

UFRRJ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
CIÊNCIAS SOCIAIS

DISSERTAÇÃO

**NA ENCRUZILHADA DO EXU POLICIAL: RELIGIÃO, MILÍCIA E
REGIMES DE PROTEÇÃO NA ZONA OESTE DA CIDADE DO RIO DE
JANEIRO**

ANA PAULA DE SOUZA CAMPOS

2016



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**NA ENCRUZILHADA DO EXU POLICIAL: RELIGIÃO, MILÍCIA E
REGIMES DE PROTEÇÃO NA ZONA OESTE DA CIDADE DO RIO DE
JANEIRO**

ANA PAULA DE SOUZA CAMPOS

Sob a orientação da Professora

Carly Barboza Machado

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Áreas de concentração: Ciências Sociais

Seropédica, RJ
Agosto de 2016

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

d186e de Souza Campos, Ana Paula, 1989-
Na encruzilhada do exu policial: religião, milícia
e regimes de proteção na zona oeste da cidade do Rio
de Janeiro / Ana Paula de Souza Campos. - 2016.
85 f.: il.

Orientadora: Carly Barboza Machado.
Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
de Janeiro, Programa de pós-graduação em ciências
sociais, 2016.

1. dádiva. 2. prestígio. 3. poder. 4. ambivalência
moral. 5. festa. I. Barboza Machado, Carly, 75-,
orient. II Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro. Programa de pós-graduação em ciências sociais
III. Título.

**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ANA PAULA DE SOUZA CAMPOS

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Ciências Sociais**, no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Área de Concentração: Ciências Sociais.

DISSERTAÇÃO APROVADA EM -/ / -.

Carly Barboza Machado. Dra. PPGCS/UFRRJ
(Orientadora)

Edson Miagusko. Dr. PPGCS/UFRRJ

Patrícia Birman. Dra. PPCIS/UERJ

DEDICATÓRIA

Dedico a todos aqueles que de alguma forma, direta ou indiretamente, colaboraram com as ideias elaboradas nessas páginas.

AGRADECIMENTOS

Gratidão àqueles que se dispuseram a fazer parte da pesquisa etnográfica que realizei. Agradeço por compartilharem suas vidas comigo e por todo o aprendizado vivido. Gratidão às professoras e professores que me inspiraram a escrever esta pesquisa lendo-a e discutindo-a comigo. Os professores da academia, os professores do dia a dia. Em especial agradeço a minha orientadora Carly Barboza Machado pelas ideias conversadas, pelo apoio incondicional e pela amizade carinhosa. Agradeço à Patrícia Birman e Edson Miagusko por fazerem parte dessa encruzilhada comigo em bancas que me ajudaram a pensar as principais questões de minha pesquisa. Agradeço a minha família por fazer parte de minha pesquisa sempre com seu incentivo, confiança e amor. Em especial agradeço a Cleiton Maia por ter estado comigo quando essas páginas foram escritas refletindo-as, rediscutindo-as e relendo-as novamente e mais uma vez, alimentando o amor em mim e a vontade de escrever transformando os momentos mais trágicos em força para mais. Levar adiante uma pesquisa e uma vida profissional, militante e pessoal com familiares, amigos e o cuidado com a reprodução de minha própria vida em meio a um contexto político e econômico que exigiam demais de minha mente e de meu corpo foram tarefas difíceis de serem articuladas, mas que resultaram nesse texto que muito teve de muita gente, além de mim que lhe assina. Por isso, lhes agradeço agora.

RESUMO

CAMPOS, Ana Paula de Souza. **Na encruzilhada do exu policial: religião, milícia e regimes de proteção na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro.** 2016. 85p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2016.

A partir de uma pesquisa etnográfica em terreiros da religião umbanda na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, analisamos os diferentes regimes de proteção mobilizados nesse contexto e vislumbrados a partir de uma figura religiosa – o exu policial – um exu (entidade/espírito da umbanda) incorporado por uma mãe de santo, que tem por indumentária objetos referentes à figura de um policial. Policiais milicianos atendidos pelo exu ofertaram a ele uniformes policiais, colete à prova de balas, quepe e armas e em troca pediram a proteção de suas vidas ante um risco de morte. No contexto religioso da umbanda pretendemos analisar como diferentes agentes se posicionam em uma rede de trocas que mobiliza pessoas e coisas por onde circula simbolicamente a proteção dando ênfase à mediação do miliciano, da mãe de santo e do exu. Proponho pensar, ainda como tais pessoas mobilizam moralidades ambivalentes na resolução de seus conflitos mobilizando, ainda, um círculo de prestígio religioso que é alimentado e dramatizado no espaço público a partir das festas em comemoração aos exus, espaços onde mães, pais e filhos-de-santo, bem como as suas entidades, se rivalizam em uma disputa pelo público nos terreiros.

Palavras-chave: Dádiva, Prestígio, Poder, Ambivalência Moral, Festa.

ABSTRACT

CAMPOS, Ana Paula de Souza. **At the crossroad the of “exu policial”: religion, militia and protection regimes in Rio de Janeiro's west side.** 2016. 81p. Dissertation (Master's in Social Sciences). Institute of Human and Social Sciences, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2016

From ethnographic research done at “*umbanda*” sacred grounds on the west side of Rio de Janeiro, we analyze the different protection regimes beared in these contexts and portrayed by a religious figure – the “*exu policial*” – an “*exu*” (entity/spirit from *umbanda*) embodied by a “*mãe de santo*” (religious celebrant – mom of saint) that has as a costume an officer uniform. Militiamen police officers assisted by the “*exu*” have offered it uniforms, bullet proof vests, hats, guns and in return have asked for the protection of their lives when facing the risk of death. In the religious context of the *umbanda* religion we intend to analyze how different agents position themselves in a trading network that mobilize people and things, in which the protection symbolically circulates, emphasizing the mediation between the militiamen, the “*mãe de santo*” and the “*exu*”. I propose thinking, moreover, how such people mobilize twofold moralities in the solution of their conflicts mobilizing, still, a prestigious religious circle that is fed and dramatized in public space via parties celebrating the “*exus*”, spaces where moms, sons and fathers of saint, as well as their entities, rival in attempt to gain attention from the public at the sacred grounds.

Key-words: Gift, Prestige, Power, Twofold Morality, Party

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1 CAPÍTULO I: UMA DESCRIÇÃO DAS REDES DE RELAÇÃO: A FAMÍLIA, O EXU E A RELIGIÃO UMBANDA	6
1.1 O diálogo do fazer etnográfico	6
1.2 A troca entre exu e policial: a construção do exu policial	13
1.3 Entre o “real” e o “irreal” a diferença é o olhar	15
1.4 “Ela é a cara!”, a mãe de santo e o exu policial: pensando poder, masculinidade e violência no terreiro	18
1.4.1 Um panorama do gênero na umbanda: a mulher em casa e o homem na rua	19
1.4.2 “Ele é homem, não é mulher”: masculinidade e poder no terreiro	21
1.4.3 Entre masculinidades: o policial e o “homem de verdade”	23
2 CAPÍTULO II: TROCANDO DÁDIVAS E OBJETOS: O REGIME DE PROTEÇÃO NOS TERREIROS	29
2.1 O cordão de São Jorge e o cordão do tráfico: trocas, poder, eficácia e proteção	29
2.2 A troca ritual: trocando dádivas e objetos	31
2.4 O caso do terreno do terreiro	32
2.5 O caso da prostituta e do miliciano	35
2.6 Três mediadores e seus regimes de proteção: o exu, o miliciano, a mãe de santo e os regimes de proteção na Zona Oeste	36
3 CAPÍTULO III: ENTRE AMBIVALÊNCIAS MORAIS: O POLICIAL, O MILICIANO E O EXU	42
3.1 A milícia em Campo Grande na Zona Oeste da cidade	42
3.2 A milícia na Zona Oeste: entre o legal e o ilegal, o centro e a margem	45
3.3 Os regimes de proteção e seus mediadores: a ambivalência moral	48
3.4 A relação entre exu e policial e suas ambivalências morais	51
3.5 Entre moralidades ambivalentes: a questão moral na umbanda	54
3.6 A rua dentro do terreiro: as festas de exu na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro	56
3.7 O poder e o prestígio religiosos	62
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	66
5 ANEXOS	71
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	72

INTRODUÇÃO

Dentre as várias formas de se pensar as relações que envolvem a questão da religião, uma delas é discutir os modos como o religioso se articula com as problemáticas da vida na cidade e das tensões no campo da política. Assim, ao analisar os agentes envolvidos em um “campo umbandista” formado por mães, pais, filhos de santo e a sua clientela em terreiros de umbanda¹ na Zona Oeste da cidade, privilegio os conflitos, as trocas e as mediações desses agentes. Assim, pretendo dialogar com o campo de estudos da antropologia da religião que analisa o fenômeno religioso a partir das dinâmicas da vida cotidiana privilegiando a descrição etnográfica como método. Dessa forma, discuto a partir de situações envolvendo conflitos e mediações entre diferentes agentes no emaranhado de suas relações sociais.

Em um terreiro da religião umbanda localizado no bairro Campo Grande na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, me deparei com uma figura que passei a chamar de exu policial². Em rituais umbandistas, a mãe de santo³, quando incorpora⁴ o espírito do exu “tranca-rua das almas”⁵ se utiliza da indumentária de um policial. Sua caracterização construída pelo uso de uniformes da polícia militar e do Batalhão de Operações Especiais, armas falsas e/ou colete à prova de balas se deu pela relação de troca que esta figura manteve com, principalmente, dois policiais que eram médiuns do terreiro referido, adeptos religiosos. Os últimos pediam ao exu, proteção e em troca ofereciam tais objetos para que este pudesse se caracterizar como um policial nas sessões religiosas, oferecendo este a proteção ao terreiro e a proteção aos seus clientes como um “policial da umbanda”.

Segundo a análise que realizei sobre o exu policial no período de minha graduação e que resultou em minha monografia de conclusão de curso⁶, tais policiais se associaram à religião em uma busca por proteção, aquela que afirmavam não possuir devido à constante relação com a violência experimentada no cotidiano de suas vidas⁷. Assim, mantiveram uma

¹ Segundo Magnani (1991:61), a umbanda trata-se de uma “religião mediúnica formada a partir de elementos doutrinários e rituais de cultos africanos, indígenas, espiritismo kardecista, catolicismo e baseada na incorporação, nos iniciados, de entidades espirituais (caboclos, pretos-velhos etc.) agrupadas em linhas e falanges”. Sobre o processo de formação histórica dessa religião cf Birman (1985), Negrão (1996b), Ortiz (1999), Silva (2005) e Capone (2009), por exemplo.

² Tal termo não se trata de uma expressão “nativa”. O termo mais usual para referenciar tal personagem é a expressão “tranca-rua”.

³ Segundo Capone (2009), “mãe de santo” é a “iniciadora e chefe do terreiro. Termo correspondente a *ialorixá*.” (2009:362). O mesmo cargo ao ser ocupado por um homem é chamado de pai de santo ou “*babalorixá*” (CAPONE, 2009:363).

⁴ A doutrina umbandista tem como base o culto aos espíritos, estes se manifestam através do fenômeno do transe ocorrido com o iniciado da religião, também conhecido como “filho de santo” ou “médium”. A partir deste fenômeno as divindades se expressam. Assim, o médium é percebido como um “aparelho”, um “cavalo dos deuses”, como o “receptáculo da divindade” (ORTIZ, 1999:69) tendo em vista que é através de seu corpo que se manifestam os espíritos, também chamados de entidades, guias, deuses e divindades (CAMPOS, 2014).

⁵ De acordo com Magnani (1991:60), as entidades espirituais são agrupadas nas sete linhas da umbanda e que se incorporam nos médiuns (caboclos, pretos-velhos, ciganos, baianos etc.). Na religião umbanda há centenas de exus, caboclos, pretos-velhos, etc. O “exu tranca-rua das almas” é mais uma dessas entidades.

⁶ CAMPOS, Ana Paula de S. “O exu policial e o cordão do tráfico: religião, polícia e militarização em um terreiro de umbanda na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro”. Seropédica: UFRJ, monografia de graduação, 2014.

⁷ Discorri de maneira mais aprofundada sobre a “vitimização policial” (MYNAIO:2009) e sobre o “sofrimento policial” (MACHADO:2011) em Campos (2014). Segundo a primeira ideia há fatores que predispõem a vitimização dos policiais como cargas horárias excessivas de trabalho, número insuficiente de profissionais,

relação de troca com o exu onde ofereciam oferendas⁸ (uniformes e objetos policiais) em troca da proteção obtidas por meio de trabalhos⁹ rituais realizados pelo exu. Nesse caso, o agente da proteção não foi o policial, mas o exu; este que se tornou o agente da proteção no terreiro por excelência, por ter se valido desse somatório de identidades: a identidade de exu acrescida da identidade de policial, incorporada por ele ao utilizar os objetos recebidos nessas trocas na construção da sua indumentária.

Esse caso me suscitou maiores investigações sobre os diferentes regimes de proteção, religiosos e seculares que figuram na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, resultando nessa pesquisa. Fez-se necessário investigar as condições específicas dos policiais abordados nesta pesquisa já que, ao longo do trabalho, evidenciou-se o fato de que estes foram policiais milicianos¹⁰. Nesse sentido, ainda nos cabe indagar sobre como se dá no contexto da Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro a atuação desses grupos que ao se relacionarem com os terreiros da religião umbanda da região contribuíram para a estruturação do que proponho chamar de um “regime de proteção”.

A problemática dessa pesquisa gira em torno desses regimes de proteção encontrados na cidade e vislumbrados nesse contexto a partir da figura do exu policial. Proponho-me pensar tais regimes a partir das figuras que são mediadoras nele: o miliciano, o exu e a mãe de santo¹¹ evidenciando como esses diferentes agentes se posicionam em uma rede de trocas que mobiliza cordões de ouro, uniformes policiais, dinheiro etc., por onde circula simbolicamente a proteção. Ante uma realidade marcada pelo medo e pela violência experienciada de diferentes formas, diferentes agentes estruturam uma rede de relações em uma busca por proteção. Ante essa realidade de insegurança, a clientela do exu policial, incluindo policiais milicianos, procurou a proteção na religião umbanda e mais especificamente no exu policial, presenteando-o com oferendas (cordões de ouro, uniforme policial, quepe e colete da polícia militar, etc.) e ante esta mesma realidade, adeptos dessa religião procuraram na milícia a proteção que não possuíam na região. Tratamos, portanto, de um regime de proteção que é mobilizado de duas maneiras: é oferecido por milicianos e é também oferecido pela religião

salários inadequados aos riscos, precariedade das viaturas, dos armamentos e das estratégias de ação, desconhecimento de detalhes dos locais de mira e esconderijos e perigos na atuação como agressão verbal, quedas, tentativas de homicídio, agressões físicas e perfurações por arma de fogo (MINAYO, 2009:212). De acordo com a segunda concepção, o policial é visto também como vítima do sofrimento, tendo em vista que o fazer policial se relaciona diariamente com a morte, seja na busca de perdão pelas mortes cometidas, na gratidão por sua sobrevivência diária ou na esperança de salvação além da vida. (MACHADO, 2011:03). Nessa perspectiva, a autora defende a necessidade de pluralizar os vários significados possíveis dos sofrimentos vividos na cidade, trazendo à tona àqueles que não são legitimados moralmente, aqueles cujo reconhecimento é controverso e, por isso, até mesmo negado (MACHADO, 2011).

⁸ Trata-se de um termo nativo usado para designar os presentes ofertados às entidades espirituais.

⁹ De acordo com Capone (2009), “trabalho” se refere ao “ato mágico-ritual com fins positivos ou negativos.” (2009:364), já Maggie (2001) define como “oferenda”, “feitiço” ou “ato praticado pelos médiuns em estado de possessão” (MAGGIE, 2001:153).

¹⁰ Segundo Ignacio Cano e Thais Duarte (2008), a milícia trata-se de grupos armados irregulares com a participação pública de agentes armados do Estado em posições de comando que dominam um território e sua população através da coação, em alguma medida, de moradores e comerciantes. Com motivação de lucro individual como elemento central tais grupos possuem um discurso de legitimação relativo à libertação do tráfico e à instauração de uma ordem protetora, se apresentando como alternativa positiva ao domínio do tráfico de drogas na região.

¹¹ Utilizarei estas figuras como norteadoras deste debate por terem sido as pessoas que mais ganharam notoriedade em meu campo. Nesse caso, portanto, não estou falando de pessoas em específico, mas de várias pessoas que funcionaram como mediadores nesse regime de proteção, isto é, foram um meio entre a proteção e quem a procurava. Vale destacar que estes mesmos agentes podem se posicionar de formas variadas nessa rede: ora podem ser aqueles que oferecem a proteção, ora podem ser aqueles que a buscam.

umbanda à população carioca, através da mediação da mãe de santo e seu “companheiro invisível” (BOYER, 1993): o exu.

Questiono-me, ainda: o que a aproximação da figura do exu com a figura do policial pode nos dizer a respeito do contexto estudado? Nesse sentido, essa pesquisa nos possibilitará analisar também as diferentes moralidades em jogo representadas pela figura do policial e pela figura do exu, ambas caracterizadas por moralidades ambivalentes que lhes atribuem um status liminar¹², lhes conferindo simbolicamente poderes marginais¹³ nas relações que estabelecem.

Não obstante, os regimes de proteção e moralidade analisados de maneira entrecruzada nos permitirão refletir, também, acerca das práticas do estado em suas supostas margens (Veena Das e Deborah Poole, 2008) versando sobre os agentes que lhe constroem segundo a relação entre legal, ilegal, segurança, crime, proteção, religião e violência no âmbito da Zona Oeste da cidade. Discutindo como está sendo construído e mobilizado o regime em que há a oferta de proteção pelo miliciano e pelo exu, analisarei o entrecruzamento de diferentes regimes morais, representados por estas figuras. Com outras palavras, discutirei como a ambivalência moral da figura do miliciano encontrou afinidade com a figura do exu fazendo com que este reforçasse o seu próprio regime de proteção oferecido aos seus clientes em troca de presentes¹⁴, incorporando a figura de um policial e se tornando, assim, o “exu policial”, mas não qualquer policial, mas um “policial miliciano”.

Assim, analisando como ações ilegais podem ocorrer se valendo do aparato legal do estado, isto é, como as ações estatais na Zona Oeste se valem da legalidade para gerir ilegalidades, partiremos do pressuposto de que o estado é construído entre o legal e o ilegal, entre centro e margem, assim como a sociedade é construída por diversas moralidades, entre ambivalências, isto é, diferentes valores são mobilizados, ora agem uns, ora agem outros, mas são mobilizados pelas mesmas pessoas em situações diferentes. Dessa forma, analisaremos os diferentes regimes morais que mobilizam pessoas e são mobilizados por elas nesse contexto.

Notamos a partir dos relatos etnográficos que a figura do policial, bem como a figura do exu, é percebida como aquela que trabalha tanto com o bem como com o mal. O policial miliciano é concebido como aquele que utiliza o seu poder instituído para oferecer, principalmente, “proteção” à população diante da ameaça de traficantes e criminosos na região, é aquele que presta serviços à população e é o cobrador de suas taxas, o policial que protege e o policial que ameaça e pune ao não receber o pagamento pelos seus serviços; e o exu é aquele que realiza qualquer pedido caso seja devidamente pago com presentes, é aquele que pune quando não lhe recompensam pelo trabalho realizado; é o que oferece proteção ao terreiro e às pessoas que se atendem com ele, mesmo que para isso tenha que realizar em troca uma ação que possa ser considerada má. Trataremos, portanto, de moralidades em trânsito, de diferentes moralidades que são mobilizadas na construção de regimes de proteção. Analisaremos, nesse sentido, como a figura do exu pode ser compreendida segundo uma analogia com a figura do policial, pois, não foi à toa que estas duas figuras se uniram na construção da personagem “exu policial”.

¹² Sobre o conceito de “liminaridade” verificar TURNER, Victor. *Floresta dos Símbolos*, Niterói: Editora UFF, 2005.

¹³ Sobre o conceito de “poderes marginais” verificar DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

¹⁴ Termo nativo equivalente à “oferenda”, termo mais comum na bibliografia acadêmica.

Por fim, ampliando a nossa análise reposicionaremos o foco para as festas de exu, momentos mais populares entre os terreiros de umbanda pesquisados. É a partir da festa de exu que poderemos notar também como o exu é uma figura de predileção nesse contexto. Os exus são os mais procurados e acreditamos que isto se dá exatamente por este ser um mediador, assim como o miliciano, de uma relação com moralidades ambivalentes e com regimes de proteção gerando poder, prestígio e lucro individual. Apontarei, portanto, como as festas aos exus são um espaço em que os terreiros se rivalizam numa troca de bens, pois é onde podem exibir na “esfera pública” o seu poder, através dos objetos utilizados pelos exus – objetos presenteados por seus clientes que demonstram a eficácia de seus poderes. Logo, a eficácia do terreiro, o poder do terreiro.

Compreendendo as festas de exu na umbanda como espaços privilegiados de dramatização do poder, discutiremos como as festas são os espaços onde mães, pais e filhos de santo, bem como as suas entidades, se rivalizam em uma disputa pelo público nos terreiros, pois é o público que alimenta o círculo de poder e prestígio religiosos na umbanda. É a troca de bens mediada pela figura do exu e exibido em suas festas que permite o crescimento do terreiro e a elaboração de mais festas para a sua dramatização, a partir dos presentes dados aos exus por sua clientela como dinheiro, festas, bebidas, roupas, cordões de ouro, imagens de santos, terrenos, até a própria proteção do terreiro.

Não obstante, em minha monografia de conclusão de curso procurei compreender o que a figura do exu policial poderia nos dizer a respeito das relações internas ao terreiro, analisando, dessa maneira, como se deu o processo de sua construção, quais foram as pessoas envolvidas e o que representava para as pessoas do terreiro a simbologia dessa personagem. O intuito agora é identificar o que a figura do exu policial pode nos dizer a respeito das relações extramuros do terreiro. Nesse sentido, altero o foco de análise, pois as relações dentro e fora do terreiro estão constantemente atravessadas uma pela outra, se influenciando reciprocamente. Entretanto, o olhar de dentro do terreiro para fora me colocou novas questões: as relações de reciprocidade¹⁵ que formaram e legitimaram a figura do exu policial lhe conferindo grande poder no terreiro são relações que podem ser identificadas também fora desse âmbito?

Imagino que o exu policial é uma figura particular dessa configuração, desse contexto, entretanto, a sua construção foi apenas uma forma de materializar as subjetividades dos atores envolvidos. Por isso, além das questões aqui já colocadas, me questionarei ainda: será que o regime de proteção aqui identificado é exclusivo desse terreiro ou pode ser encontrado em outros terreiros de umbanda e candomblé na mesma região? Há outros policiais milicianos na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro que buscam a proteção nessas religiões? Há outros milicianos (policiais ou não) que buscam na figura do exu essa mesma proteção? Há regimes de proteção em outros contextos com configurações semelhantes?

São esses alguns dos questionamentos que me motivaram a desenvolver a pesquisa que se seguirá nas próximas páginas. Para isso, foi necessário, então, ampliar o campo de análise a fim de incluir outras casas de culto afro-brasileiro. Logo, o trabalho desenvolvido aqui foi fruto de uma pesquisa de campo, com a metodologia da observação participante¹⁶,

¹⁵ Sobre o conceito de “reciprocidade” verificar MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU; Edusp, 1974. As relações de reciprocidade no campo serão melhor discutidas no Capítulo III: Entre ambivalências morais: o policial, o miliciano e o exu.

¹⁶ Maiores detalhes sobre a metodologia utilizada nessa pesquisa foram desenvolvidos no Capítulo I.

realizada em três terreiros de umbanda¹⁷ localizados na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro, a saber, dois terreiros localizados no bairro de Campo Grande e um localizado no bairro de Santa Cruz.

No Capítulo I – Uma descrição das redes de relação: a família, o exu e a religião umbanda – objetivo situar o leitor no campo descrevendo-o a partir das redes de relação que percorri durante a pesquisa e discutindo-o a partir da sua micropolítica: as relações do terreiro. Para isso, destaco a entrada no campo, os espaços que frequentei e algumas questões emblemáticas que durante a pesquisa foram alvo de reflexão acerca do próprio fazer etnográfico. Ademais descrevo a figura principal que me levou à análise desse contexto: o exu policial. Descrevo como foram as relações que levaram à construção de sua figura: uma mãe de santo que incorpora um exu, que “incorpora” um policial. Em seguida discuto, em uma espécie de nota metodológica, como procedi ao analisar as relações em torno dessa figura religiosa para refletir posteriormente sobre as relações engendradas por ele, a saber, relações que envolvem poder, masculinidade e violência.

No Capítulo II – Trocando dádivas e objetos: o regime de proteção nos terreiros – apresento situações, que me foram narradas no campo, em que visitantes¹⁸ do terreiro que se consultavam com o exu policial, diante de um risco inerente de morte, alegaram ter tido a sua vida protegida graças ao seu poder. Desse modo, analiso a relação do exu policial com a sua clientela através de uma relação de troca em que os que se consultam com ele oferecem presentes como joias de ouro e dinheiro e em troca o exu policial oferece a eles a sua proteção por meio de trabalhos rituais. Assim, pensarei inicialmente a figura do exu e, posteriormente a figura do miliciano e da mãe de santo como mediadores sócio-políticos entre o terreiro e dádivas como a proteção. Discutirei nesse capítulo, portanto, o regime de proteção oferecido pelo exu policial à sua clientela dando ênfase aos seus mediadores: o exu, o miliciano e a mãe de santo.

No Capítulo III – Entre ambivalências morais: o policial, o miliciano e o exu – discutirei os regimes morais em ação na construção desse regime de proteção. Analisarei, assim sendo, as moralidades ambivalentes que compõem tanto a figura do exu quanto a figura do policial e do miliciano. Ademais, utilizarei as festas de exu a fim de pensar a moralidade ambivalente presente na figura do “exu” na umbanda, pois são nesses espaços em que se performatiza por excelência a sacralização do proibido, isto é, são espaços em que os exus compartilham com os seus clientes – que fazem parte de suas festas bebendo, comendo, dançando e se divertindo com eles – uma performance do proibido. É na comensalidade em torno de suas festas que se vê a moralidade ambivalente de exu através de sua performance.

¹⁷ Todos os terreiros estudados declaram ser terreiros de umbanda. Entretanto, alguns deles alegam desenvolver também trabalhos na linha do candomblé devido à formação de seus líderes religiosos (pais e mães-de-santo).

¹⁸ É como se referem no terreiro às pessoas que recebem consultas com as entidades.

1 CAPÍTULO I: Uma descrição das redes de relação: a família, o exu e a religião umbanda

Neste capítulo apresento o campo pesquisado mapeando os seus principais atores¹⁹ e os seus campos de relação. Pensando a realidade social estudada como algo que é construído a todo tempo, inclusive enquanto estamos ali, proponho discutir como foi sendo tecida a minha relação com o campo ao longo da pesquisa a fim de mostrar como me posicionei nele trazendo luz às tensões e problemáticas do fazer etnográfico. Nesse sentido, dou ênfase à minha posição na rede de relações de meu campo com o intuito de debater questões como a objetividade científica e a importância do trabalho de campo enquanto uma construção dialógica.

Em seguida discutirei as relações que permeiam um discurso de gênero no terreiro a partir do fenômeno da incorporação, pois este ao propiciar ao médium a associação com outra(s) pessoa(s) – a(s) sua(s) entidade(s) – lhe permite também a associação com um “gênero” diferente do seu. Assim, apresento a figura do exu policial em sua própria rede, discutindo acerca das relações que levaram à construção dessa figura: uma mãe de santo que incorpora um exu que incorpora um policial, isto é, uma mulher que incorpora um homem que incorpora um “homem de verdade”. Assim, proponho pensar tal figura a partir de seus discursos e práticas no terreiro oferecendo especial atenção aos elementos que o exu tranca-rua associa a sua identidade: ser homem e ser policial. Para isso, inicio com uma fala do pai de santo do terreiro do exu policial, ao se referir à mãe de santo que incorpora tal exu: “Ela é *a cara!*”. Nesta frase o pai de santo a elogia, mas a partir de uma categoria masculina (“cara”), o que sugere que a posição de liderança do terreiro é masculina, apesar de estar sendo ocupada por uma mulher. Logo, discutirei como a figura do exu policial ganha destaque no terreiro a partir de um discurso que reitera a sua masculinidade, uma masculinidade mais masculina que as demais por se tratar daquela associada à violência: a masculinidade do policial.

