros distantes e de outras cidades dormem – na verdade, apenas descansam – para começar a atividade logo cedo, às cinco horas da manhã. As duas festas são muito parecidas nos preparativos, com algumas peculiaridades que as diferenciam. A mesa principal já

está apostos, sendo preparada para receber sua ornamentação. São mais uma vez charutos, frutas, taças e copos de vidro, e muita bebida destilada, com destaque para o litro de whisky que é mais um presente destinado ao Exu Capa Preta, que logo quando chega em terra pede sua dose. Uma curiosidade da festa do Capa Preta é a roupa dos três afilhados do Exu, que deve paletó, camisa, calça e chapéu, tudo na cor preta. Os três devem se vestir igual ao Capa Preta, é uma exigência do homenageado.

Ocorre a defumação da casa por um dos filhos de santo, inclusive das pessoas que nela se encontram. As três matriarcas já se fazem presentes, Dona Dico, Dona Tunga e Dona Nalva, devidamente arrumadas para a festa, comentam entre si histórias e memórias. O padê de Exu é colocado no centro da sala, enquanto o babalorixá Val vem com o pó de pomba e passa nos couros dos três atabaques. Logo em seguida o adjá¹⁷ é ouvido e uma voz grita Laroyê¹⁸, é o babalorixá Val iniciando os trabalhos, juntamente com uma salva de palmas dos presentes e rufar dos atabaques.

Figura 30 - As matriarcas



Fonte: Acervo do autor (2022).

¹⁷ Segundo Raul Lody (2003), "Instrumento idiófono formado por uma, duas ou três campânulas. Os materiais utilizados são a folha-de-flanders, ferro, alumínio, latão dourado e cobre. O adjá é o instrumento distintivo do poder de mando dos rituais religiosos. Serve também para dirigir obrigações diversas, oferecimento de comida aos deuses e coordenar as danças. Ao seu som de apelo, quase mágico, vem os deuses, como também ocorre com o uso do xerê na roda de xangô".

¹⁸ Saudação aos Exus, masculinos e femininos.

Os minutos que antecedem o início da festa é de muita descontração na sala do terreiro, onde brincam e conversam, principalmente o babalorixá Val. As três matriarcas são exaltadas e Lene agradece a existência e resistências das mesmas, engrandecendo o terreiro IOOD. De repente um silêncio e em seguida Val puxa uma ladainha da igreja católica, seguida de outras cantigas:

*“Em nome do pai
Em nome do filho
Em nome do Espírito Santo
Estamos aqui
“Para louvar e agradecer
Bendizer e adorar
Estamos aqui, Senhor ao teu dispor”*

*“Deus é mais do que tudo
e nada nesse mundo é mais do que Deus
e que Deus nos dê saúde e paz
Pelas forças de Deus e dos Orixás”*

*“Ôô Quem pode mais é Deus
Jesus, Maria José
Ôô Quem pode mais é Deus
Seja feito o que Deus quiser”*

E os atabaques começam a embalar as cantigas de cunho religioso, ligados à crença católica, fundindo assim as religiosidades tão evidentes na umbanda, que a tornam esse cardápio de encruzilhadas dentro da caminhada afro diaspórica. Está iniciada a festa do Exu Capa Preta, pelas mãos dos ogãs e seus atabaques, as palmas e vozes dos presentes, puxados pela voz forte e entusiasmada do babalorixá Val.

*“Aê, aê
Ô minha Angola
Aê, aê
Meu Angolá”*

*“Tata que é Tempo me deu uma bandeira
mas ela é branca como a de Lemba
quem vê de longe olha pra ela
vê que a casa de Angolá
ai ai ô minha Angola
ai ai meu Angolá”*

Nesse momento são cantados pontos para os Exus e as Pombagiras, e para o orixá Ogum, entidades que lidam com as aberturas dos caminhos, fazendo com que os trabalhos comecem bem e siga em sua normalidade. São cantadas cinco cantigas para Exu e Pombagira e três cantigas para Ogum. Geralmente são cantadas o mesmo número de cantigas para as entidades que a casa cultua, segundo o povo de santo, que é para não ter ciúmes entre uma e outra entidade.

*“Ogum já venceu, já venceu, já venceu
As guerras e batalhas com Ogum só Deus
Ogum já venceu, já venceu, já venceu
As guerras e batalhas com Ogum só Deus”*

Após cantar para Ogum, é a hora das saudações para Iansã, a Orixá mulher do terreiro. Essa divindade é saudada em uma das cantigas como Matamba, Oyá e Iansã ao mesmo tempo, mostrando mais uma vez a mistura entre as nações do candomblé dentro da umbanda. Essa mistura cantada e tantas outras que enriquecem a cultura da umbanda, paralelas ao candomblé dito tradicional, me fez lembrar Roy Wagner (2017, p. 69), quando fala – em seu complexo texto “Invenção é cultura” – que todo ser humano é um antropólogo e este inventa a sua cultura e convenções, “similares à nossa Cultura” coletiva para comunicar e compreender suas experiências”. A umbanda, essa que conhecemos aqui em Feira de Santana, é a afirmação de uma reinvenção da cultura africana, repleta de elementos agregadores.

Iansã é a primeira Orixá mulher no panteão da cultura Iorubá, e vem para completar a abertura da festa, na qualidade de Iansã Balé. Cerca de três Iansãs incorporaram no salão da festa. A mais esperada é a incorporação do babalorixá Val, que ao chegar se auto anuncia com gritos de “êi”, repetidas vezes, sendo acompanhada com gritos das demais Iansãs. É uma reação em cadeia.

Entre as cantigas de saudação para Iansã ocorrem momentos de silêncio, onde toda a casa para a fim de ouvir o que a divindade irá dizer. A Iansã fala baixo, quase não podendo ser ouvida, mas as equedes que estão próximas ajudam a entender o que a divindade diz. Iansã pede algumas cantigas a serem tocadas e inicia balbuciando as primeiras palavras, que logo em seguida são entendidas pelos presentes e os ogãs imprimem os toques, que levam a divindade a dançar no salão.

A transformação que ocorre com as feições do rosto do babalorixá Val e seus trejeitos, quando incorporado, seja lá por que entidade ou divindade seja, é de

impressionar. Mas uma característica que chama a atenção é quando fica com seus olhos fechados e executa todos os movimentos no salão, desde a distribuição dos bolinhos de acarajé a cada um dos presentes, às danças e cumprimentos a algumas pessoas na casa. A lansã se despede ajoelhando-se, sendo coberta com um pano branco, emitindo um grito e dando lugar ao babalorixá Val.

Figura 31 - lansã e cesto de acarajés **Figura 32** - A despedida de lansã



Fonte: Acervo do autor (2022).



Fonte: Acervo do autor (2021).

Por ser uma festa que acontece ainda em plena pandemia, como já foi dito, é uma festa reduzida em número de pessoas. Logo após a lansã deixar o corpo do babalorixá Val, ele se volta aos convidados e explica mais uma vez toda a situação do porque a festa está acontecendo naquele formato, “uma coisa pequena”, como disse na presença de todos. Pede desculpas em público se esqueceu de convidar alguém e agradece a todos os presentes abençoando com palavras de fé. Em meio as palavras, Val agradece em especial a Dona Tunga e diz que sem ela não seria possível muita coisa com relação ao terreiro, fala do respeito que tem por Seu Capa, além de comentar sobre sua fragilidade de sua saúde.

A próxima entidade a comparecer na festa é o Exu Tranca Rua, antecedendo o homenageado. O babalorixá Val é um verdadeiro portal que dá passagem para diversas entidades e divindades. Seu Tranca Rua incorpora o babalorixá e começa puxando cantigas e os atabaques atentos o acompanham. Seu Tranca Rua, por ser uma rápida passagem, ao incorporar Val, recebe seu chapéu preto, um tridente e é

amarrado um pano cobrindo seu peito, uma espécie de ojá, que tanto é usado em entidades masculinas como femininas quando não estão devidamente com suas vestes características.

Figura 33 - Exu Tranca Rua



Fonte: Acervo do autor (2022).

Os filhos de santo recebem das mãos do babalorixá Val, um delogum¹⁹ com cores diferentes para cada para ser usado durante a festa. Os três afilhados do Capa Preta também usam seus deloguns, todos vestidos de preto. A festa se aproxima do seu auge, que é a chegada do homenageado, Seu Capa Preta. Antes da despedida do Seu Tranca Rua, Isaque, agora com sete meses, é pego no colo pelo Exu e erguido no meio do salão e mostrado a todos. A ligação das entidades incorporadas no babalorixá Val, com a sua família, torna-se evidente, por conta do carinho demonstrado pelas entidades.

¹⁹ Fios de contas.

Figura 34 - Isaque e Seu Tranca

Fonte: Acervo do autor (2022).

O Exu Tranca Rua, enquanto faz sua performance no salão, é como estivesse preparando o terreno para a chegada do Seu Capa Preta. Segue com evoluções em seus movimentos bastante fortes, cantando o tempo todo com os ogãs e seus atabaques, e é perceptível a atmosfera da casa mudar com tamanha energia impressa pelo Tranca Rua. Todas as pessoas batem palmas acompanhando as cantigas puxadas pela entidade. Um detalhe nas festas no terreiro IOOD, é que os convidados ficam em pé, durante todo o evento, exceto as pessoas mais velhas, que são oferecidas cadeiras para sentar.

E finalmente é a vez do homenageado chegar à festa. Os atabaques dão uma pequena pausa logo após a saída do Exu Tranca Rua, e os convidados interagem entre si. Cerca de três terreiros vieram para a festa do Capa Preta, com seus respectivos representantes. Foram escolhidos dois desses representantes para fazer a entrada do Capa Preta no salão. Em fila, o Pai Val do 74 e Dona Rita de Candeias vêm à frente cantando e tocando o adjá, seguidos do Seu Capa Preta, Dona Tunga e dos três afilhados do Seu Capa, os que promovem a festa, todos vindos do quarto

do santo. É escolhida uma cantiga, muito cantada para Seu Capa, para fazer a entrada:

*“Seu Capa Preta é uma beleza
Eu nunca vi um Exu assim
Seu Capa Preta, Ele é uma beleza
Ele é madeira que não dá cupim”*

Figura 35 - Exu Capa Preta



Fonte: Acervo do autor (2022).

Seu Capa Preta divide o salão com as pombagiras. Duas delas já incorporadas, sendo uma a Maria Padilha de Lene, a irmã do babalorixá Val, os esperam. Seu Capa Preta entra com um terno preto, camisa branca, chapéu e sapatos pretos, traz uma bengala em uma das mãos com um charuto, e na outra uma caneca em forma de caveira contendo cerveja. Dessa mesma caneca é entregue aos três afilhados, que vestem preto e usam chapéu, como ordenou Seu Capa. É iniciado a roda do xirê, e filhas e filhos de santo completam a fila, girando, cantando e dançando no salão, para celebrar o Capa Preta.

As pombagiras têm total destaque tanto na festa do Zé Pilintra, quanto na festa do Capa Preta. Elas são fundamentais na construção do universo dos Exus. Não existe, pelo menos no IOOD, festa de Exu sem a Maria Padilha. As mulheres, as 'Exuas' como são chamadas, são respeitadas pelos Exus, e todos os presentes

têm que cantar para elas. Uma das cantigas cantadas para as pombagiras no xirê é bastante conhecida do povo de santo, gravada inclusive pela cantora maranhense Rita Benedito:

*“Comprei uma barraca velha
Foi a cigana quem me deu
O que é meu é da cigana
O que é dela não é meu”*

Figura 36 - Maria Padilha e os afilhados



Fonte: Registro de Grazielle Oliveira (2022).

O Exu Capa Preta, que esteve no dia anterior participando diretamente da matança, demonstra uma expressão de satisfação com toda a festa, em muitos momentos enfatizando com os convidados. Diversos pontos cantados na festa do Zé Pilintra, são cantados na festa do Capa Preta, mostrando aí as semelhanças entre essas qualidades de Exus, mudando apenas o nome para quem está sendo dirigida a cantiga. Por ser uma festa de pequeno porte, devido a questão da pandemia, estão na casa cerca de cinquenta pessoas, com relativo espaçamento entre os corpos, ao contrário de festas em dias normais chegando a ser difícil a locomoção na festa.

Figura 37 - Exu Capa Preta no salão

Fonte: Acervo do autor (2022).

Acontecem alguns intervalos entre os toques e cantigas, e a festa para. Nesses intervalos as pombagiras circulam e conversam com as pessoas, chegando a fazer discursos para a plateia, tomando a situação de alguém como exemplo. Em um desses intervalos registramos a solicitação de sete mulheres para comerem o 'almoço de Maria Padilha'. São escolhidas sete mulheres na festa, que se sentam no chão para almoçarem, os sete pratos preparados na cozinha, em alguidares, assim como fazem com os homens na festa de Zé Pilintra, situação até então não vivenciada por mim enquanto filho de santo da casa. E do mesmo modo as mulheres comem com a mão enquanto o terreiro canta, e cada uma vai fazendo seus pedidos durante o almoço, e ao final se levantam em fila e vão colocar as sobras no 'matinho verde', num terreno nas imediações do terreiro.

Figura 38 - O almoço das sete mulheres

Fonte: Acervo do autor (2022).

A festa continua e Seu Capa Preta segue cantando, fumando e bebendo, radiante com sua festa. Seu Capa, como de costume das entidades da casa, convida os presentes para sambarem, ora apontado o convidado com sua bengala, ora com o movimento de perna erguida, aponta com o pé aquele ou aquela que irá ao meio do salão dançar. Nesse momento da festa do Exu Capa Preta está descalço, com a calça dobrada nos joelhos, de um jeito bem à vontade como os caboclos gostam. Com seu chapéu, Seu Capa toca a cabeça de algumas pessoas na intenção de fazer virar no santo. Dona Tunga é uma dessas pessoas e acaba incorporando seu Exu Zé Pilintra, muito comemorado naquele instante.

Figura 39 - Exu Capa Preta descalço



Fonte: Acervo do autor (2022).

Um fato curioso foi o caso de uma senhora que estava na festa bebendo, dançando e cantando, enquanto o Exu Capa Preta estava em terra, e de repente essa mulher cai no chão e começa a se contorcer. Ela senta no chão, dobrando um dos joelhos, os dois braços se voltam para trás retorcidos, com as palmas das mãos para cima, seu corpo curvado para frente, emitindo gritos e gemidos. Seu Capa Preta reconhece ali um Exu que precisa de acompanhamento e tratamento, por ser um Exu ainda em evolução. A senhora logo após sair do transe, é levada para os fundos da casa para beber água e se acalmar. Outras incorporações inesperadas acontecem e o procedimento é o mesmo, e tratado com naturalidade.

Figura 40 - Incorporação de Dona Dico

Fonte: Acervo do autor (2022).

O Exu Capa Preta é a entidade mais aguardada, talvez, dentro do terreiro IOOD. Como todo ano, a festa acontece com muita fartura de comida e bebida, e as pessoas se sentem à vontade, inclusive para solicitar dele conselhos e direcionamentos. O mesmo acontece com as pombagiras que o acompanham na festa. São bastante cogitadas e abordadas durante o evento. A energia da casa fica diferente, principalmente para quem conhece e frequenta, como também quem é afilhado do Capa Preta, nesse caso eu e meus irmãos. Em um momento, já chegando pro final do rito, Seu Capa Preta nos cobre com sua capa, agachados no chão e diz que nos ama e que vai abrir nossos caminhos, logo em seguida levantamos e giramos abraçados no salão, os três afilhados e o Exu. É uma sensação indescritível, de força e leveza ao mesmo tempo, deixando parecer que o tempo pára e não pensamos em mais nada, a não ser na fé que temos no Exu Capa Preta.

Figura 41 - Exu Capa Preta e os afilhados



Fonte: Registro de Graziela Oliveira (2022).

Depois de comer e beber, Seu Capa Preta se despede de 2022, se dizendo muito satisfeito com a festa e com o presente, firmando o compromisso por mais um ano. O babalorixá Val não tem descanso e logo em seguida é tomado pelo Boiadeiro, que chega para arrumar as coisas da casa e finalizar o evento. Antes, participa da festa bebendo e fumando seu charuto, acompanhado por outros boiadeiros. Mais uma vez destaco o boiadeiro de Lene, que nos passa uma seriedade peculiar, mudando completamente a feição da mulher, e atendendo a quem lhe pede ajuda em plena festa. Já no final, Isaque, o filho de Valéria, agora com sete meses, é tomado pelos braços pelo boiadeiro e benzido mais uma vez no terreiro.

Figura 42 - O Boiadeiro carregando bebê



Fonte: Acervo do autor (2022).

A festa se dirige para o seu final, sob comando dos Boiadeiros, com muita comida e bebida para os convidados. Com a festa acabada, é hora da casa voltar à sua arrumação normal. Acontece uma faxina ao final da noite, desde os fundos,

cozinha e até a sala, onde dormirão alguns filhos e filhas de santo. Ao amanhecer os móveis, que estavam guardados numa casa vizinha, retornam para a sala e se inicia mais uma semana na Galileia, Baraúna, em Feira de Santana. Axé.