1.1 O diálogo do fazer etnográfico

Iniciei o trabalho de campo no primeiro semestre de 2011. Desde o início o realizei segundo a metodologia da observação participante. No período de 2011 a 2014 frequentei com regularidade o terreiro de Mãe Tereza²⁰ e Pai Marcos nas sessões que aconteciam semanalmente e também nas festas que costumavam acontecer uma vez por mês ou bimestralmente, em sua maioria nas datas comemorativas aos santos católicos²¹. A pesquisa realizada neste período resultou em minha monografia de conclusão do curso em Ciências Sociais. A partir de 2014, quando ingressei no mestrado, comecei a frequentar também outros dois terreiros: o de Mãe Lívia e Pai Sthevão e o de Mãe Aline, principalmente nos dias de

¹⁹ Utilizo “atores” como uma forma de fazer menção à trama onde estas pessoas estão envolvidas.

²⁰ Escolhi utilizar nomes fictícios com o intuito de manter o mínimo de discrição a respeito da identidade das pessoas e dos grupos pesquisados. Portanto, tanto este como os demais nomes são fictícios.

²¹ São Sebastião é sincretizado como Oxóssi (20/01), Nossa Senhora dos Navegantes é sincretizada como Iemanjá (02/02), São Jorge é sincretizado como Ogum (23/04), a festa para os pretos-velhos acontece no dia da abolição da escravidão (13/05), a festa de ciganos é comemorada no dia de Santa Sara Kali (24/05), a festa aos exus é comemorada no dia de Santo Antônio (13/06), São João Batista é sincretizado como Xangô (24/06), São Roque é sincretizado como Obaluaê (16/08), a festa das crianças é comemorada no dia das crianças (12/10) ou no dia de São Cosme e Damião (27/09), Nossa Senhora Aparecida é sincretizada como Oxum (12/10) e Santa Bárbara é sincretizada como Iansã (04/12).

feira, pois foi a partir desses momentos, que são mais abertos ao público, que consegui ter mais facilidade de me aproximar das casas de culto. O trabalho de campo realizado entre 2011 e 2016 nesses terreiros resultou nessa dissertação. De forma esquemática temos, portanto:

1) o terreiro de Mãe Tereza e Pai Marcos. Mãe Tereza e Pai Marcos são as lideranças do terreiro, sendo Mãe Tereza a mãe de santo, e Pai Marcos o pai-pequeno²². Mãe Tereza tem 53 anos e Pai Marcos, 56, eles são casados e lideram o terreiro há 17 anos. O terreiro possui em torno de 15 médiuns. Já presenciei festas com a presença de mais de 100 visitantes. Ao longo da pesquisa o terreiro, que possui cerca de 900m², esteve em constante expansão e reestruturação de seu espaço com a realização de obras anuais. Foi reformado um espaço destinado aos assentamentos²³ de exus, construído outro espaço reservado aos ciganos e foi cimentada uma grande área do terreno destinada às festas dos exus.

2) o terreiro de Mãe Aline. Mãe Aline possui 49 anos e lidera o terreiro há cerca de 8 anos²⁴. O terreiro possui em torno de 25 médiuns e nas festas possui a circulação de em torno de 50 visitantes. Mãe Aline sempre oferece destaque em suas falas ao crescimento do terreiro que iniciou a partir do “nada” com apenas um terreno baldio. Ao longo da pesquisa o terreiro também foi ampliado com a construção de um quarto destinado aos assentamentos de exus, uma cozinha, um quarto para os médiuns, banheiros, altares para as entidades (caboclos, pretos-velhos, exus, etc.), um espaço para a assistência e para os rituais de incorporação, etc. O terreno possui cerca de 250 m².

3) o terreiro de Mãe Lívia e Pai Sthevão. Mãe Lívia possui 57 anos e é a zeladora²⁵ do terreiro. Pai Sthevão, que possui 63 anos, é o presidente²⁶. Eles são casados e lideram o terreiro há cerca de 8 anos. O terreiro possui em torno de 20 médiuns e já presenciei festas com a circulação de até 200 pessoas no espaço. Ao longo da pesquisa o terreiro também foi ampliado. Ele passou a funcionar em outra propriedade localizada no mesmo bairro e a sua estrutura foi reformada. O espaço possui em torno de 1000 m².

O terreiro de Mãe Tereza e Pai Marcos é localizado no sub-bairro chamado Jardim Maravilha no bairro de Campo Grande, enquanto o terreiro de Mãe Lívia se localiza no sub-bairro Manguariba. De acordo com Pai Sthevão, o sub-bairro se localiza em Campo Grande ou em Paciência (bairro vizinho a Campo Grande) dependendo do endereço que consta nas contas que recebem para pagar. Para ele o que vale é o que consta na conta de luz, portanto, trata-se de um sub-bairro de Campo Grande. Já o terreiro de Mãe Aline se localiza no sub-bairro Urucânia que fica no bairro Santa Cruz, vizinho a Campo Grande, ambos localizados na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro.

A Zona Oeste corresponde a 60% do território da cidade do Rio de Janeiro, e possui 30% da população da cidade²⁷. O Rio de Janeiro é dividido administrativamente em cinco

²² De acordo com Capone (2009), “pai-pequeno” é o “assistente do chefe do terreiro. Também chamado *baba kekerê*.” (2009:363). De acordo com a hierarquia religiosa vislumbrada nos terreiros pesquisados, o cargo de “mãe-pequena” e “pai-pequeno” é o segundo de maior status.

²³ Segundo Magnani (1991), assentamento é o “conjunto de objetos rituais que representam os orixás e onde reside a sua força” (1991:59).

²⁴ Vale destacar que o terreiro de Mãe Aline já havia funcionado em outro espaço anterior a esse localizado no mesmo bairro.

²⁵ Termo comum no campo equivalente a pai ou mãe de santo, a liderança religiosa nos terreiros.

²⁶ É como se referem no campo ao cargo ocupado por Pai Sthevão que é pai-pequeno do terreiro.

²⁷ PEIXOTO, Fabio Costa. Ordenamento territorial e a Zona Oeste do município do Rio de Janeiro: um breve olhar sobre a construção do território carioca durante a primeira metade do século XX. Revista Oculum Ensaios, n. 5, 2006.

Áreas de Planejamento. Os bairros de Campo Grande e Santa Cruz fazem parte da Área de Planejamento 5 (AP5) que é composta por cinco Regiões Administrativas: Bangu, Realengo, Campo Grande, Guaratiba e Santa Cruz. A Zona Oeste é uma denominação popular para a região da AP5 acrescida de mais alguns bairros da AP4, com características sócio-econômicas parecidas. O mapa “Áreas de Planejamento do Município do Rio de Janeiro”²⁸ que consta na figura 1 (anexo) se refere à divisão administrativa do município e a área que corresponde à AP 5 é a de coloração marrom que é composta pelos bairros Bangu, Gericinó, Padre Miguel, Senador Camará, Campo dos Afonsos, Deodoro, Jardim Sulacap, Magalhães Bastos, Realengo, Vila Militar, Campo Grande, Cosmos, Inhoaíba, Santíssimo, Senador Vasconcelos, Barra de Guaratiba, Guaratiba, Pedra de Guaratiba, Paciência, Santa Cruz e Sepetiba.

Todos os três terreiros possuem uma configuração familiar. Dois deles são liderados por marido e mulher e em todos eles há pelo menos um médium que além de ser filho de santo do(s) líder(es) religioso(s) é também filho de sangue do(s) mesmo(s). Nos terreiros de Mãe Tereza e Pai Marcos uma das filhas de santo é também sua filha-de-sangue. O mesmo acontece no terreiro de Mãe Aline onde uma de suas filhas de santo é também filha de sangue. Já no terreiro de Mãe Lívia e Pai Stevão, três dos seus filhos de santo são também filhos de sangue e dois dos seus filhos de santo são também seus netos de sangue, possuindo, assim, três gerações familiares convivendo no terreiro.

Os terreiros pesquisados se relacionam numa rede que tem como ponto aglutinador o terreiro de Mãe Tereza. Mãe Aline e Mãe Lívia, as lideranças dos terreiros vizinhos, antes foram suas médiuns que saíram do terreiro de Mãe Tereza a fim de abrirem seus próprios barracões. Esses três terreiros mantem uma relação entre si, principalmente, a partir da circulação de seus líderes religiosos nos dias de festa: as mães de santo antes de marcarem as datas das festas que organizarão em seus próprios terreiros, consultam o calendário dos terreiros vizinhos com o intuito de não agendarem as festas no mesmo dia, não só para que não precisem dividir o público, mas também para que estejam livres para prestigiar, com seus filhos de santo e até as suas próprias entidades²⁹, as festas dos barracões alheios.

Ao frequentar os terreiros da região conversei principalmente com médiuns, pais e mães de santo e alguns visitantes. Nos dias de festa também fotografei os terreiros oferecendo especial atenção à performance ritual³⁰, uma das coisas que é central nas casas de culto, pois suas práticas giram predominantemente em torno do fenômeno da incorporação. Não realizei entrevistas formais, mas conversas informais com as pessoas do campo, pois uma das coisas que me propus foi tentar compreender a relação de proteção envolvendo as entidades exu e a sua clientela na umbanda nesse contexto. Objetivei encontrar narrativas que pudessem dialogar com a minha hipótese de que há um regime de proteção já vislumbrado no terreiro de Mãe Tereza, em outros terreiros da região, em virtude dos terreiros possuírem semelhante configuração territorial e social, por estarem localizados também em área de milícias na Zona Oeste da cidade. A pesquisa se deu principalmente em torno de narrativas, de rumores, de

²⁸ O mapa foi elaborado pela Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro e está disponível em: <http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4290214/4105682/06.AnexoVIDescricaoMapadaAreadePlanejamento5.pdf>. Acesso em 07/05/16.

²⁹ Normalmente os médiuns incorporam as suas entidades em seus próprios terreiros, seja nos dias de atendimento ou nos dias de festa. Entretanto, notei que em algumas ocasiões, os médiuns incorporam as suas entidades em terreiros vizinhos. Isso só se dá mediante o convite ao médium, realizado por alguma das entidades do terreiro visitado, para que ele venha a sua próxima festa e traga as “coisas da sua entidade” como roupas e objetos.

³⁰ A performance ritual será melhor tratada no Capítulo III.

conversas informais. Minha fonte de dados foi o cotidiano das pessoas. Objetivei realizar a pesquisa *com* elas e não *sobre* elas.

Escolhi realizar a pesquisa nos terreiros referidos por possuir um grau de parentesco com líderes religiosos de um deles. Meus pais são líderes religiosos em um terreiro da região (mãe e pai de santo). Assim, pensando na tradicional “entrada no campo” imaginei que a minha seria privilegiada por já conhecer alguns deles e por já conhecer algumas pessoas que os frequentavam, embora eu não imaginasse que o que era para ser um pequeno trabalho de conclusão de uma disciplina se tornaria um projeto de monografia ou quiçá uma pesquisa de mestrado. Não sabia também que o que aparentemente facilitaria a minha vida também iria me trazer outras grandes questões a pensar.

O nosso *estar* fazendo antropologia é sempre localizado. Quando falo e olho, quando me comporto ali e também como sou interpretada por meus pesquisados tem a ver não apenas com o fato de eu ser uma antropóloga, uma pesquisadora, mas por ser também muitas outras coisas: por ser filha de líderes religiosos do campo estudado, por ter me tornado umbandista no período da pesquisa de mestrado, por ser professora, por ser uma mulher branca de classe média e outras coisas mais que talvez meus pesquisados enumerem sobre mim. Estou no campo sendo eu mesma e não interpretando o papel de pesquisadora imparcial que está ali para observar e fazer perguntas. O distanciamento do objeto a fim de se alcançar uma objetividade científica não implica deixar quem somos na porta do campo, mas um exercício que deve ser constante, um exercício de negociação e reflexão com você mesmo e com o campo, com as pessoas dali. Com pertenças ou sem pertenças sempre haverá características nossas enquanto pesquisadores que abrirão ou fecharão portas no campo, já que fazê-lo é lidar com a diferença e ela é de mão dupla: não somos apenas nós que lidamos com o outro, pois somos nós o “outro” de nossos pesquisados.

Entre todas as problemáticas do fazer etnográfico, aquela que mais me causou reflexões foi o fato de ser filha de líderes religiosos do campo pesquisado. Penso que isto me favoreceu a obter relações, informações e contatos absolutamente inviáveis em outras circunstâncias. No entanto, o inverso também é verdadeiro. Em um campo onde se analisa um regime de proteção costurado por legalidades e ilegalidades, o objetivo de minha família e conhecidos era de que eu também estivesse protegida em meio a essas relações, restringindo assim, consciente ou inconscientemente, as possíveis relações, informações e contatos que pudessem me colocar em risco. Acredito que há, portanto, um jogo de sombra e luz operado por minha família para me mostrar situações e esconder outras, no intuito de me preservar.

Outra problemática que tange a minha pertença é a construção do distanciamento em relação ao campo. Como estranhar o familiar tão próximo? Como lidar com o familiar que espera a minha aprovação e que constrói expectativas não somente sobre a minha pesquisa, mas também sobre o meu estar na religião? Certamente que meus pais não são um “outro” para mim. Como então construir esta alteridade? Como me referi anteriormente, este é um exercício constante, é um exercício que advém de um treino do olhar. Quando observo o grupo pesquisado, não olho apenas para as pessoas, mas olho para o meu problema de pesquisa e quando o faço é a partir de meu olhar treinado pelas teorias antropológicas e não de um olhar que parte do senso comum.

Essa forma de estar no campo me trouxe algumas situações emblemáticas, boas para pensar. Ao pesquisar o terreiro de Mãe Tereza e Pai Marcos eu ia a campo com minha câmera fotográfica e um caderninho. Utilizava o caderninho em momentos em que estava só para

anotar coisas que talvez pudesse esquecer. Utilizava a câmera a pedido de Mãe Tereza já que os médiuns do terreiro tinham especial curiosidade pelas fotos que registrassem o momento em que estavam incorporados e, por isso, em um estado de inconsciência ou semiconsciência, como afirmam, o que os faz não saber exatamente o que se passa naquele momento. Queriam se ver nessa condição e as fotos ajudavam nisso. Comecei a ser chamada, então, de jornalista e percebi que, de certa forma, algumas pessoas do campo imaginavam que eu iria publicizar a umbanda, que a divulgaria.

Percebi que eles receberam o meu estudo como algo benéfico já que a religião sofre constantemente com intolerância e estigmatização de suas ideias e práticas. Encarei isso como positivo por certo lado, mas também como algo nem tão positivo assim já que aumentavam as expectativas sobre o meu trabalho, pois ele estava sendo encarado como uma bandeira política erguida a favor da umbanda e da liberdade religiosa. E não era esse o meu interesse em específico. Mais do que falar de religião, eu queria tratar de questões mais amplas, coisas que passavam por ela. Obviamente que me felicitaria se o resultado de minha pesquisa fosse agradável para eles, mas meus esforços não deveriam ser para isso. Sabia que a pesquisa ia, além disso, pois não era algo *para* eles, mas algo *com* eles. Era algo sobre eles, sobre mim e sobre a nossa realidade. Era algo para qualquer um que se interessasse.

Outro momento emblemático foi quando eu, já no mestrado, visitava um dos terreiros fazendo campo. Era uma festa de Ogum no terreiro de Mãe Lívia³¹ e lá estava presente Mãe Tereza e alguns de seus médiuns. Nos dias de festa, é um ritual muito comum nas casas de culto, os filhos de santo da casa pedirem a benção aos pais e mães de santo visitantes beijando-lhes a mão. Assim, ao adentrar no salão, em instantes se formou uma fila para beijar a mão dos filhos de santo de Mãe Tereza que já eram “feitos no santo”. Quando notei, eu estava embrenhada naquele meio sem conseguir sair, num salão apertadíssimo já que tinham muito mais pessoas do que ali comportava. Eu estava familiarizada com esse tipo de cumprimento, mas não sabia o que fazer para resolver o mal entendido já que se formava uma fila de pessoas para beijar a minha mão. Quando uma das médiuns veio e beijou a minha mão, a mãe-pequena³² do terreiro de Mãe Tereza disse: “Não, não, ela não é nada não!” fazendo um sinal com a mão como quem diz “passa para o próximo”.

Quando ela disse que eu era “nada” foi um alívio, pois ela me livrou da desconcertante situação. Ao mesmo tempo comecei a refletir um pouco mais a minha posição no campo e percebi que na umbanda é comum que haja médiuns em família, é comum que se seus parentes próximos sejam “do santo”³³, você seja também. Na verdade, muitos chegam a afirmar a hereditariedade do que chamam de mediunidade ou espiritualidade. Percebi que essa era uma expectativa sobre mim. Não apenas a de ser “do santo”, mas a de ocupar o posto de meus pais na liderança do barracão³⁴. Eu não era simplesmente a “filha da mãe de santo”, mas a “futura mãe de santo”. Logo, no contexto da umbanda, era “natural” que todos pensassem que eu já era “feita no santo” e que viessem pedir a minha benção por isso.

Houve outras muitas situações emblemáticas no trabalho de campo, mas decidi enumerar estas por serem representativas acerca das problemáticas que me foram colocadas

³¹ Trata-se de um nome fictício.

³² De acordo com Capone (2009), “mãe-pequena” é a “assistente direta do chefe do terreiro. Também chamada *já kekerê*.” (2009:362).

³³ Trata-se de um termo utilizado frequentemente nos grupos pesquisados para se referir a ao adepto religioso que faz parte de um terreiro e realiza a incorporação.

³⁴ Expressão popular utilizada para se referir aos centros de umbanda.

sobre o distanciamento e a objetividade científica na antropologia. Mesmo sabendo que muitos afirmam ser esta uma questão ultrapassada pela disciplina ou mesmo um debate de menor valor na área porque muito já foi dito a respeito, penso ser de extrema importância discorrer acerca do trabalho de campo no sentido de situar o leitor sobre a minha inserção e posição nesse espaço, sobre as relações de poder que me envolvem e que estão colocadas para mim nessa pesquisa. Isso porque nós enquanto antropólogos(as) não estudamos algo estático, algo parado no tempo, mas uma problemática de pesquisa que envolve pessoas pertencentes a grupos específicos em uma dada realidade que está em constante transformação e que é construída a todo tempo, inclusive enquanto estamos ali. A realidade pesquisada não é apenas um repositório de dados que serão extraídos pelo antropólogo que atua no campo como um observador imparcial e alheio à realidade, mas relações que são construídas, inclusive, *com* ele. A pesquisa não é, ainda, uma fotografia da realidade em questão, mas uma das formas possíveis, apresentada pelo antropólogo, de pensar a realidade estudada, de compreendê-la, traduzi-la, interpretá-la.

Ao discutirmos a posição do antropólogo no campo estamos discutindo a suposta “autoridade etnográfica”³⁵ creditada aos antropólogos. Ao mesmo tempo em que é considerado fundamental o trabalho de campo para a antropologia, pouco se é falado dele nas pesquisas etnográficas já que o que aparentemente importa é que o antropólogo “esteve ali” e que por isso, está apto a discutir os seus “nativos”. Dificilmente conseguimos ler etnografias em que o próprio antropólogo “aparece” discutindo como essas relações se deram.

Segundo Vagner Gonçalves da Silva, há um “*descompasso entre a importância atribuída ao trabalho de campo na antropologia e sua presença escassa nas etnografias*” (2006:24). As etnografias começam e o antropólogo “desaparece” na narrativa, e os fatos se desdobram sendo narrados por alguém que se posiciona à distância “como se nem estivesse ali”. Configura-se, então, um paradoxo: o antropólogo esteve ali, mas descreve tudo como se tivesse observado “de fora”. Este tipo de narrativa sobre o trabalho de campo o concebe muito mais como uma parte burocrática a ser cumprida na etnografia do que um *estar* que realmente merece espaço devido a sua importância. Esse *estar* define também o que fazemos, não são apenas páginas a mais na produção final, mas as atravessa por inteiro.

Fazer “observação participante” (MALINOWSKI: 1976) e uma “descrição densa” (GEERTZ: 1989) é uma empreitada que me pareceu a princípio muito mais fácil quando eu lia no papel. Quando somos nós agentes deste olhar antropológico que é estudar o outro, percebemos que olhar para o outro também é olhar para nós, também é estar em campo com nossos valores e crenças, sendo elas científicas, religiosas ou de qualquer outra alçada e, precisamos lidar com elas. Estudar em uma ilha melanésia³⁶ ou em uma tribo balinesa³⁷ é um empreendimento aos moldes daqueles que ouvimos falar em nossas disciplinas de antropologia: visitar um grupo distante, com suas cosmologias não ocidentais, empreender uma “imersão” em outra cultura, aprender outra língua, observar costumes e comportamentos por um longo período de tempo. Esta é uma verdadeira fábula que ouvimos dizer, quase um mito dos primórdios do trabalho de campo. Do jeito que ouvíamos era como se o antropólogo se despisse de sua própria cultura para renascer em outra. Aos poucos percebi que talvez a única ilha que exista seja a nossa própria cabeça, seja o nosso próprio jeito de ver mundos

³⁵ Sobre o conceito de “autoridade etnográfica” vide CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

³⁶ Refiro-me ao trabalho realizado por Malinowski (1976).

³⁷ Refiro-me ao trabalho realizado por Geertz (1989).

outros, mundos diferentes daquele que nos acostumamos, daquele que naturalizamos. Somos nós que delimitamos as ilhas.

Dessa forma, penso ser muito importante dizer, mesmo que de uma forma breve, que ao fazermos antropologia não refletimos apenas sobre o mundo do “outro”, segundo nosso ponto de vista, mas relativizamos nosso próprio ponto de vista a fim de compreender o olhar do “outro” segundo os seus próprios termos, a sua própria cultura. Nesse sentido, construímos uma relação simétrica³⁸ com o grupo pesquisado e não uma relação assimétrica onde há um “eu” e um “outro”, mas criamos um construir-se mutuamente. Deste modo a antropologia se afasta do exotismo, se afasta de uma análise que pensa o “outro” enquanto o “diferente” situando o “eu” como o “normal”. Estar em campo é dialogar *com* ele e nesse diálogo o antropólogo não está presente apenas como pesquisador, mas como ser humano com todas as suas idiossincrasias.

Nesse sentido, ao invés de uma relação assimétrica/hierárquica entre o antropólogo e o grupo pesquisado, a antropologia deve configurar-se como um “confronto” ou um “diálogo” entre teorias acadêmicas e nativas, como enfatiza Mariza Peirano em sua obra “A favor da etnografia” (1995). A partir disso podemos compreender a experiência etnográfica não apenas como fruto da dualidade eu/outro, mas como a resultante de um diálogo comparativo entre a “teoria acumulada da disciplina” e a “observação etnográfica” (PEIRANO; 1995:43). É em busca e em torno de nosso problema de pesquisa que confrontamos nossas próprias visões de mundo com a visão de mundo do grupo pesquisado. Enquanto produtores de ciência não é nossa tarefa visitar um grupo e elaborar teorias sobre o seu funcionamento desconsiderando as formas que eles mesmos concebem as suas relações. Penso que nosso fazer antropológico se trata de um misto de leituras de mundo. O que pensamos sobre eles não é mais importante do que o que eles pensam sobre si mesmos ou do que eles acham relevante dizer sobre o mundo. Não se trata de uma sobreposição de conhecimentos, não se trata de uma hierarquia de saberes, mas de alargar a nossa própria visão de mundo, como já nos avisava Malinowski (*apud* DaMatta, 1981):

“Nosso objetivo final ainda é enriquecedor e aprofundar nossa própria visão de mundo, compreender nossa própria natureza e refiná-la intelectual e artisticamente. Ao captar a visão essencial dos outros com reverência e verdadeira compreensão que se deve mesmo aos selvagens, estamos contribuindo para alargar nossa própria visão” (1981:145)³⁹

É também a partir da interação existente entre o antropólogo e o grupo pesquisado que se constitui o discurso social, como bem destaca Geertz em sua obra “A interpretação das culturas” (1989). Para o autor, o objetivo da antropologia seria, assim, “o alargamento do universo do discurso humano” (1989:10). Logo, conforme o mesmo autor, por meio da análise do discurso social o antropólogo deve ser aquele que produz uma teoria cultural disponível a ser aplicada a outros problemas interpretativos, bem como uma descrição densa que deve servir à análise posterior de outras pessoas se tornando um objeto fecundo para demais interpretações.

Ao longo de minha pesquisa refletindo sobre essas questões me dei conta de que estar no campo é muito mais difícil do que os antropólogos que li me fizeram crer. Isso porque em

³⁸ Sobre o conceito de antropologia simétrica verificar LATOUR, Bruno. “Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica”. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 2. Ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2009. 152p. (Coleção TRANS).

³⁹ Vale ressaltar que o termo “selvagens” utilizado por Malinowski já caiu em desuso na antropologia devido às críticas à noção de evolucionismo cultural contida no termo.

campo lidamos com toda a complexidade inerente a vida social. Devo confessar que é exatamente por isso que a antropologia tem inspirado os meus dias contribuindo para o meu posicionamento no mundo e para a construção de minha visão sobre ele. É exatamente por ser aberta, por poder ser questionada, por ser múltipla, incompleta e paradoxal, exatamente por ser assim, exatamente como a vida social. O meu empreendimento não poderia ser outro que não antropológico. De certo que a antropologia não me deu todas as respostas, mas hoje entendo que ela não se propôs a isso. Não há respostas para todos os nossos questionamentos, isso porque a disciplina se constitui por si só em problemas. Não percorremos respostas em nossa pesquisa, percorremos questões, percorremos problemas e a pesquisa se constitui no próprio percurso que fazemos, no esforço teórico e metodológico que fazemos em torno de nossos problemas.

1.2 A troca entre exu e policial: a construção do exu policial

Fazendo campo em um dos terreiros me deparei com uma figura cuja igual não havia visto ou sequer ouvido relatos de presença semelhante em outros terreiros de umbanda ou em bibliografias acadêmicas e nativas sobre a religião: era um exu de nome “tranca-rua das almas” que utilizava como indumentária um uniforme da polícia. Entre os uniformes que utilizava havia um da Polícia Militar, outro do Batalhão de Operações Especiais (BOPE) e demais objetos concernentes à figura de um policial como armas falsas e/ou colete à prova de balas.

Eu já havia presenciado cerimônias com a presença deste exu antes da entrada no campo, mas nunca o havia visto com o olhar treinado pela antropologia, o que me fez ter outra leitura sobre ele e sobre as relações que o circundavam depois de ter iniciado a pesquisa. No terreiro ao qual o exu faz parte ele é conhecido apenas como “tranca-rua” ou “tranca-rua das almas”. O nome “exu policial” foi utilizado à primeira vez para referi-lo por minha orientadora ao olhar intrigada para a foto da entidade que lhe mostrei em 2011. A partir disso começamos a chama-lo assim como forma de fazer referência a sua marcante característica de se vestir de policial e como forma de singulariza-lo por isso.

Este exu “tranca-rua das almas” em particular, ou o “exu policial”, é uma entidade incorporada pela mãe de santo de um dos terreiros estudados. Ao incorporar na mãe de santo, este se apresenta como um homem, como um exu, como um espírito poderoso e competente na resolução dos problemas de seus clientes, como o “chefe” do terreiro, como um espírito justo que cumpre com a sua palavra ao prometer auxiliar qualquer cliente, porém vingativo com aqueles que não cumprem as promessas feitas a ele. O exu policial é uma das entidades mais procuradas no terreiro. Ele não atende apenas policiais, mas todos aqueles que quiserem se consultar com ele.

A caracterização do exu enquanto um policial se dá nos dias de festa oferecidos para os exus ou para o orixá⁴⁰ Ogum, por exemplo. Nos dias de atendimento⁴¹ o exu se veste com um vestido preto e dourado ou com uma calça branca, camisa preta de botão e quepe da

⁴⁰ Segundo Magnani (1991), orixás são as “divindades o panteão nagô que representam forças da natureza, atividades sociais e econômicas, virtudes e paixões. Determinados orixás, reinterpretados como vibrações, presidem algumas das sete linhas da umbanda. Os mais conhecidos são Olorum (o deus supremo), Oxalá, Nanã, Iemanjá, Oxum, Iansã, Obá, Xangô, Oxóssi, Ogum, Oxumarê, Omolu, Ossãe, Logunedé, Ifá, Exu.” (1991:60-1).

⁴¹ O atendimento ocorre às segundas-feiras segundo um calendário de alternância de cada grupo de entidades a oferecer a consulta na semana como preto-velhos, preto-velhos e caboclos, exus, etc.

polícia militar. Há mais de dez anos que a mãe de santo ao incorporar o exu “tranca-rua das Almas” se caracteriza dessa forma. Assim que a mãe de santo o incorpora, os médiuns do terreiro já trazem seu quepe para que o aparelho⁴² se caracterize de policial, caracterização construída na relação entre exu e “meganhas”⁴³.

Nos demais dias, após a meia-noite, o tranca-rua veste a sua farda preta e vira o exu policial. Médiuns e visitantes cantam com empolgação os pontos para chamá-lo ao terreiro ao som do atabaque. Quando a mãe de santo o incorpora, cai ajoelhada no chão e seu rosto já muda de expressão. O exu curva os braços para trás, sobre as costas, com os punhos cerrados e quase toca o chão com a cabeça dando o seu brado duas vezes: uma em direção ao altar e outra em direção aos atabaques, como uma espécie de cumprimento. Ao se pôr de pé, com a sua cara fechada e seu olhar cerrado ele mira o salão, médiuns e visitantes; recebe seu quepe, seu cigarro e a sua cachaça que, após beber no gargalo, coloca em baixo do braço para caminhar pelo salão com uma corporeidade que denuncia o seu poder no terreiro. Em seguida, quando o relógio bate a meia-noite, o tranca-rua deixa a mãe de santo para que ela seja acompanhada a um dos quartos do centro por um médium e vista a farda policial. Depois de trajar o uniforme e demais objetos, a mãe de santo incorpora o exu novamente e ele retorna com a sua arma na cintura e anda com autoridade pelo pátio do terreiro, local onde são realizadas as festas e atendimento para essas entidades. Em poucas ocasiões o vi exibindo o seu colete à prova de balas e duas armas falsas que, segundo o seu próprio relato, foram ofertadas por policiais que as obtiveram em “batidas policiais”.

Em muitas festas de exu no terreiro presenciei a popularidade do exu policial. Quando este conversava com visitantes e eles se mostravam surpresos em relação a sua indumentária de policial, não satisfeito solicitava que um dos médiuns disponíveis fosse buscar o seu colete à prova de balas e/ou as suas armas para apresentá-las aos curiosos. Em uma dessas situações apresentou seus objetos a um visitante que desejava ser policial e que demorou a acreditar que estava falando com um policial “de verdade”. Em outra situação o vi apresentar seus presentes a outro visitante e depois “engatilhar” uma das armas e a apontar para uma das médiuns presentes falando com seu ar de brincadeira e que é, ao mesmo tempo, ameaçador: “Olha que eu vou matar você!”. Ao exibir aos seus clientes os seus objetos, o exu policial o faz com a honraria de quem os recebeu por merecimento e com a honraria de quem mostra não apenas os objetos que lhe pertencem, mas o poder que estes representam.

Conforme a descrição de médiuns do centro houve uma situação em que uma pessoa que foi ao terreiro pela primeira vez em um dia de festa de exu, ao se deparar com o tranca-rua já caracterizado, saiu às pressas do terreiro com muito medo. A pessoa em outra ocasião comentou a respeito do incidente e questionou o porquê de haver em uma festa de exu um policial fardado e armado dentro do terreiro. Logo tudo foi esclarecido diante da informação de que o vulgo policial se tratava de um exu, não de um “policial de profissão”. É possível notar, então, que a caracterização do exu é extremamente convincente. Quando este veste a sua farda o que se vê é um policial, homem, imponente e poderoso. O exu policial é imponente na sua forma de andar, é imponente no seu modo de falar. Ele sempre transmite a ideia de que é o chefe do terreiro, é ele que manda e desmanda dentro do terreiro.

De acordo com o relato da mãe de santo do terreiro do exu policial, em um dia de festa a exu no terreiro uma viatura policial parou em frente ao barracão e de lá saíram em torno de quatro a cinco policiais. Os policiais estavam fardados e armados e à procura do exu policial.

⁴² Termo nativo relacionado aos indivíduos que incorporam a entidade.

⁴³ Termo utilizado pelo grupo para referenciar policiais.

Eram amigos de um dos médiuns da casa que também era policial e queriam atender-se com o exu. Assim o fizeram, apesar dos olhares estranhos de quem não está acostumado com a presença policial dentro de terreiros se apresentando dessa forma: homens fardados e armados falando com as entidades.

Segundo a narrativa do próprio exu policial e de médiuns do terreiro, cada peça utilizada pelo exu policial em sua caracterização foi dada por um policial. De acordo com o relato da mãe de santo que incorpora o exu, elas foram utilizadas durante o exercício profissional destes policiais e foram ofertadas por eles de bom grado ao exu. Todavia, tais objetos não foram apenas presentes dados ao exu, mas fizeram parte de uma relação de troca⁴⁴ que comumente se constrói com as entidades exus na umbanda. Ao realizar um pedido a exu deve-se alimentá-lo ritualisticamente através de oferendas para que se tenha o pedido realizado. Assim, cada peça foi dada ao exu como forma de recompensá-lo pelos trabalhos realizados, como forma de retribuir a magia e o poder por ele utilizados a pedido de sua clientela.

Com efeito, a caracterização do “tranca-rua das almas” como policial se deu pela relação de troca que esta figura manteve com, principalmente, dois policiais que eram médiuns do terreiro do exu. Conforme a narrativa dos médiuns do terreiro, esses policiais ao se atenderem com o exu pediam-no proteção e em troca ofereciam tais objetos para que este pudesse se caracterizar como um policial nas sessões religiosas. Eram estes policiais que sentiam as suas vidas ameaçadas e por isso buscavam no exu a proteção para continuarem vivos.

Ouvi muitos relatos sobre casos em que policiais chegavam ao terreiro desesperados buscando o auxílio do exu policial porque se não fizessem algum trabalho ainda na mesma noite talvez não permanecessem vivos no dia seguinte. Em um dia no campo relataram-me que por muitas vezes policiais saíram do terreiro de madrugada para realizarem trabalhos nos cemitérios e que, sabendo do risco que corriam caso não cumprissem a tarefa, iam tranquilamente, diferente da maior parte das pessoas que sentia muito medo ao realizar trabalhos nesses espaços nesses horários.

Assim, ao ser procurado por policiais em busca de proteção e reconforto tendo em vista o sofrimento de tal categoria, o exu policial oferece seu preço: para livrar um indivíduo de um risco de morte diária pede em troca presentes que lhe proporcionem o status de policial. Desse modo, a troca se torna justa e ambos os lados saem beneficiados: o exu se apresenta como o chefe, o guardião do terreiro, aquele que deve ser respeitado e reverenciado; e os policiais possuem a segurança de que, aos cuidados da força sobrenatural e poderosa do exu policial, podem continuar as suas práticas nas ruas da cidade tendo a vitória diária dada pelo exu, de escapar da morte que tanto lhes aterroriza em seu exercício profissional.

1.3 Entre o “real” e o “irreal” a diferença é o olhar

Já que são as relações em torno da figura de um espírito incorporado por uma mãe de santo, um dos motes de minha reflexão nesta pesquisa, muitas vezes fui questionada sobre o como tratar ou lidar com tal figura: você está lidando com um espírito ou com uma pessoa? Você a trata como uma mãe de santo ou como um exu? É um homem ou uma mulher? O

⁴⁴ A relação de troca entre exu e sua clientela será abordado com maior profundidade no Capítulo II.

poder desse exu é porque ele é incorporado pela mãe de santo ou porque ele veste roupa de policial? Ao me indagarem tais questões precisei me debruçar de forma mais atenta sobre a figura da entidade/espírito, do exu, esse “companheiro invisível” (BOYER, 1993 *apud* BIRMAN, 1997) presente na vida das pessoas que convivi.

Véronique Boyer (*apud* BIRMAN, 1997), destaca o papel dos “companheiros invisíveis”, em seu trabalho etnográfico que explorou os cultos de possessão na região amazônica. Essa personagem do mundo invisível, que é o espírito incorporado pelas mulheres (no caso específico de sua etnografia: os caboclos), representaria um “*entrelaçamento entre o mundo visível e o mundo invisível através do exercício permanente da mediunidade dessas mulheres*” (BIRMAN, 1997:233). Segundo Birman (1997), destacando a análise de Boyer (1993), os “companheiros invisíveis” estão presentes na vida dessas mulheres fazendo parte das suas relações tanto familiares, quanto de trabalho e religiosas. Nesse sentido, o “companheiro invisível”⁴⁵ é:

“(…) um personagem que ao mesmo tempo *está* no médium e *pertence* a ele. Em parte se confunde com o médium, em parte constitui uma individualidade separada com seu estatuto autônomo reconhecido. Os companheiros invisíveis falam pelas mulheres, através das mulheres e sobre as mulheres e essas falas regulam as relações destas mulheres com os seus maridos, com seus trabalhos e seus parentes. Mediadores que, em parte, são desdobramentos de um *eu* e reconhecidos como tal, mas que também são *outros* que se exprimem com autoridade sobre esse eu submetido a forças e tensões contraditórias, tanto nos seus ambientes de trabalho quanto em casa, no espaço conjugal e doméstico.” (BIRMAN, 1997:235, grifo da autora)

Assim, proponho pensar a figura do exu policial como um “companheiro invisível”. A mãe de santo e seu tranca-rua são vistos no campo como figuras diferentes, mas que se confundem em meio às relações tecidas por eles. Portanto, não há uma total separação entre eles, mas por vezes um entrecruzamento destas figuras, presente nas suas formas de liderar, conduzir e proteger o seu terreiro e seus filhos de santo. O exu policial e a mãe de santo se apresentam como chefes do terreiro, como aqueles responsáveis por manter a sua ordem e a sua proteção. O poder e o prestígio da mãe de santo potencializam o poder e o prestígio do exu policial, assim como o poder e o prestígio do exu policial potencializam o poder e o prestígio da mãe de santo.

Ao olhar para o tranca-rua (o exu policial) podemos ver um homem, um exu, que há anos se caracteriza como um policial, que ocupa um espaço de status e poder entre os terreiros e mais ainda no seu próprio. Nos dias de atendimento ao público ele está ali oferecendo consultas, se relacionando com aquelas pessoas e sendo uma das lideranças do terreiro (senão a maior delas), agindo, inclusive, modificando a vida dessas pessoas, oferecendo-lhes conselhos, realizando trocas com elas, construindo relações de aliança ou até mesmo rompendo as relações com elas⁴⁶. O exu policial é uma figura que possui agência na vida destas pessoas, ele não é apenas um símbolo representacional das relações ali construídas,

⁴⁵ Segundo Birman (1997), Boyer “constrói um triângulo amoroso institucional (cheio de consequências antropológicas) entre mulheres, seus maridos e seus espíritos” (1997:233). Os “companheiros invisíveis” funcionam, segundo a autora, como rivais no plano doméstico, de seus companheiros humanos, seus maridos. Logo, no âmbito religioso o “companheiro invisível” seria considerado o marido dessas mulheres e é através deles que essas mulheres ganham legitimidade social.

⁴⁶ Já observei alguns casos em que o visitante ao não se agradar com o que o tranca-rua lhe dizia nunca mais retornava ao terreiro e já me narraram casos em que ele iniciava um verdadeiro embate com a pessoa, fazendo a mesma passar por uma situação constrangedora no terreiro e, por isso, não retornar mais ao mesmo.

uma metáfora ou um reflexo dos modos de existir e pensar ali, mas um ator com suas próprias práticas discursivas dialogando com as demais, seja para contrapô-las ou reiterá-las.

À vista disso, para o estudo das relações na umbanda, pretendo adotar um ponto de vista analítico: olhar o campo entendendo-o como “real”. Como demonstrado por Patrícia Birman (2005), entre os anos 60 e 80, grande parte dos trabalhos antropológicos realizados sobre umbanda e candomblé concebiam o fenômeno da possessão como uma construção “irreal”, como um fenômeno no campo da “crença”. O fenômeno era visto, assim, como algo “real” para os adeptos e como “irreal” para os pesquisadores. A realidade descrita pelos autores era fruto da agência dos indivíduos e não da agência que os adeptos atribuíam aos entes sobrenaturais que se manifestam pela “incorporação”⁴⁷. Segundo a autora, essa análise trouxe como consequência um olhar onde era levado em consideração não o ponto de vista dos pesquisados, mas o ponto de vista do pesquisador, o que fez com que fosse pouco valorizada a intervenção que os adeptos religiosos atribuíam à ação de seus santos e entidades em suas vidas.

Birman (1995:17) salienta que o plano “real” é considerado nesses cultos com uma dimensão múltipla: é composto tanto por uma dimensão sobrenatural como por uma dimensão natural. O sobrenatural, nesse caso, está presente nos rituais religiosos através da “incorporação”: “o sagrado ‘incorporado’ entre os homens, ali, falando, comendo, bebendo, aconselhando, dançando.” (BIRMAN; 1995:04) e está presente em suas vidas através das regras/obrigações que lhes impõe, da obediência que lhes exige e dos “benefícios que pode gerar” (1995:18). Dessa forma, as fronteiras entre os cultos de possessão e a mobilidade dos indivíduos entre eles é pensada em termos de “qualidades diferenciais” e de “ações rituais” (BIRMAN; 1995:28). As ações rituais acontecem para que o indivíduo alcance determinada qualidade diferencial pertencente ao culto a que se destina. Um exemplo dessa diferenciação existente entre os cultos de possessão umbanda e candomblé diz respeito ao ritual de vinculação presente no último, também conhecido como “fazer o santo”, “raspar o santo” ou simplesmente “raspagem” e “feitura” (BIRMAN; 1995:30). Nesse caso, para os adeptos, o candomblé teria como especificidade deter como competência poderes sobrenaturais alheios à umbanda. Em contrapartida, uma especificidade procurada na umbanda, também é ressaltada por Birman (1995): as chamadas “consultas” onde se constrói uma relação com os espíritos sobrenaturais de modo frequente nos terreiros. Portanto, ao nos referirmos aos dois cultos tratamos de diferentes vínculos com o sobrenatural estabelecidos por seus adeptos.

Birman (1995) destaca também que “religião não é matéria de ‘crença’, e em decorrência disso não cabe ao sujeito escolher aquela que melhor lhe convém” (1995:21). Não cabe ao sujeito, dessa maneira, optar pelo tipo de vínculo religioso que deseja possuir. De acordo com a autora, a relação possível com as instituições religiosas funciona segundo uma perspectiva “cosmocêntrica” (1995:22). É o plano sobrenatural que move os seus fiéis. O envolvimento religioso é ditado, como demonstra a autora, por exigências concernentes à pessoa. O indivíduo em busca de soluções religiosas transforma o vínculo cultivado até então com os seres pertencentes a diferentes “linhas”, pois, dessa forma, acontecem mudanças em si mesmo. A escolha, portanto, é de caráter recíproco: “Escolhe-se mas também se é escolhido.” (1995:17). Assim sendo, o indivíduo não opta pela religião simplesmente por uma “eficácia simbólica”⁴⁸ de seus ritos, mas por considerar a ação desta em suas próprias vidas.

⁴⁷ Termo nativo equivalente à possessão, termo mais comumente utilizado nas referências acadêmicas.

⁴⁸ Sobre o conceito de “eficácia simbólica” vide LÉVI-STRAUSS, C. A eficácia simbólica. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

Segundo Mauss (2003:56), “os atos rituais (...) são, por essência, capazes de produzir algo mais do que convenções; são eminentemente eficazes; são criadores; eles fazem”. Devemos compreender, a partir da análise de Mauss (2003), que a ação dos indivíduos é formadora de um campo de representações e que um campo de representações é formador da ação dos indivíduos. Entretanto, suas ações não são baseadas apenas em crenças no campo do “simbólico”, mas estão relacionadas com o que esses rituais produzem, com o que eles criam e recriam, com contextos cosmológicos. Em vista disso, o “real” presente na dimensão “sobrenatural” e “natural” da vida desses indivíduos é também produtor de ambiguidades, desafios e contradições, é gerador de transformações e não apenas produtor de permanências, constâncias, padrões, regularidades no nível de uma crença compartilhada, não se trata apenas de um acréscimo de sentido. É em virtude disso que devemos considerar como a possessão é um fenômeno que rearranja, reformula, remodela e opera distinções nas relações sociais aqui analisadas.

Ao considerarmos a agência desses personagens avançamos no sentido de observar nosso objeto concebendo-o segundo seus próprios termos, segundo a sua própria lógica. Acreditamos que dessa forma produzimos interpretações menos enviesadas, menos etnocêntricas e mais objetivas acerca do fenômeno religioso apreciando a centralidade que possui, nesse caso, a possessão nas relações sociais dessas pessoas. Em minha análise oferecerei atenção à influência que a incorporação desses espíritos alcança nas relações dos indivíduos em contexto. Objetivo analisar como o fenômeno da possessão é determinante na compreensão dessas relações tendo em vista que os médiuns da umbanda (mães e pais de santo, filhos de santo, também conhecidos como “cavalo dos deuses” [ORTIZ, 1999:69]), podem receber em seus corpos variados espíritos. Dessa forma, falamos de apenas um indivíduo que é capaz de manifestar mais de uma pessoa e falamos também das relações construídas por essas pessoas (espíritos incorporados pelos médiuns) que podem reconfigurar as relações de poder em questão.

1.4 “Ela é a cara!”, a mãe de santo e o exu policial: pensando poder, masculinidade e violência no terreiro

A figura do exu policial nos traz reflexões sobre a micropolítica e sobre a macropolítica que se relaciona com o terreiro. Ao refletir sobre essa figura podemos nos indagar a respeito do que ela representa simbolicamente para as pessoas ali e como ela interfere na vida destas pessoas ao mesmo tempo em que nos indagamos sobre o que ela representa simbolicamente no contexto de uma sociedade mais ampla e de que forma ela dialoga com outros processos simbólicos dessa sociedade. Ao refletir a micropolítica do terreiro busquei compreender as suas relações de poder identificando em que termos as próprias pessoas do grupo pautavam e posicionavam as suas relações ali.

Ao longo do campo notei o protagonismo e a popularidade do exu policial e como ambas as características estavam associadas muitas vezes com elementos que compunham a sua figura fazendo parte dos seus discursos e performances. Desse modo, esboçarei reflexões acerca das relações de poder no terreiro em torno da associação entre masculinidade, violência e militarização engendrada segundo a indumentária de policial utilizada pelo exu no terreiro. Proponho-me, portanto, compreender as relações de poder que envolvem a mãe de santo e o tranca-rua através da sua associação com uma figura masculina atrelada à violência: a figura do policial.

Nesse sentido, concebemos o gênero aqui como uma categoria que é construída segundo as relações entre os indivíduos localizados sócio historicamente, segundo experiências discursivas, simbólicas e performáticas⁴⁹. Assim sendo, podemos utilizar tal categoria para compreender melhor os próprios grupos analisando notadamente como o discurso do gênero é construído e como estes organizam as relações entre si segundo o discurso do gênero. Objetivo, por conseguinte, analisar como os significados de “homem” e “mulher” são acionados em disputas posicionando hierarquicamente as relações sociais, no contexto do terreiro, em um jogo de poder. Tratarei, portanto, da presença de determinados modos de ser, de pensar e de se comportar relacionados ao discurso de gênero que norteiam a organização desse espaço, que posicionam hierarquias e que estão perpassados pelo fenômeno da possessão, tendo em vista que este cria uma interseção entre, ao menos, duas pessoas em uma única (o médium e as suas entidades), como é o caso do exu policial: o espírito de um “homem” no corpo de uma “mulher”.

1.4.1 Um panorama do gênero na umbanda: a mulher em casa e o homem na rua

Em um dado momento do campo resolvi começar a olhar o campo com este viés e a perceber as diferenças que se colocavam ali tendo o discurso do gênero como princípio. A primeira coisa que notei foi a configuração dos rituais, sempre divididos entre homens e mulheres. Nos mais variados rituais que acontecem ali os homens sempre se posicionam em uma fila e as mulheres em outra, ao lado. Homens usam calças, mulheres, saias longas e torços na cabeça.

As minhas indagações também giraram em torno dos momentos rituais extra cotidianos: as festas organizadas em homenagem às entidades. Para o grupo pesquisado, uma festa no terreiro é um grande acontecimento e como tal, exige dedicação aos mínimos cuidados em sua preparação. Se a festa se inicia no sábado à noite, quarta pela manhã os filhos de santo devem estar presentes. Mulheres lavam, passam, cozinham, ornamentam e limpam, enquanto os homens trazem os materiais necessários para a festa em seus carros ou vão buscar qualquer coisa que estiver faltando: “*Lucas, vá buscar o carvão no mercado!*”, “*Ricardo, vá comprar as flores de Dona Figueira!*”. Durante quatro dias as mulheres e os homens trabalham no barracão. A festa para o santo precisa estar impecável. Durante o período as mulheres fazem tudo e entre os seus afazeres inclui dar ordens aos homens para que estes realizem o que lhes é destinado: homens varrem o chão (do lado de fora), desentopem o esgoto, armam barracas e lonas, carregam as coisas pesadas, trazem os itens que faltam da rua, fazem o churrasco e batem os atabaques. As mulheres não saem do barracão durante o período, a não ser que a sua presença seja indispensável do lado de fora e os homens, como de costume, estão presentes, em sua maioria, apenas à noite ou apenas no dia da festa depois do retorno do trabalho.

Em sua obra “Fazer estilo criando gêneros – possessão e diferenças de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro”, Birman (1995) discute como tais grupos religiosos possuem um *ethos* que condiciona comportamentos masculinos e femininos aos seus integrantes, comportamentos que tem origem não na religião, mas que são fruto de

⁴⁹ Ao realizar o debate sobre o gênero me apoio na análise de Verena Stolcke (1991), Henrietta Moore (1997) e, em destaque à Judith Butler (2015:27) quando afirma que o gênero é o meio discursivo/cultural pelo qual natureza e sexo são categorias construídas de forma relacional e ancoradas como pré-discursivas, anteriores à cultura.

uma socialização anterior recebida na “sociedade inclusiva” (1995:135). Segundo a autora, esse *ethos* condiciona, sobretudo, uma divisão sexual do trabalho já cristalizada na sociedade mais ampla: aos homens é atribuído o espaço da rua e, por isso, estão associados à esfera pública. As mulheres é atribuído o espaço doméstico, logo, estão associadas à esfera privada.

Nesse sentido, como destaca Birman (1995), os homens e as mulheres ocupam espaços diferentes nos terreiros. Os homens ocupam, segundo a autora, um lugar de exterioridade aos cultos, enquanto as mulheres estariam constantemente associadas à perpetuação da tradição religiosa, às obrigações nos terreiros, às “*obrigações para o santo*” (1995,138), relação esta imbricada com o trabalho doméstico. Não obstante, as mulheres estão vinculadas à maternidade e ao trabalho doméstico, ou seja, à “reprodução familiar” (BIRMAN; 1995:146), à reprodução da família-de-santo, à prática religiosa associada ao sofrimento de estarem envolvidas nesse mundo de obrigações. Em oposição, os homens estão vinculados ao domínio não atrelado ao trabalho: “[...] *homens, ogãs e aparentados, lá chegam [nos terreiros], à noite, depois do trabalho, para usufruírem de um merecido descanso que suas posições respectivas lhes concedem.*” (apud LANDES, 1967). Enquanto as mulheres ocupam posições no terreiro onde o *locus* é o trabalho doméstico, os homens ocupam o espaço da diversão, do “*descompromisso com o espaço doméstico*” como aponta Birman (1995: 148)⁵⁰.

Essa diferenciação entre homens e mulheres, relacionada com a divisão do trabalho no terreiro, simboliza algo mais que uma mera divisão de tarefas, mas uma hierarquia com base no discurso de gênero. À primeira vista eu supunha uma hierarquia em que as mulheres ocupassem um lugar desprivilegiado: o lugar do serviço, do servir aos homens. Mulheres madrugam nos terreiros e trabalham arduamente na preparação dos rituais⁵¹, na preparação da casa para receber os visitantes e quando os homens chegam suas roupas já estão lavadas e passadas e a eles só resta tomar banho e entrar no salão já pronto para o ritual. Aos poucos percebi que estas conclusões foram construídas por meu olhar de antropóloga feminista e não por conclusões a que cheguei segundo a forma como os próprios pesquisados elaboravam a hierarquia no terreiro.

Concluí então que a posição das mulheres no terreiro lhes confere prestígio e não o contrário. Embora o lugar que ocupem seja o lugar do serviço, não é o lugar do serviço aos homens, mas o lugar do serviço aos seus santos, ao cumprimento das ordens deles recebidas. Posto isto, o lugar das mulheres não é de subalternidade referente aos homens, mas um lugar de liderança no terreiro. São elas as detentoras do conhecimento referente à tradição religiosa, às obrigações dos filhos de santo, ao funcionamento dos rituais, a toda serviço necessário para que qualquer atividade seja bem realizada no terreiro. Em resumo, as mulheres estão relacionadas com um mundo de obrigações que lhes confere o espaço privado como lugar de atuação através do trabalho doméstico e esta posição lhes capacita de forma diferenciada dos homens, logo, faz parte dos seus discursos como um símbolo de orgulho.

Posso dizer que os homens no terreiro de Mãe Tereza não ocupam posições de prestígio e que estes não as ocupam por não atuarem no âmbito das “responsabilidades” do terreiro, papel que é extremamente valorizado. Em inúmeras vezes vi Mãe Tereza chamar a

⁵⁰ Vale ressaltar que a exterioridade dos homens ressaltada por Birman (1995) não retira a importância dos trabalhos que estes realizam. Homens e mulheres ocupam papéis diferentes no terreiro, mas tanto o trabalho realizado pelos homens como o trabalho realizado pelas mulheres é indispensável para o funcionamento do culto.

⁵¹ No terreiro são as mulheres, por exemplo, que preparam as oferendas para as entidades, que preparam a “comida do santo”, que realizam os trabalhos com cromoterapia e pedras, etc.

atenção dos homens por não assumirem as suas “responsabilidades”. Também a vi chamar a atenção das mulheres outras tantas vezes, entretanto, o comportamento displicente com os afazeres domésticos do terreiro e com tudo aquilo que se refere às obrigações do santo já é um comportamento esperado para os homens, mas é um comportamento veementemente reprovado quando se trata das mulheres. As mulheres precisam servir aos seus santos, precisam atuar na manutenção da família-de-santo. E aos homens é conferido o papel de servir às mulheres, de receber-lhes ordens e realiza-las. Portanto, às mulheres por vezes é conferida posição de intermediárias entre os homens e os entes sobrenaturais, tendo em vista que são elas que possuem o conhecimento necessário para a construção e perpetuação do vínculo religioso.

1.4.2 "Ele é homem, não é mulher": masculinidade e poder no terreiro

Fazendo campo na umbanda sempre ouvi dizer de alguns amigos da academia que eu teria que lidar com o “problema do gênero”, mas sempre considerei que eu deveria lidar com esta problemática caso ela me fosse exigida em campo. Eu deveria, portanto, ir do campo à teoria e não o contrário, pois se o fizesse estaria correndo o risco de produzir interpretações enviesadas e/ou tendenciosas acerca de meu objeto de pesquisa. Foi então o discurso de gênero mobilizado pelo tranca-rua no terreiro que me fez pensar esta questão. O tranca-rua é conhecido entre os médiuns do terreiro como “Tarcísio Ronaldo” por conta das iniciais “T.R.” de tranca-rua. É chamado dessa forma pelos médiuns para que estes possam se referir à entidade fora do terreiro sem que outras pessoas saibam que, na verdade, estão falando de um exu. Trata-se, portanto, de uma mulher (Mãe Tereza) que incorpora o espírito de um homem (Tarcísio Ronaldo).

Essa junção de diferentes gêneros em uma só pessoa por vezes é tratada como problemática no terreiro, tendo em vista que gera o que para eles é uma incompatibilidade: um homem no corpo de uma mulher. Assim, o primeiro precisa apresentar uma estética masculina correspondente. Nesse caso a imagem apresentada pelo espírito precisa ser desassociado da imagem da médium. Quando iniciei o campo, o exu se vestia com um vestido preto e dourado e um quepe da polícia militar. Mãe Tereza fazia questão de mencionar como o pano que fazia parte do traje tinha custado muito caro, valorando demasiadamente a roupa do exu. Em um dia de atendimento em que ela usava tal traje, a primeira coisa que o exu policial fez ao chegar foi falar inúmeros palavrões reclamando de suas unhas pintadas de vermelho e de seu vestido: “*Que porra é essa?*” perguntava ele. Nesse dia ele disse que até a próxima festa não mais aceitaria vir de vestido e unhas pintadas “*como uma mulher*”, mesmo seu traje tendo sido dispendioso à mãe de santo. Ele exigiu uma calça branca e uma blusa preta de botão, mas nada muito justo, pois segundo ele: “*Fica muito íntimo!*”.