Figura 43 - Os Boiadeiros



Fonte: Acervo do autor (2022).

CAPÍTULO 2

A BOCA DO MUNDO

2.1 PADÊ PARA NÃO ESQUECER

“Abre o caminho, o sentinela está na porta. Abre caminho pro mensageiro passar.”

Kiko Dinucci

Se existe algo que não se pode esquecer, é de dar de comer para Exu, nunca esquecer do seu Padê.²⁰ Exu com fome, não organiza, não mostra caminho, bagunça os fluxos. Exu com fome os outros orixás não descem para brincar, dançar ou ajudar que for de ajuda. Exu com fome é Exu às avessas das avessas. Padê para não esquecer, de lembrar, que Exu tem boa memória e sabe cobrar. O padê é o alimento que diz a Exu que é bem vindo, que pode e deve participar junto a todos, e ajudar a fazer as coisas acontecerem como tem que ser.

Esquecer de lembrar é apagar aquilo que pode fazer falta para o outro e para nós. Esse mecanismo acontece, muitas vezes, no modo automático, a ponto de nem nos darmos conta, mas estamos construindo nossas memórias. Não necessariamente precisamos lembrar para saber que existiu. Podemos simplesmente fazer parte de um grupo, e esse grupo tem lembranças que estão sempre presentes, que acabaram fazendo parte do todo, reproduzindo e trazendo essa lembrança coletiva. Desse modo, tem-se o cuidado de não deixar cair no silêncio aquela lembrança, aquela memória, que também é coletiva.

A memória é construída a partir de um discurso com interesses individuais ou coletivos. Esse discurso da memória pode direcionar a perda de tradições e culturas de grupos sociais, induzindo ao apagamento devido a escolhas que são feitas em prol do fato social²¹ a ser memorado. Sociólogos, antropólogos e etnólogos, e seus

²⁰ Segundo Raul Lody (2003), significa encontro, quer dizer, pelo oferecimento de um alimento dá-se o padê entre o homem e o orixá. É o alimento ritual que caracteriza o início das cerimônias dos terreiros de Candomblé. O padê é endereçado a Exu, servindo de alimento motivo que condiciona a ação do mensageiro dos Deuses, bem como de suas propriedades mágicas. O padê é feito de farofa de dendê em recipiente especial, farofa branca, quartinha contendo água, podendo, ainda, ter complemento de acaçá e mesmo acarajé. Esse conjunto de alimentos é denominado padê. O mesmo que eká de Exu. É cerimônia e alimentação usual no candomblé. BA, RJ.

²¹ Fato social é um conceito sociológico desenvolvido por Émile Durkheim, um sociólogo, antropólogo e cientista político francês. De acordo com Durkheim, o fato social diz respeito aos modos de agir e interagir dos indivíduos de um determinado grupo ou sociedade em geral.

conceitos diversos que buscavam entender as relações sociais, com as diferenças que pudessem existir entre eles, tinham em comum o detalhamento dessas relações. Essa interdisciplinaridade é fundamental para a construção de um novo olhar sobre a sociedade e a quebra de inúmeros paradigmas.

Era preciso entender muito mais do que estava sendo apresentado, visto no primeiro olhar. O sujeito social é carregado de sentidos e subjetividades que são instigantes para uma análise mais profunda. O campo social é “um poço sem fundo”, como os mais antigos intitulavam o *candomblé*, por nunca podermos entendê-lo totalmente, sempre tem algo a aprender. E assim como nossas memórias, ao contrário da história, são mutáveis.

Mais uma vez, fazendo uma analogia com a representação exuística, peço licença para afirmar que Exu é o condutor das memórias. Quem, senão Exu, pode fazer as ligações entre passado e presente? Quem, senão Exu, pode levantar questões sobre um futuro, que depende exclusivamente das relações entre presente e passado? Exu é o fluido necessário nas relações dos corpos, dos sujeitos sociais. São esses Exus – Zé Pilintra, Maria Padilha e Capa Preta – que conseguem propiciar os encontros de memórias, algumas que serão geradas, com as visitas e vivências no terreiro IOOD. A memória é construída no presente, com o olho no retrovisor de um passado, que está logo ali, desde que seja de nosso interesse visitar.

Ecléa Bosi (2003) em uma de suas análises sobre memória e a importância de ouvir as pessoas em suas ruas e cidades, inclusive, e principalmente, os mais velhos, diz:

Mas a memória rema contra a maré; o meio urbano afasta as pessoas que já não se visitam, faltam os companheiros que sustentavam as lembranças e já se dispersaram. Daí a importância da coletividade no suporte da memória. Quando as vozes das testemunhas se dispersam, se apagam, nós ficamos sem guia para percorrer os caminhos da nossa história mais recente: quem nos conduzirá em suas bifurcações e atalhos? Fica-nos a história oficial: em vez da envolvente trama tecida à nossa frente, só nos resta virar a página de um livro, unívoco testemunho do passado (BOSI, 2003, p. 200).

Muitos são os conceitos, nunca acabados, do que é memória e seus tipos. Segundo Ecléa Bosi (2003), trazendo uma conceituação de Henri Bergson, a memória se divide em duas. Primeiro temos uma espécie de “não memória”, que é a “memória hábito”. É quando o indivíduo repete mecanicamente uma atividade do seu

dia a dia, sem se preocupar em como fazer, pois já é automático, como andar de bicicleta, dirigir um carro, digitar ao computador. Com a memória hábito o indivíduo não se preocupa em refletir, apelando para a mente. Por outro lado, segundo a autora, ocorrem lembranças isoladas, independente de quaisquer hábitos: lembranças isoladas, singulares, que constituem autênticas ressurreições do passado.

A memória-hábito adquire-se pelo esforço da atenção e pela repetição de gestos ou palavras. Ela é – embora Bergson não se ocupe explicitamente desse fator – um processo que se dá pelas exigências da socialização. Trata-se de um exercício que, retomado até a fixação, transforma-se em um hábito, em um serviço para a vida cotidiana. Graças à memória-hábito, sabemos "de cor" os movimentos que exigem, por exemplo, o comer segundo as regras da etiqueta, o escrever, o falar uma língua estrangeira, dirigir um automóvel, costurar, escrever a máquina, etc. A memória-hábito faz parte de todo o nosso adestramento cultural (BOSI, 1979, p. 11).

A “lembrança pura”, segundo Ecléa Bosi (1979), é o outro extremo, e diz que:

[...] quando se atualiza na imagem-lembrança, traz à tona da consciência um momento único, singular, não repetido, irreversível, da vida. Daí, também, o caráter não mecânico, mas evocativo, do seu aparecimento por via da memória. Sonho e poesia são, tantas vezes, feitos dessa matéria que estaria latente nas zonas profundas do psiquismo, a que Bergson não hesitará em dar o nome de "inconsciente". A imagem-lembrança tem data certa: refere-se a uma situação definida, individualizada, ao passo que a memória-hábito já se incorporou às práticas do dia-a-dia. A memória-hábito parece fazer um só todo com a percepção do presente (BOSI, 1979, p. 11).

Entendo que o estudo da memória requer um aprofundamento especial em psicologia, que é a ciência do subconsciente, local onde estão armazenados os tipos e registros da memória no sujeito. Ainda assim, busco algum comparativo com nosso objeto, que possa nos auxiliar a compreender como essa memória aflora, emerge, em dado momento, em circunstâncias singulares.

Em um certo momento durante a pesquisa de campo, foi perguntado a uma de nossas entrevistadas, quais cantigas poderia relatar sobre a festa do Zé Pilintra, em que pudéssemos anotar, para depois, compararmos com aquelas que fossem cantadas no dia da festa. Ela nos respondeu, de forma envergonhada, que não conseguia lembrar de nenhuma cantiga, e que isso era estranho. Mas sempre que chegava na festa, as cantigas vinham todas à sua cabeça, para que pudesse cantar, como num passe de mágica. É uma “memória habito”, mas de uma maneira inusitada.

Como falado um pouco acima, a memória é individual e coletiva ao mesmo tempo, não existe uma sem a outra. Essa memória coletiva, que entraremos quando estivermos falando das entrevistas com as representações do terreiro IOOD, sejam elas, as entidades e as pessoas – Povo da Rua X Povo de Rua – é de fundamental contribuição para entender um pouco mais as relações entre essas representações, concomitantemente com o meio em que estão inseridas. Não necessariamente todos vão lembrar de tudo que viveram em comum na casa, mas cada ponto de vista, além de informações de sua vidas antes do terreiro, será peça desse quebra cabeça, que se chama memória.

Para que nossa memória se auxilie com a dos outros, não basta que eles nos tragam seus depoimentos: é necessário ainda que ela não tenha cessado de concordar com suas memórias e que haja bastante pontos de contato entre uma e as outras para que a lembrança que nos recordam possa ser reconstruída sobre um fundamento comum. Não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade (HALBWACHS, 1990, p. 34).

O espaço físico tem relevância na construção dessas memórias, e o terreiro IOOD é base para diversos acontecimentos que estão para além da vida religiosa da comunidade. O terreiro também é um espaço de sociabilidade, vivências e convivências, um local que traz segurança, mesmo estando localizado em um bairro marginalizado. São construídas muitas relações e memórias afetivas com o terreiro.

Assim, não há memória coletiva que não se desenvolva num quadro espacial. Ora, o espaço é uma realidade que dura: nossas impressões se sucedem, uma à outra, nada permanece em nosso espírito, e não seria possível compreender que pudéssemos recuperar o passado, se ele não se conservasse, com efeito, no meio material que nos cerca. É sobre o espaço, sobre nosso espaço – aquele que ocupamos, por onde sempre passamos, ao qual sempre temos acesso, e que em todo caso, nossa imaginação ou nosso pensamento é a cada momento capaz de reconstruir – que devemos voltar a nossa atenção; é sobre ele que nosso pensamento deve se fixar, para que reapareça esta ou aquela categoria de lembranças (HALBWACHS, 1990, p. 143).

A organização de lembranças, a organização dos dados coletados, para a construção de memórias, a fim de levantar condições de registrar um patrimônio, antes de tudo um sentimento de pertencimento, junto à comunidade do terreiro IOOD, vem sendo tentado desde quando começamos a pesquisa com o trabalho de conclusão de curso, no ano de 2018. Infelizmente a comunidade em uma grande

parte não tem noção do seu pertencimento, mas com a continuidade da pesquisa e a apresentação dos resultados, como vem sendo feito, acredito reverter esse quadro o quanto antes. Afinal, a pesquisa não só para academia, tem a nossa contrapartida social envolvida.

2.2 EXU GUARDA O PORTÃO DO PATRIMÔNIO

“Velhos piratas, sim, eles me roubaram. Me venderam para navios mercantes, minutos depois deles terem me tirado do poço sem fundo. [...] Emancipem-se da escravidão mental, ninguém além de nós mesmos pode libertar nossas mentes.”

Bob Marley

Querer consolidar um pensamento, uma narrativa e uma espécie de contradiscurso, ao discurso que sempre foi apresentado, com tendências eurocêntricas e ocidentais, é buscar se cercar de entender que as identidades que compõem as cosmologias dos povos e comunidades, com suas tradições e costumes, sua cultura. Falar em identidade, dentro de um projeto de memória e patrimônio, traz uma abordagem característica para o pensamento descolonial, sabido que muito do que é considerado patrimônio em nosso país, vem de uma construção forjada, com interesses direcionados, que segundo Hobsbawm (1984), guardada as devidas proporções, é uma “tradição inventada”.

Mais interessante, do nosso ponto de vista, é a utilização de elementos antigos na elaboração de novas tradições inventadas para fins bastante originais. Sempre se pode encontrar, no passado de qualquer sociedade, um amplo repertório destes elementos; e sempre há uma linguagem elaborada, composta de práticas e comunicações simbólicas. Às vezes, as novas tradições podiam ser prontamente enxertadas nas velhas; outras vezes, podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais - religião e pompa principesca, folclore e maçonaria (que, por sua vez, é uma tradição inventada mais antiga, de grande poder simbólico) (HOBSBAWM, 1984, p. 14).

Um sistema social, carregado de simbolismos e representações, que atualmente não entende sua diversidade, que não entende a pluralidade de suas identidades, precisa passar por uma reeducação cultural e social. Não entende ou não quer entender? São questões que muito nos afligem e preocupam essa “qued

de braço” onde grupos sociais são preteridos, silenciados, esquecidos, envolvidos por discursos conflituosos e convenientes dentro de uma eterna disputa de poder.

Stuart Hall (1995) tem relevante contribuição em relação a conceitos sobre identidade, além de ser um teórico social cultural, que contrapõe discursos pré-estabelecidos a favor da homogeneização das identidades de grupos. Hall, em suas palavras diz:

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós (HALL, 1995, p. 112).

A comunidade do terreiro IOOD, para além de seus filhos, filhas de santo e demais funções da casa, é composta por homens e mulheres heterossexuais, homossexuais, lésbicas, trabalhadores e trabalhadoras informais, professores, prostitutas, músicos, policiais, marginais, desempregados, idosos e jovens. Entender essa pluralidade de corpos, de sujeitos sociais, suas relações com a casa e com as entidades cultuadas, é passo importante para entendermos suas identidades e transversalidades, e o que têm para dizer, mesmo muitas vezes, sem ter a noção de sua representatividade.

A identidade, ou as identidades, são base fundante do patrimônio cultural de qualquer nação. Para se elevar um objeto ou manifestação cultural ao patamar de patrimônio, requer estratégias, e com as identidades não é diferente. Nem o patrimônio cultural e nem as identidades são estáticos, de caráter estabelecidos, como diz Hall (1995). Segundo o autor, a identidade é um conceito estratégico posicional, que sua concepção não assinala aquele núcleo estável do que o “eu” passa, do início ao fim, sem qualquer mudança.

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 1995, p. 108).

A estigmatização social em que o subúrbio não apresenta o que ser evidenciado, lembrado, tampouco algo que possa ser patrimonializado, para mim é um desafio com essa pesquisa, principalmente em mostrar para a comunidade do terreiro IOOD, que elas e eles, têm um valor social, para além da força laboral. O Registro da oralidade dessas pessoas que atuam no universo do terreiro IOOD, nos aponta de certo modo, propor uma releitura daquele imaginário, através da construção dos dados para nossa pesquisa.

O sistema social em que o terreiro IOOD está inserido é o mesmo sistema que Glosfoguel (2008) chama de “sistema mundo europeu/euro-norte-americano moderno/capitalista/colonial/patriarcal, quando citado no texto “América Latina e o giro decolonial” de Luciana Ballestrin (2013), em recente discussão. O mesmo sistema que vivenciamos diariamente, oprime, violenta, discrimina e mata, principalmente pessoas da cor, e classe social que a maioria absoluta, entre filhos e filhas de santo, e aquelas pessoas que simpatizam com o terreiro. A sociedade feirense é parte desse sistema que produz narrativas que ajudam a silenciar comunidades e bairros como o da Galileia, potencializando o apagamento das memórias, vivências e histórias desses sujeitos sociais, que tanto gritam com seus corpos pelas ruas, becos e vielas da cidade de Feira de Santana.

Descolonizar o pensamento “tradicional”, seja acadêmico ou senso comum, é uma das portas para a liberdade epistemológica, que pode e deve instrumentalizar o contra argumento posicionando-se politicamente dentro de um sistema ultrapassado e colonial de conceitos e verdades absolutas, tendo a identidade cultural como preponderante para entrecruzar a memória e história, dando base para a manutenção do patrimônio cultural.

Não, não estou falando de “política de identidade”, mas de “identidade em política”. Não há, pois, necessidade de argumentar que a política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos, que podem levar à intolerância, e de que nas políticas identitárias posições fundamentalistas são sempre um perigo. Uma vez que concordo parcialmente com tal visão de política de identidade – da qual nada é isento, já que há políticas identitárias baseadas nas condições de ser negro ou branco, mulher ou homem, em homossexualidade e também em heterossexualidade –, é que construo meu argumento na relevância extrema da identidade em política. E a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência “natural” do mundo. Ou seja, ser branco, heterossexual e do sexo masculino são as principais características de uma política de identidade que denota

identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas (MIGNOLO, 2008, p. 289).

Pensar patrimônio com base nas constituições de conceitos europeus e ocidentais, como exemplos e referências é um atraso na construção de nossas memórias e, por consequência, de nosso patrimônio cultural. Não negamos a história, pois a partir daí, mesmo com todas as mau traçadas linhas, podemos repensar nosso patrimônio, ações de preservação e reivindicá-lo. Lembrando que povos colonizados por países europeus sempre reivindicaram seu patrimônio, mesmo sem saber que se tratava ali de patrimônio, nos movimentos de resistência, lutando e morrendo por liberdade em todos os sentidos possíveis. O pensamento decolonial deve se fazer presente, principalmente com os avanços com o acesso às informações, mais do que nunca, nas novíssimas recontagens de histórias, dentro do campo social e antropológico.