Não é apenas a roupa do exu policial que dialoga com esse modelo de masculinidade. Ao realizar os atendimentos com os visitantes do terreiro, o exu policial tem preferência pelos temas que irá tratar. Ele alega não ter paciência para tratar de “*assuntos de mulher*” como, por exemplo: mulheres em busca de novos amores, mulheres que querem separar casais, mulheres traídas, etc. Quando ele percebe que o assunto a ser tratado será esse, ele encaminha a pessoa para uma “*exua*”⁵²: uma pombagira. A maioria dos visitantes recebidos por tranca-rua são homens. Estes podem tratar dos mesmos temas, sem que o exu policial os encaminhe a outras entidades. Isso porque ele não associa à figura masculina as mesmas características que

⁵² Termo equivalente a um exu feminino.

associa à figura feminina como, por exemplo, passividade e submissão. Ao me contar acerca dos motivos de não oferecer atendimento para as mulheres que tratam dessas questões, ele argumenta que as mulheres que o procuram, mesmo sofrendo por conta de seus parceiros, não se separam deles ou mesmo sendo traídas por eles, ainda os querem de volta. Por isso, às vezes o exu policial prefere realizar as suas consultas acompanhado de uma exua ainda “*em desenvolvimento*”⁵³, assim, ao mesmo tempo em que ele acompanha a entidade ainda iniciante, ele pode livrar-se das visitantes “indesejadas”.

No ritual de incorporação, os médiuns reunidos no salão entoam pontos cantados⁵⁴ para receberem as entidades ao som dos atabaques. Nos dias de atendimento é comum cantarem dois ou três pontos para tranca-rua. Entre esses pontos há alguns que são recorrentes, como este, por exemplo: “*Papai lá fora tem um homem/Meu filho vai ver quem é/Ele é o seu tranca-rua das almas/Mas ele é homem, não é mulher.*”. Este ponto ao mesmo tempo em que enfatiza a dualidade homem/mulher, reafirma o modelo de masculinidade de tranca-rua: “*ele é homem, não é mulher*”, mais um exemplo dessa distinção.

Os atendimentos com cada entidade acontecem de forma alternada semanalmente entre exus, preto-velhos e caboclos, etc.⁵⁵. Os exus comparecem ao terreiro semana sim e semana não. Durante algumas semanas o exu policial tem comparecido ao terreiro em todas as sessões afirmando que está tentando solucionar problemas financeiros de sua médium. Ele alega que está “*pressionando Ogum*” para que abra os caminhos de sua “menina”⁵⁶, diz que se sua “menina” ajuda tantas pessoas, ela também precisa ser ajudada. Ele argumenta que a resolução do problema de sua “menina” é difícil e que por isso ele irá toda semana ao terreiro para trabalhar para que isso aconteça. Afirmou durante uma sessão que, caso ele não consiga solucionar o problema de sua médium, ele irá mudar o seu nome para “*Maria tranca-rua*”. Nota-se que a associação de sua figura com a figura de uma mulher é, para ele, depreciativa. Caso ele seja comparado a uma mulher isso significará um desprestígio, uma falha, uma falta, a ocupação de uma posição inferior em uma hierarquia que posiciona os homens acima das mulheres. O modelo de masculinidade do exu policial é muitas vezes reforçado por ele em seu discurso associando-o à figura do homem. Percebe-se que ele o faz, pois o seu poder no terreiro depende de que ele seja reconhecido como um homem.

Vale destacar que no grupo pesquisado foi possível notar um discurso hegemônico que reproduz uma correspondência entre “homem”/“masculinidade” e entre “mulher”/“feminilidade”. Tudo o que é relativo ao homem precisa ser masculino e tudo o que é relativo à mulher, precisa ser feminino. Dessa forma, notamos que é considerado natural que as díades homem/masculino e mulher/feminino sejam seguidas pelos médiuns do terreiro e por suas entidades incorporadas. O discurso de gênero, portanto, oferece um modelo de comportamento para médiuns e suas entidades. Essa diferenciação de gênero é reforçada no terreiro pelo exu policial tendo em vista a desigualdade que ela engendra: uma hierarquia entre homens e mulheres que posiciona as últimas de maneira inferior. Existe um “jeito de mulher”, “roupas de mulher”, um “modo de ser feminino” que a todo tempo é rejeitado pelo

⁵³ São consideradas “em desenvolvimento” as entidades que incorporam a pouco tempo em seus médiuns.

⁵⁴ Ponto cantado é uma “cantiga em homenagem às entidades”. Os pontos cantados de descida servem para “chamar a entidade para se incorporar no médium” e os pontos cantados de subida são um “convite a deixá-lo” (MAGNANI, 1991:61).

⁵⁵ Crianças, ciganos e oriente “atendem” esporadicamente junto dos preto-velhos. Os “ciganos” e o “oriente” são linhas da umbanda que englobam figuras distintas associadas a uma ideia genérica do que seja o “Oriente” que seria, na verdade, uma invenção Ocidental de um “outro” fruto de interesses colonialistas (SAID:2007).

⁵⁶ É como se refere ao seu “aparelho”, médium que o incorpora.

exu. Para que ele tenha prestígio e para que seu poder seja legitimado é necessário que ele seja reconhecido como um “homem”, como “masculino”.

1.4.3 Entre masculinidades: o policial e o “homem de verdade”

No terreiro o exu policial não é procurado por todos os visitantes, pois há também uma divisão temática entre as “linhas” das entidades. Um exu não trata dos mesmos assuntos que um preto-velho, por exemplo. Essa divisão faz com que os exus sejam conhecidos por solucionar os problemas impossíveis, emergenciais, persistentes ou graves. São eles que costumam atender os indivíduos que apresentam problemas no âmbito material, amoroso ou conflitivo. Logo, são procurados em casos em que visitantes almejam uma promoção no trabalho, um emprego, o pagamento de uma dívida, um parceiro ou parceira, a separação de um casal, a conquista de alguém, a proteção/segurança, a solução de conflitos como discussões, brigas, etc. Segundo Lísias Negrão (1996b), os exus são usados para:

“práticas maléficas contra desafetos, desde mais brandas, como terem os ‘caminhos fechados’ na vida pessoal e profissional, ou prejuízos materiais, até mais graves como acidentes, doenças e, inclusive, a própria morte. São comuns também pedidos condenáveis do ponto de vista das vigências morais, tais como a separação de casais e a ‘amarração’ de pessoas amadas.” (1996:221)

No âmbito dos problemas que lhe cabe o tratamento, o exu policial é a entidade mais procurada e é reconhecido pela sua competência na resolução dos problemas dos visitantes. Acredito que muito de seu prestígio está associado à legitimação que recebe pela posição que ocupa na hierarquia do terreiro que diferencia homens e mulheres. O exu policial precisa constantemente reafirmar a sua masculinidade para que a sua posição entre as demais entidades seja legitimada. Com efeito, quando nos referimos à masculinidade que lhe oferece poder no terreiro, não estamos falando de qualquer masculinidade, mas de uma masculinidade específica.

Segundo Miguel Vale de Almeida (1996), há uma relação entre masculinidades, homens e poder que geram masculinidades variadas, ou seja, masculinidades hegemônicas e subordinadas. Nesse sentido, não há uma única masculinidade, a masculinidade é constituída de hierarquias: do “mais” masculino ao “menos” masculino e de assimetrias como “heterossexual/homossexual”, por exemplo (ALMEIDA; 1996:163). As distinções que elabora o discurso de gênero são produto de construções culturais, mas não só isso: “*a sua definição, aquisição e manutenção constitui um processo social frágil, vigiado, autovigiado e disputado.*” (ALMEIDA; 1996:163). Almeida (1996) nos ajuda a refletir a constituição do discurso de gênero como também uma disputa interna, como o produto de interações, práticas e discursos cotidianos.

Dessa forma, entendemos porque o exu policial reafirma constantemente a sua masculinidade porque ela é também discursiva e como tal ela precisa ser reafirmada em relação para que continue exercendo poder, dominação e controle sobre as demais. Assim sendo, a autoafirmação masculina do exu não objetiva apenas se contrapor ao feminino, mas às demais masculinidades em jogo. Há outras entidades masculinas pertencentes ao terreiro e, inclusive, sendo incorporadas por Mãe Tereza: Preto-velho Pai Benedito, Exu Sete Encruzilhadas e Caboclo Sete Flechas, por exemplo. Contudo, é o exu policial que possui um diferencial entre as demais, ele não é apenas um tranca-rua, um homem, com sua

masculinidade, ele é um *policia*. Nesse caso falamos de uma masculinidade mais masculina: a masculinidade associada à violência que nesse caso está associada à figura do policial.

As peças que lhe servem de indumentária foram ofertados ao exu por policiais atendidos por ele quando estes tinham um pedido realizado pela entidade. O que era trocado nesta relação se tratava da proteção de suas vidas, a proteção ante uma realidade em que a vida destes era colocada em risco cotidianamente devido à aproximação cotidiana com a violência. Jonas Henrique de Oliveira (2010) ao realizar uma pesquisa fruto do trabalho de campo com um grupo de policiais militares do Rio de Janeiro demonstra que:

“Em muitos momentos da pesquisa que realizei com os policiais militares, eu procurei focar em outros pontos da vida dos policiais sem necessariamente falar de violência, mas essas tentativas em momento algum penetraram em suas orientações cognitivas. O idioma que os policiais falam sobre o dia-a-dia seria impossível se eles não falassem da violência que sofrem ou praticam.” (2010:103)

De acordo com Jonas Oliveira (2010), o discurso acerca da violência está presente no cotidiano dos policiais, trata-se de “*uma forma de linguagem que norteia todas as suas representações enquanto policiais.*” (2010:103). E, para eles, essa violência diária só pode ser suportada por quem é um policial “*de verdade*”. É neste ponto em que notamos uma associação da figura do policial com a figura masculina: “*ser policial é coisa para ‘homens de verdade’.*” (2010:104). Para ser um policial “*de verdade*” são necessários alguns atributos, tais como “*virilidade, agilidade, força, poder e masculinidade*” (2010:108). Ser policial, para eles, não é coisa “de mulher”, mas “de homem”, e não de qualquer homem, mas de homens “de verdade”. Notamos nesse contexto uma hierarquia entre masculinidades: o policial “de verdade” é o policial “mais homem” que os demais e para isso é necessário lidar com a violência.

O componente de violência da figura do policial é visto no campo estudado como algo “corriqueiro”, há certo consenso em torno da ideia de que o policial trabalha com o “bem” e com o “mal”, assim como o exu o faz. No campo, ambos são vistos como figuras ambíguas/ambivalentes⁵⁷. Não há nenhum segredo quanto às atividades ilícitas realizadas pelos policiais que frequentaram o terreiro e se atenderam com o exu policial. Tratava-se de policiais milicianos. Ao invés de ser percebida com estranheza ou aversão, a presença deles ali era naturalizada no campo. Uma das mães de santo uma vez afirmou que: “*Você precisa de um policial por perto caso aconteça alguma coisa com você na rua*”. O policial é visto como aquele que vai te encaixar, aquele que pode estar próximo para auxiliar um amigo caso este se envolva em situações “comprometedoras”. Portanto, assim como a ambiguidade presente na figura do exu é vista como “corriqueira”, a ambiguidade presente na figura do policial também o é. E ambas não são apenas toleradas, mas em algumas situações desejadas, já que o fato de realizar tanto o “bem” quanto o “mal” amplia o campo de atuação dessas pessoas.

Uma dessas situações que merecem ser destacadas refere-se às inúmeras batidas policiais que ocorrem frequentemente em regiões próximas ao terreiro. Os médiuns sempre afirmaram a possibilidade de serem “salvos” pelos amigos policiais caso sejam “pegos” nas famosas “blitz” durante as madrugadas de retorno às suas casas depois de um dia de gira. Vemos a ideia de que mesmo o policial pode não agir em conformidade com a lei, de forma semelhante aos exus. Segundo Rubens Saraceni (2011)⁵⁸: “*Exu, enquanto elemento mágico ‘cósmico’, só é ativado ou desativado se for devidamente pago com oferendas rituais*

⁵⁷ A ambiguidade/ambivalência de exu será analisada de forma mais específica no Capítulo III.

⁵⁸ Autor popular entre a bibliografia de obras religiosas sobre a umbanda.

simbólicas” (SARACENI, 2011:11). Com efeito, o autor também destaca que caso não sejam “doutrinados”, os exus podem agir maleficamente se forem devidamente recompensados pelos serviços prestados pelas oferendas rituais simbólicas.

Foi a relação entre policiais e o “tranca-rua das almas” que adicionou mais essa característica à figura do exu. Notamos que a relação entre entidades, médiuns e visitantes no terreiro foi determinante para a construção dessa figura. Birman (1995) destaca que, de acordo com a cosmologia umbandista, a entidade é concebida como uma “ex-pessoa”: “*tem biografia, teve vida na Terra*” (1995:05). O que foi, portanto, condiciona o que é agora ao se relacionar com as pessoas “desse mundo”. Entretanto, o caminho inverso também é verdadeiro. A forma como esses “entes sobrenaturais” atuam nos terreiros também é influenciada por suas relações com as pessoas “desse mundo”. Como discutido pela mesma autora, enquanto a estética do candomblé é própria, estranha, desconhecida, referente ao africano, a estética da umbanda deve estar associada ao cotidiano dos homens, a um referente contextual, deve pressupor uma relação “*entre o símbolo e a coisa simbolizada*” (1995:42), como destaca a autora.

Podemos afirmar, portanto, que “*(...) a possessão para se realizar possui uma estreita dependência daqueles que vão assisti-la, dialogar com os seres incorporados, cantar para eles, cumprimenta-los, conversar com eles. A sua legitimidade em alguma medida depende do reconhecimento de seus fiéis.*” (BIRMAN; 1995:43). Enfatiza a autora que, como em um teatro, a clientela é análoga à plateia, é o público que condiciona, que controla o que irá acontecer no “palco das possessões” (1995:44). “*Uma possessão tão mais digna de crédito quanto mais acionar contextualmente a sua relação com o mundo tal como experimentado pelos seus assistentes.*” (1995:45). Existe, assim, uma continuidade entre palco e plateia, uma continuidade que traz à tona referências sociais e históricas comungadas por eles.

No terreiro, “Tranca-rua das Almas” se tornou policial de modo a obter mais poder e prestígio já que agora pode performatizar um homem “mais homem” que os demais. Posso afirmar que as hierarquias referentes ao discurso de gênero presentes na sociedade mais ampla influenciaram significativamente as relações para dentro do terreiro. Assim, o exu policial expõe a sua masculinidade sendo o policial do terreiro, sendo ali a sua lei que manda, sendo ele o protetor do terreiro, é o “capitão da encruzilhada” como afirma um dos pontos cantados que usam para evocá-lo. Portanto, Tranca-rua em uma escala hierárquica e militarizada no terreiro estaria acima das demais entidades.

Uma situação emblemática me ajudou a pensar mais um pouco a respeito da posição de prestígio ocupada pela figura do “homem de verdade” no terreiro. Como me referi anteriormente, uma festa é um momento especial para vislumbrar as hierarquias que muitas vezes se escondem em meio ao cotidiano das casas-de-santo. As festas são o momento em que o terreiro recebe mais pessoas de fora. Pais e mães de santo constroem uma relação de reciprocidade e disputa por prestígio ao visitar as festas dos demais barracões. Caso um pai ou mãe de santo tenha visitado a sua festa, é de bom tom que a festa do mesmo também seja prestigiada em resposta. Em uma festa de exu no final de 2014 estavam presentes dois pais-de-santo e uma mãe de santo de outros barracões da região. Depois dos médiuns da casa já terem incorporado, um dos pais-de-santo presente incorporou uma pombagira. Após algum tempo comecei a notar certa inquietação do exu policial e logo fui averiguar o que estava acontecendo. O exu policial estava irritado e foi vestir a sua farda. Ele disse que a sua casa estava sendo desrespeitada porque a pombagira do pai de santo visitante não o cumprimentou. Não cumprimentar o “chefe” do terreiro? Na hierarquia que se mostrava ali, essa atitude só

podia gerar um grande conflito. De repente a festa que ocorria no pátio do barracão estava vazia. Todos os médiuns foram para o salão, chamados pelo exu policial. Ele vestiu a sua farda e chamou todos os malandros⁵⁹. Então ele saiu com a sua “trupe” e foi recebido com o seguinte ponto cantado: “A sua casa não tem porta e nem janela. Quem mora lá é Tranca-rua! Oôôô, oôo! O dono da casa chegou!”.

Após alguns pontos para ele, o exu policial pediu que parassem os atabaques para fazer uma fala. Ele alertou aos visitantes que as crianças presentes na festa precisavam ficar longe dos exus, pois essa é a “lei da casa”, exus e crianças não podem ficar próximos. Afirmou também que quando ele visita outro barracão, ele respeita a sua lei. Portanto, quem estava ali precisava respeitar a dele. Além disso, afirmou que não estava distratando nenhuma pessoa ali, mas ao contrário. Disse, ainda, que ele precisa tratar as outras pessoas bem para que quando ele vá visitar seus barracões, seja recebido da mesma forma. Certamente que a sua fala teve um direcionamento para a pombagira “desrespeitosa” em questão. Depois disso, a “ordem” foi reestabelecida.

Essa situação é muito ilustrativa das posições hierárquicas ali. Principalmente ao que se refere à hierarquia homem/mulher. Os homens precisavam estar “em terra⁶⁰” para colocar ordem no terreiro, por isso o exu policial dispensou as pombagiras até então presentes e trouxe os malandros. Para demonstrar a sua autoridade ele tinha que mostrar quem estava no comando, quem criava as regras que ali deveriam ser respeitadas. Por isso, o exu policial evidenciou que quem fazia a lei ali era ele mesmo: o policial do terreiro: o “homem de verdade”, um homem armado e fardado e no caso, acompanhado de sua “trupe”: os malandros, os homens do terreiro. É claro que, depois disso, a pombagira “desrespeitosa” veio lhe cumprimentar.

Segundo Stolcke (1991), a tendência em naturalizar as desigualdades sociais faz com que as relações de poder proeminentes a elas não sejam percebidas. Se essas diferenças são naturalizadas, tornam-se camufladas, invisibilizadas e suas existências são negadas. As relações que tangem o discurso de gênero precisam ser postas em pauta com o objetivo de oferecer visibilidade às relações de poder que engendram. O discurso de gênero, portanto, tem se apresentado nesse contexto como agente na construção de uma hierarquia entre homens e mulheres. Entretanto, não objetivei realizar uma análise simplista da dualidade homem/mulher, mas uma análise que reconheça a complexidade que vai além desses padrões construídos segundo complementariedades.

Falamos, portanto, de relações assimétricas, de relações desiguais entre o que é considerado masculino e feminino, como demonstra Almeida (1996). Não nos referimos a uma mera reprodução de posições, mas à produção dessas posições em um contexto de relações de dominação. Referimo-nos a como o discurso de gênero é construído e performatizado, como ele se trata ao mesmo tempo de uma linguagem e de uma prática. E o contexto analisado aqui nos permitiu vislumbrar a associação entre poder, masculinidade e violência presentes na figura do Tranca-rua. Notamos, portanto, uma dominação dos homens pelos homens, uma hierarquia que não apenas opõe o homem à mulher, mas que cria diferentes masculinidades posicionadas hierarquicamente.

⁵⁹ Os malandros representam uma das linhas dos exus masculinos. São fruto da reinterpretação da antiga malandragem carioca.

⁶⁰ É como se referem às entidades quando estão incorporadas nos médiuns.

No terreiro de Mãe Tereza é ela que se destaca. Como mulher ela legitima seu poder e autoridade através da sua posição hierárquica na reprodução da família-de-santo. Por ser mulher e ter conhecimento religioso graças ao lugar doméstico atribuído às mulheres nessa religião, Mãe Tereza ocupa uma posição que lhe é única, uma posição de maior prestígio, obviamente. Mas não apenas isso. Ao mesmo tempo Mãe Tereza ocupa esta posição pela autoridade e prestígio que o exu policial lhe confere. Ela possui também o poder do homem, o poder da masculinidade e da violência, o poder do policial, o poder do “homem de verdade”.

Ao se referir à Mãe Tereza, Pai Marcos afirma que: “Depois que ele⁶¹ saiu, ela é ‘a cara’!”. Em uma realidade onde o masculino tem um status social maior, Mãe Tereza ocupa a maior posição hierárquica no terreiro por conta da legitimidade que possui por “ser masculina”. O contexto analisado nos permitiu concluir que em uma realidade androcêntrica, para se estar em uma posição de poder foi necessário estar associado à esfera masculina. Almeida (2010) nos ajuda a refletir sobre isso quando afirma que “(...) *quase todas as qualidades que tenho vindo a definir como ‘masculinas’ são também as qualidades da ‘pessoa’*. A questão é que o modelo hegemónico define o masculino como a ‘forma acabada’ da pessoa (...)” (2010:174). É como se tudo aquilo que correspondesse à esfera do masculino fosse superior ao feminino já que estamos nos referindo a uma relação de dominação com bases em uma diferenciação de natureza biológica entre os indivíduos. Então, Mãe Tereza não pode ser considerada “uma mulher de prestígio”. Ela não pode ocupar essa posição, pois esta é destinada ao masculino. Por isso, Mãe Tereza é “a cara”, é uma mulher a ocupar um lugar que pertence a um homem. Percebemos que foi somente a partir do reconhecimento de sua masculinidade que ela pode ser percebida como uma pessoa de autoridade, prestígio e poder no terreiro.

Não obstante, objetivei demonstrar como a constituição do discurso de gênero perpassa o cotidiano desses adeptos por intermédio de seus “entes sobrenaturais”. A relação com os deuses, com os espíritos/entidades para essas pessoas é cotidiana. De acordo com esse ponto de vista, o mundo “natural” e “sobrenatural” estão imbricados, não se separam. Para eles, seus santos interferem em suas vidas, direcionando-os, transformando-as. Um tranca-rua se mostrou agente nas hierarquias do terreiro performatizando uma masculinidade que é hegemônica nesse contexto social. Ao nos referirmos aos adeptos de um terreiro não nos referimos apenas a suas relações religiosas. Tanto o discurso religioso como o discurso de gênero ou como qualquer outro aspecto social lhes posiciona no mundo, orienta suas visões de mundo, seus comportamentos, seus estilos de vida, seus modos de ser e, por isso, ao mesmo tempo em que influenciam, são influenciados.

Portanto, a partir da análise aqui descrita notamos como as relações em torno de uma entidade em específico – o exu policial – trouxeram à tona uma hierarquia produzida pelo discurso de gênero que se sobrepõe. O Tranca-rua é poderoso e se encontra no topo de uma hierarquia religiosa porque é homem, mas não só. Tranca-rua é um “homem de verdade”. Além de ser homem ele se encontra no topo de uma hierarquia entre masculinidades onde o homem de maior prestígio é aquele associado à violência. À mãe de santo é associado um maior prestígio já que ela não é apenas uma mulher a ocupar um espaço de poder no terreiro devido a sua posição na hierarquia religiosa como mãe de santo, mas ela é também o Tranca-rua das almas, um homem, um policial. Nesse sentido, mesmo existindo uma hierarquia religiosa que atribui prestígio às mulheres, em virtude de uma hierarquia hegemônica

⁶¹ Nesse contexto, Pai Marcos se referia ao antigo pai de santo dos dois, quando estes frequentavam outro barracão, antes de abrirem o seu próprio.

masculinizada, à mãe de santo só é atribuída a posição de maior prestígio social por ela estar associada a um espaço que é por excelência masculino, logo ela é “a cara”.

Dessa forma, notamos como o discurso de gênero não gira em torno apenas de binarismos essencialistas como homem/mulher ou masculino/feminino, mas se desdobra em múltiplas hierarquias que são construídas em disputa. São posições hierárquicas que ora são ocupadas pelos homens e ora são ocupadas pelas mulheres intermediadas por elementos que também posicionam hierarquias como a violência, a passividade ou a submissão aqui exploradas no debate sobre o exu policial. Mesmo havendo um discurso hegemônico que posiciona o que é masculino como o status de poder por excelência, há discursos paralelos que questionam ou reivindicam o status de poder ao feminino ou ao mais masculino, ou a outros elementos que marcam a diferença entre as pessoas. Falamos, portanto, de hierarquias que são o tempo todo construídas pelos indivíduos em relação e expressas na linguagem seja ela discursiva, simbólica ou performativa.

2 CAPÍTULO II: Trocando dádivas e objetos: o regime de proteção nos terreiros

Este capítulo tratará da relação de reciprocidade entre os exus e a sua clientela (adeptos umbandistas), nos terreiros aqui pesquisados. Para isso, discutirei o caso do cordão de São Jorge e o caso do cordão do tráfico. Em ambos os casos clientes do exu policial passaram por situações de quase morte e creditaram a sua sobrevivência à proteção que lhes foi dada pelo exu e, por isso, ofertaram a ele cordões de ouro em forma de agradecimento e retribuição.

A partir dessas situações analisarei a figura do exu policial como um mediador sócio-político nesse contexto, pois é através dele que seus clientes conquistam a proteção. É o exu policial que media também a relação de sua clientela com o que os umbandistas concebem como o “mundo sobrenatural”, por intermédio da magia como um sistema explicativo para os sucessos, para a manutenção de uma boa relação com a sorte. Isso porque os clientes do exu policial saíram ilesos de experiências de quase morte e retornaram ao terreiro para retribuir ao exu policial por tê-los protegido da morte, pois tiveram as suas vidas preservadas graças à relação que cultivam com o exu, uma relação de reciprocidade alimentada pela oferta de presentes a ele – uniforme policial, cordão de ouro, imagem, etc.

Em seguida analisarei o caso do terreno do terreiro, uma situação em que um dos terreiros supostamente teria adquirido um terreno através da mediação de um miliciano da região; e por fim, o caso do miliciano e da prostituta, caso em que o exu policial para se livrar de uma “médium indesejada” (a prostituta) menciona um miliciano que o auxiliaria na proteção do terreiro. Em ambas as situações os milicianos foram intermediários na relação dos terreiros com as dádivas em questão: o terreno e a proteção do terreiro. A partir desses dois últimos casos analisaremos a figura do miliciano como um mediador sócio-político nesse contexto, pois são eles que mediam a relação dos terreiros com as dádivas em questão. Analisaremos também, como ambos os casos demonstram que a mediação dos milicianos com os terreiros em questão envolve a circulação não apenas da proteção, mas também do prestígio. Todos os casos que serão narrados se tratam de situações ocorridas nos terreiros pesquisados.

2.1 O cordão de São Jorge e do cordão do tráfico: trocas, poder, eficácia e proteção

Neste subitem apresentarei dois casos em que clientes do exu policial passaram por situações de quase morte e creditaram a sua sobrevivência à proteção que lhes foi dada pelo exu e, por isso, ofertaram a ele cordões de ouro em forma de agradecimento e retribuição: primeiro o caso do “cordão de São Jorge” e em seguida o caso do “cordão do tráfico”. Além de utilizar o uniforme policial, o exu policial utiliza outros objetos também frutos de presentes de sua clientela como um cordão e uma pulseira que foram oferecidos por um visitante do seu terreiro, um taxista que o ofereceu em forma de agradecimento pelo exu ter salvado a sua vida em um assalto à mão armada em que roubaram a sua moto.

Eu estava no terreiro quando o exu recebeu o seu presente e tomei notado diálogo que se desenrolava ali. O exu policial estava furioso, pois duvidava que o seu cordão fosse realmente “de ouro”, duvidava que fosse de ouro “de verdade”. Disse ele sobre o valor do cordão ao visitante que lhe presenteou: “Se for (de ouro) você está vivo, se não for, você morre ali na frente!”. O exu reclamou outro presente que valesse realmente o seu esforço em salvar a vida do visitante dizendo: “*Tem que entregar na minha mão. (...) A sua vida vale*

isso? Se eu tivesse que cuidar da sua vida com isso aí você estava morto! (...) Eu comprei a sua vida. Se a sua vida vale isso, ela não vale nada!". Em seguida o exu disse que queria um cordão de "ouro reluzente". Depois de um tempo o exu policial passou a exibir o seu cordão de "ouro reluzente" que recebeu posteriormente do visitante: um cordão com um pingente de São Jorge, sincretizado na religião como o orixá Ogum.

O caso do "cordão de São Jorge" nos ajuda a perceber como os objetos trocados valem muito mais do que a sua função utilitária: o cordão não é apenas um cordão, mas vale a proteção, vale a preservação da vida do cliente do exu e ao exibi-lo no pescoço é isto que exhibe o exu policial: a eficácia de seu trabalho, o poder que possui em salvar vidas.

No ano de 2014, em um dia no campo a mãe de santo Tereza me contou que o exu policial havia sido presenteado com uma imagem⁶² de um exu do tamanho de uma pessoa e um cordão de ouro. Perguntei quem havia ofertado tais presentes ao exu e ela me disse que foram dados por um traficante de uma favela próxima ao terreiro. Disse que o traficante estava preso e que o motivo do presente estava relacionado com a situação que resultou em sua prisão, foi quando ela em seguida me narrou tal situação: o traficante estava indo para a favela quando foi surpreendido por quatro policiais que o viram sair da boca de fumo. Os policiais, então, o colocaram no camburão. Segundo a mãe de santo, eles não o reconheceram como um dos chefes do morro, acreditaram que ele era um "traficante qualquer". De acordo com ela, ele que era o "segundo" chefe do morro ainda não era conhecido pela polícia.

Segundo o relato, apesar de ter sido reconhecido pelos policiais como "traficante", ele não levava armas e drogas. Os policiais o levaram para um lugar afastado e ao chegarem ao local colocaram-no para fora do carro, interrogaram-no⁶³ colocando-o ajoelhado no chão e lhe fizeram perguntas que foram sem respostas. Então, um dos policiais disse que eles lhe dariam uma chance de escapar e pediu que ele corresse o máximo que pudesse. Foi quando o traficante decidiu correr e mesmo tentando fazê-lo com toda a força que tinha, não saiu do lugar. Nesse momento ele ouviu em sua cabeça uma voz lhe dizendo: "*Não corre, não corre!*". Os policiais colocaram-no de volta na viatura e levaram-no para a delegacia.

Ao pensar sobre o ocorrido o traficante concluiu que se tivesse corrido ele teria sido morto pelos policiais. Foi quando ele começou a pensar sobre a força sobrenatural que o impediu de correr e a voz em sua cabeça que lhe deu a orientação que havia salvado a sua vida. Ele remeteu tais ações à entidade que se consulta: o exu policial. Seus guias que o protegeram foram poderosos o suficiente para livrá-lo da morte.

Não obstante, como forma de agradecimento e também como um pedido de liberdade, o traficante pediu que fosse enviado ao exu policial um cordão de ouro e a imagem de um exu do tamanho de uma pessoa. Ao outro terreiro que também se consulta, pediu que fosse encaminhado outra imagem e um cheque no valor de R\$6,000 (seis mil reais). Os médiuns calcularam que o cordão devia ser muito valioso, talvez o equivalente ou superior a R\$6,000 (seis mil reais).

Após esse episódio os médiuns iniciaram uma calorosa discussão na tentativa de solucionar o dilema instaurado pelo presente: "*o que fazer com o cordão?*". Um presente normalmente é bem recebido, no entanto, este gerou um desconforto compartilhado por todos os médiuns: o exu não poderá usar o cordão senão qualquer pessoa que tenha um olhar mais

⁶² Estatuetas que representam as entidades, como Maria Padilha, Tranca-rua,

⁶³ Segundo a mãe de santo, os policiais realizaram um típico interrogatório policial.

apurado irá identificá-lo como um colar valioso, o que pode ameaçar a segurança do terreiro que já foi assaltado em outras ocasiões; os médiuns não podem levá-lo para a casa porque alguém que souber de sua existência poderá tentar roubá-lo em qualquer lugar onde ele esteja; e não se poderá vendê-lo, tendo em vista que a sua procedência limita a sua possibilidade de venda já que ele não deve ter sido adquirido de forma legal. Depois de muita discussão, decidiram que seria mais correto deixar que essa decisão fosse tomada pelo presenteado: o próprio exu policial.

Procurando saber mais sobre a situação, fui ao terreiro em um dia de atendimento a exu para conversar com o exu policial. Perguntei a respeito do seu presente e ele me disse que só iria recebê-lo caso ele desse a liberdade ao preso. Disse que ele não pode receber um presente por algo que ele ainda não tenha feito: “*Depois ele vem me cobrar, eu não fiz e como fica?*”. Em seguida, disse: “*Se o diado⁶⁴ que ele falou, ele estiver na rua, eu quero o que é meu!*” e terminou a conversa saindo um tanto exaltado.

2.2 A troca ritual: trocando dádivas e objetos

Nos dois casos expostos anteriormente houve uma troca entre o exu policial e a sua clientela (policiais, taxista e traficante). Em troca da proteção dada pelo exu policial diante das situações de quase morte, a sua clientela lhe retribuiu com presentes. A proteção dada pelo exu é conquistada a partir de uma relação de reciprocidade entre o exu e a sua clientela. Notamos, portanto, que a relação destas pessoas com o exu policial se deu segundo uma relação de troca, de dádiva, envolvendo moral, prestígio e honra, elementos fundamentais nestas relações.

A troca entre exu e sua clientela se trata de uma troca onde ambas as partes assumem um compromisso. Ao receber a proteção dada pelo exu policial a sua clientela precisou retribuir: os policiais retribuíram com os objetos que são utilizados pelo exu em sua caracterização (uniforme policial, colete etc.), o taxista retribuiu com um cordão de ouro e o traficante, também atendido por ele, ofertou-lhe uma imagem de exu e um cordão de ouro. Em contrapartida, o exu policial recompensa-os com a proteção, ele os protege da morte.

Como afirma Vagner Gonçalves da Silva (2005), ao assumir o compromisso com o exu a pessoa possui a obrigação de cumprir a sua parte no ritual da troca: “*Espírito justo, porém, vingativo, Exu nada executa sem obter algo em troca e não esquece de cobrar as promessas feitas a ele.*” (2005:70). Trata-se, dessa forma, de uma troca onde ambas as partes assumem um compromisso que envolve necessariamente reciprocidade. Analogamente à perspectiva maussiana ao analisar a troca em sociedades “arcaicas”, existe, assim, uma “*obrigação de retribuir os presentes recebidos, de dar e receber*” (MAUSS, 2003:201). Não é possível dar sem receber, ou seja, “*não pode haver uma prestação sem uma contraprestação*” (ERIKSEN & NIELSEN, 2010:64). Percebemos, então, “*um caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações*” (MAUSS, 2003:188). Ao estabelecerem a relação de troca tanto o exu quanto a sua clientela assume a obrigação de cumprir com a sua parte no contrato. Trata-se, assim, de uma relação de obrigações com normas rígidas e objetivas, mesmo que não ditas.

⁶⁴ Pronúncia comum na linguagem utilizada na religião. É o mesmo que “dia”.

Como dito anteriormente, os policiais que eram médiuns do terreiro e que participaram da construção do exu policial foram assassinados antes da minha entrada no campo. A morte de tais policiais não pôs em risco o poder e o prestígio do exu policial. Ao contrário, serviu para que as regras estipuladas na relação de troca com o exu fossem reforçadas socialmente. O que se difunde no terreiro é que os policiais não tiveram a proteção conquistada porque não cumpriram com a sua parte no ritual de troca estabelecido com o exu. Tratava-se de médiuns faltosos, que não honravam os seus compromissos enquanto médiuns do terreiro e que, sendo assim, sabiam que “mais cedo ou mais tarde” iriam morrer. Sabiam, também, que corriam riscos a mais por se tratarem de policiais milicianos.

Contudo, estas relações de troca construídas entre tais figuras não se trataram apenas de relações funcionais. Não estamos falando apenas de coisas trocadas; de roupas, cordões e imagens que serão utilizadas pelo exu, que lhe servirão funcionalmente como vestimenta, adereço ou ornamento. Não obstante, a troca entre exu e sua clientela é uma troca social: “*não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam*” (MAUSS, 2003:190). Não se troca apenas coisas, mas o que elas representam. As coisas trocadas permanecem com seus significados atribuídos, com seus usos realizados, permanecem carregadas de sentido, carregadas do mana⁶⁵ do dono originário.

Assim como indica Mauss (2003): “*Compreende-se logicamente, nesse sistema de ideias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois, aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma*” (2003:200). A troca entre exu e sua clientela é uma troca de almas e substâncias. Na dádiva, como afirma o mesmo autor, se fundem pessoas e coisas. Com efeito, “*As coisas vendidas têm ainda uma alma, são ainda seguidas pelo antigo proprietário e o seguem.*” (MAUSS, 2003:295); “*a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele*” (MAUSS, 2003:298). A exemplo de que nessa relação de reciprocidade a troca vai além de uma troca material vale destacar o caso em que um dos policiais presenteou o exu com uma farda de policial militar possuía um remendo no traseiro. Tal remendo foi fruto de um tiro recebido pelo policial quando este foi ferido em um tiroteio. Nesse caso, em específico, o presente trocado estava marcado fisicamente pelo uso que lhe atribuiu o antigo dono. Todavia, não é necessário que este receba uma marca física para os presentes trocados possuam a alma do antigo proprietário.

2.4 O caso do terreno do terreiro

Em abril de 2015 percorri os terreiros estudados visitando as festas em comemoração à Ogum, tendo em vista o feriado municipal, e católico, do dia 23 em homenagem a São Jorge. Interessei-me, sobretudo, pelo terreiro de Mãe Lívia e Pai Sthevão. Isso porque eu já havia ouvido alguns relatos interessantes a respeito do terreiro. Mãe Tereza havia me relatado um caso que lhe foi contado por Mãe Aline sobre o terreno em que se localiza esse terreiro. Segundo Mãe Aline, há pouco tempo o terreiro de Mãe Lívia e Pai Sthevão mudou de lugar tendo em vista a aquisição de uma casa em um terreno maior no mesmo bairro onde já se localizavam. De acordo com ela, no espaço havia funcionado há uns anos atrás uma creche, que atualmente estava fechada. O terreno, então, pertencia à dona da creche. Mãe Aline

⁶⁵ Aqui utilizamos o conceito maussiano de mana no sentido que o autor lhe confere ao relacioná-lo com o conceito de dádiva: prestígio, honra, autoridade.

relatou que um miliciano da região conhecido de Mãe Lívia e de Pai Sthevão expulsou a dona do terreno para ficar com o espaço que foi oferecido posteriormente ao terreiro.

Mãe Lívia relatou o caso à Mãe Tereza através de uma rede social afirmando que tinha um “babado” para lhe contar. Mãe Aline, que mora próximo ao terreiro de Mãe Lívia, afirmou que no dia anterior a polícia havia realizado uma “batida” no terreiro por conta de uma denúncia sobre a “posse” do terreno. De acordo com ela, a antiga proprietária queria reavê-lo. O terreiro já estava funcionando há um tempo no local e, inclusive, Mãe Lívia e Pai Sthevão já tinham reformado a casa e estavam morando ali.

Em meio a essa situação eu logo pensei no miliciano. Foi aí que Mãe Tereza me disse que ele havia sido assassinado e que, por isso, somente agora a antiga proprietária quis reaver o terreno. Aparentemente o caso da “batida” policial não havia dado em nada porque o terreiro de Mãe Lívia organizou um “pagode para os malandros” em uma festa em comemoração a Ogum naquele ano, comemoração nunca realizada antes. Ao chegar à festa percebi que o novo “terreno” era o dobro do anterior. No pátio havia um grande terreno cimentado com um palco onde funcionaria o “pagode para os malandros”. Indagando sobre o espaço um dos filhos de santo da casa me disse que eles haviam se inscrito na Secretaria de Habitação para adquirir um terreno na região e então eles compraram aquele depois de terem sido contatados pela Secretaria.

Pouco depois conversei com Pai Sthevão e ele me levou para o lado de fora do terreiro para me mostrar como ficaria depois da obra de ampliação que já estavam planejando. Ele me disse que a antiga proprietária do espaço quando tinha uma creche servia leite à comunidade durante o período do governo de Garotinho e Rosinha⁶⁶. Entretanto, ela foi expulsa do terreno por ter arranjado problemas com a Polícia Federal já que dava os tickets de leite apenas para a igreja que se localizava ao lado do terreno. Pai Sthevão também me disse que foi a antiga proprietária que vendeu o terreno ao pastor para que ele pudesse abrir a igreja no local, embora eles não tenham documentação que comprove a suposta venda, de acordo com ele.

Pai Sthevão alegou que o terreno da igreja também lhes pertencia já que foram eles a adquirir o terreno pela Secretaria de Habitação. Ele me disse que muitos dos médiuns da casa disseram para que eles reclamassem o terreno da igreja e ele disse: “*Vamos arranjar confusão pra quê?*”, “*O pastor é meu conhecido.*”. De acordo com ele, o pastor já tinha sido “macumbeiro”, pois antes de ser pastor era ogan em um terreiro e foi assim que se conheceram. Pai Sthevão levou o assunto com muita naturalidade demonstrando que não queria realmente que eles brigassem pelo terreno, pois já estavam satisfeitos com o espaço que tinham, mesmo o espaço da igreja sendo tão grande quanto o espaço que o terreiro já estava ocupando.

Ouvi diferentes relatos sobre o caso do terreno. Relatos obviamente contraditórios. No relato dos médiuns da casa desapareceu o miliciano e o caso de polícia. No relato de Mãe Aline não há nada sobre a compra do terreno e sobre o conflito com a igreja. Saber se esses discursos correspondem aos fatos ocorridos é menos importante do que compreender o que as pessoas que os disseram gostariam que os outros pensassem sobre elas mesmas ou sobre as pessoas as quais o discurso se refere. Para analisar isto tenho como pressuposto que os terreiros onde faço campo estão relacionados em uma rede que tem como ponto aglutinador o

⁶⁶ Anthony William Matheus de Oliveira, conhecido como Anthony “Garotinho” foi governador do Rio de Janeiro de 1999 a 2002, já Rosângela Barros Assed Matheus de Oliveira, conhecida como “Rosinha Garotinho” foi governadora do Rio de Janeiro de 2003 a 2007.

terreiro de Mãe Tereza (como já me referi em outro momento). Tanto Mãe Aline e Mãe Lívia já haviam sido filhas de santo de Mãe Tereza e todas visitavam seus terreiros reciprocamente em dias de festa. Contudo, essas relações não são simplesmente relações de amizade e compadrio, mas sim relações de disputa por prestígio na região em meio a esta rede de terreiros.

Uma parte importante do processo de disputa de público entre os terreiros é a fofoca⁶⁷. No trabalho de campo em inúmeras vezes ouvi comentários sobre as festas alheias no sentido de desprestigiá-las por alguma falta que tenham cometido em sua elaboração ou no seu andamento, de acordo com a opinião dos pais e mães de santo e de seus filhos. Sabemos que ao comentarem as festas alheias não estão falando apenas das práticas diferenciadas dos terreiros, mas é de prestígio que estão falando. Por isso ao perguntar sobre o terreno de Pai Sthevão e Mãe Lívia, eles responderam prontamente me explicando sobre a sua futura expansão. Eles querem dizer sobre o seu prestígio no terreiro. Por isso, também, Mãe Aline quis retratar o “caso de polícia” para Mãe Tereza. Ela quer reclamar o prestígio do terreiro “rival”, ela quer questionar esse prestígio, espalhar a notícia para que esse prestígio seja afetado, diminuído. E assim eles disputam o prestígio entre si: entre narrativas sobre eles mesmos e entre narrativas sobre os terreiros vizinhos.

Ao fim da festa do “pagode para os malandros” perguntei a Pai Sthevão sobre a carreata à Ogum que havia ocorrido na mesma semana ali na região, já que o terreiro ostentava uma grande faixa divulgando a carreata na sua fachada, e ele me disse que a carreata tinha sido um sucesso e que eles, inclusive, tinham recebido uma ajuda do “pessoal da milícia” que havia contribuído com dinheiro para custear os fogos de artifício para o evento. Ao fim continuei concluindo que há muitas coisas entre o dito e o não dito. Ao menos pude perceber a naturalidade com que o pai de santo admitiu possuir um privilégio na relação de seu terreiro com a milícia na região, através do apoio à carreata em homenagem a uma figura religiosa constantemente interpretada na umbanda como uma figura protetora: a figura do orixá Ogum. Segundo Silva (2005), Ogum é sincretizado com São Jorge principalmente no Rio de Janeiro:

“Outro sincretismo de Ogum foi com São Jorge, ocorrido principalmente no Rio de Janeiro. Esse santo guerreiro, retratado sobre seu cavalo, de onde combate e vence com uma lança um dragão, era também venerado pelo exército. Na Guerra do Paraguai, na qual lutaram muitos negros, atribuiu-se à proteção de São Jorge (e, portanto, Ogum) a vitória dos brasileiros na batalha de Humaitá.” (2005:72).

Cabe ressaltar que o feriado carioca do dia 23 de abril, “dia de São Jorge”, foi instituído pela Lei nº 5198, de 05 de Março de 2008 do Rio de Janeiro, de autoria do Deputado Jorge Babu, deputado que foi condenado a sete anos de prisão por formação de quadrilha armada em 2010, no processo em que foi acusado de fazer parte de uma milícia na Zona Oeste da cidade pelo Ministério Público do Rio de Janeiro⁶⁸. A partir desse caso e de outros muitos relatos parece haver certa “devoção” por parte dos milicianos à figura de São Jorge considerando-o como um “santo protetor” e “guerreiro”, assim como Ogum, orixá cultuado na umbanda. Para Birman (1985): “*Quem se diz de ‘Ogum’ se associa à imagem do*

⁶⁷ Estamos compreendendo a fofoca como um veículo moralizador, como uma narrativa que reforça a coesão do grupo reiterando valores morais comuns, valores hegemônicos como nos indica Pedro Paulo de Oliveira (2014). A fofoca é o mesmo que o “fuxico-de-santo”: “*essa maneira constante de falar dos outros, de acusa-los para melhor afirmar a legitimidade da posição ocupada por aquele que fala.*” (2009:149).

⁶⁸ <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2010/09/jorge-babu-e-condenado-7-anos-de-prisao-em-mais-um-processo-no-rio.html>

santo guerreiro, vencedor de demandas – à bravura, à luta se junta a imagem de um corpo fechado, imune aos ataques do mal.” (1985:34) Não é à toa que esta devoção pode ser percebida entre os milicianos, pois são estes que anseiam, como vimos no campo, pela proteção religiosa, pelo “corpo fechado” diante do risco diário de morte.

2.5 O caso da prostituta e do miliciano

Este último caso envolve novamente o exu policial, mas dessa vez se refere a sua relação com um miliciano da região em um caso que envolve uma das médiuns de seu terreiro: uma prostituta. Ao longo do campo busquei compreender melhor como foi a construção da figura do exu policial, como se deu a relação entre exu (exu policial) e policiais em um dos terreiros estudados. Sabia que o tranca-rua havia cumprido com a sua parte no trato, pois estava ele ali trajado de policial. Ele havia recebido o que lhe era de direito (os uniformes policiais e afins), mas e os policiais? Eles haviam recebido a proteção pedida à tranca-rua? Os dois policiais que participaram da construção da figura do exu policial e que faziam parte do terreiro como médiuns, segundo o relato de outros médiuns do terreiro, foram assassinados antes de minha entrada no campo. Também não pude contatar os demais policiais que frequentavam o terreiro, pois na ocasião em que iniciei o trabalho de campo estes já não frequentavam mais o terreiro.

Em 2015, um dos milicianos, cliente do exu policial visitou o terreiro algumas vezes. Quando Fernando apareceu pela primeira vez no terreiro depois de muito tempo sem visitá-lo, ele não foi se atender com o exu policial, mas foi antes da sessão para falar com a mãe de santo. Eu tentei conseguir uma entrevista com ele, mas apesar de dizer que a daria, aconteceram inúmeros “desencontros” que impossibilitaram a entrevista. Três vezes marquei com Fernando a entrevista sugerindo que fosse ao barracão de Mãe Tereza e ele se ausentou em todas elas e depois pediu desculpas sugerindo um novo dia, até que eu entendi que a entrevista não ia acontecer mesmo que eu a remarcasse trezentas vezes.

Entre uma tentativa de entrevista e outra o nome de Fernando foi citado no terreiro em virtude de uma situação em que uma visitante da casa teve o seu telefone celular roubado em frente ao portão do barracão. Quando a visitante comunicou Mãe Tereza do fato ocorrido antes do início da sessão, imediatamente ela ligou para Fernando para lhe avisar. Esse tipo de situação não poderia acontecer ali, pois Fernando sempre garantiu a *proteção* ao terreiro. Depois Fernando garantiu que os dois motoqueiros que realizaram o roubo já haviam sido pegos e que deveríamos ficar seguros porque aquilo não voltaria a ocorrer ali.

Em outra ocasião Fernando foi citado pelo exu policial em uma conversa com uma médium do terreiro: Gabriela. Ela era médium do terreiro há um tempo e tinha uma relação harmoniosa com os demais médiuns até que eles começaram a desconfiar que muitas das coisas que ela lhes dizia era mentira. Entre tantas fofocas descobriram que ela trabalhava em uma casa “termas”⁶⁹. Ao descobrirem que ela era prostituta aos poucos foram surgindo outras histórias sobre o envolvimento amoroso de Gabriela com pessoas do ciclo religioso e sobre ela ter ido a outro barracão da região xoxar⁷⁰ a casa. Gabriela teria dito que as obrigações feitas pela mãe de santo estavam “*todas erradas*” e que ela teria que refazê-las, por exemplo.

⁶⁹ Trata-se de um termo nativo utilizado para designar as casas de prostituição da região.

⁷⁰ É como se referem nos terreiros a quando uma pessoa fala mal do barracão ou comete atitudes intencionais para estragar uma festa ou um dia de atendimento, por exemplo.

O comportamento de Gabriela gerou um grande conflito no terreiro. Isso porque a sua presença ameaçava a estabilidade do relacionamento das outras médiuns com seus maridos/companheiros e a fofoca em torno da doutrina e prática religiosa da mãe de santo colocava em questão a honra da líder religiosa e minava o prestígio do terreiro. Assim, presenciei uma situação em que o exu policial, enfurecido com Gabriela, a abordou no terreiro.

Apesar de já ter sido advertida por ele em relação as suas mentiras, a médium agora colocava o “nome” da casa em jogo. Conversando com Gabriela o exu policial a perguntou se ela sabia quem era Fernando, se sabia o que ele fazia e com o que ele trabalhava. Disse-lhe que Fernando era pior do que um “*meganha*” porque ele não trabalhava para ninguém, mas para ele mesmo. Disse também que “*lá fora*” a mãe de santo poderia contar com ele se precisasse de alguma coisa, independente do dia e do horário. Portanto, Gabriela deveria prestar atenção porque enquanto ela estava “*se achando*”, na verdade ela não era “*nada*”.

O exu policial ameaçou a médium que “chochou” a casa contando com o reforço da figura do miliciano: Fernando. Quando o exu policial afirma que “*lá fora a mãe de santo poderia contar com ele*” ele demonstra como nesse contexto a mãe de santo possui o recurso do miliciano para a manutenção do prestígio e da honra do terreiro e logo, da sua própria. Assim, o miliciano virou mais uma “carta na manga” da mãe de santo, entre os agentes disponíveis na rede de proteção do terreiro, para ser acionado por ela nas relações de poder disputadas nesse contexto. Fernando, assim como o exu policial, não mediria esforços para proteger o terreiro garantindo que seu prestígio não seja contestado por ninguém, garantindo que ele esteja protegido.

Depois do ocorrido Gabriela só retornou ao terreiro para buscar as suas coisas. A partir desse caso percebemos como no terreiro em questão o miliciano se apresentou como uma das figuras que oferece a proteção ao terreiro, que oferece a proteção a mãe de santo, a sua honra e prestígio que estavam sendo contestados, negados. Nessa narrativa o exu policial utilizou o miliciano como seu reforço diante de uma situação que a mãe de santo não pode solucionar. Mais uma vez percebemos a proteção sendo acionada nesse contexto, e agora exu policial e miliciano lado a lado atuando para a proteção do terreiro, da família-de-santo, da mãe de santo.

2.6 Três mediadores e seus regimes de proteção: o exu, o miliciano, a mãe de santo e os regimes de proteção na Zona Oeste

A partir das duas situações narradas nesse capítulo (o caso do cordão de São Jorge e o caso do cordão do tráfico) e das relações que levaram o exu policial a se caracterizar como tal, podemos destacar o papel do exu nesse contexto como uma figura de mediação, pois foi ele o mediador da relação de seus clientes com a proteção. Para os clientes do exu, foi o seu poder mágico que os protegeu, impedindo que fossem mortos. Foi o exu policial que mediou a relação de sua clientela com o que os umbandistas concebem como o “mundo sobrenatural”.

Para os umbandistas existem dois planos na organização da vida humana: um plano material e um sobrenatural. O nível sobrenatural seria aquele que escapa às explicações por “*causas de natureza universal*” (1985:50). Assim, de acordo com Birman (1985), para os umbandistas existe um nível dos acontecimentos que não pode ser controlado ou planejado pelos homens. Logo, o acaso que figura nesse plano, para os umbandistas, tem determinações

sobrenaturais, as suas causas figuram no plano espiritual. Como lidar, então, com determinações em nossas vidas que estão fora do nosso controle? De acordo com Birman (1985:49), “*os espíritos na Umbanda são chamados de santos protetores*”, “*a representação que os clientes fazem do ‘guia’ é a de um padrinho que se adquiriu para sempre*” (1985:50). Portanto, para os umbandistas, a relação com os santos confere a proteção nesse plano, o que exige de seus clientes a manutenção de uma boa relação com os seus guias a partir do cumprimento de suas obrigações como forma de pagamento pela proteção recebida. Somente dessa forma que é possível “*vencer o acaso, ter a sorte sempre a seu favor*” (1985:51).

Nesse sentido, assim como afirma Birman, mencionando Evans-Pritchard (1978), a magia “*não é fruto de um pensamento irracional, mas uma crença na determinação do acaso*” (BIRMAN, 1985:51). Não faz sentido para um policial escapar da morte apesar das ocasiões em que é constantemente exposto a ela. Não faz sentido para o taxista sobreviver em um assalto à mão armada. Não faz sentido para o traficante ter vontade de fugir, mas não conseguir fazê-lo. Por que diariamente os policiais sobreviveram à morte? Por que o taxista sobreviveu a um assalto à mão armada? Por que o traficante quis correr e não conseguiu? As causalidades foram variadas, mas todos atribuíram o fato de terem sobrevivido a situações de “quase morte” aos poderes do exu policial que agiu oferecendo a sua proteção. Logo, a explicação acionada por tais figuras para justificar o que a princípio parecia inexplicável foi o poder do exu policial.

Com efeito, para o doente apresentado por Lévi-Strauss (1985) na cura xamanística indígena, não é possível aceitar a arbitrariedade e a incoerência das dores que o tomam, assim como para criminoso e policial que se consultam com o exu não é possível aceitar a arbitrariedade e a incoerência da fuga da morte. Assim, o mito xamanístico oferece lógica à experiência do doente e o “mito do exu policial” oferece lógica à experiência do policial, do traficante e de seus demais clientes.

O poder do exu policial é análogo à noção de bruxaria e magia, de forças sobrenaturais, tendo em vista que “*os fatos não se explicam a si mesmos, ou fazem-no apenas parcialmente. Eles só podem ser integralmente explicados levando-se em consideração a bruxaria*” (2005:54). Com efeito, assim como a filosofia zande “*pode acrescentar o elo que falta*” (EVANS-PRITCHARD, 2005:53), a filosofia umbandista também o faz. Os personagens envolvidos atuam segundo um sistema lógico de pensamento que tem como base nesses casos, não a noção de bruxaria como explicação para os infortúnios, mas a noção de magia (poder/força) como explicação para a sobrevivência a situações de infortúnios. Ao vivenciarem situações de quase morte e saírem ilesos, a clientela de exu credita à sua sobrevivência ao poder do exu policial. Segundo eles, tiveram as suas vidas preservadas graças à relação que cultivam com o exu, uma relação de reciprocidade alimentada pela oferta de presentes a ele – uniforme policial, cordão de ouro, imagem, etc. Nesta relação, portanto, foi estabelecido um valor de troca à proteção alimentando um regime que tem a figura do exu como mediadora, um regime que possibilita ao exu a continuidade do seu ciclo de prestígio.

Nos dois últimos casos narrados podemos notar o miliciano como a figura de mediador sócio-político. É através dele que o terreiro, no primeiro caso, teve acesso a um terreno (e pode, assim, ampliar o seu espaço) e teve acesso a uma ajuda financeira para custear os fogos de artifício para a carreata de Ogum; e, no segundo caso, o terreiro foi protegido pelo miliciano ao preservar a “imagem” do terreiro e as relações pessoais da mãe de santo. Em ambos os casos podemos notar a atuação dos milicianos na mediação entre os terreiros e as dádivas em questão, em especial, a proteção.

Inicialmente vimos relações em que o exu foi a figura mediadora na relação entre os seus clientes e a proteção e em seguida vimos situações em que o miliciano foi a figura mediadora na relação entre os terreiros, o terreno e a proteção. Nesse contexto, exu e miliciano são mediadores em regimes de proteção que são articulados nesse contexto pela mediação da mãe de santo. Nos dois primeiros casos vemos a agência do exu policial, um exu incorporado pela mãe de santo. À mãe de santo tem como companheiro invisível o exu policial que só pode existir por seu intermédio, já que ela o incorpora e já que é a rede de relações da mãe de santo (parentes, amigos etc.) que o exu tem como clientela. Os companheiros invisíveis pertencem a rede articulada pela mãe de santo, como aponta Boyer (*apud* Birman, 1997):

“(...) este ser [o companheiro invisível] condensa, através da possessão, a rede de relações das mulheres que envolve, na forma de clientela, seus parentes, afins e amigos das vizinhanças. Sem esta rede não há nenhuma possibilidade de se dotar de existência efetiva os personagens que emergem através dos ritos de possessão. A construção destes depende, pois, da densidade da rede, do seu tamanho e da situação da mulher na hierarquia do campo religioso local. Em suma, depende dos recursos materiais e simbólicos de que esta dispõe para fazer funcionar uma casa de culto com sucesso.” (BOYER *apud* BIRMAN, 1997:234-5)

Assim, os recursos materiais e simbólicos da mãe de santo e de seu companheiro invisível se retroalimentam. O prestígio, a honra e a eficácia do poder do exu policial estão relacionada ao prestígio, a honra e a eficácia do poder da mãe de santo no ciclo religioso. A proteção conquistada pelo exu é a proteção conquistada pela mãe de santo ao seu terreiro, à sua família de santo. A família de santo é uma família estendida da família de sangue da mãe de santo. Assim, a mãe de santo é mediadora nesse regime de proteção de modo a obter a proteção de sua própria família: a família-de-santo, o terreiro.