Na América do Sul, na América Central e no Caribe, o pensamento decolonial vive nas mentes e corpos de indígenas bem como nas de afrodescendentes. As memórias gravadas em seus corpos por gerações e a marginalização sócio-política a qual foram sujeitos por instituições imperiais diretas, bem como por instituições republicanas controladas pela população crioula dos descendentes europeus, alimentaram uma mudança na geo- e na política de Estado de conhecimento. O “pensamento decolonial castanho” construído nos Palenques nos Andes e nos quilombos no Brasil, por exemplo, complementou o “pensamento indígena decolonial” trabalhando como respostas imediatas à invasão progressiva das nações imperiais européias (Espanha, Portugal, Inglaterra, França, Holanda) (MIGNOLO, 2008, p. 291)

Os termos descolonialidade ou decolonialidade, são termos relativamente novos dentro de uma discussão que busca repensar as epistemologias em torno dos processos cognitivos do sujeito e seus objetos, além das diversas teorias do conhecimento, que são entregues há séculos. São termos cunhados para contestar os arranjos “coloniais”, que historicamente e gradativamente, vêm formando as sociedades, colonizadas principalmente, com fundamentos de uma estrutura de pensamento eurocêntrico, que invadiram os tempos modernos e sentaram na sala de nossas casas, aqui na América Latina. A colonialidade²² se faz presente em nossas vidas, carregada de verdades de “outrem”, preconceitos, vícios, e violências sutis em discursos, sejam de identidade, memória e patrimônio cultural.

²² A colonialidade pode ser compreendida como um fenômeno histórico e cultural que tem sua origem no colonialismo, mas que se mantém após a experiência colonial. Dessa forma, a colonialidade subalterniza certos grupos de seres humanos garantindo sua dominação, exploração e ignorando seus conhecimentos e experiências.

Segundo Catherine Walsh (2013), existe um jogo linguístico no qual a “colonialidade” se faz presente no discurso de poder, onde a diferença entre os termos descolonialidade e decolonialidade deve ser entendida suprimindo o “s”. A autora diz:

La descolonialidad y lo descolonial como a La decolonialidad y lo decolonial. Suprimir la ‘s’ es opción mía. No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción com el significado encastellano del ‘des’ y lo que puede ser entendida como um simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan de existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuó el cual se puede identificar, visibilizar y alentar ‘lugares’ de exterioridad y construcciones alternativas (Walsh, 2013: 25, nota 2) (WALSH, 2017, p. 12).

Peço licença, um “agô” ao leitor, para sugerir termo "Pensamento Exuístico Patrimonial" quando formos tratar de patrimônio cultural, principalmente quando esse patrimônio tem representatividade junto às comunidades marginais de terreiro, desassistidas pelo poder público, e a comunidade do IOOD é um exemplo. Comunidades que trazem uma tradição ao longo de sua história, passada por gerações, que sobrevivem devido à sua própria contribuição, além de pesquisadores universitários, e a dinâmica que essa “cultura popular” desenvolve, com as relações de seus representantes para a sua manutenção.

O Pensamento Exuístico Patrimonial foi cunhado com a intenção de abarcar questões ligadas para além da patrimonialização, no que tange às representações culturais envolvendo a religiosidade afro-brasileira. Exu é uma representação ancestral, a primeira divindade do panteão dos orixás, e se apresenta nesse conceito como o contraponto para desenvolver as abordagens, e/ou críticas às epistemes científicas que necessitam ser discutidas, por estar no descaminho da informação, apresentando uma única e absoluta verdade, baseadas em teorias eurocêntricas arcaicas e conservadoras, possibilitando outro caminho teórico para a comunidade ou grupo estudado e seus interlocutores.

O pensamento decolonial, o pensamento político de esquerda e o “Pensamento Exuístico Patrimonial” são construídos a partir de premissas da desconstrução do pensamento hegemônico moderno, que delimita os campos de ações da sociedade, interferindo diretamente na conceitualização de moldes sociais, culturais e patrimoniais. É necessário repensar a educação com um projeto

pedagógico decolonizador de pensamento, como sugere Catherine Walsh (2013), como um projeto revolucionário em que o sujeito possa ter consciência de si e deixar de interiorizar o processo colonizador que criam as não-existências.

Entendo como parte do apagamento e silenciamento histórico e memória social, que sutilmente fomos expostos, quando da formação de nossa identidade nacional²³. Numa pesquisa como essa não teremos tempo, nem ferramentas para esmiuçar tais questões, mas podemos gerar provocações para futuros aprofundamentos, e quem sabe assim, colaborarmos com mais ênfase.

Exu Capa Preta, Zé Pilintra e Dona Maria Padilha, entidades de uma religião brasileira, com características de cultura de matriz africana, imbricada com costumes regionais, influenciados pelo catolicismo, dentro de uma casa, um terreiro, na periferia de uma grande cidade do interior da Bahia, mais precisamente Feira de Santana, pode carregar algum patrimônio que deva ser preservado, evidenciado? E as pessoas que compõem esse lugar, os sujeitos sociais, têm algo a dizer, histórias para contar, mesmo que envolvidos em seus silêncios?

É evidente que conceituações e re-conceituações que visem a ampliação das visões da cultura, do fazer cultural, do patrimônio e de nossas heranças culturais serão, em princípio, sempre bem vindas. Diante da extrema riqueza da criação cultural brasileira, da diversidade das matrizes antropológicas que convergiram historicamente para produzir a nossa configuração específica e da multiplicidade presente dos nossos focos de cultura, estendendo-se das terras gaúchas à região amazônica, a última coisa a fazer seria adotar modelos e concepções restritivos das coisas. Dos fenômenos e processos que se produzem e se reproduzem sem cessar em nosso colorido mosaico de cultura (GIL, 2006, p. 07).

Entendemos a importância de se pensar um patrimônio referenciado nos registros de outrora, junto aos cânones, mas o patrimônio é vivo e dinâmico, como os corpos que os carregam em suas cabeças, seus “Oris”²⁴, alimentando a materialidade cultural, histórica e dialética, em prol de evidenciar suas bases, suas raízes. Descolonizar o pensamento é uma saída para a sustentabilidade do

²³ A identidade nacional é um conceito que indica a condição social e o sentimento de pertencer a uma determinada cultura. É um tema relacionado com a identidade cultural, ou seja, o conjunto das características de um povo, oriundas da interação dos membros da sociedade e da forma de interagir com o mundo.

²⁴ No candomblé, Ori é cabeça, mutuê, utá, segundo Yeda Pessoa de Castro. De acordo com o site ‘Candomblé, O Mundo dos Orixás’, quando nascemos, o Orí (cabeça), é o primeiro orixá que recebemos, é quando tomamos nosso primeiro banho de sangue, nele trazemos as impressões que estão gravadas no inconsciente, a nossa origem no universo. Assim, Orí é a origem do ser, está ligado ao òrun e ao mesmo tempo ligado a Terra (ayé), sobrevivendo após a morte para transmutar a morte física para a vida do espírito e desta forma guardando em sua memória as marcas de sua origem.

patrimônio cultural, material e imaterial, apesar de entendermos, hoje, que é um só patrimônio, tido muitas vezes como marginais sociais.

Segundo Tatiana Melo de Oliveira (2011), em seu trabalho que disserta sobre “Memória e Discurso: múltiplos sentidos do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil” pode-se afirmar que o aspecto conceitual do campo do Patrimônio Imaterial ainda está em vias de construção. As práticas de salvaguarda dos bens enquadrados nessa categoria, à medida que são empreendidas, vão definindo o arcabouço de conceitos desse campo. Do mesmo modo, a produção teórica sobre o tema ainda é incipiente. Há especialistas nas áreas das Ciências Sociais, da Antropologia, da Sociologia e técnicos do patrimônio que vêm se debruçando e discorrendo sobre o tema.

Essas representações religiosas, peças relevantes que compõem esse patrimônio cultural tanto defendido, têm suas histórias constituídas de desconstruções sociais, nos meios em que viviam enquanto seres encarnados. A descolonização do patrimônio é uma desconstrução e reformulação, através do evidenciamento do outro lado da história. Esse é o patrimônio cultural que entendemos com esse trabalho e as possíveis relações entre essas representações, carregadas de materialidades construídas ao longo dos anos.

A dominação através da força e do poder, sempre foi marca registrada da colonização dos povos mundo afora. No nosso caso, se falando de Brasil, fomos “(re)descobertos e (re)criados” pelos europeus, dentro do processo violento da escravidão do nativos “parentes” e das diversas etnias dos povos negros, sequestrados do continente africano, para compor uma estrutura econômica e social, tendo como foco a força de trabalho dessas pessoas. Em meio a tudo isso estão imbricadas questões, principalmente no que diz respeito à “superioridade cultural”. Vêm de longe as confusões históricas, o dito e o não dito, a narrativa em prol do poder, o discurso silenciador baseado nas dores modernas.

A encruzilhada é um símbolo importante em diversas culturas, como sendo o espaço de transformação. Dentro da religiosidade de matriz africana a encruzilhada tem seu papel fundamental por ser, além do espaço de transformação, é morada de Exu, Zé Pilintra e Maria Padilha. Exu ensina e educa em sua sala de aula que é a “encruza”, desvelando discursos encobertos através de uma “pedagogia das encruzilhadas”. Luiz Rufino (2018) destaca as culturas de “síncope” e rompermos as

constâncias de discursos revestidos de um sincero viés libertador, mas que na verdade são empobrecedores das potencialidades humanas.

As culturas de síncope nos fornecem condições para praticarmos estripulias que venham a rasurar a pretensa universalidade do cânone ocidental. Impulsionados pelas sabedorias dessas culturas, temos como desafio principal a transgressão do cânone. Transgredi-lo não é negá-lo, mas sim encantá-lo, cruzando com outras perspectivas. Em outras palavras é cuspi-lo na encruza. Enquanto algumas mentalidades insistem em ler o mundo em dicotomias, teimando na superação de um lado pelo outro, o poder da síncope se inscreve no cruzo. É no limite entre o que é cruzado que o catiço pratica seus rodopios inventivos. Assim, uma educação que busca ser emancipatória, ato de deseducação do cânone e dos seus binarismos, terá de versar no que chamamos de uma pedagogia das encruzilhadas (RUFINO, 2018, p. 19).

É a partir dessa perspectiva que concordamos com uma desobediência epistêmica, para repensarmos os posicionamentos dos discursos no campo acadêmico, para cuidarmos de nosso patrimônio. Segundo Walter Mignolo (2008), citando Anibal Quinjano, a crítica à racionalidade e modernidade colonial europeia, se fazem necessárias.

La crítica del paradigma europeo de la racionalidad/ modernidad es indispensable. Más aún, urgente. Pero es dudoso que el camino consista en la negación simple de todas sus categorías; en la disolución de la realidad en el discurso; en la pura negación de la idea y de la perspectiva de totalidad en el conocimiento. Lejos de esto, es necesario desprenderse de las vinculaciones de la racionalidad-modernidad con la colonialidad, en primer término, y en definitiva con todo poder no constituido en la decisión libre de gentes libres. Es la instrumentalización de la razón por el poder colonial, en primer lugar, lo que produjo paradigmas distorsionados de conocimiento y malogro las promesas liberadoras de la modernidad. La alternativa en consecuencia es clara: la destrucción de la colonialidad del poder mundial (MIGNOLO, 2008, p. 288).

O Brasil em seu processo de formação nacional, enquanto Estado Nação, no Governo Vargas, começo do século XX, mais precisamente na década de 1920, teve seu capítulo de disputas e (in)certezas, para se construir uma identidade nacional. A identidade do povo brasileiro. Esse tema identidade é atravessado pelo tema patrimônio cultural. No Brasil o patrimônio começa a ser trabalhado por uma elite ligada às artes, que buscava a todo custo criar uma identidade nacional, para assim colocar o país em um patamar “superior”, perante conceitos europeus, que eram as referências, com a intenção de acompanhar a modernidade. Era então criado o SPHAN²⁵ e começava-se a formatar o patrimônio histórico e artístico brasileiro.

²⁵ Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional foi fundado em 13 de janeiro de 1937, vinculado ao Ministério da Educação e Saúde, no período do então presidente Getúlio Vargas.

Intelectuais de peso que moldaram o patrimônio histórico e artístico brasileiro, como Lucio Costa, Rodrigo Melo Franco de Andrade e Carlos Drummond de Andrade – embora consagrados por outras vias de reconhecimento e inserção social – tendo em mãos seus passaportes para a modernidade – atuaram decisivamente dentro do governo Vargas, especialmente no Estado Novo. Esses intelectuais tornaram-se, a um só tempo, funcionários dedicados do SPHAN, onde consolidaram todo um pensamento acerca do patrimônio histórico e artístico brasileiro, e os gênios fundadores de uma nação moderna, que se identificavam na crença comum que possuíam acerca da universalidade da cultura e da arte. Com base nessa crença, formularam as teses acerca do patrimônio cultural brasileiro que inseriram o Brasil no mundo civilizado (CHUVA, 2003, p. 314).

Era uma elite branca tomando as rédeas do que deveria ser patrimônio, arte e cultura. Mas essa mesma elite se dividia em prós e contras a uma universalização da cultura, em um país que apontava para a diversidade devido ao seu imenso território geográfico. O SPHAN surge com o papel de registrar as manifestações culturais em uma espécie de organização a partir do que se tinha conhecimento. Havia quem achasse que uma cultura com diferentes características, não seria vista com bons olhos no exterior, tornando o país atrasado culturalmente, não acompanhando o processo do que deveria ser moderno e civilizado.

As diferentes soluções projetadas para os imensos desencontros, contrastes e diversidades presentes no território brasileiro levavam a diferentes vias explicativas da “identidade nacional”. Nesse sentido, a questão da valorização, ou não, das diferenças regionais como constituidoras da identidade nacional, que abriu um leque amplo de debates em torno das origens da nação, tornou-se um divisor de águas para as concepções que fundamentariam, posteriormente, as práticas de preservação cultural no SPHAN: para alguns modernistas, as características regionais eram sinal de atraso e obstáculo à atualização da cultura brasileira e, para outros, ao contrário, eram depositárias da verdadeira identidade. Com relação a tais teses, como veremos, Rodrigo Melo Franco de Andrade, Carlos Drummond de Andrade e Lucio Costa identificavam-se profundamente entre si, pela crença na universalidade – e, conseqüentemente, na origem comum – da cultura e da arte, sendo este um ponto crucial na concepção de nação que se consagrou no Brasil a partir do SPHAN (CHUVA, 2003, p. 316).

Dentro do SPHAN, órgão criado para cuidar do patrimônio artístico histórico brasileiro, com suas disputas internas, deveria acontecer um aparelhamento em torno das pesquisas do que viria a ser patrimônio. Um dos nomes mais importantes na coleta das informações, que havia sido efetivado enquanto funcionário do SPHAN era o artista Mário de Andrade, como um dos protagonistas no tratamento do patrimônio cultural como um tema complexo e abrangente, passível de ser apreendido em sua totalidade pelo viés antropológico.

Segundo Márcia Chuva (2008), foi Mário de Andrade quem introduziu ideias fecundas acerca da cultura brasileira e das políticas públicas para a sua preservação, as quais se tornaram balizas que inspiraram o pensamento brasileiro em certos domínios da cultura – tanto aquele que constitui o patrimônio histórico e artístico nacional com bens materiais (arquitetônicos; objetos de arte; conjuntos urbanos), quanto àquele que se interessava pelas práticas cotidianas ou extraordinárias, celebrações e ritos, manifestações de arte. Que é aí que se dará o entendimento do que viria a ser o patrimônio imaterial no Brasil, lugar onde nosso objeto de pesquisa se localiza.

É nessa conjuntura que ocorre a ampliação da noção de patrimônio cultural, em que novos objetos, bens e práticas passam a ser incluídos ou a concorrer para se tornarem patrimônio cultural. De um modo geral, tal ampliação tem sido explicada em função da guinada antropológica no âmbito das ciências sociais, a partir da qual a cultura passou a ser observada como processo, e as relações cotidianas tornaram-se objetos de investigação (CHUVA, 2008, p. 157).

Sem o culto, não há cultura, é o que diz, em suas apresentações, o músico e compositor, Mateus Aleluia (2021), ex-integrante do relevante grupo musical das décadas de 1960 e 1970, “Os Tincoãs”²⁶, da Bahia, mais precisamente de Cachoeira, conhecido internacionalmente. E o culto que é feito para o Zé Pilintra, Maria Padilha, Exu Capa Preta e tantas outras representações religiosas do universo da religiosidade afro-brasileira, são pilares da cultura brasileira, que precisam ser preservadas e comunicadas, a fim de agregar elementos ao patrimônio cultural nacional.