A figura da mãe de santo é a que possui legitimidade e respeito essenciais para estruturar este complexo regime de proteção em torno de sua família, em um ciclo de dar e receber costurado por relações de alianças, hospitalidade e assistência mútua entre a mãe de santo, seus parentes, afins e amigos. Para que nesse contexto circule a proteção é fundamental a atuação da mãe de santo como aquela que media a presença dos exus nos terreiros e gere os presentes ofertados a eles.

A partir dos dois últimos casos narrados – o “caso do terreno do terreiro” e “caso do miliciano e da prostituta” – também podemos observar um ciclo de prestígio que é mobilizado por esses atores religiosos e políticos. No caso do terreiro e do terreno vemos como a fofoca entre Mãe Tereza e Mãe Aline pode ser interpretada como uma forma de narrativa “depreciativa” funcionando como um “elemento corrosivo e desestabilizador” (OLIVEIRA, 2014:255) de certa imagem vinculada a posição e ao prestígio social. Ao focar sobre o terreno do terreiro de Mãe Lívia e Pai Sthevão, as mães de santo questionam o prestígio do terreiro e de seus líderes. Assim, as mães de santo fofocam questionando a legitimidade do terreiro ao receber um novo terreno, um espaço muito maior do que aquele onde funcionava anteriormente (de 140 m² para 1000m²). Se o tamanho do terreiro está diretamente relacionado com o seu prestígio, o terreiro de Mãe Lívia e Pai Sthevão não podia ser maior que os demais terreiros da região, que os terreiros delas mesmas, por isso a fofoca sobre o miliciano e a possível “doação” do terreno.

Já no “caso do miliciano e da prostituta” vemos como o miliciano atuou na proteção do terreiro, mantendo a impecabilidade da sua imagem e, conseqüentemente, a sua popularidade. O miliciano funcionou como um elemento para a garantia do prestígio do

terreiro que estava sendo ameaçado pela prostituta. Assim, percebemos a atuação dos líderes religiosos a fim de manter e alimentar o prestígio de sua instituição religiosa e, logo, o seu próprio. Vemos, ainda, nos dois primeiros casos narrados – o “caso do cordão de São Jorge” e o “caso do cordão do tráfico” – a atuação do companheiro invisível da mãe de santo, na disputa por prestígio na umbanda, pois é a relação de troca que o exu policial mantém com a sua clientela, que permite ao terreiro o acesso a bens – cordões, dinheiro e imagem de exu – que são revertidos em prestígio ao serem exibidos pelos exus como um símbolo da eficácia de seus poderes mágicos⁷¹.

A partir da atuação desses três mediadores se articula uma complexa rede de proteção que gira em torno dos regimes de proteção que cada um deles veicula. Um “regime de proteção”, portanto, trata-se de uma rede de relações onde a proteção circula como um “dom” por meio de diferentes mediadores. Tais mediadores fazem parte de um regime de populações, um regime territorial específico, de grupos de indivíduos que dirige, conduz e governa outras pessoas impondo normas e obrigações no sentido de dar, oferecer e retribuir algo em troca da proteção de suas vidas, em troca do fazer viver que é ofertado por estes indivíduos que tenho chamado de “mediadores” nessa relação.

Para se configurar um regime de proteção é necessário alguém que a procura e alguém que a oferece submetidos a uma condição em que a vida do primeiro está em risco e em que o segundo se apresenta como aquele que é qualificado para mantê-la, salvaguardá-la, protegê-la. Logo, se faz necessária uma realidade de violência e/ou uma realidade em que a vida sofre constante ameaça onde o mediador deve estar imbuído de um status social que legitima a sua oferta de proteção. No caso aqui estudado estes mediadores tinham um status militar, religioso e maternal. Assim, o mediador oferece a proteção e realiza ações a fim de garanti-la mediante seu pagamento/mediante algo em troca. Esses regimes de proteção podem conter figuras de mediação que eventualmente se concentram em uma só por terem status sociais que se coadunam com a oferta de proteção da vida, como é o caso emblemático do exu policial que concentra a oferta de proteção como um espírito/entidade (uma figura religiosa), um policial (uma figura militar) e uma mãe, no caso, uma mãe de santo (uma figura maternal religiosa). Todas essas figuras são legitimadas socialmente por atuarem no cuidado, na preservação e reprodução da vida.

Essa troca de objetos pela proteção se trata de um “regime” especificamente porque é baseada em relações de obrigações morais com normas rígidas e estipuladas pelo próprio mediador. A prática do mediador se dá por meio de um regime de regulação, normatização e disciplinarização específico por meio do qual os agentes exercem o seu poder sobre a vida de seus “clientes”.

Os mediadores são responsáveis, ainda, por um regime disciplinar, uma relação com normas e obrigações. O pagamento pela proteção em um “regime de proteção” pode se dar a nível material por meio de dinheiro e objetos, mas se dá, sobretudo, a nível moral tendo em vista que a relação de troca pressupõe um vínculo de obrigações onde aquele que oferece a proteção exige determinados comportamentos do(s) seu(s) “protegido”(s) (clientes, visitantes, fiéis, filhos, pacientes etc.) à fim de que este se responsabilize pela manutenção do regime de proteção. Para que ele se reproduza é necessário que o cliente mantenha o vínculo com o mediador ofertando objetos (dinheiro, oferendas/trabalhos, doações, por exemplo) regularmente a ele. Além disso, é importante que os “clientes” de tais mediadores contribuam

⁷¹ O ciclo de prestígio na umbanda será abordado com maior profundidade no Capítulo III.

com ações que demonstrem a confiabilidade no regime de proteção em público, perpetuando-o, legitimando-o.

No caso do exu policial, por exemplo, é necessário que seus clientes ofereçam-lhe dinheiro, cordões de ouro, uniformes de policial, bebidas, etc., com regularidade a fim de que o exu continue a protegê-los do risco de assassinatos, roubos e acidentes fatais. Além disso, os clientes devem comparecer ao terreiro frequentemente e contribuir para as festas com dinheiro (a pedido do exu, dos médiuns ou da mãe de santo) e com a sua presença, prestigiando-a e divulgando-a.

O miliciano ao oferecer a proteção pede como contrapartida o respeito as suas normas, a sua liderança no território. Por isso são eles os chamados quando ocorrem assaltos e crimes na região. Em situações de ameaça e violência perpetradas por outros grupos são eles os que defendem a sua ordem local garantindo a segurança das pessoas que lhes são fiéis. O mesmo ocorre com o líder religioso (mãe e pai de santo): ao oferecer a proteção, como contrapartida exige que seus filhos de santo e clientela lhes sejam fiéis frequentando o seu terreiro e cumprindo com suas obrigações seja na oferta de presentes, seja no cumprimento das normas estabelecidas no terreiro como a presença pontual nas sessões religiosas ou a colaboração na organização das festas e rituais.

Portanto, o regime de proteção não é exclusivamente econômico, ele pode conviver com um regime monetário, mas está para além dele, pois conjuga trocas onde o mediador pode ser recompensado com enriquecimento financeiro, mas é recompensado, sobretudo, com poder, prestígio e status social que as trocas lhe garantem e com as obrigações morais que os clientes devem se submeter a fim de se manter no regime de proteção. Por isso, quanto mais valorosa for a troca, maior poder terá o mediador e quanto mais trocas bem-sucedidas o cliente obtiver, maior confiabilidade o mediador terá nele e, portanto, o cliente terá maior estabilidade na sua participação no regime. Com efeito, o regime tem potencial para ampliação conforme aumentam as pessoas que fazem parte dele, entre mediadores e clientes (aqueles que buscam e aqueles que oferecem a proteção). Por isso, é fundamental que o cliente corrobore sempre o regime, fazendo este se reproduzir materialmente, divulgando-o, prestigiando-o etc.

No caso do exu policial, por exemplo, este é recompensado com dinheiro, mas, sobretudo com o status de ser um policial (miliciano), por um lado, o que lhe dá maior legitimidade ao ser o especialista em garantir a proteção da vida de seus clientes. E estes, em contrapartida, ao realizarem sucessivas trocas bem-sucedidas com o exu garantem sua proteção que é atualizada pelo exu policial por meio de rituais mágicos devidamente pagos seja com dinheiro ou objetos como cordões de ouro, uniformes de policial, bebidas, etc.

No contexto analisado em específico os mediadores são o miliciano, a mãe de santo/o pai de santo e os exus incorporados em seus terreiros e oferecem objetos/rituais em troca da proteção. Chamo-os de “mediadores”, pois são estes agentes os intermediários entre o indivíduo e a proteção que o último procura obter na troca com os primeiros, são eles que fazem a comunicação entre seus “clientes” com a proteção.

De forma concisa, um regime de proteção é caracterizado por cinco elementos: 1) um contexto social onde há violência ou a ameaça à vida de forma geral; 2) um indivíduo que, submetido a este contexto, busca a proteção da sua vida ou de outrem; 3) uma figura ambivalente moral de status social relacionado a oferta da proteção (um mediador da proteção); 4) relações de reciprocidade baseadas na troca de objetos que transformam a

proteção em um dom, uma dádiva; 5) normas e obrigações estipuladas pelo mediador que regulamentam a vida daqueles submetidos ao regime.

3 CAPÍTULO III: Entre ambivalências morais: o policial, o miliciano e o exu

Pensando as relações em torno do exu policial, uma das figuras que mais atravessou o campo ao longo da pesquisa foi a figura do miliciano, desde aquele que contribuiu para a construção da figura do exu policial àquele que ofereceu o terreno a um dos terreiros. Na tentativa de entender como o tema da milícia vem sendo abordado em pesquisas acadêmicas a fim de dialogar com elas (de uma forma ou de outra), pretendemos expor um levantamento de algumas pesquisas na área como as de Michel Misse (2007, 2011); Alba Zaluar com Christovam Barcellos (2013) e com Isabel Conceição (2007); Ignacio Cano com Carolina Ioot (2008) e com Thais Duarte (2012) etc. Em seguida, discutiremos como o tema da milícia pode nos ajudar a pensar também o estado a partir das suas práticas nas suas supostas “margens”, entendendo que as “margens” são espaços privilegiados por onde se pode olhar o estado, pois são nelas que ele se reconstitui, como nos ensina Veena Das e Debora Poole (2008).

Neste capítulo também pretendo discutir os regimes morais em ação na construção dos regimes de proteção analisados até aqui. Analisarei, assim, as moralidades ambivalentes que compõem tanto a figura do exu quanto a figura do policial (policial, policial miliciano ou simplesmente miliciano), quanto a figura da mãe de santo. Para pensar as moralidades em jogo no regime de proteção mediado pelos exus e mães-de-santo nos terreiros utilizarei as festas de exu a fim de pensar a moralidade ambivalente presente na figura do “exu” na religião umbanda, pois são nesses espaços que se performatiza por excelência a sacralização do proibido, isto é, são espaços em que os exus compartilham com os seus clientes – que fazem parte de suas festas bebendo, comendo, dançando e se divertindo com eles – o que tenho chamado de uma “performance do proibido”.

3.1 A milícia em Campo Grande na Zona Oeste da cidade

Segundo o relatório da CPI das milícias (ALERJ; 2008)⁷², milicianos são grupos formados por políticos, policiais civis, policiais militares, ex-policiais militares, ex-policiais civis, agentes do DESIPE (Departamento do Sistema Penitenciário), bombeiros militares, militares das forças armadas e/ou guardas municipais e civis. Suas ações consistem principalmente na cobrança de:

“Taxa de segurança, taxa diferenciada para moradores que possuem veículos, taxa de instalação e mensalidade dos serviços de sinal de TV a cabo e Internet, controle e ágio na venda de gás e garrafão de água, cobrança de alimentos para composição da cesta básica para os milicianos, taxa que varia de 10 a 50% do valor da venda de imóveis, taxa para legalização de imóveis, taxa para permitir construções na comunidade.”

De acordo com Ignácio Cano (*apud* ALERJ: 2008) a milícia tem como principal ação o controle do território e da população e pode ser caracterizada principalmente por fazer parte de um grupo irregular; por possuir um caráter coativo, isto é, oferecer proteção contra eles mesmos; por ter como motor a geração de renda individual; por possuir um discurso de legitimação associado à proteção e ordem local; e por contar com a participação dos agentes do estado.

⁷²Trata-se do relatório final da comissão parlamentar de inquérito destinada a investigar a ação de milícias no âmbito do estado do Rio de Janeiro produzido em 2008 e fornecido pela Secretaria de Segurança do Estado e pela Comissão Parlamentar de Inquérito da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (Alerj).

Apesar de reconhecerem características comuns em diferentes grupos milicianos pela cidade, Cano e Ioot (2008) apontam para uma falta de padrão na atuação dos grupos. Eles ressaltam que algumas milícias exercem um controle mais invasivo e tirânico que aquele aplicado pelo narcotráfico principalmente no que tange às atividades econômicas e à imposição de regras morais à população, enquanto outras se limitam a manter a “ordem pública” cobrando taxas pela oferta de “proteção” à população.

Segundo o relatório da CPI das milícias, no bairro de Campo Grande, se desenvolveu o grupo mais expressivo de milicianos do estado, denominado “Liga da Justiça”⁷³ e era comandado pelo ex-vereador Jerônimo Guimarães Filho, “Jerominho” (PMDB)⁷⁴ e seu irmão ex-deputado estadual Natalino José Guimarães, “Natalino” ou “Mata Rindo” (ex-DEM)⁷⁵. O grupo miliciano tinha como símbolo o desenho de um morcego associado ao personagem de quadrinhos Batman⁷⁶, um de seus líderes intermediários, Ricardo Teixeira Cruz também utilizava o nome de tal personagem como apelido (vulgo “Batman”) e, segundo Cano e Duarte (2012) o símbolo do “Batman” também era utilizado como adesivo nos carros dos milicianos para representar o grupo.

O relatório demonstra que a região da Zona Oeste, principalmente as zonas eleitorais do bairro Campo Grande, funcionava como “curral eleitoral” de políticos que lideravam o grupo miliciano. Segundo o relatório, o grupo dominava à época 90% do território do bairro. Campo Grande é considerado o bairro de maior domínio desse grupo. A principal atividade explorada por eles para obter recursos financeiros foi o transporte alternativo, chegando a render cerca de dois milhões de reais por mês e as principais formas de intimidação utilizadas por eles são ameaças, agressão, tortura, expulsão de moradores e mortes (ALERJ, 2008).

Segundo Zaluar e Barcellos (2013:25), em 2005 havia um claro predomínio do narcotráfico⁷⁷ representado pelo Comando Vermelho (CV) nas favelas do Rio de Janeiro. Entretanto, a partir de então se verificou um decréscimo gradativo de seu domínio devido ao avanço das milícias e a instalação das Unidades de Polícia Pacificadora⁷⁸, o que pouco afetou

⁷³ O nome “Liga da Justiça” faz menção a um grupo de personagens de quadrinhos criados pela editora americana DC Comics nos anos 60. Trata-se de uma equipe de super-heróis formada por Batman, Superman, Mulher-maravilha, Lanterna Verde, etc. (OOSTERBAAN, 2015).

⁷⁴ Jerominho foi eleito vereador no governo municipal do Rio de Janeiro em 2000 e 2004.

⁷⁵ Natalino foi eleito deputado no governo do estado do Rio de Janeiro em 2006.

⁷⁶ Personagem da DC Comics criado em 1939. Trata-se de um homem que se fantasia de morcego para combater o crime na cidade ficcional de Gotham. A associação deste personagem com esse contexto pode se desdobrar de muitas formas. Uma delas será tratada mais adiante com profundidade.

⁷⁷ Sobre a semelhança dos grupos irregulares formados por milicianos e aqueles formados pelos comandos ligados ao tráfico de drogas, Misse (2007) argumenta que as estratégias utilizadas pelas milícias são nitidamente inspiradas nas táticas do tráfico de drogas que reúne traficantes de várias áreas para invadir uma área, depois fixam um pequeno grupo bem armado para manter o controle do “território” onde exercerão o seu domínio e explorarão as atividades que possam gerar renda (2007:154). Sobre a diferença entre eles, o autor destaca as práticas específicas da milícia de vender (extorquir) a proteção à população cobrando taxas irregulares e de ter a participação ativa de agentes do estado.

⁷⁸ Projeto da Secretaria de Segurança Pública do Estado do Rio de Janeiro onde são instaladas Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) nas favelas do Rio segundo o princípio de uma polícia de proximidade. O objetivo proposto desta ação é “tomar” o espaço antes chefiado pelo tráfico de drogas devolvendo-o à tutela estatal. O projeto das UPPs teve seu início em 2008 na favela Santa Marta em Botafogo, Zona Sul da cidade, e tem se perpetuado principalmente na Zona Norte e Sul. De acordo com o site oficial do programa (<http://www.upprj.com>, acesso em 07/05/2016), em 2016 já foram 38 unidades instauradas, atingindo 264 territórios. Das 38 UPP's, três se localizam na Zona Oeste (Cidade de Deus, Batan e Vila Kennedy), uma na Baixada Fluminense, três no Centro, vinte e três na Zona Norte e oito na Zona Sul.

o domínio dos outros comandos⁷⁹ como o Amigos dos Amigos (ADA) e o Terceiro Comando Puro (TCP). No mapa da Figura 1 (Anexos) “Mapeamento dos poderes paralelos do município do Rio de Janeiro em 2008”⁸⁰, estão indicados os territórios dominados por grupos irregulares na cidade como as milícias (azul), o CV (vermelho), a ADA (amarelo) e o TCP (verde). Sobre a dominação do território por grupos irregulares os mesmos autores assinalam que:

“As milícias, segundo dados de 2010, atuam em favelas com uma população total de cerca de 422 mil habitantes; o CV atua em áreas correspondentes a cerca de 377 mil habitantes; ADA e TCP atuam em áreas que possuem população de cerca de 180 mil habitantes. As UPPs, instaladas nas favelas maiores, cobrem áreas com população total de cerca de 142 mil habitantes, embora detenham apenas 7% das favelas da cidade.” (2013:25)

As investigações da “CPI das milícias” resultaram na repressão e denúncia dos principais grupos de milicianos na Zona Oeste, inclusive na prisão dos principais políticos ligados à “Liga da Justiça” como os seus líderes, Natalino e Jerominho. Não obstante, Cano (apud ALERJ, 2008), argumenta que mesmo com a repressão as milícias não deixaram de existir no Rio de Janeiro, mesmo que tenham perdido o seu “braço político” representado pela “Liga da Justiça”.

Ao discutir o tema da milícia estes autores tem como foco a violência concebendo a milícia como grupos irregulares que vendem a proteção através da morte, da extorsão, da coação. Pretendo falar do miliciano não como o algoz, aquele que protagoniza a violência na cidade e que domina o território subjugando a população para ter lucro individual, pois meu ponto de partida para esta análise não é a violência da cidade, mas as formas pelas quais as pessoas se relacionam no intuito de encontrar alternativas a ela. Meu campo de visão é a partir da proteção, a partir dos arranjos, das negociações, das trocas que essas pessoas realizam a fim de encontrar saídas à sua realidade de violência. Assim, pretendo iluminar não as relações de opressão que envolve dominadores e dominados numa realidade em que algozes fazem seus reféns submissos, mas iluminar a organização de uma rede de proteção onde as pessoas se alocam e atuam de diferentes formas no intuito de realizar trocas em que o objetivo final é obter a proteção de suas vidas. Portanto, quero iluminar a agência dessas pessoas nessa rede de proteção que é mais ampla, onde o miliciano é apenas mais um de seus agentes, onde o miliciano, não é apenas o que oferta a proteção, mas mais um daqueles que também a busca. Objetivo, portanto, deslocar o foco da violência para vislumbrar outros elementos da sociabilidade na Zona Oeste do Rio de Janeiro.

A figura do miliciano na Zona Oeste da cidade é vista também como aquele que efetivamente protege, como aquele que tem legitimidade social para isso. É aquele que não somente é visto como o algoz, o marginal, o “outro”, o “de fora”, o “intruso”, mas aquele que faz parte da vida cotidiana, que está presente nas relações sociais mais variadas, é aquele que as estrutura também. O miliciano é o pai, o tio, o filho, o amigo, o vizinho, o conhecido, aquele que é morador, aquele que está próximo, aquele com quem se pode contar, é aquele de quem se fala e com quem se fala, é talvez aquele que você já tenha sido em outrora. A Zona Oeste não é percebida pelas pessoas do campo como um lugar disputado pela milícia ou pelo tráfico, ambos criminosos. Essa narrativa pressupõe certo exotismo da violência como se ela estivesse infiltrada em determinada região temporariamente. Entretanto, a violência não é

⁷⁹ É o mesmo que facção ou quadrilha de drogas.

⁸⁰ LAIGNIER, Pablo. Do funk fluminense ao funk nacional: O grito comunicacional de favelas e subúrbios do Rio de Janeiro. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2013

vista no campo com estranhamento, mas com naturalidade, pois é com ela que se convive de uma forma ou de outra. A violência é vizinha, está ao lado, é costumeira, sempre esteve ali. Por isso, o que se reivindica é se livrar da violência que te ameaça, pois não se pode sair da realidade de violência, mas apenas gerir as suas exceções, isto é, se pode estar mais protegido que os demais, mas a ela sempre se está susceptível. Em uma realidade onde a violência pode vir de muitos lados, o que se ambiciona é estar do lado certo com a pessoa certa na hora certa. Por isso, para se livrar da violência que ameaça há quem recorra a ela vinda de outra fonte, porque para muitas pessoas o que importa é estar protegido, é estar vivo. Por isso, se busca proteção na religião, no exu, na mãe de santo, na família e até na milícia ou no tráfico, o importante é estar protegido.

Logo, falamos de relações de reciprocidade por onde a proteção tem circulado como um dom e não como essencialmente uma mercadoria. Não falamos simplesmente de um mercado de trocas financeiras em que se negocia a proteção que tem um preço, há outros tipos de ordenamento que comandam o funcionamento desse “mercado”. As relações políticas nesse contexto não se dão na forma de um mercado, a base dessas relações está em atribuir um valor a algo que não tem preço: a vida. Nestas relações de troca o valor não se paga em dinheiro, mas se paga em prestígio e poder. São relações que se mantem não por custos financeiros, mas por relações de obrigações morais. Não estamos falando de pessoas que realizam cálculos racionais a fim de maximizar seus interesses estabelecendo trocas mercantis, mas de relações de prestação e contraprestação onde há reciprocidade entre os parceiros. O objetivo não é enriquecer, mas ter prestígio, poder, continuar vivo.

3.2 A milícia na Zona Oeste: entre o legal e o ilegal, entre o centro e a margem

As justificativas mobilizadas a respeito atuação das milícias como forma de dominação sobre o território carioca geralmente argumentam por uma “ausência do estado”. Ele é percebido como uma instituição falha, ausente, que não tem o objetivo de solucionar o “problema” da segurança pública no Rio de Janeiro. Para Cano e Ioot (2008), o domínio do território por parte um grupo irregular já indica a “ausência do Estado” (2008:60) que abre mão do seu papel de oferecer direitos aos cidadãos deixando um vácuo que é ocupado por esses grupos. Não obstante, Jaqueline Muniz e Proença Domício (2007) afirmam que as milícias atuam como “estados paralelos” em função de uma falha do estado:

“Esse é o caso das ‘milícias’ que se anunciam como ligas comunitárias de ‘autodefesa’ e de ‘combate aos criminosos’, e que atuam como ‘estados paralelos’ em algumas favelas no Rio de Janeiro em substituição ou complemento ao policiamento público deficitário ou negligente.” (2007:165)

Paulo Jorge Ribeiro e Rosane Oliveira (2010) em um estudo exploratório sobre o impacto da ação das milícias em relação às políticas públicas de segurança no Rio de Janeiro apontam que, em geral, ao definirem o termo academicamente ou juridicamente o ponto comum a ser encontrado é a questão da “*ausência de políticas e ações efetivas do estado na resolução dos problemas de segurança pública*”. Segundo os autores, uma “*ausência do estado*” (2010:15) acaba gerando o medo que legitima a ação desses grupos.

Notamos que estes, em última análise, argumentam por uma ausência do estado, por um enfraquecimento das regulações estatais, por uma falta de eficiência no controle, vigilância e punição do estado sobre a população e, notadamente, sobre os seus próprios

agentes já que são eles que se utilizam do aparato estatal para obter lucros individuais e legitimidade social. No entanto, tais justificativas tem como pressuposto que o estado se define por si só, que suas normas legais são suficientes para caracterizá-lo; que o estado possui limites, lugares ou pessoas que não alcança e que, sendo assim, há definições nítidas e oposições funcionais entre o legal e o ilegal, a margem e o centro que deveriam ser garantidas pelo próprio aparato estatal. Todavia, o que realmente se verifica é uma transitividade entre o legal e o ilegal, entre o formal e o informal, entre o lícito e o ilícito, como argumenta Vera da Silva Telles (2009). O que não quer dizer que estes não se diferenciem, mas que há, portanto, fronteiras incertas do ilegal, do informal e do ilícito. Nesse sentido, a autora destaca que:

“Se há porosidade nos âmbitos formal-informal, legal-ilegal, lícito-ilícito, isso não quer dizer indiferenciação entre uns e outros, pois é justamente nas suas dobras que se dão os agenciamentos políticos (corrupção, extorsão, repressão, violência e as várias modulações dos mercados de proteção, entre outros) que condicionam essa ampla circulação de bens, mercadorias, pessoas e populações itinerantes.” (2009:165)

Assim, até mesmo o binarismo entre o oficial e o paralelo pode ser também relativizado. Segundo a autora, é preciso vislumbrar as recomposições, as redefinições, os deslocamentos que surgem na relação com tais dualismos; a circulação de riquezas e as relações de poder que aparecem nos pontos de interseção dessas relações, em suas dobras. São, assim, as práticas que se tornam reguladoras de tais definições, são as formas como as coisas operam que as definem. Falamos, dessa forma, de uma “*teia de mediações*”, de um “*jogo de escalas entrecruzadas*” (2009:168), de dinâmicas urbanas e não de fronteiras estáticas com claras delimitações.

Gustavo Lins Ribeiro (2010) argumenta que há tanto conflitos como uma interpenetração entre o que é denominado popular e o que é denominado hegemônico. Ao mesmo tempo em que estão em disputa, estão entrecruzados. Segundo o autor, podemos afirmar que há relações de poder na definição entre a legalidade e a ilegalidade e têm sido as elites estatais as que têm mantido o monopólio na definição e na regulação da legalidade/ilegalidade. Dessa forma, a lógica defendida é a de que o estado possui um lugar central, que o estado pertence ao lugar da ordem e tudo que está alheio a ele pertence ao lugar da desordem, o que pertence ao estado é legal em contrapartida ao que está fora de seu âmbito e que, por isso, se configura como ilegal. Todavia, Ribeiro (2010) critica o “*monopólio moral da honestidade*” (2010:24) pertencente ao estado. O autor desconstrói essa ideia demonstrando que a lei estatal e a sua evasão só podem ser compreendidas a partir de uma relação simbiótica entre elas. Portanto, elas só podem ser compreendidas juntas.

Assim, o autor destaca que o estado moderno “*não é feito apenas de lei e ordem, mas é uma teia complexa do legal e ilegal*” (Heyman *apud* Ribeiro, 2010:24). Ribeiro chama a atenção para “*a imperfeição, a incompletude e o caráter processual do Estado e de sua dominação.*” (2010:24). O estado é representado por agentes estatais que manipulam a legalidade. As práticas ilegais existem em um campo de relações atravessado por classes sociais, pelo acesso a recursos sociais e naturais e pela presença do estado (RIBEIRO: 2010). O estado não é, por isso, uma entidade autônoma de seu contexto histórico e social, mas existe em relação, é construído segundo diversas relações de poder.

O mesmo autor afirma que é preciso “*Reconhecer que as linhas entre o legal e o ilegal são definidas por relações históricas de poder e pelo exercício de hegemonia não implica uma posição relativista, onde tudo que é ilegal seja aceitável ou que toda legalidade seja absurdo*” (2010:26). Assim, o autor questiona a noção de bem e mal como algo absolutizado.

Comumente absolutizam o estado e a legalidade como o lugar do bem e as práticas alheias como o lugar do mal. Ao mesmo tempo em que não podemos considerar toda a ação do estado como moralmente eficaz e boa considerando toda ilegalidade como um problema, não podemos “glamorizar” o crime e “satanizar” o estado (2010:26), afirma o autor.

Não obstante, Veena Das e Deborah Poole (2008) a respeito da concepção de estado e de suas margens argumentam que as fronteiras do território se deslocam, são fluidas e não estáticas. Dessa forma, as autoras defendem que não existe o estado, mas práticas deste. Nesse sentido, querem dizer que as práticas inventam o território. Logo, as populações que fazem parte das ditas “margens” não são populações passivas, mas possuem agência. Não é apenas a estrutura estatal que age sobre elas, mas há resistência, espaços de criatividade onde práticas são negociadas e reconfiguradas. A relação entre estado e margem configuraria, com efeito, um movimento de mão dupla, pois é nessas margens que “*o Estado está constantemente redefinindo seus modos de governar e legislar.*” (DAS E POOLE: 2004 *apud* BIRMAN *et al*: 2015:71). Segundo as autoras, há uma gestão dos ilegalismos, ou seja, a prática da lei e os mecanismos para burlá-la são o que a definem, que a reconfiguram. Portanto, a margem, em última análise, deve ser considerada como o centro, pois é ela que também define o estado, é nas margens que o estado funda seus modos de instituir a ordem e de legislar, segundo as autoras.

Nesse sentido, as autoras distanciam-se da consolidada imagem do estado como forma administrativa racional de organização política que se debilita ou que não está completamente articulada em suas margens territoriais e sociais para uma perspectiva que considera que as práticas políticas, reguladoras e disciplinares que constituem, de alguma maneira, isso que chamam de “Estado” refletem as práticas e as políticas da vida nestas zonas. Para as autoras, as margens são implicações necessárias do estado, da mesma forma que a exceção é, na verdade, um componente da regra.

Segundo as mesmas, “(...) *las prácticas estatales en zonas de emergencia o en los estados de excepción no pueden entenderse en términos de ley y trasgresión, sino más bien en términos de prácticas que yacen simultáneamente fuera y dentro de la ley.*” (2010:12). Há, portanto, uma íntima conexão entre a lei e os estados de exceção. O estado e as suas margens não são binários opostos, eles fazem parte um do outro, apesar de possuírem relações desiguais. A margem não é, dessa forma, o lugar dos indivíduos socializados insuficientemente na lei, não é o lugar onde a lei não chega, mas é fruto também das práticas do estado que associam legalidade e ilegalidade.

O termo “ilegalismo”, utilizado por Foucault (FOUCAULT, 1998, p. 98-99; 1994, p. 469, 744-745, 729-730) é um conceito que nos oferece um ganho analítico ao ser utilizado nesse contexto, pois se diferencia do termo “ilegalidade” definindo, como afirma Carvalho (2007), não apenas um ato ilegal, mas uma gestão de certo número de ilegalidades pelo estado. Segundo o próprio Foucault (1994):

“O ilegalismo não é um acidente, uma imperfeição mais ou menos inevitável. É um elemento absolutamente positivo do funcionamento social, cujo papel está previsto na estratégia geral da sociedade. Todo dispositivo legislativo dispõe espaços protegidos e aproveitáveis em que a lei pode ser violada, outros em que pode ser ignorada, outros enfim, em que as infrações são sancionadas (...) Ao final de contas, diria que a lei não é feita para impedir tal ou tal tipo de comportamento, mas para diferenciar as maneiras de se fazer circular a própria lei.” (1994 *apud* CASTRO, 2009:224-5)

Segundo a análise de Foucault (1994), podemos concluir que as leis não são

elaboradas para que sejam cumpridas/respeitadas ou como forma de punir os infratores dos crimes que legisla. Em última análise, para o autor, o sistema penal é, na verdade, a própria gestão dos ilegalismos: é onde se diferencia, categoriza e hierarquiza as práticas definidas como ilegais/irregulares (CASTRO, 2009). Os ilegalismos representam, dessa forma, uma regularidade dentro da própria lei. É na elaboração de uma lei e na forma de aplicá-la, portanto, que se diferenciam os ilegalismos e a forma como são tratados: com tolerância ou repressão ou, ainda, com maior ou menor tolerância, com maior ou menor repressão. Logo, segundo a ideia de gestão dos ilegalismos, o autor demonstra que existe uma economia das ilegalidades já que elas são geridas e não apenas combatidas como nos faria crer uma visão conceitual do direito. Há ilegalidades que são toleradas enquanto outras são reprimidas.

A gestão dos ilegalismos demonstra, por conseguinte, que a lei é também um instrumento de controle e dominação já que na sua própria concepção e aplicação há espaço para que nem toda prática que é considerada ilegal seja punida. Dessa forma, esse mesmo sistema abre precedentes para que nem toda lei seja respeitada, o que evidencia que a lei serve, na verdade, aos interesses de seus próprios gestores ou, como bem afirma Foucault (1994), “*as leis são feitas por uns e impostas aos outros*”. Não há, portanto, um sistema de neutralidade jurídica ao qual está submetida toda a população sem diferenciação, mas um sistema desigual movido aos interesses de seus gestores. Por isso, no que tange à dominação do território e da sua população por grupos irregulares relacionados ao crime organizado, não se pode argumentar por uma ausência do estado, porque não se trata de uma irregularidade deste, mas da sua própria regularidade.

Não obstante, para a análise do contexto de Campo Grande na Zona Oeste da cidade poderia nos servir da ideia de margem compreendendo a atuação da milícia como marginal, como um grupo que atua a revelia do estado, um grupo que atua em territórios periféricos abandonados pelo estado. Em oposição estaria o centro onde se situa o estado, seu poder e sua ordem e à margem o crime e a desordem. Nesse sentido, oporíamos legal e ilegal, bem e mal e todos os outros moralismos afins. Segundo as perspectivas aqui apresentadas notamos que esta análise é incoerente à realidade que nos é apresentada. A Zona Oeste da cidade teria sido deixada à revelia do poder público e por isso foi dominada por forças paraestatais? Ao nos debruçarmos sobre esse contexto notamos que a milícia não se posiciona de forma isolada ao estado, mas que o funcionamento desta depende das práticas dele. O ilegal e o legal não são exclusivos de um grupo ou de outro, mas são utilizados segundo o jogo de forças em atuação. A lei, portanto, circula de forma desigual entre territórios e populações. Logo, a milícia não se configura como um estado de exceção, como uma ausência do estado, mas a própria milícia é reguladora da vida social, é ordenadora da vida social, é estruturante das relações. A milícia é apenas mais um regime de regulação, normatização e disciplinarização, assim como o estado. Por isso, ela deve ser analisada como tal e não ser constantemente negada como se fosse um capítulo a parte na história da violência que o estado tenta reprimir.

3.3 Os regimes de proteção e seus mediadores: a ambivalência moral

Em um cenário formado por policiais, milicianos e duas figuras religiosas (a mãe de santo e seu companheiro invisível), nos perguntamos: quais trocas têm sido estabelecidas? O que tem circulado nesse contexto? Concluimos, deste modo, que tem circulado a proteção nos terreiros numa rede que veicula uniformes, trajes policiais, armas, terrenos, dinheiro, joias, etc. que não é exclusiva da mãe de santo e de seu exu, mas que se situa de forma mais ampla

em um contexto territorial específico formado por grupos de milicianos que também estabelecem seu regime de proteção na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro.

A proteção, portanto, está sendo concebida nesse contexto como um bem que está sendo trocado, que circula entre o religioso, o político e o econômico. No contexto estudado a vida tem um valor econômico, político, religioso etc. Isso porque há aqueles que comandam o deixar viver e o fazer morrer, há instituições regulamentadoras e disciplinadoras (a religião, a família, o estado, a milícia etc.), representadas na figura de seus mediadores (o exu, a mãe de santo e o policial miliciano), que governam/orientam as práticas daqueles que fazem parte do regime de proteção que mediam (a sua clientela). Seja o exu ou o miliciano, ambos a partir de relações de reciprocidade transformam a proteção em um dom.

A imagem de quem oferece a proteção é trocada pelo exu simbolicamente representada nos uniformes policiais e demais objetos ligados a tal figura como armas e colete à prova de balas. Tais objetos eram vendidos pelos milicianos em troca da sua própria proteção, dada pelo exu. Ao receber a indumentária de policial o exu fortalece o seu poder e prestígio na capacidade de oferecer a proteção aos seus clientes ao utilizá-las nas festas a exu no terreiro, mostrando que ali é a sua lei que manda. Nos casos do cordão de São Jorge e do cordão do tráfico, os clientes do exu após terem escapado de situações que envolveram risco à vida destes, creditaram a sua sobrevivência aos poderes do exu policial, entidade que exercia sobre eles a sua proteção.

Encontramos inúmeras relações de reciprocidade num círculo de prestações e contraprestações. Em resumo temos: na relação entre exu policial e policiais o exu dá a proteção e recebe, por exemplo, prestígio ao representar a figura de um policial (aquele que oferece a proteção à cidade) enquanto os policiais recebem a proteção; na relação entre o exu policial e o seu cliente taxista, o exu policial dá a proteção e recebe um cordão de ouro de São Jorge; na relação entre o exu policial e o traficante, o exu policial daria a proteção e receberia um cordão de ouro e uma imagem de exu. O cordão de São Jorge é utilizado pelo exu para demonstrar a eficácia de seus poderes ao exibi-lo nas festas, o mesmo poderia acontecer no caso do cordão oferecido pelo traficante e a imagem de exu que certamente seria exposta na casa destinada aos exus no terreiro e ali chamaria muita atenção. Todos estes são elementos associados ao prestígio dos exus e, conseqüentemente, do terreiro e das pessoas que o compõem. Ao terreiro ser prestigiado por todos o regime de proteção se perpetua, se legitima.

Entre o ilegal e o legal não circulam apenas bens e mercadorias, não circulam apenas coisas, mas representações que estão associadas a pessoas, a grupos. Deparamo-nos, portanto, com fronteiras não só entre coisas, mas entre o que essas coisas representam, o que elas constituem no campo do simbólico. Deparamo-nos, ainda, com relações que unem pessoas, que criam alianças, com relações de reciprocidade que denotam obrigações.

Ambos os regimes de proteção aqui analisados tem como mediadores figuras ambivalentes como o exu o policial miliciano, por exemplo. Simbolicamente ambos têm como característica a transitividade entre o “legal” e o “ilegal”, o “bem” e o “mal”, a “ordem” e a “desordem”, a “proteção” e a “violência” etc. Nesse sentido, o estado, a religião e a milícia se apresentam enquanto ambivalentes morais através das figuras que os representam nesse contexto: o miliciano e o exu. Esses agentes atuam com dualidades em ação a fim de legitimar sua capacidade de oferecer a proteção entre diferentes moralidades produzindo códigos de condutas, regimes morais.

A mãe de santo que também se situa nesse regime de proteção também atua como ambivalente moral. Através da atuação de seus companheiros invisíveis e da relação com milicianos, a mãe de santo garante a sua legitimidade enquanto líder religiosa, mantendo sob seu regime os médiuns e visitantes do terreiro. Isso só pode ocorrer, pois são eles que estão sempre disponíveis a oferecer a proteção e em contrapartida exigir que sigam o regime moral incutido pela liderança religiosa baseado em regras e obrigações com o terreiro, em relações de reciprocidade que devem ser alimentadas com regularidade.

A relação entre policiais milicianos e exu criou alianças entre três figuras que por si só já possuíam um status ambivalente e que se entrecruzaram construindo a figura do exu policial: um exu miliciano. Tal ambivalência construída entre diferentes moralidades foi capaz de produzir regimes de proteção em uma rede de proteção na Zona Oeste da cidade. Neste lugar, entre milícias e polícias, a figura que vigora no imaginário social é a do “policial” que se confunde muitas vezes com a do “bandido”. O policial que utiliza o seu poder instituído para oferecer, principalmente, “segurança”/”proteção” à população diante da ameaça, crime ou violência na região, o policial que presta serviços à população e é o cobrador de suas taxas, o policial que protege e o policial que ameaça e mata ao não receber o pagamento pelos seus serviços.

A análise desse contexto nos permite afirmar que exus são formados por dualidades opostas, há um misto entre sagrado/profano; vida/morte; ordem/desordem; mal/bem; deus/diabo que marca fortemente tais figuras. Entretanto, a existência de elementos contrastivos, nesse caso, constrói algo que denota sentido. O exu não está entre essas categorias ora se utilizando uma e excluindo a outra, esses elementos estão no hall de escolhas dessas entidades. O exu é aquele que pune e recompensa, que é divindade e diabo, que realiza qualquer pedido se receber algo em troca.

Assim como o policial miliciano ameaça a sua clientela que não aceita a sua “cobrança”, o exu policial diz ao seu cliente no caso do cordão de São Jorge: “*Se for (de ouro) você está vivo, se não for, você morre ali na frente!*”. Ao dizer “*Olha que eu vou matar você!*” o exu policial faz uma brincadeira irônica, mas que dita por um miliciano perderia esse tom e soaria uma ameaça verdadeira. Na performance do exu policial este se apresenta como um miliciano. Seus clientes devem pagar a ele a proteção dada ou pedida e pagam-no oferecendo a ele presentes. E, caso não paguem, são cobrados por eles, são ameaçados por eles. São companheiros e amigos, estão sempre dispostos a ajudar. Protegem dos “inimigos” e são eles a quem se recorre quando o pedido é moralmente ambíguo.

O exu policial e o policial são ambos milicianos nesse contexto. Ambos extorquem, oferecem a proteção, mas também sob a sua ameaça. Ambos usam a figura do policial para legitimar seus serviços de venda da proteção. Portanto, policial e exu são figuras ambíguas e se apresentam aqui enquanto figuras ambivalentes, pois se utilizam da imagem do policial para serem milicianos, se utilizam de uma dupla moralidade para criar uma relação de dívida e obter proteção, prestígio e poder através do regime de proteção.

O ambíguo se trata daquilo que é composto por características contraditórias. Nesse caso, ambíguo seria aquilo que se localiza em uma posição intermediária, entre um elemento e outro. Formariam, assim, algo que não se pode compreender, tendo em vista a sua contrariedade. A análise desse contexto nos permite afirmar que o exu e o policial são figuras formadas por dualidades, há um misto entre legal/ilegal, vida/morte; ordem/desordem; mal/bem que as marca fortemente. Entretanto, a existência de elementos contrastivos, nesse

caso, constrói algo que denota sentido. O exu e o miliciano não estão entre essas categorias ora se utilizando uma e excluindo a outra, esses elementos estão no hall de escolhas dessas figuras. O exu é aquele que pune e recompensa, que é divindade e diabo, que realiza qualquer pedido se receber algo em troca. O miliciano é aquele que oferece a proteção, cobra as suas taxas e pune quem ameaça aqueles sob o seu regime.

Assim, não estão em uma posição intermediária entre uma coisa e outra, mas são ambivalentes, pois são compostos por dualidades que se completam em ação. Percebe-se, assim, que a umbanda se configurou, como aponta Ortiz (1999:133), como uma religião capaz de realizar uma reinterpretação da tradição afro-brasileira “*dentro das categorias do bom ou maléfico*”. Isso porque percebemos como a umbanda subverte essas oposições duais demonstrando que elas não funcionam em oposição, uma excluindo a outra, mas que funcionam ao mesmo tempo.

3.4 A relação entre exu e policial e suas ambivalências morais

Certamente que o fato do exu “Tranca-rua das Almas” ter se tornado o “exu policial” por intermédio de policiais milicianos e ser ele mesmo um mediador do mesmo regime de proteção ao qual a figura do policial miliciano também ocupa tal função – o regime de proteção – nos traz ideias fecundas acerca das possíveis associações entre tais figuras: o policial e o exu. Ao observar a figura do exu e a figura do policial a partir do contexto pesquisado logo foi possível identificar semelhanças entre tais figuras, semelhanças estas destacadas tanto nas literaturas nativas e acadêmicas a respeito da religião umbanda, quanto no discurso dos grupos pesquisados durante o trabalho de campo.

Há inúmeras faces da figura aqui analisada: o exu. Não é de nosso interesse traçar aqui uma genealogia desta divindade/entidade a partir de sua origem africana já que ao nos referirmos a exu aqui estamos falando não do exu-orixá, mas do exu entidade ou do exu egum, como é concebida nos terreiros de umbanda estudados. Entretanto, sabemos, ainda, que o “exu entidade” não é o exu policial aqui pesquisado. Por isso, as características referentes aos exus ressaltadas aqui são fruto dos discursos produzidos no campo a partir da etnografia.

Com efeito, são os exus que desfazem os males provocados por outros exus e estão sempre alertas para defender o espaço territorial e social do terreiro combatendo seus inimigos. Essa identificação entre exu e policiais é explicitamente demonstrada por Negrão (1996b) quando este ressalta o caráter das entidades exu em uma citação de um informante:

“Esses Exus são... nós podemos chamar, polícia de choque. São eles que freiam e controlam os espíritos trevosos, os espíritos do baixo astral, os chamados por nós de quiumbas, os espíritos atrasados (...) estes espíritos são os nossos guardiões, são a nossa polícia, são os verdadeiros trabalhadores da Umbanda. (...) Esses Exus guardiões são espíritos que conhecem o bem e o mal. Portanto, eles só executam ordens dos nossos orixás, guias e protetores. Eles não fazem nada por livre e espontânea vontade.” (1996:227-8).

Neste caso, as entidades exu, em geral, ocupam o espaço na umbanda que é atribuído à polícia em nossa sociedade: são percebidos como os combatentes da linha de frente, aqueles responsáveis por guardar e proteger os terreiros e são eles os que seguem as ordens dos orixás assim como os policiais são aqueles que seguem as ordens de seus superiores hierárquicos. Os exus são conhecidos como “entidades de lei”, são também chamados “exus de lei” por

servirem à lei de umbanda realizando os trabalhos espirituais. Assim como afirma Saraceni (2011), o exu é um policial especializado (da umbanda):

“Exu é um Guardião da Lei e serve tanto às Trevas quanto à Luz. Atende a quem o oferenda. É esse mistério que faz a segurança espiritual dos terreiros de umbanda (...). Para facilitar o entendimento a respeito das capacidades desse mistério, imagine um médico disposto a prender um marginal revoltadíssimo. Difícil, não é mesmo? Essa tarefa é para um policial especializado, que saiba lidar com delinquentes, conheça a sua linguagem e tenha como encarcerá-los. Essa é função do Exu na espiritualidade. Portanto, só teme a Exu quem tem ‘culpa no cartório’.”⁸¹

Não obstante, a figura do exu e do policial apresentam correspondências no que tange à relação com a cidade: exus e policiais são percebidos como marginais pelo espaço que frequentam, pela posição que ocupam na cidade. Os exus são percebidos comumente como os espíritos das “trevas” (SILVA, 2005; MAGNANI, 1991; ORTIZ, 1999; BIRMAN, 1985; NEGRÃO, 1996b), representam o “*outro lado da civilização*” (BIRMAN, 1985) e, de acordo com Birman (1985), os exus possuem a rua como a sua área por excelência:

“Quando se quer fazer uma obrigação ritual para eles, os locais escolhidos são marcados por uma certa condição marginal, como os cemitérios e as encruzilhadas. Os exus são referidos habitualmente como ‘povo da rua’. (...) Povo da rua lembra facilmente a massa anônima que circula pela cidade, os trabalhadores, as pessoas comuns que ocupam o espaço público nas suas idas e vindas. Fica claro que na elaboração do tipo exu existe uma oposição fundamental entre o domínio da casa e da rua. O primeiro é marcado pelas relações de afeto e de parentesco e o segundo pela marginalidade, pelo anonimato, pelas relações impessoais.” (1985:41-2)

Nesse sentido, segundo uma analogia entre a figura do policial e a figura do exu podemos encontrar aproximações também ao que tange seus lugares de atuação. O lugar de atuação do exu se assemelha ao lugar de atuação dos policiais: territórios marginais da cidade como as comunidades cariocas, territórios onde vive a massa trabalhadora e anônima periféricamente aos centros urbanos da cidade. Um dos lugares de atuação de exu é a encruzilhada, mais popularmente conhecida como a “encruza”. Nada pode passar pela encruzilhada sem a permissão de exu. Assim como Reginaldo Prandi (2001) ressalta no mito “*Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas*”, exu é aquele responsável por guardá-la, logo, é conhecido como o “*guardião da encruzilhada*”. A encruzilhada é o ponto onde todos os caminhos se cruzam, o exu é concebido, assim, como o “*senhor dos caminhos*” e é o primeiro a ser cultuado nos rituais umbandistas, é ele o responsável pela “*abertura dos caminhos*”, mas também, por mantê-los fechados caso não seja cultuado corretamente. Segundo Silva (2012), o exu é cultuado em “*lugares limítrofes ou de passagem*” (2012, p. 1100) como as encruzilhadas, matas, cemitérios, etc.

Com efeito, tanto policiais quanto exus são poderosos por ocuparem posições de status social instituído: os policiais por serem percebidos como os representantes da lei dos homens e os exus como os representantes da lei divina da umbanda. Segundo Saraceni (2011:90) os exus são os “*carcereiros responsáveis pela ‘prisão’ dos espíritos que afrontaram as Leis Divinas*”. São estes os responsáveis pela lida com a população criminosa. São estes os responsáveis por seu encarceramento.

O exu é concebido também como o “mensageiro”. O exu possui uma posição intermediária entre os deuses e os seres humanos, é ele o responsável por trazer a ordem dos

⁸¹ Trata-se de um trecho da antecapa da obra “Livro de Exu: o mistério revelado” de Saraceni (2011).

deuses aos seres humanos e por levar os pedidos dos seres humanos aos deuses. Ressaltando a subalternidade dos exus, Negrão (1996b:229), aponta que enquanto os orixás são os “comandantes”, os exus são os “executores” dos trabalhos na umbanda. Segundo Negrão (1996b), “*cada orixá tem um exu à sua disposição*” (1996b:86), isto é, cada orixá possui um exu como um “escravo”. De forma semelhante os policiais são aqueles que, segundo uma hierarquia militar, estão submetidos aos seus superiores.

A partir do trabalho de campo foi possível notar, ainda, uma relação de identificação de tal personagem com a categoria policial conforme este se apresenta: o “guardião da encruzilhada”, logo, um policial da encruzilhada, aquele que não permite a entrada e a saída de qualquer coisa ou pessoa sem a sua autorização, por isso, a sua vigilância constante.

O exu é constantemente caracterizado como um ser não doutrinado, logo, um ser que utiliza tanto o “bem” quanto o “mal” à fim de alcançar os seus interesses. Os trabalhos de Marlyse Meyer (2001) e Monique Augras (2009) são também referências no entendimento de como essas figuras são bricoladas (BIRMAN, 1995 e 2005) e persistentemente associadas a essas características dúbias na umbanda. Segundo Saraceni (2011, p. 12) o exu é possuidor de “*duas cabeças*”, uma instintiva e outra emotiva: “*uma é movida por suas necessidades e a outra, por seus interesses*”. É enfatizado, nesse caso, que exu realiza qualquer pedido caso receba algo em troca, caso seja devidamente recompensado, mesmo que sejam pedidos condenados moralmente como pedidos de “amarração” ou pedidos em que se quer causar o mal a outra pessoa, por exemplo. Assim, eles devem ser doutrinados dentro dos terreiros para que passem a praticar o bem.

O exu representa ao mesmo tempo aquele que é eficiente na resolução do problema de seu cliente e aquele que pode causar o mal ao seu cliente se ele não cumprir com as suas obrigações estabelecidas. Na umbanda, são conhecidos como os espíritos de “esquerda” em oposição aos espíritos de “direita” que seriam os preto-velhos, caboclos e crianças (erês). O exu, então, apresenta-se como uma figura dual, como um ser ambíguo possuidor de características tanto profanas quanto sagradas, “*puras e impuras*” (DOUGLAS, 2012) ao mesmo tempo. Por isso, mais uma vez, são percebidas como figuras ambíguas, como figuras marginais.

Ortiz (1999) argumenta também que as análises referentes aos exus realizam inúmeras distinções relacionadas a tais entidades como magia branca/negra, umbanda/quimbanda⁸², bem/mal, vida/morte. Assim, segundo Ortiz, o exu funciona como o “elemento de ligação”, aquele que possui a propriedade de “*interligar dois compartimentos religiosos: Umbanda/Quimbanda*” (1996, p. 138). O exu se posiciona, assim, na liminaridade⁸³ da umbanda.

A exemplo desse caráter ambíguo de exu, uma fala muito recorrente no terreiro de Mãe Tereza e Pai Marcos é a de que: “*enquanto o exu dá com uma mão, ele tira com a outra*”. Essa expressão foi muitas vezes dita pela mãe de santo ao se referir à especificidade do exu. Para ela, há uma oposição entre preto-velho e exu, pois muitos dizem que o que é dado por um preto-velho é eterno, enquanto o que é dado por um exu amanhã pode ser

⁸² Segundo Ortiz (1996), a Quimbanda representa no imaginário brasileiro a tradição dos descendentes africanos, é a religião africana praticada pelos negros no Brasil desenvolvendo a magia negra em oposição à umbanda que representa o moderno, a prática somente da magia branca.

⁸³ Sobre o conceito de liminaridade vide TURNER, Victor. Floresta dos Símbolos. Niterói: Editora UFF [1967], 2005.

tomado de volta por ele. Logo, nessas situações, a relação do cliente com o exu envolve certo risco para o primeiro, mas mesmo assim ele considera o risco aceitável já que tais entidades certamente atenderão ao seu pedido. Assim, a relação entre eles é, sobretudo, mediada segundo uma negociação entre os mesmos.

3.5 Entre moralidades ambivalentes: a questão moral na umbanda

Renato Ortiz (1999) argumenta que a religião umbanda foi constituída segundo um duplo movimento: o “embranquecimento” das tradições afro-brasileiras e o “empretecimento” de certas práticas espíritas e kardecistas (1999, p. 33) formando a síntese umbandista. Nesse sentido, foi se configurando no Brasil um campo umbandista a partir da relação entre crenças religiosas diversas: entre o culto às entidades africanas (devido à influência dos negros escravizados), a crença na reencarnação e na evolução cármica, a comunicação direta com os guias (devido à influência das práticas kardecistas), como demonstra Stefania Capone (2009) e o culto aos santos do catolicismo popular como forma de ocultar a religião em meio a uma sociedade repressora dos cultos de origem africana, bem como seus princípios morais que foram ressignificados como demonstra Negrão (1996a):

“Diversamente das religiões cristãs, o perigo não está no próprio indivíduo, nas suas culpas e pecados que possam afastá-lo do caminho correto e da promessa de salvação. (...) O perigo está nos outros, que podem comprometer sua situação e seus projetos para o futuro neste mesmo mundo.” (1996a:88)

Negrão (1996b) ao analisar o campo umbandista em São Paulo, em sua obra “Entre a Cruz e a Encruzilhada”, discute a questão da moralização no contexto da umbanda afirmando que “*todos os terreiros parecem ter sido de algum modo por ela atingidos, independentemente de sua condição social. A ideia de um Deus transcendente, a concepção do pecado, a absorção dos valores e virtudes cristãs são bastante generalizadas.*” (1996b:367). Segundo o autor, na grande maioria dos terreiros de umbanda pesquisados há a existência de dois pólos: “*o material/terreno/maléfico e o espiritual/transcendente/benéfico*” (1996b:370). Notamos, portanto, na religião, elementos ligados à moralização também relacionados a influência kardecista como o princípio da evolução espiritual e a concepção de caridade (1996b:370). Magnani (1991) afirma que a crença na evolução espiritual está fundada em uma concepção de que cada ser está inscrito em uma contínua e irreversível “*lei da evolução*” onde há a ascensão dos “*planos inferiores*” aos planos “*mais elevados e perfeitos*” (MAGNANI, 1991:23).