A cultura e religiosidade de matriz africana, no Brasil, ainda sofrem perseguições severas. São templos sagrados destruídos e filhos e filhas de santo que não se sentem à vontade publicamente para dizer que são do candomblé ou da umbanda, com medo de ataques e agressões físicas. Tudo isso em nome de uma fé que persegue e que mata há séculos, referendada por um discurso nocivo de hierarquizar e demonizar o que do “outro”, o que é diferente, tido como “não cultura”, a “não religião”. Esses são pontos que merecem o olhar da academia para contribuir

²⁶ Com nome inspirado em uma ave do cerrado, o Tincoã, o grupo foi formado entre o fim dos anos 1950 e o início da década de 1960. No início eram Erivaldo, Heraldo e Dadinho, todos nascidos no município de Cachoeira, que fica às margens do Rio Paraguaçu, na região do Recôncavo Baiano. Com a saída de Erivaldo que decidiu permanecer em Cachoeira e a chegada de Mateus Aleluia, o conjunto renovou seu repertório e revolucionou a música brasileira ao criar harmonias vocais para cantos de religiões afro e sambas de roda.

com o apoio a toda e qualquer pesquisa voltada para esse fim, descolonizando o pensamento a começar por suas produções. É um tema complexo para ser discutido aqui, mas que esperamos em outro momento poder contribuir.

Em nossa formação cultural, de identidade nacional, perpassa pela negação de elementos populares que têm uma relação direta com a origem “negro-africana”, termo usado por Vagner Gonçalves da Silva (2015), e que ainda aponta os terreiros de umbanda e candomblé como centros irradiadores fundamentais em sociabilidade. Esse é o papel do terreiro IOOD, em Feira de Santana, de aglutinar e socializar as diferenças sociais inerentes a seus frequentadores, em todas as esferas, formando assim o corpo agente do terreiro dentro da cidade. Mais adiante devemos tratar um pouco mais sobre essas relações.

Parafraseando Kabengele Munanga, com o título de um de seus livros, vivemos ininterruptamente travando uma guerra entre a Identidade Nacional e as outras identidades que o Brasil possui. Identidade do povo preto, indígenas e seus desdobramentos. Entendemos que em se tratando de identidades em uma pesquisa, o patrimônio que é erguido, o é por conta do pertencimento dos grupos sociais e suas materialidades, para daí se posicionar enquanto identidade social.

Comunidades como a do terreiro IOOD, travam suas lutas diárias, as mesmas que todo povo desassistido, no que diz respeito à cidadania, a raça, gênero e sexo. São questões subjetivas que estão presentes nas realidades dessas pessoas, que acabam refletindo nas entidades que veneram. Só que as entidades já superaram a vida, e seus fluxos e refluxos, e estão em outro patamar, agora o de ajudar. A diversidade faz a sociedade respirar e legitimar sua identidade, ou seja, poder ser cada um, cada uma, com dignidade.

Todos nós, homens e mulheres, somos feitos de diversidade. Esta, embora esconda também a semelhança, é geralmente traduzida em diferenças de raças, de culturas, de classe, de sexo ou de gênero, de religião, de idade, etc. A diferença está na base de diversos fenômenos que atormentam as sociedades humanas. As construções racistas, machistas, classistas e tantas outras não teriam outro embasamento material, a não ser as diferenças e as relações diferenciais entre seres e grupos humanos. As diferenças unem e desunem; são fontes de conflitos e de manipulações socioeconômicas e político-ideológicas. Quanto mais crescem, as diferenças favorecem a formação dos fenômenos de etnocentrismo que constituem o ponto de partida para a construção de estereótipos e preconceitos diversos (MUNANGA, 2013, p. 05).

A Unesco possui um dos mais belos e bem escritos documentos, para a proteção e preservação do patrimônio cultural imaterial, chegando a ser poético por

conta de tamanha beleza. É a Convenção para salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, cuja função é salvaguardar, respeitar, conscientizar e reconhecer o patrimônio cultural imaterial de comunidades e grupos, como fontes de diversidade cultural e garantia de desenvolvimento sustentável. Os bens culturais passaram a ser reconhecidos, para além do patrimônio “pedra e cal”²⁷, e tinham agora uma cartilha que contribuísse para a proteção das manifestações da cultura, ditas, popular e tradicional. Era o ano de 2003, na 32ª Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, que ocorreu em Paris de 29 de setembro a 17 de outubro de 2003. Mesmo com o olhar mundial sobre a importância do patrimônio cultural imaterial, muitas lutas ainda são travadas no campo social, principalmente no Brasil, em defesa do patrimônio e diversidade das comunidades.

Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável (CONVENÇÃO PARA A SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL, Paris, 17 de outubro de 2003).

Será utopia ou pretensão nossa, pensar em poder contribuir com a pesquisa, para uma valorização e preservação do patrimônio cultural da comunidade do terreiro IOOD e sua materialidade? Conseguir trazer a figura do Exu da Galileia – Zé Pilintra, Maria Padilha e Seu Capa Preta – para mais próximo do convívio social, para além do terreiro? E as relações dessas entidades com as pessoas da comunidade enquanto ligação afetiva, para além do religioso, é possível de ver? No capítulo seguinte trataremos das representações socioculturais do Exus (o povo da rua) e seus adeptos (o povo de rua) e seus atravessamentos na construção de um imaginário. Que Exu nos dê caminhos.

²⁷ Refere-se ao patrimônio arquitetônico.

CAPÍTULO 3

EXU SOU EU, EXU SÃO ELAS E ELES

Quero dizer, sim, que cada um de nós é um Exu. Cada entrevistado, para essa pesquisa, é um Exu. Essa conversa é uma demanda a ser trazida para o centro do terreiro e ser despachada, com os devidos ritos, para obtermos caminhos.

Para começar esse capítulo, preciso trazer uma palavra que o representa profundamente: “Devoção”. Tudo o que até foi dito, faz parte do alicerce de construções culturais que cada pessoa envolvida nesta pesquisa, se predispõe a carregar na sacola de suas tradições. São as narrativas de histórias de fé, eu diria, que se misturam às representações culturais de uma cosmologia em particular, que possibilitam a sustentação de um discurso, a fim de garantir a alteridade de suas identidades. Eu, que neste momento, humildemente, consigo separar o filho de santo do pesquisador, tendo friamente calculado cada passo, buscando ser assertivo ao extremo, podendo ao mesmo tempo errar, pois estou em movimento, trago para apreciação histórias de vida que contribuem para a dinâmica da cultura de um grupo, oxigenando assim, vivências do povo de santo do terreiro IOOD.

Encerrar falas sobre Exu e suas afinidades é impossível, pois é um tema que tem muito ainda a ser explorado, se assim for permitido ao pesquisador ou pesquisadora. Como havia comentando em algum momento neste trabalho, desenvolvo atividades musicais onde a influência da cultura afro-brasileira tem cada vez mais estado presente. Há muito tempo, numa primeira vez, quis fazer uma homenagem em forma de canção para Exu. Escrevi uma letra, musiquei, cantarolei, mas aconteceram coisas – aparentemente inexplicáveis – que não me permitiram apresentar a produção. Entendi que foi Exu dizendo que não era o momento.

Recentemente, depois de pedir licença “ao maioral”, consegui finalmente escrever e gravar uma canção em sua homenagem. O sentimento de felicidade me tomou, pois sabia que havia sido entregue algo de bastante respeito. A canção foi batizada como ‘Devoção’, e essa é a letra:

*Com sua mensagem alimenta o mundo
Dê passagem, Ele é o dono dos caminhos
Leva consigo os quatro elementos*

*Mas é com o fogo, que mais sabe lidar
 Ele é justo, amigo, é protetor
 Ei, amigo, só não vale duvidar
 Ele está em todo lugar, te vê sair, te vê chegar
 Na porta à espreita estará, Laroyê é Mojubá
 Ele é o caminho, a verdade e a vida
 Na encruzilhada, despacha a comunicação
 Tudo acontece quando por ele passa
 Guerras e batalhas, o sangue há de derramar
 Nada a temer, se não o deixar de lutar
 Traz as demandas, pra Ele acabar
 Deixa o bode berrar, deixa o galo cantar, Laroyê é Mojubá
 Deixa o bode berrar, deixa o galo cantar, respeito é Mojubá
 Força vital, Ele é o poder
 Rastilho de pólvora, segredo que ainda não veio
 É o primeiro e sempre bem alinhado
 Se ando com Ele, estou bem acompanhado
 São tantos nomes na sua estrada
 Das mais perversas invenções, foi demonizá-lo
 Aluvaiá, Legba, Exu, Laroyê é Mojubá
 Aluvaiá, Njila, Exu, Laroyê é Mojubá
 Aluvaiá, Legba, Exu, Laroyê é Mojubá
 Aluvaiá, Njila, Exu, Laroyê é Mojubá
 É Mojubá
 Kiua Aluvaiá Nganga Njila*

É Mojubá / Laroyê Exu (canção gravada no “EP Amor” da banda Casapronta)

A relação com Exu faz parte da história de pessoas que terão seu momento de fala, mais adiante, ainda nesse trabalho. Exu como representação sociocultural ainda é um tabu a ser quebrado, muito por conta da carga simbólica que carrega, necessitando de estudos constantes da sua semiótica, a fim de “desdemonizar” sua imagem. Desdemonizar Exu é abrir caminho para desdemonizar a umbanda e o candomblé, nos discursos conservadores de uma sociedade. Quando digo “Exu sou eu, Exu são elas e eles”, é porque entendo as possibilidades de uma filosofia e pedagogia “exuística” de transformar a perspectiva sobre de um olhar cultural sobre a margem social.

Quando apresento uma composição, em homenagem a Exu, de certo modo estou trazendo um pouco de minhas memórias e vivências, ao longo do tempo, dentro de uma realidade a mim exposta. Com os interlocutores que entrevistei não foi diferente. Suas experiências de vida, por mais diferentes que sejam, os encaminharam para um só caminho nessa encruzilhada, que é a devoção a Exu.

Essas pessoas assumidamente não conseguem viver suas vidas sem demonstrar o respeito e gratidão por essas representações, que hoje são “guias”, literalmente, dos seus passos.

Segundo Stuart Hall (2016) um sistema de representação “consiste não em conceitos individuais, mas em diferentes maneiras de organizar, agrupar e classificá-los, bem como em estabelecer relações complexas entre eles”. Cada grupo com seu “sistema” que compreende sua linguagem, sentido e representação, ainda de acordo com Hall (2016) está ligado a um conjunto de conceitos ou representações mentais próprias, que sem eles não conseguem interpretar o mundo de maneira inteligível.

Entendo uma desorganização vigente no que diz respeito às construções culturais e suas tradições de grupos marginais sociais, historicamente sabido, com a intenção de confundir a fim de atrapalhar, negligenciar, no nosso caso do povo de santo, a eterna demonização, até apagar nossos registros a todo custo. Mais uma vez, apareço no texto com um “ar” de militante, mas compreendo que uma ciência social como a antropologia, pode dar “sacudimentos” e alertar a própria academia na re-construção epistêmica de uma ressurreição de cidadania e direitos de povos e grupos, muitas vezes, subjugados.

Realizei entrevistas com algumas pessoas de dentro do terreiro IOOD, cada uma com tempos diferentes de vida no Axé, no espaço de suas casas, longe do terreiro. Cerquei-me de um questionário base para me guiar nas entrevistas, mas que em um dado momento esse questionário entra em desuso, por conta da dinâmica das entrevistas e desenvoltura do interlocutor. São ditas muitas coisas que fogem da sequência do questionário, algumas impublicáveis e outras que demonstram a confiança na minha presença, com o interlocutor bem à vontade.

A meu ver, quanto mais intimidade o pesquisador estiver com o seu interlocutor, mais fácil será realizado o trabalho de campo, podendo colher informações jamais imaginadas, segundo aquele script pré-estabelecido. As entrevistas colhidas em campo são como obras de arte, a depender de como é feita essa coleta. É como escrever uma canção, pois requer paciência para esperar o momento certo que virão as palavras.

De acordo com Roberto DaMatta (1978), em seu belíssimo texto “O ofício do etnólogo, ou como ter Anthropological Blues”, o etnólogo deve se despir de regras pré-estabelecidas pela academia de como se portar em campo, de forma dura, sem se ater as tais subjetividades e “improvisos”, que o blues oferece, e que fazem parte

do sujeito. Para DaMatta, o etnólogo, como bom mediador, precisa saber transformar o exótico no familiar e/ou transformar o familiar em exótico, que isso está nos detalhes.

Por anthropological blues se quer cobrir e descobrir, de um modo mais sistemático, os aspectos interpretativos do ofício do etnólogo. Trata-se de incorporar no campo mesmo das rotinas oficiais, já legitimadas como parte do treinamento do antropólogo, aqueles aspectos extraordinários ou carismáticos, sempre prontos a emergir em todo o relacionamento humano. De fato, só se tem Antropologia Social quando se tem de algum modo o exótico, e o exótico depende invariavelmente da distância social, e a distância social tem como componente a marginalidade (relativa ou absoluta), e a marginalidade se alimenta de um sentimento de segregação e a segregação implica em estar só e tudo desemboca – para comutar rapidamente essa longa cadeia liminaridade e no estranhamento (DAMATTA, 1978, p. 04).

O etnólogo precisa se deixar experimentar com situações de estranhamento, retirando suas amarras de classe e grupo social que esteja inserido, e aprender a ter um olhar mais desarmado sobre o campo em que pesquisa. Segundo DaMatta, o sentimento e a emoção são os hóspedes não convidados da etnografia e que “tal intrusão da subjetividade e da carga afetiva que vem com ela, dentro da rotina intelectualizada da pesquisa antropológica, é um dado sistemático da situação”. É um jogo que deve ser aprendido pelo etnólogo, onde não se joga só. A etnografia possibilita novos sentimentos, mergulhos mais profundos e inimagináveis, muitas vezes, na pesquisa de campo.

Tudo isso parece indicar que o etnólogo nunca está só. Realmente, no meio de um sistema de regras ainda exótico e que é seu objetivo tornar familiar, ele está relacionado – e mais do que nunca ligado – a sua própria cultura. E quando o familiar começa a se desenhar na sua consciência, quando o trabalho termina, o antropólogo retorna com aqueles pedaços de imagens e de pessoas que conheceu melhor do que ninguém. Mas situadas fora do alcance imediato do seu próprio mundo, elas apenas instigam e trazem à luz uma ligação nostálgica, aquela dos anthropological blues (DAMATTA, 1978, p. 11).

De acordo com Prandi (2001), em seu texto “Exu, de mensageiro a diabo”, o autor traz muitos olhares sobre as representações de Exu e seus caminhos entre o candomblé a umbanda, além das primeiras publicações quanto à demonização “do maioral”. Um dos pontos que destaco é a questão da comida de Exu, onde Prandi afirma que Exu é o mediador, o transportador, o comunicador entre os mundos, como é sabido deveras, mas complementa dizendo que Exu come primeiro não é para não causar desordem. A ideia de dar comida primeiro a Exu é alimentar sua comunicação, papel tão fundamental nessa ponte entre os deuses e os homens. E

Prandi (2001) afirma que “sempre que um orixá é interpelado, Exu também o é, pois a interpelação de todos se faz através dele. É preciso que ele receba oferenda, sem a qual a comunicação não se realiza”.

Partindo do pressuposto que Exu é o mediador, durante essas minhas pesquisas, e me colocando no lugar do antropólogo e pesquisador, ainda que em fase embrionária, comparo o antropólogo a Exu. É o antropólogo quem faz a mediação entre os dois mundos, o do campo onde são coletados e construídos os dados de uma pesquisa, e o da academia e suas publicações com os resultados encontrados. Essa é uma maneira de dizer que “sou Exu”, que “somos Exu” realizando essa comunicação e muitas vezes invertendo os significados e/ou trazendo novos horizontes diante das encruzilhadas do conhecimento plural.

Para embasar essa minha afirmação de que todos somos Exu sua imagem e semelhança, é quando trago as imagens das representações das filhas e filho de santo do terreiro IOOD, nessas entrevistas. Uma garota de programa, protegida de Seu Zé Pilintra, que carrega consigo uma cigana como proteção, representação da Maria Padilha. Um músico, que veio da igreja evangélica, conheceu a umbanda, também protegido do Zé Pilintra e com uma ligação muito forte com o Exu Capa Preta, a quem oferta presentes anualmente. E por fim, nunca menos importante, uma senhora, lavradora, que entrou no candomblé pela dor, com se costuma dizer, e que incorpora diversas entidades, principalmente o Zé Pilintra, que é a entidade que mais demanda sua energia. Dessas pessoas consegui extrair, em entrevistas, um pouco de suas histórias de vida, sua devoção a Exu, “memórias marginais”, assim como o espaço que seus corpos ocupam em sociedade.

Quando cito o termo “memórias marginais”, cunhado por Souza (2012) me refiro ao receio do “esquecimento” em que sujeitos, como por exemplo, o povo do IOOD e suas tradições, assim como tantos outros, podem cair. Souza (2012) traz o sentido de que essas memórias fazem parte de um conjunto de memórias simples, que por conta de atitudes amnésicas²⁸, podem ser apartadas do que entendemos do conceito de memória coletiva. Assim, se dificultando a formação identitária de um grupo com a não tratativa de seu histórico cultural, pode ser estabelecido o não-dito,

²⁸ Segundo Lícia Soares de Souza (2012), muitas vezes, o esquecimento (com sua atitude amnésica), inimigo da memória, impõe suas regras e impede uma rede de índices determinada de ser compartilhada por um coletivo.

impossibilitando toda e qualquer interpretação de uma “real realidade”, favorecendo ao apagamento de narrativas e a não elaboração dos seus conceitos.

Guardada as devidas proporções do que a autora trata sobre as suas memórias marginais, é de se concordar que: “Nesse caso, existe uma memória marginal que emerge, configurando um universo sógnico apto a dar conta da vida de milhões de indivíduos excluídos da vida social, que trazem consigo o peso de uma história fundamental para a compreensão do país, mas que tem sido esquecida e negligenciada”.

3.1 ELA: UMA DAMA DA NOITE E A FÉ EM SEU ZÉ

Nessa entrevista usarei o nome Esmeralda, que é fictício, a fim de proteger a identidade de nossa interlocutora. Esmeralda nasceu na cidade de São Paulo, e foi para Pernambuco com 14 anos, logo após seu pai sofrer um acidente vascular cerebral, vindo a se separar de sua mãe. Morou dois anos no Pará, antes de vir para a Bahia, mais precisamente em Feira de Santana, desde o ano de 2018. Esmeralda vive com sua filha Sofia, seu irmão Júnior e seu companheiro/amigo, como denomina, Carlos, caminhoneiro.

Foi com Carlos que Esmeralda pegou carona, vindo do Pará em direção a Feira de Santana. Seu primeiro local de trabalho foi na conhecida Boate de Alaíde, que fica no bairro Santo Antônio dos Prazeres. A princípio eram só alguns dias e lá se vão quatro anos. Gosta de ser tratada como “acompanhante”. A conversa fluiu de maneira que o questionário não foi utilizado à risca, e percebi a vontade de Esmeralda ir falando. Ela traz poucas lembranças de sua infância, mas destaca sempre seu início na prostituição lá em Pernambuco.

Diz que pretende um dia ir embora de Feira de Santana e que essa vida, apesar de ter entrado por vontade própria, é muito desrespeitosa e violenta, muito mais do que em outros estados que já trabalhou, mas tem o apoio, em partes, do seu companheiro. Esmeralda e Carlos eram amigos no começo da relação, com as rotineiras caronas, mas com o passar do tempo essa amizade se transformou em algo mais. Esmeralda viaja para trabalhar em outras cidades e estados, além de atender através de sites especializados.

Esmeralda não gosta mais de trabalhar em Feira de Santana, por conviver com um “companheiro” na cidade, que de certa forma lhe dá segurança e respeito, por se apresentar como uma mulher casada, pelo menos aos olhos da sociedade, amenizando a dureza do preconceito. Cita o terreiro Iansã Oxóssi OyáDinguê, que frequenta acerca de um ano, como uma espécie de alento para os dias difíceis que vive com a profissão.

Esmeralda se diz adepta do ‘poliamor’, e Carlos a entende e aceita. Para todas as pessoas, eles são um casal convencional, mas dentro de casa não é bem assim. Segundo ela, existe um respeito entre os dois, e uma espécie de “amizade colorida”. Ao mesmo tempo reclama do estigma que possui por ser uma “mulher casada” e não poder se comportar como deseja, sem se prender às tradições do matrimônio. Esmeralda fala que gosta de ser livre, sentar num bar e beber sua cerveja, mas que isso deixa má impressão na sociedade. Falamos sobre marginalização dos corpos, e ela, Esmeralda, enfatiza a marginalização que a mulher passa por querer ser livre.

A marginalização da mulher é por isso que sou adepta do poliamor, eu não sou monogâmica, porque as pessoas atrelam isso a putaria, acham que isso é coisas de sexo, essas coisas, só que vai muito além disso, entendeu?” Acho que pra mim é questão de ser livre, e eu tô querendo entrar na questão de ser mulher. Porque ser homem, pra mim, na minha visão, é mais tranquilo. Porque na verdade os homens são assim. E de certa forma eles não sofrem preconceito por isso, entendeu? Entenda, eu não estou sendo sexista, mas se um homem vem trair sua mulher, tá tudo bem, na roda de amigos ele vai ser até bem visto por isso. Entendeu? E se uma mulher faz isso, não é igual (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

De acordo com Stefania Capone (2018), o movimento de reafrikanização de entidades da umbanda, fazendo a relação com divindades africanas, é uma reinterpretação dessas representações, nesse caso, em se tratando das pombagiras. Capone faz referência à pesquisadora Monique Augras (1989), quando cita uma figura mítica africana, não muito conhecida no Brasil, chamada Iamí Oxorongá, a feitiça Iorubá. Assim como é conhecido sobre as pombagiras, as iamís são representações femininas que não se submetem aos homens, que falam alto como os homens, além de ser mulher independente, que se basta.

A autora também traz uma teoria sobre a origem do nome “Pombagira”:

Não parece ter dúvidas que o nome de Pombagira resulta de um processo de dissimulação que primeiro transforma Bombonjira em Bombagira, depois, em Pombagira, recuperando assim palavras que possam fazer sentido e português. Pois a “gira”, palavra de origem bantu (*njila/njira*, “rumo,

caminho [...]), remetida ao português *girar* é, como sabemos, a roda ritual da umbanda. E “pomba”, por sua vez, além de ave. Designa também órgãos genitais, masculino no Nordeste e feminino no Sul. Até no nome aparecem a ambiguidade e referência, sexuais (AUGRAS, 1989 apud CAPONE, 2018, p. 127).

Muito das questões de Esmeralda querer sua independência, fazer o que tem vontade, ser adepta do amor livre, além de ser garota de programa estão enraizadas no estereótipo em que enquadram as pombagiras, aquelas mulheres ameaçadoras da ordem social, demonizadas simultaneamente com os Exus, seus respectivos companheiros.

Capone (2018) traz ao longo do seu texto definições acerca das Pombagiras, e em uma delas diz que:

Mas se a Pombagira está ligada à sexualidade, esta não está a serviço da procriação, já que utiliza a sexualidade apenas para seu benefício. Ela é a negação da mãe da família. O fato de ser mulher de sete exus expressa, na verdade, poder sexual transbordante e não submissão. Sua representação é dotada de todos os atributos menos recomendáveis: sensualidade, sedução, vaidade. Sua posição marginal (“ela é prostituta”) também constitui sua força: ela ameaça, com sua independência, o equilíbrio entre os sexos, cuja ocorrência implica a sujeição das mulheres (CAPONE, 2018, p. 127).

Antes de ser garota de programa, ou acompanhante como Esmeralda gosta de falar, trabalhou no comércio por oito anos, e se queixa da exploração que era, pois trabalhava muito e ganhava pouco. Esmeralda diz que não conseguia construir uma vida trabalhando no comércio e começou a perceber que nada daquilo fazia sentido. Relata ainda abuso dos patrões. Com o pensamento de deixar o comércio, diz que veio a vontade conhecer como funcionava o universo da prostituição, buscando informações com amigas e nada conseguindo, acabou indo do Google pesquisar como iniciar na vida de garota de programa. Esmeralda nos conta que é bipolar e tem uma personalidade forte, motivos que acredita ter potencializado sua saída do comércio, onde já havia entrado em atritos com outras colegas de trabalho, o que envolvia humilhação e maus tratos.

Eu costumo dizer assim, eu acho importante o que você tá fazendo e eu aceitei por causa que ninguém senta pra saber o que tem por trás da história da pessoa. Eu acho isso muito, muito massa, porque ninguém se importa. Sabe, na verdade, ninguém quer saber. Porque todo mundo pode ficar muito chocado quando sabe da minha profissão, alguma coisa do tipo. Mas nunca sabe, ou procura saber porque levou alguém a ser assim? E por trás dessa pessoa tem um sonho, tem um filho. Eu acho interessante essa parte da antropologia, eu já tive vontade de fazer, eu queria muito, fazer um dia essa mesma coisa que você tá fazendo, com as meninas. Tudo do meu convívio, sabe? Pegar um pouquinho da história de cada uma, mas não

fazer um documentário, mas tipo isso que você está fazendo, porque ninguém faz (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Depois de deixar o emprego na pousada e restaurante onde trabalhava e de pesquisar sobre a prostituição na internet, entra em contato com um amigo na cidade de Gravatá, município que fica a 84 km de Recife, para saber mais informações sobre o cenário das garotas de programa por lá. Em uma pausa, Esmeralda diz que está muito nervosa falando sobre esses assuntos, tão abertamente, que só sua psicóloga conhece essa história, mas segue a conversa entendendo e elogiando a seriedade da pesquisa.

Esmeralda conta que adquiriu depressão durante o período que trabalhou no comércio e toda aquela situação insalubre que vivia, foi a principal causa da doença. Antes de trabalhar na pousada e restaurante, foi diarista e trabalhou em uma lanchonete, quando residiu na cidade de Águas Claras, tendo citado momentos depois da entrevista ter começado. Seu último namorado, logo que entrou para a prostituição, foi seu primeiro cliente, e quem lhes apresentava outros clientes. Conta inclusive que este era um namoro abusivo, tóxico, sofrendo depreciações que a colocavam para baixo, e que ainda têm questões a serem resolvidas com terapia até hoje.

Ele sempre me dizia que era incapaz, e acho que foi um dos motivos que me fez passar nesse concurso, porque ele sempre dizia “você não conseguir passar nesse concurso, que é difícil pra você”. A gente até ia montar uma empresa junto de marketing digital, na época, e era uma pessoa que cobrava muito de mim, cobrava de mim não como pessoa, que ele também não era monogâmico, cobrava de mim do meu intelectual. Dizia “você é burra, não sabe fazer isso, não sabe fazer aquilo”, e foi que começou com a minha cobrança (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

As primeiras experiências foram terríveis, nojentas, desconfortáveis, não sabia como fazer e nem como agir, conta Esmeralda. Não teve influência alguma para entrar para a prostituição, foi por conta própria e no intuito de ter liberdade, principalmente financeira. Nesse primeiro momento Esmeralda morava em Águas Claras e trabalhava em Gravatá. Conta que fazia o dinheiro diariamente e voltava para casa. Foi quando percebeu que precisava de mais clientes e Gravatá não mais cabia, mesmo tendo conseguido montar sua casa.

Esmeralda conta que o dinheiro que ganhava era suficiente para comprar o que precisava, diferentemente do tempo que trabalhou no comércio. “Não era como quando eu trabalhava pros outros que eu tinha vontade de comer uma coxinha e não

podia. Inclusive eu ganhei peso depois disso, que eu comia bastante, que não vem ao caso”, completa Esmeralda. A cidade de Petrolândia também fez parte da vida de Esmeralda e seu aprendizado, chegando a morar por seis meses. Em Petrolândia, ela se estabilizou financeiramente, podendo enviar dinheiro para sua filha que residia em Águas Claras. Caruaru foi outra cidade em que Esmeralda trabalhou. Havia a busca por locais “padrão” para trabalhar, e só os grandes centros proporcionam esses locais. O termo “padrão” significa, nesse caso, local refinado e com estrutura para desenvolver as atividades de acompanhante. Junto com esse local “padrão”, o dinheiro era “padrão” – pagava-se bem – e as garotas tinham que ser “padrão” – corpos bem feitos. Esmeralda conta que mesmo sendo uma mulher gorda, não tinha receios de frequentar esses locais, pois entendia que não bastava ter um “corpo em forma”, tinha que se produzir à altura, com boas roupas e perfumes. Assim segue ainda por Capina Grande, na Paraíba, e Toritama, onde conhece Carlos, que um dia lhe oferece a carona para Feira de Santana, quando decide vir para a Bahia.

Quando eu trabalhava lá no cabaré, a gente sempre achava aquelas mulheres de boate, superiores. E realmente, lá tem as mulheres siliconadas, não sei o que... e aí eu fiz aquela mega produção e quando cheguei lá, nem era tudo aquilo. Aí cheguei, voltei e falei pras meninas que boate nem é tudo aquilo, é um lugar muito melhor... eu não sei como explicar, só você entender de ambiente. Até a energia de um cabaré, não subestimando, ela é mais pesada. E qualquer lugar, boate, cabaré, tudo é uma energia pesada (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Um detalhe importante, antes de continuar, é que Carlos já frequentava o terreiro de Val, o IOOD, e foi quem levou Esmeralda para lá. Perguntei para Esmeralda qual seria sua religião, e ela me respondeu que se considera umbandista, que simpatiza com as religiões de matrizes africanas e pretende entender cada vez mais onde está contida. A curiosidade e momentos difíceis que atravessava a levaram para a umbanda e pro IOOD. Dizia-se ateia até Júnior a levar para o terreiro. Esmeralda já foi cristã e se decepciona com essa religião por conta de acontecer muita coisa ruim em sua vida e não aparecer solução. Já havia despertado interesses particulares por magia e bruxaria, iniciando leituras sobre os assuntos. Carlos foi o grande incentivador para Esmeralda ir ao terreiro, conversar e buscar caminhos para sua vida e assim aconteceu. Outra influência para Esmeralda ceder à umbanda foi o grande número de garotas de programa, que conheceu que são umbandistas. Segundo Esmeralda, pelo ambiente em que trabalham ser

“pesado” e hostil, – não se referindo aos clientes – a proteção com as entidades da umbanda é necessária.

A gente tem mais problema com as outras meninas e os cafetões. São pessoas assim, principalmente cafetão, são péssimas pessoas pra você lidar na vida. É horrível você lidar com eles. E tem as meninas que também, elas... tipo assim, por exemplo, com uma acontece de ter briga, e elas falam mesmo...se você brigar comigo eu vou lhe fazer uma macumba. Elas falam mesmo. E eu na época, até não ligava pra essas coisas. Carlos sempre me falava, olha não deixe coisa sua num lugar. Eu era mestre pra esquecer, principalmente roupa íntima. Eu era uma pessoa, como sempre tive um personalidade forte, eu já arrumei altas brigas. Só não sou de sair nos tapas, pois não gosto disso. Mas eu já arrumei altas tretas, porque tipo assim, onde eu chego eu imponho respeito (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

De acordo com Esmeralda, as pessoas mais difíceis de lidar nessa profissão, são os cafetões. Acontecem muitas brigas entre as garotas de programa, por inúmeros motivos, e muitas delas falam “se você brigar comigo eu vou lhe fazer uma macumba”, conta sobre as ameaças de algumas prostitutas. Vemos o estigma de que a “macumba” é coisa que pode ser usada como uma arma, como comumente é propagada pelo senso comum.

Esmeralda relata que sua vida começa a dar errado, ao contrário de tempos atrás, onde trabalhava bastante, tinha inúmeros clientes, sem ter dificuldades. De repente, segundo ela, as coisas começaram a mudar. Entrava em muitos atritos com colegas de trabalho rotineiramente, não havia mais tantos clientes, e percebeu que estava se tornando alcoólatra. Esmeralda nos relata que para viver a vida de prostituta, muitas garotas precisam fazer uso da bebida alcoólica para suportar situações desagradáveis. Foi também um dos motivos que a levou a procurar Val, e o terreiro IOOD, mesmo sem fé, como faz questão de ressaltar, além do incentivo de Carlos. Mais uma vez a máxima do dito popular de que “no candomblé se entra pelo amor ou pela dor”. O caso de Esmeralda foi a segunda opção.

E de repente, de um dia pro outro, sem nem muita explicação, chegava num lugar não trabalhava bem. Nada ia bem. É como se os meus caminhos estivessem fechados. Não ganhava dinheiro, nada que eu fazia dava certo. E eu comecei a juntar as coisas e eu pensei, olha, faz sentido. Não tem condições esse tanto de coisa acontecer assim aleatoriamente e não ser nada. Aí eu aceitei e fui conversar com Val. Quando eu conversei com Val pela primeira vez, ele conhecia Carlos mais tempo do que eu, ele sabia que eu era ateia (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Uma das primeiras conversas que Esmeralda teve no terreiro foi o Seu Zé Pilintra, e pede para a entidade cuidar dela e tirar o vício, pois precisava retomar sua

vida, diz Esmeralda. Disse que não tinha ido antes ao terreiro por falta de fé, mas que já estava lá era porque seu coração que mandou. Esmeralda relata que ficou muito feliz com a conversa que teve com Zé Pilintra, e que perguntou a ela se não sabia que Ele é o protetor das prostitutas. Segundo Esmeralda, até aquele primeiro encontro não havia falado muita coisa sobre a sua vida, e se espanta em ver Seu Zé falando coisas pessoais sobre ela.

E eu não tinha falado muita coisa ainda. Aí ele contou a história dele, que quando era vivo, eu não sei dizer com detalhes, mas quando ele estava em terra, ele teve... eu não contar a história, você deve conhecer. Ele conheceu uma moça e ele protegia aquele lugar. Sou péssima contadora de história. Aí me encantei, pois sempre gostei da figura Zé Pilintra, mesmo quando eu era ateia e ficava escutando, assim só pra escutar, eu colocava os pontos de Zé Plintra. Porque se você parar pra analisar, aquele: “Ô boa noite pra quem é de boa noite, ô bom dia pra quem é de bom dia”, ele é muito conhecido, né? Aleatoriamente eu gostava de escutar e colocava (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Esmeralda conta que quando foi apresentada a Seu Zé, em sua conversa, disse que sempre gostou Dele, mesmo com sua pouca fé. Esmeralda diz que sua ida ao terreiro não era pra se tornar filha de santo, e sim apenas para cuidar da saúde espiritual, mas coisas foram acontecendo e cada vez mais quer estudar sobre o tema, pensando em até entrar para uma universidade. Mesmo com pouco tempo frequentando o IOOD, sob orientação do Zé Pilintra, percebeu a diminuição do uso de álcool e as coisas fazendo mais sentido para ela. Conta que aconteciam coisas com ela, inexplicáveis, que só agora consegue ver a ligação com tais fatos. Acontecia de quando Esmeralda sai nas noites, em alguns momentos era envolvida em sensações que dava a impressão de não estar sozinha, de estar acompanhada, que parecia a presença de uma entidade. Segundo Esmeralda, Carlos ao presenciar esses momentos, por já ser da umbanda e frequentar o terreiro, dizia que ela fazia e fala coisas que só quem é de terreiro faz.

A vida se mostrava difícil para Esmeralda, morando em Feira de Santana, com vontade de voltar para Pernambuco, sem dinheiro, sem amigos, em meio a uma pandemia e com uma depressão que a acompanha por anos, foi o terreiro IOOD e a figura do Seu Zé Pilintra que fizeram com que Esmeralda se reconectar consigo mesma, através das entidades, numa espécie de autoconhecimento, relata Esmeralda em tom de gratidão.

E é muito recente, eu tá na umbanda, foi ano passado... e meu batismo, que foi no dia que você tava lá, naquele dia. E tá pra fazer meu bori, só que

eu não sei ainda se eu tô preparada. Eu acho que eu tenho que amadurecer um pouquinho mais, conhecer um pouco mais o que é o bori, pra fazer o bori. E, acho que é basicamente isso (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Esmeralda me revela que é filha de Oxum e Oxóssi e que se sente muito bem e acolhida no terreiro e que mudou sua vida desde que começou a frequentar e fazer suas obrigações como recente filha de santo, confirmada meses antes de iniciar a pandemia. Em um momento da entrevista fala de sua relação com as águas e com sua mãe Oxum. Com a depressão que a acompanha, hoje bem melhor, não tinha vontade de sair da cama, nem vontade de fazer nada, e o que a confortava era quando cantava pontos para Oxum, e assim se comunicava, amenizando aquele momento depressivo. Esmeralda faz questão de falar sobre o racismo que sente na pele por ser da umbanda e como isso é presente em sua vida. E assim completa:

É importante você falar disso, porque eu pude sentir na pele, porque, por exemplo: a questão racial, não é muito meu lugar de fala, né? Mas eu pude sentir um pouco. Porque quando eu falo que sou da umbanda, a gente sente mesmo esse preconceito. Até você escutar um ponto, é uma coisa que eu tava pensando aqui esses dias. Do lado, minha vizinha escuta música evangélica. É de boa. E ela coloca os louvores lá nas alturas. Tá tudo bem. Agora, se eu colocar um ponto, como eu gosto de ouvir, lógico que eu não boto muito alto... Mas Ave Maria! O povo passa se benzendo. Quando eu saio com minha guia, me olham torto. Eu não saio com minha guia. Eu não sei se porque não pode, mas quando saio e com a guia dentro da blusa. Porque se eu sair com minha guia de fora, parece até que tô andando nua. Você sente mesmo. Assim também com quem a questão racial, que não é o meu lugar de fala, mas deve ser muito doloroso. Qualquer tipo de discriminação é dolorosa (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Finalizando a entrevista, Esmeralda diz que o que a faz ainda estar hoje lá no terreiro IOOD, são as entidades que cuidam dela, além do acolhimento por parte do sacerdote Val, e como das outras pessoas a tratam em igualdade de condições, como deve ser em toda sociedade. Encerra dizendo que tudo o que conversamos sobre sua vida são coisas muito delicadas e que eu não falaria tão abertamente com outra pessoa, apesar de ser uma pessoa sem tabu, e que tem uma mente muito aberta, mas que teve o maior prazer em colaborar com a pesquisa, por entender a relevância do trabalho.

3.2 ELE: DE EVANGÉLICO E MÚSICO, A FILHO DE EXU

Figura 44 - Joilson Santos



Fonte: Hágnis Caize (2018).

Nessa entrevista não será necessário usar nome fictício, pois temos a autorização para apresentar Joilson Santos, nascido na cidade de Itaberaba, Bahia, segundo ele, no mesmo dia em Lula esteve na praça da sua cidade. Joilson tem 41 anos e vem de uma formação evangélica, onde seus pais e parte da família de sua mãe são evangélicos, e enfatiza que cresceu dentro de uma igreja evangélica. Foi na igreja que começou seu envolvimento com a música, entrando para uma banda na época, desenvolvendo-se no instrumento contrabaixo. Permaneceu até os dezenove anos frequentando assiduamente a igreja, mas questionava alguns posicionamentos que o incomodavam, apesar de seguir as doutrinas exercitando sua fé, relata Joilson.

Ao se mudar para Feira de Santana, mantendo sua relação com o estilo musical rock desde a adolescência, se depara com bandas que dentro da igreja são conhecidas como seculares.²⁹ Apesar de escutar esse estilo, continuava sua relação com a música produzida dentro da igreja. Existiam conflitos com seu pai que lhe

²⁹ Bandas que não têm envolvimento com a tradição e prática religiosa.

dizia que enquanto estivesse sobre o teto dele, teria que seguir as regras da casa, e nada dessas músicas seculares.

Joilson diz que quando se mudou para Feira de Santana e foi morar só, manteve o vínculo com a igreja evangélica por um ano, aproximadamente. Já sentia a vontade de deixar a igreja, só não sabia como se daria esse desligamento, efetivamente sua vinda para Feira de Santana, a priori, foi para ajudar sua mãe, que havia vindo também para colocar um restaurante, mas que não durou muito tempo.

O envolvimento com a música ia além de tocar. Joilson sempre foi envolvido com os bastidores da música, chegando a produzir um 'fanzine', onde divulgava artistas do cenário "underground" do rock do interior. Joilson conta que conheceu Paulo de Tarso, baterista da banda Clube de Patifes, com quem estreitou relação, que futuramente iria lhe apresentar a umbanda e o terreiro IOOD.

Antes de continuar, é preciso falar que Paulo de Tarso tem papel fundamental tanto na vida de Joilson, quanto na minha, junto à umbanda e o terreiro IOOD. Foi Paulo que nos apresentou o terreiro, em tempos diferentes, eu primeiro, e Joilson depois. Fazemos parte do mesmo grupo musical – Clube de Patifes – e somos filhos de santo do Exu Capa Preta, a quem prestamos a homenagem anualmente, fato já relatado aqui neste trabalho.

Dando seguimento, segundo Joilson, trabalhou também na loja do seu tio, antes de trabalhar com sua mãe no restaurante, que seria um ano depois. Morando sozinho, mantinha a relação muito forte com a cena rocker de Feira de Santana. Joilson faz questão de falar que conhece a banda Clube de Patifes em uma calourada na Universidade Estadual de Feira de Santana, quando é tocado o primeiro disco da banda, no som do palco. Lembra que ficou espantado com a musicalidade da banda e disse para amigos que estavam com ele na festa, que era aquele tipo de música que queria fazer.

Eu tava com uns amigos e aí eu falei, velho, esse é o som. Ainda falei, é isso o que eu quero fazer, véi. Olha que banda foda. Que banda é essa? Perguntei às pessoas... eu não sei que banda é essa não. Vou lá na mesa de som perguntar ao cara. Aí fui na mesa de som, aí o cara falou, é Clube de Patifes, uma banda nova aqui de Feira. Não lembro também quem era esse técnico. Aí eu fiquei com o nome guardado. E aí quando foi um tempo depois, na Junkies, vi o disco, o "Do palco ao balcão", comprei três na época. Véi, eu quero três que vou levar pruns amigos de Itaberaba, na época para Uziel e Patrício, os dois que chegaram a passar... Enfim, eu falo do Clube de Patifes porque minha ligação com o candomblé vem do Clube de Patifes (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Foi nesse período que Joilson decidiu sair da igreja, efetivamente, diz ele. Fez amizade com Paulo, trocava informações sobre discos, além de administrar um fanzine. Uma das matérias do fanzine foi uma entrevista com Paulo de Tarso, sobre o Clube de Patifes e a gente ficou amigo. Paulo sempre ia à gráfica onde Joilson estava trabalhando naquela época. Joilson lembra quando entrou para a banda, no ano de 2003. Segundo Joilson, Paulo foi fazer o cartaz de um evento na gráfica e começaram a conversar. A conversa que existia na cidade era de que a banda havia acabado e Joilson perguntou para Paulo, que negou o boato. Apenas a banda estava sem baixista e para o próximo show e contaria com um amigo improvisando no baixo. Depois desse show, Joilson recebe o convite para fazer um teste na banda e entra, tendo executado dez das treze canções do álbum da banda. Um ponto importante a ser citado é que antes de Joilson entrar para a banda, foi dele o baixo que foi usado no show que o amigo da banda foi o substituto. Tempos depois, Joilson recebe um convite meu e de Paulo, para ir a uma festa de aniversário, sem saber que era no terreiro IOOD:

Não lembro o intervalo entre a minha primeira ida ao terreiro, depois que entrei na banda. Eu lembro que já fazia parte da banda e você e Paulo chegou lá em casa, e falou, véi, bora ali num aniversário. Eu já fazia parte da banda há um certo tempo, não lembro quanto tempo. Aí a gente foi, quando cheguei lá no terreiro era aniversário do Seu Boiadeiro. E o meu contato ali, foi o contato mais conflituoso na minha cabeça, quando entrei no terreiro. Porque eu vinha dessa coisa da religião dos evangélicos que demonizam tudo que tava ali, né? Absolutamente tudo que tava ali, que eu tava olhando, era demonizado na minha cabeça, ao longo de cerca de vinte anos (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Joilson me contou, emocionado, que surgiram inúmeros questionamentos na sua cabeça, e todos os tipos de pergunta. Afinal, estava sendo apresentada para ele outra possibilidade de professar a fé. Segundo Joilson, um fato marcante foi a decoração do terreiro com as bandeiras, símbolos muito fortes para ele de que era um lugar ruim. Na cidade de Itaberaba, diz que quando se passava em frente a terreiro de umbanda e candomblé, lá estavam as bandeirolas, e isso se torna referência de lugar demoníaco, para Joilson.

Durante muitos anos, Joilson relata que existia um terreiro vizinho à sua casa, em Itaberaba. Lembra que esse mesmo terreiro foi expulso pelos moradores da sua rua. Tinha inclusive a rua, a galera da rua, que escorraçou, né? E era, o cara ele era, o pai de santo. As festas aconteciam até de madrugada e ficavam ouvindo os

tambores. Joilson diz que sempre teve curiosidade, mas tinha medo por conta do que era fomentado pela religião dos evangélicos.

Então, quando falava deles, dizia assim, ali tem uma Pombagira, parecia que era uma coisa ruim, né? Ali tem um Exu. E aí quando entrei no terreiro tive esse impacto que me deixou a cabeça, que eu não sei explicar. Minha cabeça ficou uma tempestade, porque naquele dia, inclusive, Sultão das Matas aparece e fala comigo, e me fala alguma coisa sobre meu tio. E aí foi impacto atrás de impacto. Eu saí com a sensação de que nunca mais iria voltar. Se os caras me chamarem de novo eu não vou. Só que ao mesmo tempo eu fiquei com vontade de voltar. E aí, logo depois perguntei a Paulo, quando é que vocês vão de novo? Aí Paulo falou, não, vai ter um “negoço” lá e a gente vai. Aí eu fui mais uma vez. E uma vez Paulo me falou... eu falei, velho, tem uma coisa que eu não tô entendendo, porque ainda me incomoda muito ir lá, e Paulo falou assim, é porque você tá limpando desse calvinismo... ele usou esse termo. O calvinismo esteve em sua vida inteira. (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Joilson passa a entender o processo do terreiro, passando a frequentar com frequência, se tornando filho de santo da casa. Mas, segundo ele, mesmo tendo acabado os conflitos em sua cabeça, tinha uma coisa que ainda o perturbava: Joilson confessa que passou a sentir raiva do tempo que frequentava a igreja evangélica, por demonizar tanto um local, que hoje ele entende e gosta de estar e o faz bem, e ainda reflete que poderia ter a cultura brasileira, baiana, africana, muito mais internalizada, e que lhe foi tirado, não tendo escolha, crescendo longe de tudo aquilo.

É porque eu via o comportamento das pessoas de vivências, né? Dentro do terreiro que conhecia há muitos anos. Lidava tudo com naturalidade, pra mim tudo aquilo muito novo, o “negoço”, um universo fantástico, um universo cheio de energia boa, e que eu fui impedido de viver daquele jeito. Até porque, por exemplo, parentes, por exemplo, minha avó, a família dos meus avós, já tinham relação com o candomblé. A parte de minha mãe, da parte do meu pai, inclusive depois descobri que o irmão do meu pai, mesmo, meu tio, que Sultão das Matas fala... uma vez eu tava numa reunião de família, lá na ilha, e aí minhas primas falam assim, que ahhh, meu pai ele tinha uma relação com Sultão das Matas. Ela fala... na hora eu lembrei disso. Porra véi, olha as coisas se conectando. Aí ela falava que meu tio tinha todo um ritual, antes de dormir, tinha os dias que ele acendia a vela lá pra Sultão. E eu nunca tinha visto isso, né? É porque até isso, o quarto ali na casa do meu tio, que tinha santos e essas coisas, a gente não entrava, porque era um lugar ruim pra entrar, né? Foi ensinado isso dentro de casa (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Segundo Joilson, a partir desse momento, estreitando a relação com o candomblé, desfazendo os conflitos, que passa a entender e mergulhar no universo da cultura afro-brasileira, vindo a lhe fazer muito bem emocionalmente, e da forma que enxerga as coisas ao redor, e as energias que nos cercam. Joilson exalta o aprendizado, que é orgânico devido à convivência diária. Diz que tem muita mais

para aprender, mas que essa relação de vivência, depois que eu tive o contato com o candomblé, já mudou a sua vida radicalmente. Ainda ressalta beleza que enxerga com relação às divindades e com os orixás, e que essa beleza do candomblé não tem em lugar nenhum. Não tem distância, é o contrário.

Eu lembro que eu ficava surpreso toda vez que tinha um comentário... uma vez eu cheguei e Dona Nalva falou assim, a gente tava lá na casa e, Zé Pilintra chega e vai falar com Dona Nalva e faz todo um carinho nela e tal, aí ela diz assim, eu já gosto do Seu Zé. Pra mim isso era impossível alguém comentar desse jeito. Porque era uma relação de divindade, né? Então, não era nessa relação tão próxima como fosse um amigo que vem visitar. E isso é uma coisa que tem muito forte no candomblé, né? As relações que são construídas ali, você constrói com os orixás (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Em um momento conversamos sobre a diferença que há entre as relações das pessoas com os “santos” da umbanda e candomblé, que estão ali presente no dia a dia do terreiro e que podemos conversar, abraçar e ouvir conselhos, e com os “santos” da igreja católica que só teremos acesso se tivermos direito de ‘ir para o céu’. Joilson faz a citação de uma canção composta pelo ‘Clube de Patifes’, chamada “Bebi com um Deus”, onde essa relação de proximidade com a entidade, de certo ponto se confundir com uma pessoa de carne e osso. Segundo Joilson, ele acredita que o candomblé é a única religião que tem essa relação de proximidade com quem frequenta os terreiros e as entidades e orixás. “Claro que os orixás têm também aquela coisa de estar num panteão e de ter uma série de respeito, né? Com tudo aquilo. Ao mesmo tempo os caboclos, as outras entidades, vão lhe aproximando, fazendo o link com isso, né? Acho que é isso, véi...”, conclui Joilson.

Quando falamos de preconceito, Joilson se posiciona como candomblecista, e que já sofreu preconceito e racismo religioso. Percebe quando as pessoas sabem que ele é da umbanda ficam indiferentes a ele, fingindo não ter preconceito, coisa que aconteceu várias vezes. Joilson relata que já pegaram na sua guia no pescoço, recriminando o uso, referindo-se a coisa do diabo, e que nesse momento teve que ser grosseiro com a pessoa, pedindo respeito e não tocasse na guia, pois é um elemento sagrado.

O mais marcante foi com um ex-companheiro de banda, quando eu tocava, que eu era da igreja, tinha uma banda lá, de rock, e a banda acabou porque ele se mudou pro Ceará, e a gente perdeu o contato. A gente conversou pouco depois disso. Aí ele posta uma mensagem no vídeo do Clube de Patifes, me chamando de anátema, aquela coisa de que será rejeitado por Deus, porque eu cometi... ele usou um termo lá que eu não lembro. Como se eu tivesse negado o Deus real, em troca do Deus falso, né? Aí ele faz um

comentário desse lá. No vídeo clipe do Clube de Patifes que tem “Um dia blue”, que a gente aparece dentro do quarto do santo. Aí ele faz esse comentário. Pra mim esse foi demais (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Os evangélicos são extremamente intolerantes, segundo Joilson, que cresceu na igreja, frequentando, estudando, e diz saber como é ‘pregado’ em relação ao candomblé, e principalmente sabe-se que isso tem uma raiz racista muito forte, complementa. O que é ensinado é de forma demonizada, a respeito das religiões afro-brasileiras, e diz que apesar disso, já viu várias coisas semelhantes entre o culto e uma festa de terreiro. Joilson tem uma teoria de que os guias espirituais se comunicam com as pessoas, que eles querem ajudar, usando a linguagem que as pessoas vão entender. Por exemplo, diz ele:

Um culto onde tem lá a coisa do Espírito Santo, onde as pessoas recebem o Espírito Santo, e falam em outras línguas e dão recado para os fiéis que estão lá, é uma entidade que tá usando, falando assim, aqui eu não posso dizer que sou Oxóssi, aqui eu vou dizer que sou o Espírito Santo, que eles vão entender. Do mesmo jeito que no terreiro eles se comunicam com mais liberdade, porque as pessoas entendem melhor aquela conexão. Mas em outras religiões, é, tem isso... e eu via, por exemplo, quando eu era criança, que eu frequentava cultos de oração, por exemplo, e as irmãs quando elas recebiam o Espírito Santo, elas recebiam exatamente como eu vejo no terreiro. A senhora recebendo lá o Boiadeiro, recebendo outras entidades, lá no terreiro, do mesmo jeito. Então, tem uma semelhança que eu não sei explicar de onde vem e pra onde vai, mas rola. O preconceito é bem incisivo nesse sentido (Entrevista concedida a Barbosa em maio de 2021).

Pergunto como a relação dele com o Zé Pilintra, Maria Padilha, com Exu Capa Preta, essas entidades tão demonizadas, e me responde que tem uma relação muito positiva, além de muito forte. Diz que o “nosso Zé Pilintra” tem uma característica também de sabedoria ancestral do Preto Velho, que não é um Zé Pilintra, todo o tempo, comumente malandro, mas com um lado de sabedoria, talvez por ser um espírito mais velho. Joilson relata, emocionado, que seu diálogo com Se Zé Pilintra é muito forte, e que já trouxe muita luz em vários momentos de sua vida, mostrando caminhos, ajudando em tomadas de decisões.

Tanto ele, Zé Pilintra, o Exu Capa Preta, Seu Capangueiro, a Maria Padilha, de acordo com Joilson, todas essas entidades que ele tem contato no terreiro, são muito positivas. Cita, inclusive, Exu Tranca Rua ter mandando mensagem de ajuda para ele, com relação às situações de sua vida. Joilson diz que não se enxerga mais vivendo sem estar conectado com a umbanda e o candomblé. Mesmo sendo uma pessoa presa à razão, ao racional, quando entra no terreiro não consegue explicar

nada, não consegue entender nada, apenas sente, e deixa as coisas fluírem, pois tem coisa que não precisa entender ou explicar, funcionando muito bem essa relação, tendo criado esse espaço, diz ele. “Sem ficar com muita pergunta. Não que a resposta seja isso ou aquilo, porque talvez não tenha resposta. E eu também não preciso ter essa resposta. Mas eu consigo conduzir bem isso nesse sentido, da racionalidade dentro de um terreiro de candomblé”, conclui Joilson.

3.3 ELA: COM UMA VIDA NA ROÇA, CARREGA CONSIGO SEU ZÉ

Figura 45 - Dona Tunga



Fonte: Acervo do autor (2021).

Falar com Dona Tunga é sempre especial, tamanha a importância e potência que tem para o terreiro IOOD. Nesse dia me dirigi à sua casa, numa Feira de Santana profunda, e seus distritos cheios de energia ancestral. Dona Tunga é uma mulher lavradora, hoje aposentada, nasceu na fazenda Santa Rita, divisa com a fazenda Conceição, onde reside, distrito de Jaguará, nove filhos, 66 anos de idade, mas que apesar da saúde um pouco abalada, detém uma imensa força espiritual. Cheguei em sua propriedade, abri a porteira, fomos direto para a sala de sua casa, e a conversa se desenrolou, nem deu para seguir o roteiro que havia preparado e fui deixando a matriarca falar.

Dona Tunga começa falando que procurou o candomblé, no nosso caso a umbanda, que – particularmente procuro enxergar como um movimento único –, mas que não gostava dessas coisas, pois era muito nova. Sua mãe desde cedo a alertava, pois havia sido orientada que a filha era médium e deveria cuidar de uma Santa Bárbara que tinha de nascença. Dona Tunga retrucava sua mãe dizendo que não queria saber de se envolver com a umbanda e o candomblé. Dona Tunga se casou, tornando-se mãe de família, me conta, e que tempos depois adoeceu gravemente e ficou acamada. Foi levada para Salvador passando por cinco hospitais, a fim de descobrir a causa da doença. Fez uma bateria de exames. Foi no Hospital Ana Nery, que um médico, ao avaliar seus exames, rindo de sua cara, relata Dona Tunga, disse-lhe que não tinha doença alguma. Se voltasse para casa e procurasse um lar espiritual para se cuidar, não lhe receitaria um chá sequer.

Aí vim me embora... aí meu Deus do céu, esse doutor não me deu um remédio? Vim me embora. Cheguei em casa eu falei, não vou em canto nenhum. Aí todo lugar que ia, desmaiava. O povo me botava num carro de mão, numa galeota, me levava pra casa, desmaiada. Outra me pegava e me levava pra emergência, lá me davam uma injeção e me mandava embora. Com dois, três meses, a mesma coisa. Aí quando foi uma época, uma prima minha adoeceu. Aí mandaram falar com a gente que ela já tava desenganada, que médico tinha desenganado. Aí eu fui mais o meu marido, e quando eu cheguei na casa dela, aí a filha dela falou assim, ô Tunga, ali tem um rapaz moderninho, que ele tá ali na casa de Dico e ele tá com Boiadeiro. Quando ele chegar tu fala com Boiadeiro. Eu não tinha aproximação, essas coisas, não vou mentir. Aí quando ele chegou, ele não esperou eu falar com ele... aí ele olhou pra mim. Porque num vai cuidar dessa Santa Bárbara que tá te matando? Tu tá dando vexame, dando ataque, por uma coisa que tem cura? Aí... eu num sei explicar. Disse, ó minha fia, tu precisa fazer uma limpezazinha, passar umas coisinha branca em teu corpo, e tu dá um caruru pra tu ver se não melhora (Entrevista concedida a Barbosa em dezembro de 2021).

Segundo Dona Tunga, ela ficou muito impressionada e foi para casa. Relata que, na época, não tinha condições financeiras para comprar os aviamentos para fazer a limpeza espiritual. Lembra que seu marido, juntamente com alguns de seus filhos, foram chamados para levantar um muro em uma fazenda na vizinhança. Seu marido lhe oferece parte do dinheiro recebido, cerca de “200 conto de reis”, palavras de Dona Tunga, para a compra do material e fazer a limpeza espiritual no terreiro de Val, para ver se dava um jeito na vida dela. Mais uma vez a máxima de que se entra no candomblé pela dor ou pelo amor, se faz presente. Dona Tunga entra na umbanda pela dor.

Aí eu fui. Quando chegou lá falei pra ele, ele passou os banhos... ó minha fia, vou lhe dá a nota pra você comprar as coisas do caruru e eu não vou lhe cobrar nada. E você vai ver se não vai ficar boa. Aí tomei um banho, fui na rua, comprei as coisas do caruru, ele foi fazer e aí fiquei bem, nunca mais eu desmaiei. Meus desmaios era um por cima do outro, assim ó. De morrer, mesmo (Entrevista concedida a Barbosa em dezembro de 2021).

Dona Tunga me relata que tinha nessa época vinte e cinco anos de idade e quando chega na casa de Val, o babalorixá, disse que ele era muito novo, que parecia uma criança. Comparava Val com suas filhas, a aparência de jovem. Dona Tunga me conta que sua vizinhança, quando Val ia à sua casa, eles comentavam espantados de como o pai de santo de Dona Tunga era novo, causando uma certa incredulidade. Val começou a exercer a função de babalorixá, realmente muito novo, antes dos vinte anos de idade, vindo com cabeça feita, sem precisar passar pelos rituais iniciáticos. Dona Tunga fala que os orixás de Val sempre a ajudaram, inclusive à sua família. Diz que nunca frequentou outra casa. “No dia que não der certo não deu, mas enquanto eu tiver, eu vou na casa dele. Eu quero muito bem a ele, respeito os orixás dele, muito, muito, muito”, arremata Dona Tunga.

Segundo Dona Tunga, viveu sempre na roça, cuidando dos filhos, plantando feijão, criando animais, mas que nunca trabalhou na cidade, a não ser quando ia vender o que produzia. Diz que ainda hoje trabalha na roça, mesmo sem aguentar. Conta que, no domingo anterior, junto com uma das filhas, conseguiram preparar onze sacos de farinha, mesmo com toda a dificuldade que o corpo e sua fragilidade impõem.

Na cidade, em Feira. Antigamente era cá na praça, lá em cima, que não tinha o centro. Onde era o mercado de arte, que a feira era ali. Como sempre, a gente trabalhava, colhia e ia vender na rua, como até hoje é. Minha juventude toda foi na roça. Torrava farinha, ralava a mandioca,

cavava a cova, fazia cerca, tudo, “meu fi”, pra criar a família. Ajudei mãe a criar “meus irmão”. Mãe trabalhando e eu ajudando ela. Depois eu me casei e aí foi nessa lida. Graças a Deus criei todos nove (Entrevista concedida a Barbosa em dezembro de 2021).

Conta que sua entrada para a umbanda foi realmente devido à sua saúde, e que não tinha outra alternativa que não fosse essa. Dona Tunga relata que não podia andar sozinha, levando três anos sem ir a Feira de Santana comprar nada, pois quando menos esperava, caía. Precisava da ajuda de terceiros para fazer suas coisas. Emocionada, diz que respeita muito a religião, o terreiro IOOD e dá graças a Deus por não sentir mais nada, com relação às tais quedas.

Pergunto se recebe alguma entidade e quais seriam, e me diz que sua santa de frente é Iansã. Depois revela que recebe as entidades Boiadeiro, o índio Sete Flechas, o Marinheiro e o Zé Pilintra. Faço mais uma pergunta a respeito de quando as entidades vão se manifestar ou quando vão embora, se ela sente algo mudar no seu corpo. Dona Tunga diz que quando vão chegando, ela não vê a hora. E quando vão embora, apenas duas dessas entidades sente o “abalo”, em suas palavras. O Sete Flechas e Zé Pilintra sente que seu corpo fica muito fraco ao se despedirem. São cerca de vinte minutos até seu corpo reagir e voltar ao normal. Dona Tunga enfatiza que o Zé Pilintra, que por ser “escravo”, é uma entidade com energia muito forte.

Segundo Dona Tunga, gosta de todas as entidades, mas em especial o Zé Pilintra, por ser o mais decidido. Diz que quando ele chega, se estiver triste, ela fica alegre na hora. Seu Zé Pilintra vem e resolve tudo, conta Dona Tunga.

Ele vem e resolve tudo, ele explica tudo direitinho. Ele não me engana. Quando ele vem, ele vem decidido a resolver. Ele resolveu todas as questões. Quando ele fala uma coisa meu filho, pode escrever. O meu quando vem que fala, que deixa um aviso... eu que sou mei chata, entendeu? Sou de muita... Mas quando ele vem que fala uma coisa, você pode escrever. Pode escrever que é verdade (Entrevista concedida a Barbosa em dezembro de 2021).

Dona Tunga relata um episódio com o Zé Pilintra, quando ocorreu um problema e fizeram uma armação para assassiná-la. Houve tiroteio nas proximidades de sua residência, além de trabalhos espirituais que foram feitos para atingi-la. Conta que Seu Zé Pilintra mandou avisar para não sair de casa durante aqueles dias, a fim de garantir sua integridade física. E passaram-se os dias e foi tudo resolvido e bem resolvido, afirma Dona Tunga. Não foi questão de terra, porque nunca brigou por terra, ressalta. Foi questão “de gente ruim mesmo, de família

mesmo, de gente ruim, de querer fazer mal às pessoas, mas só que o mal só atinge quem é do mal, né? Quem é do bem o mal não atinge. E resolveu mermo”, conclui Dona Tunga.

Dona Tunga, diz que Zé Pilintra nunca a deixou enganada, que sempre cobrou as coisas dele, mas sempre foi justo, apesar de não conseguir cuidar dele como deveria. Diz que apesar de terem feito muita maldade contra ela, nunca fez nada para ninguém, e quem resolve é Seu Pilintra. Um dos momentos emocionantes na conversa é quando Dona Tunga começa a falar da má relação que tivera com seu marido na época. Conta que o pai de seus filhos a mandou ir embora de casa e fez trabalho para matá-la com um “curador” comprando dois bois como oferenda, além de sete galos e uma galinha, com o intuito de acabar com a vida de Dona Tunga. Conta-me que teve aviso dos vizinhos, pois seu ex-marido estava levando o curador para sua antiga casa e lá desenvolveu ebós, que era para ela ter cuidado.

Dona Tunga relata que realmente sentiu “um tombinho”, em suas palavras. Suas filhas também a alertavam, pois viam o pai com esse curador fazendo os trabalhos, e que durante o processo chamava pelo nome de Dona Tunga. O seu ex-marido destruiu todas as coisas de Dona Tunga que ficaram na casa, inclusive o quarto do santo, que tinha o Zé Pilintra, a entidade Tempo³⁰, seu atabaque, e muitas outras coisas, colocando fogo em tudo. Conta que era tudo bonito e organizado.

Botou um cara lá pra poder rancar o negócio tudo, o assentamento do quarto, deixou o buraco aberto, pra pedra do assentamento. Aí botaram tudo na carroça e botaram fogo. Pegaram Ogum e jogou na estrada. Aí as menina me falou, e eu fui lá ni Val. Falei, Val... não se importe minha fia, ele fez pra ele, né? Ele morreu na estrada. Foi pa rua, chegou na rua ficou o dia todo, quando foi quatro hora da tarde chegou em casa, foi ver um animal que tava no pasto, chegou no caminho e morreu. Eu não cobrei nada. O erro foi dele. Se eu fazia minhas coisa lá, ele consentia. Eu não fazia... Me casei com ele com dezoito ano. Nunca fiz nada fora de ordem. Ei tô aqui ó... e outra, o povo faz... eu tenho pegado um bocado de batalha e vou vencer. Vou vencer ela agora... Tô pra vencer duas, e vou vencer em nome de Jesus (Entrevista concedida a Barbosa em dezembro de 2021).

Agora foi a vez de contar a história de um de seus filhos. Sempre está nas festas do terreiro IOOD, quando pode, tocando pandeiro e ajudando a puxar os pontos para as entidades dançarem. Dona Tunga conta que esse seu filho tinha uma vida muito estruturada, sem muitas dificuldades, a não ser o normal da luta diária.

³⁰ Nkisi no candomblé de nação Congo e Angola, também conhecido como Kitembo. A bandeira branca que aparece nos telhados de terreiros, que indica ser candomblés Congo/Angola, é chamada de bandeira de Tempo.

De acordo com Dona Tunga, o rapaz “desatinou” e pôs-se a vender todas as coisas, como se quisesse acabar com tudo. Estava transtornado. Mais uma vez Seu Zé Pilintra interveio na vida de Dona Tunga, e principalmente na vida de seu filho. Dona Tunga conta que fizeram um trabalho para destruir a vida de seu filho, mas que o Zé Pilintra viu e alertou. O próprio filho, depois que renegar a ajuda espiritual, depois de quase morrer em um acidente de carro, veio para a casa da mãe e pediu ajuda, e que só queria se fosse o Zé Pilintra. Segundo Dona Tunga, como sempre Seu Pilintra, nesse caso foi o do babalorixá Val, que está trabalhando para resolver o problema de seu filho, para que o rapaz volte à sua vida normal.

Foi coisa de mulher. E a mulher é fia de santo de uma família desgraçada também, viu? É uma macumbeira veia e mora na casa do pai de santo. Ahhh meu pai, mas eu vou vencer em nome de Jesus. Venço. Que Deus quer, Deus pode. Tudo é tempo. É muito cansativo, Fabriço. E Val é uma pessoa boa. Ele me diz, vai dar tudo certo cumade, com o fio que a senhora tem, vai resolver. Então, dá tempo. Hoje tô trabalhando assim, tô fazendo as coisa, como é... quando vem na minha mente, quando é pra fazer eu vou lá e faço. e com a fé em Deus vai dar tudo certo (Entrevista concedida a Barbosa em dezembro de 2021).

Pergunto sobre o Tranca Rua e o Capa Preta, como ela enxerga essas duas entidades, e Dona Tunga responde dizendo que os respeita. Diz que não é muito de chamar por eles e que quando chegam, os respeita e que está junto para o que der e vier. Dona Tunga entende que Eles são o lado mais pesado da umbanda e prefere não ter muito envolvimento. Lembra que quando havia grandes matanças para as festas, o babalorixá Val não a deixava participar, pois segundo ela, é da “parte branca³¹”. Comenta que gosta mais da mesa branca.

Agora, respeito muito o Seu Capa. Ele é um homem que só vem de ano em ano, ele não vai no terreiro assim brincando. Ele só vai na festa de vocês. Pelo contrário ele não vai lá. Só com muita precisão viu? E meu menino esse que tá lá, ele tem Tranca Rua, o escravo dele, é ele. Ele é de Ogum e o escravo dele é ele (Entrevista concedida a Barbosa em dezembro de 2021).

Pergunto, por que a senhora chama de escravo? Ela responde:

É o povo que chama de escravo. Porque o orixá é orixá, e o escravo é escravo, entendeu? Na linguagem do cadombré. Não todos chama escravo. Mas muito na linguagem do cadombré é escravo. O escravo do orixá. Sim. Porque o orixá sem escravo não tem força, entendeu? O orixá tem que ter o escravo (Entrevista concedida a Barbosa em dezembro de 2021).

³¹ Geralmente se diz a parte da umbanda que não lida com os sacrifícios dos animais sagrados, ou seja, não lida com a “menga”, que é o sangue.

Poder ouvir essas pessoas e um pouco de suas histórias de vida, muito entrelaçadas com os Exus do terreiro IOOD, cada uma à sua maneira, é emocionante. É possível enxergar como as representações de Exu se conectam ao dia a dia dessas pessoas, surgindo como reorganizador de seus respectivos caos. É um universo muito complexo e diverso ao mesmo tempo, enquanto entendo que há semelhanças, entre esses dois mundos, o das entidades e o dos interlocutores, entrecruzam-se. E do caos, parece surgir uma ordem, e novamente uma desordem, em um movimento de fluxo e refluxo da vida.

Segundo Vagner Gonçalves da Silva (2015), referindo-se a Exu:

Por outro lado, como agente da ordem, possibilita a rearticulação do mundo pela inversão, cooptação, resistência, jocosidade, criatividade, sedução, enfim, pelos atributos relacionados aos seres que habitam as margens do mundo social ou sobrenatural. Exu é aquele que, como diz o povo de santo, tem o poder de fazer o acerto virar erro e erro virar acerto, pois traz em si o poder da realização, é o guardião da casa do futuro, do axé, da energia vital que está presente em todos nós e em todas as coisas da natureza (SILVA, 2015, p. 208).

Exu, a imagem e semelhança para todas e todos que acreditam na possibilidade desta energia transatlântica conduzir vidas, atravessando os mares revoltos da ciência, brincando com a arte e cultura, relativizando experiências afro-brasileiras, através de sua filosofia e pedagogia, alimentando o caos em cada um de nós, para a chegada das transformações, transversalizando as memórias e a história.

Eu sou Exu. Exu é vc
Eu sou o ar que respiro
Eu sou o caminho que escolho
Eu sou a minha vontade
Eu sou cada palavra falada
Eu sou o meu dia e minha noite
Eu sou minha própria encruzilhada
Eu sou a minha verdade / Eu sou o meu compromisso
Eu sou o que quero e consigo
Eu sou minhas idas e voltas
Eu sou a coragem em vida
Eu sou o meu mundo que gira
Eu sou o primeiro

Eu sou o canto do galo e o berro do bode

Eu sou o movimento e a vitória

E pra você que ainda não entendeu:

Eu sou Exu

(Trecho final da canção “Devoção”, da banda Casapronta)

CONSIDERAÇÕES

Parti do pressuposto do fato de ser filho de santo do terreiro IOOD, uma casa pequena de umbanda na periferia, teria facilidade em encontrar todas as respostas com a minha pesquisa, isso é uma ilusão. Eu diria que uma utopia, daquelas que deixam caminhos abertos em busca de respostas, que podem aparecer, mas outras perguntas virão na sequência. E, assim, foi o que aconteceu. Não é fácil ser pesquisador e filho de santo ao mesmo tempo e pesquisar sua comunidade. Contudo, continua sendo instigante escavar as histórias de vida dessas pessoas, bem como o cotidiano desse terreiro de umbanda. Chega ao ponto de ser preciso sair de casa, e está chegando esse momento.

As vivências para construir os dados da pesquisa, poucos dias dentro das possibilidades, apesar de estarmos numa pandemia, contribuíram bastante para um aprofundamento no olhar sobre as subjetividades de ritos e festividades do terreiro IOOD, além de uma aproximação maior com os interlocutores. Hoje, aqueles/as com quem convivo na minha casa, compartilhando uma vida religiosa, me enxergam como um pesquisador que está fazendo um trabalho em prol da nossa comunidade, para um futuro próximo isso, de alguma forma, trazer benefícios. Uma prova disso é quando sou liberto de minhas funções no terreiro, quando chego com o celular e o gravador, fazendo perguntas, fotografando e filmando, e há interesse em colaborar.

Foi pensado, a priori, em estabelecer durante a pesquisa uma relação entre os interlocutores e as entidades estudadas, com uma maior desenvoltura, tratando mais profundamente questões específicas, de como se enxergam e interagem, dentro da cosmologia do terreiro. O trabalho de campo durante as festas possibilitou, contudo, levou a uma realidade mais subjetiva, para bem além do simples olhar de ofício de filho de santo, esperando que tenha conseguido mostrar a visão do pesquisador sobre os entrelaces entre os mundos representados sob formas de Exus, por meio do trabalho de entrevistas com os interlocutores que entregaram o lado humano que é deixado de fora do terreiro, abrindo um pouco mais do que essas pessoas entendem e assimilam, cada uma a seu modo, o que são os Exu da casa.

Fazer o recorte de pesquisa com a representação do Zé Pilintra, Maria Padilha e Exu Capa Preta, por mais que tenha sido satisfatório para esse momento e dentro das circunstâncias, ainda assim deixa aberta a possibilidade para um aprofundamento maior acerca de suas origens e ligações com outras entidades ou

divindades, de outros centros e grupos de povo de santo. Uma espécie de passeio em outros mundos com essas entidades, que pode ser estudado em outra oportunidade, quiçá um doutorado.

Outro aspecto é que fica aberta também a possibilidade de aprofundar adiante a questão do preconceito e racismo religioso em relação às religiões de matrizes africanas, cujas notícias são recorrentes, tendo mais uma vez a confirmação desses atos hediondos através das entrevistas dos interlocutores, onde afirmam já terem sofrido em algum momento de suas vidas.

Percebi a relevância das representações dos Exus, em se tratando do terreiro IOOD, como símbolos de representatividade e alteridades para a comunidade do terreiro, através de sua relação familiar e práticas diárias dentro e fora dos rituais e vivências. Para além, da etnografia realizada confirmou a fluidez, a força e o poder da representação da entidade Maria Padilha como importância preponderante dentro do universo dos Zé Pilintra e do Exu Capa Preta, funcionando como parte da engrenagem ritualística do cotidiano e das festas no terreiro IOOD.

Com este trabalho, que é um trabalho que envolve memórias e sua relação com o patrimônio cultural, de certa forma, possibilitou com a coleta dos dados, através da etnografia das festas dos Exus e entrevistas com os interlocutores, construção de mais um documento oficial do terreiro IOOD, que além de ser depositado nos anais acadêmicos, depositar-se-á nos arquivos do terreiro, fortalecendo assim seu legado.

Um dos termos que falamos no trabalho foi o recente “decolonialidade”. Entendo como via revolucionária na desconstrução epistêmica produzida pela academia, para colaborar na recontagem das histórias, principalmente do povo preto e de santo, devido aos apagamentos históricos. O posicionamento político e militante deve fazer parte de cada cientista social, de cada pesquisador ou pesquisadora, a fim de podermos contribuir para jogar luz sobre as verdades de grupos como a comunidade do terreiro IOOD. Acredito termos algo de relevante aqui, mas que ao mesmo tempo é o caminho escolhido nessa encruzilhada para sequência nas pesquisas.

Cada vez que olho para essa pesquisa, não esquecendo no trabalho de conclusão de curso, onde tudo começou, entendo que candomblé e a umbanda, por essa praticada pelo terreiro IOOD e tantos outros terreiros e suas diversidades, fazem parte de um campo único de estudo, sem tantas separações. Vejo os

elementos se misturando em meio aos rituais e cotidianos, salientando sempre que possível essas imbricações, sem necessariamente chamar de umbandomblé, que é um termo que me soa estranho, até então.

A realidade da vida do terreiro foi trazida à tona com este trabalho como imaginava fazer. Mas sei que o tempo foi muito pouco para as imersões, onde poderia ter trazido mais detalhes. O aparato técnico utilizado, razoavelmente atingiu as expectativas, mas é necessário um equipamento de melhor qualidade, tanto em câmeras como em gravadores, para captações mais precisas. O tempo de imersão poderia ter sido maior, mas as circunstâncias da vida do terreiro IOOD não são muito fáceis de acompanhar, ficando o desejo de voltar, ainda, como pesquisador.

O aporte teórico auxiliou bastante na condução da escrita, como digo no começo do texto, sendo eles nossos convidados para a festa. Festa essa, que pode continuar em outro momento, certamente com novos convidados. É sabido que uma pesquisa nunca se encerra, não tem como ter “conclusões”, e no nosso caso, do pequeno e humilde terreiro IOOD, nos deixa inúmeras lacunas, sejam elas decorrentes da falta de tempo, da falta de estrutura, até por conta da “boa” vontade das entidades, pois essa pandemia não só afetou os filhos e filhas de santo da casa, mas também todo o panteão do terreiro, como é dito.

Somos imagem e semelhança de tudo aquilo que acreditamos e com a religiosidade não é diferente. Sou Exu, somos Exu. Somos a transformação e dinâmica do nosso próprio tempo, dançando ao som dos sambas da vida, que nos faz ter o jogo de cintura para seguir na jornada profissional, comendo e bebendo dos conhecimentos proporcionados pelas culturas onde estamos inseridos, sistematizando o processo da comunicação dos fatos na academia. Isso é Exu.

Laroyê, Exu é Mojubá!!!!

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Sívio Luiz de. **Racismo estrutural**. Feminismos Plurais. Coordenação de Djamila Ribeiro. São Paulo. Editora Jandaíra, 2020.

BARBOSA, Pablício Jorge Santos. **Encruzilhada da Fé: Registro documental das cantigas da festa do Zé Pilintra, no terreiro Iansã e Oxóssi OyáDinguê, em Feira de Santana**. Trabalho de conclusão de curso – Bacharelado em Museologia pela Universidade Federal da Bahia. Cachoeira, Bahia, 2019.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial da umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014. 336p.

BÍBLIA SAGRADA. Português. Traduzida por João Ferreira de Almeida. Revista e atualizada no Brasil. 2 ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011. 1664p.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (Rito Nagô)**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz (Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Companhia Editorial Nacional. São Paulo: 1961.

BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelsom; GROSGOUEL, Ramón. **Decolonialidade e pensamento afrodiáspórico**. 2ª edição; 3. reimp. Belo Horizonte : Autêntica, 2020. (Coleção Cultura Negra e Identidades).

BOSI, Ecléa. **Memórias da cidade: Lembranças paulistanas**. Texto extraído do livro “O tempo vivo da memória : ensaios de Psicologia Social” (Ateliê, 2003).

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: promulgada em 5 de outubro de 1988. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 1990.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: Um vocabulário afro-brasileiro**. 2ª edição. Topbooks Editora e Distribuidora de Livros Ltda. Rio de Janeiro, 2005.

CHUVA, Márcia. Fundando a nação: A representação de um Brasil barroco, moderno e civilizado. **Topoi**, v. 4, n. 7, p. 313-333, jul.-dez . 2003.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção do patrimônio cultural do Brasil. **Revista do Patrimônio Artístico Histórico Nacional**, 2008.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 5ª Edição. Rio de Janeiro: 1997.

DAMATTA, Roberto. O ofício do etnólogo, ou como ter Anthropological Blues. Trabalho apresentado no Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, no simpósio sobre trabalho de campo em Etnologia, em novembro de 1973. **Boletim Museu Nacional**. Antropologia, n. 27. Rio de Janeiro; maio de 1978.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Editora Civilização Brasileira S. A. Rio De Janeiro, 1968.

FERNANDES, Cleudemar Alves. **Análise do Discurso**: reflexões introdutórias. 2ª ed. São Carlos: Editora Claraluz, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Tradução: Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1ª ed. 13.reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323p.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. 2. ed. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Editora Revistas dos Tribunais Ltda., 1990.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Organização e Revisão Técnica: Arthur Ituassu. Tradução: Daniel Miranda e William Oliveira. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016. 260p.

HALL, Stuart. **Identidade e diferença** – Quem precisa de identidade? 2008. p. 102-133.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**, 2003.

Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguarda>. Acesso em: 08 out. 2021.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intragrupais. 2ª ed. Salvador: Currupio, 2003. 216p.

LODY, Raul. **Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003. 324p.

MALINOWSKI, Bronisław. **Os Argonautas do Pacífico Ocidental**: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné. Tradução de Anton P. Carr (Capítulos 1 - XV) e Lígia Aparecida Cardieri Mendonça (Capítulos XVI XXII). Revista por Eunice Ribeiro Durham. 1ª edição. Publicado com licença dos herdeiros de B. Malinowski, México. Direitos exclusivos sobre a presente tradução, 1976, Abril S.A. Cultural e Industrial, São Paulo.

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política. Traduzido por: Ângela Lopes Norte. **Revista Gragoatá**, n. 22, p. 11-41, 1º sem. 2007.

MUNANGA, Kabengele. **Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania**. Palestra proferida no 1º Seminário de Formação Teórico Metodológica-SP, 2013.

NASCIMENTO, Abdias. **O Quilombismo**: Documentos de uma militância pan-africanista. Textos de KabengeleMunanga, Elisa Larkin Nascimento e Valdecir

Nascimento. 3ª ed. rev. São Paulo: Editora Perspectiva; Rio de Janeiro: Ipeafro, 2019.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral: uma polêmica.** tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, p. 46-63, jun./ago. 2001.

OLIVEIRA, Tatiana Mello de. **Memória e discurso: Múltiplos Sentidos do Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil.** Texto de defesa de dissertação apresentado ao programa de Pós-Graduação em Memória Social, UNIRIO. Rio de Janeiro, 2011.

ORLANDI, Eni. Discursos e museus: Da memória e do esquecimento. **Entremeios: Revista de estudos do discurso.** Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem. Universidade do Vale do Sapucaí. Pouso Alegre, Minas Gerais: 2014.

ORTNER, Sherry B. Subjetividade e Crítica Cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007.

PATRIMÔNIO IMATERIAL: **O Registro do Patrimônio Imaterial:** Dossiê final das atividades da Comissão do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. Brasília: Ministério da Cultura / Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 4. ed, 2006. 140p.

PERUZZO, Cicilia M. Krohling; VOLPATO, Marcelo de Oliveira. Conceitos de comunidade, local e região: inter-relações e diferença. **Líbero**, São Paulo, v. 12, n. 24, p. 139-152, dez. de 2009.

QUEIROZ, Renato da Silva. O herói-trapaceiro. Reflexões sobre a figura do trickster. **Tempo Social.** Rev. Sociol. USP, São Paulo, v. 3, n. 1-2, p. 93-107, 1991.

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. **enPerú Indígena**, v. 13, n. 29, Lima, 1992.

REIS, Vitor Augusto Werner dos. O tripé fundador da Análise do Discurso: As interfaces de uma teoria de entremeios. **Revista Inventário**, n. 21, Salvador, jul. 2018.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. 164p.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo baiano.** Salvador: EDUFBA, 2009.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia.** Salvador: SarahLetras, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira.** 3. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu: O guardião da casa do futuro**. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2015. 232p.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, São Paulo. n. 67, p. 150-175, set./nov. 2005.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018. 124p.

SOARES, Emanuel Luís Roque. **As vinte e uma faces de Exu na filosofia afrodescendente da educação**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade De Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Fortaleza (CE), 01/07/2008.

SOUZA, Lícia Soares de. Memórias marginais e uma construção de uma história. **Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudo de Linguagens**. Universidade do Estado da Bahia – UNEB – Departamento de Ciências Humanas – DCH, n. 05, dezembro 2012.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo**. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Título original: The invention of culture. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 240p.

WALSH, Catherine. **Pedagogíasdecoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir**. TOMO II. Ediciones Abya-Yala. Quito - Ecuador, 2017.