A concepção de evolução espiritual é percebida na umbanda segundo a lógica do culto aos espíritos que se manifestam através do fenômeno conhecido como “incorporação”⁸⁴. Assim, a ideia de evolução na umbanda está relacionada à concepção de que o espírito precisa incorporar nos médiuns da religião para praticar a caridade e ascender progressivamente aos “planos superiores” atuando no sentido de uma evolução espiritual. Entretanto, o autor demonstra como há um choque na umbanda entre essas práticas que são tradicionais na religião: a cobrança pelos serviços religiosos e a demanda, o “*combate mágico a inimigos e*

⁸⁴ Segundo as concepções que apreendi no campo umbandista, espíritos “desencarnados” (espíritos dos mortos) são incorporados pelos médiuns (chamados de “aparelhos” ou “cavalos” de tais entidades) e, em sua maioria, oferecem consultas aos visitantes. São percebidos na umbanda como seres divinos, seres que vivem no “plano sobrenatural”. Os médiuns incorporados são percebidos, dessa forma, como um elo entre o mundo sobrenatural (o mundo dos deuses) e o mundo terreno (o mundo dos homens).

desafetos” (1996:370-1). Nesta relação de cobrança e demanda o autor destaca uma concepção umbandista, nesse campo em paralelo, de uma moralidade que se fundamenta em um conceito de “justiça” colocado em prática na ideia de que:

“Cobrança e demanda podem, conduzir ao malefício, pólo antagônico do benefício, negador do ideal de caridade. Para evita-lo, sem abdicar-se de ambas as práticas, a justiça é invocada. É justo cobrar quando há a necessidade de cobrir despesas, quando quem cobra não tem recursos para fazê-lo espontaneamente; é justo cobrar o que o trabalho vale. O injusto é a exploração, transformando a religião em fonte de lucro, cobrando excessivamente ou de quem não tenha recursos.” (1996b:371)

Com efeito, “*É também justo defender o ofendido e punir o ofensor. Injusto é demandar contra o inocente, sobretudo em troca de pagamento*” (1996b:371). Segundo essa concepção, como analisa o mesmo autor, a justiça é imediata, sem a mediação institucionalizada de um aparato judicial e conta com a participação ativa do ofendido que reage através da manipulação mágica assumindo não uma aceitação passiva do mal ou da atitude de seu agressor, mas um papel decisivo no próprio processo, pois é através da demanda que ocorre a “*reparação do agredido mediante o castigo do agressor*” (1996:371). Por meio da demanda – o “*combate a inimigos e dasafetos*” (1996a:371) –, dos recursos mágicos, isto é, através dos santos, espíritos, companheiros invisíveis, os agentes religiosos desse contexto conseguem produzir “*efeitos simbólicos inimputáveis legalmente, mas que operam em nível individual ao menos enquanto catarse reparadora.*” (1996:374). Assim, Negrão (1996) nos mostra como no campo umbandista se recorre, dentro de uma moralidade específica, a mecanismos institucionais e simbólicos especializados, dificilmente acessíveis fora do contexto religioso, a fim de se obter uma “*justiça interindividual*” (1996:373). Segundo ele, a demanda é necessária para a sobrevivência dos próprios pais-de-santo tendo em vista que “*dentro de um universo de relações hostis, regido pela inveja e pela concorrência*” (1996:371) há a necessidade de defesa e proteção dos terreiros.

Com efeito, a análise de Negrão (1996a, 1996b) nos propicia observar como a questão da moralidade na umbanda é fundada em princípios ambivalentes: “*caridade e demanda, embora antagônicos enquanto valores, na prática se reconciliam.*” (1996a:88). Valores irreconciliáveis segundo um “ideal cristão” são reinterpretados por mães, pais, filhos de santo e a sua clientela orientando as práticas dos terreiros, como enfatiza o autor:

“Em suma, a lógica da prática mágica umbandista acomoda diferentes ordens de exigência. Atende aos valores ideais da caridade cristã filtrados pela ótica kardecista ao, em princípio, negar-se a praticar malefícios a quem quer que seja e só auxiliar vivos e mortos em suas carências e aflições. Mesmo que na prática tais valores sejam desrespeitados, há justificativas moralmente aceitáveis para fazê-lo: a justiça, o mérito. Satisfaz também à cosmovisão de suas raízes religiosas negras, ao fornecer os elementos simbólicos necessários para enfrentar e superar os perigos representados pelas relações sociais. Por último, é compatível com o meio social envolvente, hierarquizado e conflitivo, em que subalternos, marginais ou integrados, porém sempre de alguma forma carentes, têm que sobreviver.” (1996a:88)

Portanto, vemos a prática mágica tendo efeito na vida dessas pessoas, modificando-as, mobilizando-as, intervindo em suas vidas, em seu cotidiano, como enfatiza Paula Montero (1994): “*é pelo recurso aos instrumentos mágicos que grande parte de nossa população procura solucionar seus problemas.*” O recurso mágico é, portanto, uma expressão simbólica dos conflitos dessas pessoas. Segundo a autora:

“É fazendo uso, pois, de todos os procedimentos mágicos disponíveis no campo religioso, e não os recusando, que a pessoa religiosa estará exercitando os atributos do indivíduo, ou

seja, sua capacidade de se determinar por motivos cujo valor possa justificar diante de outros seres razoáveis. O caráter concorrencial do campo religioso obriga o adepto a sair do confortável lugar da doxa para buscar alianças e cristalizar consensos em torno da validade de certas proposições e práticas. Assim, pelo recurso de idiomas rituais postos nos poderes mágicos, o crente interioriza as atitudes básicas exigidas pelo exercício da cidadania política” (1994:12)

A partir da análise da autora, podemos pensar o regime de proteção, veiculado pela figura do exu, que mobiliza uma moralidade ambivalente a fim de englobar diferentes possibilidades de ação através da associação entre elementos duais que se complementam em ação. É através da relação com o exu e a sua moralidade ambivalente que os seus clientes podem dar sentido as suas práticas conciliando diferentes moralidades, logo, múltiplas formas de ser e agir.

Referimo-nos a uma ambivalência do exu e do policial no intuito de subverter, ao fim, as oposições duais entre categorias como “bem” e “mal”, “certo” e “errado”, que mais simplificam, generalizam e criam determinismos do que nos ajudam a refletir acerca de tais contextos e personagens. Percebemos que decerto, no contexto analisado, não há necessariamente uma separação nessas classificações, mas que elas encontram-se imbricadas, superpostas e que se relacionam nesse contexto não de maneira conflituosa, mas de maneira consonante, em uma aliança.

A figura do exu policial apresenta características sob um ponto de vista refletem o que já existe em nossa sociedade: figuras que denotam classificações múltiplas, figuras transfronteiriças, fluidas, móveis, que não se enquadram em binarismos e oposições duais, mas que estragam o padrão, que reviram as bases, que contrariam os pressupostos e que, sobretudo, criam, recriam e reinterpretam as classificações sociais vigentes e/ou dominantes. Nesse sistema, sobretudo, prevalece a ambivalência moral de forma não conflitante entre elas, a ambivalência já bem conhecida e aceita no contexto da Zona Oeste da cidade: policiais podem ser criminosos, exus podem ser policiais milicianos e mães de santo podem ser exus policiais.

3.6 A rua dentro do terreiro: as festas de exu na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro

As festas para os exus já são conhecidas e extremamente valorizadas na região, que possui inúmeros centros de umbanda. Em virtude da popularidade dessas festividades há uma competição entre os terreiros para a organização da melhor festa de exu: a festa mais bonita, com mais comida e bebida, com as entidades mais eficientes e, logo, com o maior público, entre ele visitantes, médiuns, ogãs, mães e pais-de-santo de outros terreiros. Há desde festas com telões para que o público não perca nenhum detalhe, a festas com grupos de pagode e festas com comida “self-service”.

De acordo com um visitante do terreiro estudado, as pessoas que tomam conhecimento da data em que ocorrerá a festividade, animadas, logo convidam outras a participar. O mesmo afirmou, ainda, que por inúmeras vezes foi convidado enquanto caminhava pela rua ao encontrar um conhecido que prontamente realizava o convite. A mãe de santo, em uma entrevista, disse que já houve casos em que a pessoa foi à festa apenas por ouvir os sons do atabaque e descobrir que ela estava acontecendo naquele momento.

A organização das comemorações a tais entidades, diferentemente das outras, não depende exclusivamente da proximidade com a data anual dedicada a tal entidade. São também elaboradas festas em agradecimento a serviços prestados pelos exus. Comumente uma pessoa faz um pedido a exu e promete-lhe em troca uma festa e, caso o pedido seja concedido, a festa é organizada na data que mais convém ao terreiro e ao visitante. Nesse caso, no terreiro do “self-service” a festa recebe o nome de “toque” ou “resenha”. Ela não é encarada como efetivamente uma festa, tendo em vista que as festas a essa entidade são grandiosas e dispendiosas aos médiuns da casa e o “toque” é apenas uma pequena comemoração elaborada de acordo com o poder aquisitivo da pessoa que teve o pedido realizado. Entretanto, ela não deixa de ser popular sendo, ainda, frequentada por muitas pessoas.

Percebe-se a importância de tais festividades tendo em vista a sua preparação que é antecipada e artesanalmente elaborada. Ao iniciar pelas vestimentas que devem ser pensadas e criadas com antecedência. Deve-se pensar no pano e nos detalhes do traje, especialmente dos trajes femininos. O pano deve chamar a atenção, sobretudo. Deve ser bonito aos olhos dos visitantes, devem ser exuberantes, devem ser marcantes na memória de cada um. Entre o dourado, o prateado e o preto e o vermelho são escolhidos os tecidos mais caros e detalhados, entre bordados, lantejoulas, paetês e purpurinas. As entidades femininas têm o costume, também, de utilizar joias, bijuterias ou coroas extravagantes e alguns exus, capas longas e decoradas, bengalas, chapéus, etc.

Posteriormente, as festas de exu são muito comentadas pelos que a frequentaram. É discutido se a festa foi efetivamente boa, levando em consideração aspectos como: a quantidade de pessoas presentes, a qualidade dos trajes utilizados pelos médiuns incorporados, a quantidade e a qualidade da bebida e da comida servida, a relação aproximada com as entidades, etc. Em meio aos comentários a respeito das festas realizadas no bairro, há aqueles favoráveis a festa de exu do terreiro do exu policial. A festa é popular pela variedade de comida servida onde estão sempre disponíveis muitas opções de pratos durante todo o período de duração da festa e não somente no final como é típico em outros barracões e por isso é conhecida como a festa do “self-service”. As festas do self-service se configuram como espaços de sociabilidade entre médiuns, visitantes e entidades.

Em inúmeras festas que frequentei, a decoração havia sido escolhida para que o público se sentisse em uma boate ou em uma festa social como um casamento. Entre jogos de luzes e de fumaças os participantes se divertiam. As mesas sempre decoradas com panos vermelho e preto, dourado e prata e arranjos de flores e “lembrancinhas”⁸⁵ da festa. Muitas das festas sempre disponibilizam comidas variadas como salgadinho, churrasco com mais de dez opções de acompanhamentos, feijoada completa, bolo e docinhos de sobremesa. Algumas dispõem mesas com petiscos para os malandros e os visitantes.

Nas festas há sempre muitas entidades entre o “incorporar” e o “desincorporar”. Nesse sentido, a festa sempre conta com certa imprevisibilidade já que não se sabe quem estará “em terra”. Há também pessoas que chegam e vão embora em momentos diferentes. Logo, o público da festa também é transitório, assim como as entidades presentes já que há pessoas que incorporam mais de um exu. Por isso algumas festas são organizadas em dois tempos: o primeiro para as pombagiras e o segundo para os malandros. Nas festas há sempre um grande

⁸⁵ É como chamam os objetos que elaboram para ser distribuído ao público. Já vi distribuírem pequenas cachaças e licores, copos decorados com o nome e um símbolo representando Ogum ou o exu “dono” da festa, etc.

espaço destinado à dança. Sempre há muitas entidades dançando e também visitantes que se envolvem no “ritmo” da festa fazendo o mesmo.

Nessas festas a entidade incorporada no médium valida e intensifica as sensações ocorrendo o que Langdon (2006) chama de “experiência em relevo”. Estes são momentos onde as “qualidades da experiência (expressiva, emotiva, sensorial) são o centro da experiência” (LANGDON, 2006:10). Com efeito, as festas a exu são espaços onde a performance ritual ocupa um lugar central. Assim, os atores e o ato expressivo que realizam, bem como o que a performance proporciona ao seu público, são fundamentais para a experiência, como bem destaca a autora.

Em suas festas são eles o foco da celebração, eles caracterizados com suas capas, fraques, cartolas, bengalas, vestidos, coroas, brincos, anéis, cordões e pulseiras; com seus cigarros, cigarrilhas, copos enfeitados com seus nomes; com suas “caras e bocas”, suas danças e gestos, suas gargalhadas e seus gritos. São eles que dançam, bebem, fumam e conversam com o público, pessoas que visitam os terreiros em dias de festa. Nelas os visitantes são o público da performance dos exus, mas ao mesmo tempo são os atores da performance quando dançam, comem, bebem, fumam e se divertem ao lado de seus exus, vivenciando a experiência da festa.

Em uma das festas nesse terreiro enquanto os visitantes comiam à vontade, sem restrição alguma, eram servidos pelos médiuns cerveja, refrigerante, uísque, “batidas” e outras bebidas. Ao conversar com um dos exus em uma de suas festas ele me ofereceu bebida e disse: “*Eu quero ver você feliz!*”. Vi também, cigarros/cigarrilhas e charutos sendo oferecidos por alguns exus entre risadas e danças. Penso que a liberdade para o consumo de drogas como o álcool e o cigarro são alguns dos elementos que atraem os visitantes. Durante as festas os exus dançam, comem, bebem, fumam e conversam. A relação entre tais entidades com o público nas festas é uma relação de descontração e diversão marcada por conversas onde a seriedade é menor, onde pode se falar palavrões e utilizar um vocabulário às vezes restrito em outros ambientes.

Assim que iniciei a atividade em campo foi possível perceber a especificidade da figura do exu, bem como a sua predileção entre os visitantes do terreiro. Atribuímos esse tom especial, concebido simbolicamente pelo grupo estudado, à ambivalência⁸⁶ presente em tais figuras. Acredito que as festas a exu, com todos os elementos que a compõe e que foram descritos aqui, são espaços procurados pelas pessoas dessas regiões como um espaço de contato com alguns elementos que são considerados moralmente proibidos em nossa sociedade. As pessoas vão de encontro com aquilo que consideram ser proibido na sociedade mais ampla, mais autorizado nos espaços dos terreiros e na sociabilidade que os envolve.

Apesar da tentativa de discorrer acerca das características do exu a partir de análises antropológicas, o campo nos mostrou que não há um consenso acerca do que se tratam tais entidades já que as definições em torno dela são sempre muito polarizadas. O que há, na verdade, é um desconforto geral associado a essa figura, pois nunca se sabe muito bem como lidar com ela no terreiro devido a sua imprevisibilidade. O exu apresenta, então, um perigo, o exu é aquele em que não se pode confiar. Mesmo os médiuns o conhecendo há muito e sendo

⁸⁶ Apesar de ora utilizarmos o termo “ambiguidade” e “ambíguo” ao nos referenciar aos exus apenas o fazemos por serem mencionados assim em nossa bibliografia. Entretanto, preferimos utilizar o termo “ambivalência” ou “ambivalente” – como mencionado por Ortiz (1999:138).

doutrinado, o exu pode te surpreender caso você não cumpra com as obrigações prometidas a ele.

Percebe-se, então, que os variados significados comumente associados à figura do exu fazem com que estas entidades não possuam um *status* definido na religião. O exu está alocado na transição e por isso representa um perigo “*simplesmente porque a transição não é um estado nem o seguinte, é indefinível*” (DOUGLAS, 2012:119). Segundo Mary Douglas (2012), isso significa que nesses casos há a saída da estrutura formal e a entrada na marginalidade. O exu é marginal e é na saída da estrutura que o indivíduo se expõe ao poder, pois na saída da estrutura há o desencontro com a ordem e o encontro com a desordem. Aquilo que não se pode definir é aquilo que não se pode compreender, aquilo que não se pode controlar. Logo, o desconhecido, o indefinível é poderoso. Assim, “*admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão*”, isto é, “*a desordem por implicação é ilimitada, nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido seu potencial para padronização*” (DOUGLAS, 2012:117). Em resumo, é na desordem que estão disponíveis as infinitas possibilidades de construção de uma nova ordem, logo, há uma ameaça objetiva à ordem anteriormente estabelecida. Não se sabe o que irá acontecer durante ou após o período de desordem e o exu estaria ancorado, dessa maneira, nesse período liminar.

Ainda de acordo com a autora, onde o sistema social é bem articulado, há poderes espirituais investidos nos pontos de autoridade, se tratam do poder espiritual “*explícito, controlado, consciente, externo e aprovado*” (2012:123). Em contrapartida, “*onde o sistema social requer pessoas para sustentar funções perigosamente ambíguas, essas pessoas são creditadas com poderes incontroláveis, inconscientes, perigosos e desaprovados*” (2012:123). Analogamente pode-se atribuir a segunda definição da autora relacionada aos poderes espirituais, aos poderes das entidades exu. Os exus são poderosos exatamente porque representam uma ambivalência, porque estão ao mesmo tempo tanto de um lado quanto de outro, porque as suas possibilidades de atuação são muito maiores do que as de qualquer outra entidade.

Analisando o ritual como um “sistema de significados” a partir da ótica simbólica de Victor Turner (2005:79), os símbolos relacionados à figura do exu podem ser analisados segundo sua polissemia e multivocalidade. São símbolos que apresentam vários significados, sentidos e interpretações. No guarda-chuva simbólico do exu estão presente estes símbolos que se situam como englobantes de outros. Nesse caso, como expressa Turner (2005:140), os símbolos representam ao mesmo tempo algo não mais classificado e ainda não classificado. O símbolo englobante de exu são aqueles que o posicionam “entre estados”, que o posicionam em uma transição entre eles. O exu seria, assim, classificado entre os seres transicionais:

“(…) não são nem uma coisa nem outra; ou podem ser as duas; ou podem não estar nem lá, nem cá; ou podem, até, não estar em parte alguma (em termos de qualquer topografia cultural reconhecida), e estão, em última análise, ‘aquém e além’ de todos os pontos fixos, no espaço-tempo da classificação estrutural”. (TURNER, 2005:142)

Com efeito, o exu não possui status, não é isso ou aquilo, são ambas as coisas. Dessa forma, se assemelham aos neófitos analisados por Van Gennep (1978), pois são percebidos como se nada possuíssem, como se não possuíssem status. Entretanto, isto não lhes retira a sacralidade, mas a potencializa. O exu é marcado por um potencial criativo, por um potencial de transformação, por estar localizado no estado ritualístico denominado “liminaridade”:

“A liminaridade pode, talvez, ser encarada como o Não a fonte de todas as asserções estruturais positivas, mas sendo, de certa forma, a fonte de todas elas, e, mais que isso, como reino da pura possibilidade do quais novas configurações de ideias e relações podem surgir” (TURNER, 2005:141).

Assim, como ressalta Turner (2005:141), lembrando Hegel, “Em Sim e Não consistem todas as coisas.”. Portanto, o exu, por estar situado em um espaço-tempo liminar, apresenta uma ambiguidade característica. Com efeito, segundo a análise dos ritos de passagens realizada por Arnold Van Gennep (1978), eles são classificados em três fases: a separação, a liminaridade e a agregação. Ao analisar os exus, pode-se dizer que, relacionados a ele, não há rituais de agregação, como destaca Ortiz (1999:138):

“(…) mesmo que estas entidades tenham se separado de seu meio anterior, acontece que elas não se acham ainda plenamente integradas ao novo ambiente; falta-lhes justamente o que Van Gennep chamou de rituais de agregação. Daí os exus possuírem um caráter ambivalente; se já sofreram uma iniciação religiosa, não a terminaram completamente”.

Portanto, não estamos falando de uma transição entre estados, mas de uma alternância entre eles. Não há um contraste entre “estado” e “transição” como analisado por Van Gennep (1978) na sua abordagem acerca dos ritos de passagem. Não há uma passagem de um estado para outro, mas um posicionamento contínuo e constante na margem, na transição que não se efetiva. Esta é a condição estável do exu. Como não há um ritual de separação ou agregação, o que há é uma ambiguidade estrutural.

A festa de exu é lembrada por visitantes como a festa esperada, como a festa da alegria, a festa da diversão, da bebida e da comida, do fumo e do álcool, da carne e do corpo⁸⁷, do brilho e da música. Em uma ocasião perguntei a um visitante o porquê de sua preferência pelas festas a essas entidades e ele afirmou que na festa de exu “*a farrá é maior, a festa é mais animada, vai até mais tarde, é boa... É nosso ritmo, tem bebida, dança... Eu gosto da madrugada mesmo!*”. Nesse caso, percebe-se a identificação com os elementos presentes na festa do exu, representados pelos aspectos que são percebidos como o “ritmo do povo” como a bebida, o cigarro e a dança. Aqui nota-se que não são apenas as entidades exu que se divertem em suas festas, mas também os visitantes e médiuns do terreiro.

Durante o trabalho de campo foi possível identificar inúmeras situações em que a ambiguidade/ambivalência presente na figura do exu se destacava no terreiro, atraindo a atenção de seu público, como por exemplo, ao perguntar a uma visitante qual o motivo de sua preferência pelo atendimento com um exu feminino chamado “Pombagira Maria Mulambo”, ela riu e depois afirmou que preferia tal entidade porque a pombagira não possuía pudor ao falar, mas sim uma grande sinceridade característica que havia utilizado, inclusive, para repreendê-la por seus comportamentos.

Ao perguntar a outro visitante o motivo dele ter presenteado o exu policial com uma roupa nova para uma de suas festas, ele, receoso de que eu pudesse expor a informação em minha “pesquisa”, perguntou: “*Pode botar isso aí?*”. A dúvida do visitante se deu porque não sabia se poderia conter em meu trabalho a informação de que ele realizava trocas com o exu. Nesse caso o visitante presenteou o exu com o dinheiro para uma roupa nova porque o próprio exu havia feito um “trabalho” para que o visitante tivesse dinheiro e, assim, pudesse

⁸⁷ Ortiz (1999) demonstra que a sexualidade é outro traço presente nos exus. Segundo o autor, “*a sexualidade se manifesta sobretudo no nível da linguagem, pois a ‘obscenidade’ é parte intrínseca do estereótipo espiritual*” (1999, p. 142). As pombagiras são figuras comumente associadas aos “*prazeres do corpo*” e os exus, em geral, à “*sexualidade desenfreada*” (ORTIZ; 1999, p. 123).

presenteá-lo. No primeiro caso a visitante se constrangeu ao admitir ter sido repreendida pela pombagira que se consultou. A pombagira teria brigado com ela dando-lhe um “esporro” por seus comportamentos inadequados. No segundo caso o visitante teve receio de tornar pública a informação de que ele teria dado um presente ao exu graças ao “trabalho” que o exu fez para ele. Em ambas as situações os visitantes hesitaram ao admitir a relação que possuíam com os exus, uma relação que evidenciava uma moralidade considerada pelo senso comum como “proibida”, “amoral”, presente em seus atos.

Os dois fatos citados remetem a uma relação diferencial que se estabelece com o exu, uma relação com o proibido, o impuro, o amoral. Essa relação se constrói em um espaço proibido, isto é, em um espaço que aceita diferentes moralidades, nem sempre legitimadas socialmente. De acordo com Birman (1985) os exus e pombagiras são espíritos que representam o lado “*marginal e ambíguo da civilização*” e, desse modo, são considerados habitualmente como o “povo da rua” (BIRMAN,1985:41) por estarem afastados dos valores da casa, dos valores familiares. Para a autora os exus representam, pois, o “*avesso da civilização, das regras, da moral e dos bons costumes*” (1985:43). Assim como aponta Negrão (1996b:230), há um misto de “*atração e repulsa*”, de “*medo e fascínio*” que atrai as pessoas às giras e festas de exu. É nessas festas que as pessoas podem beber, fumar, dançar e falar palavrão. De acordo com ele, “*há um caráter por vezes descontraído, malicioso e teatral dessas entidades*” (1996b:230) que diverte seu público. Nessa relação não há as exigências morais que existem em outras religiões, o que permite a aproximação de seu público.

Entre os exus que conservam essas características há aqueles mais populares conhecidos como o malandro e a pombagira. A figura do malandro é percebida como um “exu urbano”, como um “*boêmio amante da noite e da rua, que geralmente morre assassinado por faca ou tiro numa briga por mulher, dívida de jogo ou outro vício, é cultuado como Zé Pilintra.*” (SILVA, 2012:1105). Trata-se de uma figura associada à marginalidade em inúmeros sentidos. De acordo com Magnani (1991), os malandros na umbanda representam: “*A astúcia, o livre trânsito pelas brechas e pelo proibido, o uso de meios não-sancionados pelas normas: daí sua identificação com o ‘mal’ por parte daqueles que por elas se regem.*” (1991:47). Já a pombagira, a versão feminina do exu, é interpretada como uma “mulher da rua”, como uma prostituta. Segundo Silva (2012), a pombagira:

“desafia a ordem patriarcal da sociedade brasileira por meio da não aceitação da subordinação da mulher aos papéis domésticos tradicionais de esposa e mãe. Como “mulher da rua” e não “da casa”, a Pombagira, no estereótipo da prostituta, questiona o lar, a família, a maternidade e o casamento como as únicas possibilidades de ação da mulher ou de expressão do feminino.” (2012:1100)

Não obstante, esta ambiguidade presente na figura do exu e nas festas em sua homenagem aqui estudadas pode ser analisada analogamente ao carnaval discutido por Da Matta (1997). O autor analisa o carnaval como um ritual onde há a inversão dos papéis e posições sociais, onde há a suspensão das normas sociais, onde os personagens que antes ocupavam posições marginais e subalternas, agora podem ser vistos como heróis. As festas a exu podem ser interpretadas como um verdadeiro carnaval “fora de época”, onde a inversão social pode ser experimentada não apenas uma vez ao ano, mas durante todo o ano nesses momentos rituais. Nas festas a exu o amoral, o proibido, o impuro, o profano se torna aceito e é onde “*se pode forjar a esperança de ver o mundo de cabeça para baixo.*” (1997:16), ou seja, é onde se pode vislumbrar a subversão da rígida estrutura social.

Percebemos a partir dessas figuras da umbanda como a religião possui o caráter de questionar a ordem social vigente transformando personagens ora excluídos e marginalizados, em heróis, em seres divinos dotados de poderes mágicos. A magia destas figuras se potencializa quanto mais elas se afastam dos padrões cristãos de sacralidade da religião. Esse argumento também é demonstrado por Zelia Seiblit (1985) quando esta demonstra que as relações que envolvem as entidades na umbanda contrariam a concepção de sagrado e profano do catolicismo na medida em que aproximam os homens de seus deuses, na medida em que não os distancia moralmente:

“O relacionamento entre fiéis/entidades, entidades/entidades contraria a concepção de sagrado e profano tal como construída pelo catolicismo, ao mesmo tempo em que ameaça a definição de religião daí derivada, enquanto espaço social superior, dotado de pureza inatacável e distinto da ordem humana.” (1985:126)

Posto isto, a concepção católica “*quanto mais santo, maior o poder*” (BIRMAN, 1985:16), é invertida na Umbanda porque “*Moral e poder são coisas que, na umbanda, funcionam separadas.*” (BIRMAN, 1985:16). Isso porque a umbanda não tem como base a oposição fundante entre bem e mal encontrada nessa religião que desdobra na oposição entre deus e diabo/santos e demônios. Há na umbanda, como afirma Birman (1985), “*muitos seres, com qualidades e perfis que não podem ser reduzidos a essas duas figuras*” (1985:15). Portanto, as figuras que eram para ser exorcizadas no modelo religioso cristão são divinizadas na umbanda e tudo aquilo que é considerado mundano não é condenado ou repudiado, mas cultuado, adorado. Com efeito, concluímos que os exus são, assim como os milicianos, figuras que apresentam uma ambivalência moral.

3.7 O poder e o prestígio religiosos

É comum observar ser ofertado aos exus desde adereços como joias e bijuterias; cigarros e bebidas; roupas, capas e chapéus; imagens de exus; a dinheiro e festas. Assim sendo, muitos dos objetos utilizados pelos exus foram ofertados por seus clientes como forma de agradecimento pelos trabalhos prestados pelo exu, como afirmam Cardoso e Head (2015):

“as coisas que pertencem ao povo da rua, seja a cartola, a bengala de Exu Caninana, um lenço de seda da pombagira, seja ainda a caneca adornada com a caveira de Exu Caveira, são todos presentes recebidos como sinal de gratidão de um cliente ou dos próprios médiuns que trabalham com essas entidades, signos de reconhecimento da eficácia de seus poderes.” (2015:180)

Ao nos referenciarmos a essa relação de reciprocidade estamos falando não apenas do fluxo de coisas, mas do fluxo de símbolos, entre pessoas e coisas. Cardoso e Head (2015) a respeito do traje de um exu discute como as “*coisas dos espíritos*” agem para exibir aos seus clientes a eficácia de seu trabalho e o reconhecimento de seu poder, ao discorrer sobre uma festa em que o Exu Caninana exibia o seu traje elegante:

“As coisas dos espíritos, portanto, agem pelo menos de duas maneiras. Por um lado, o traje excepcionalmente elegante de Exu Caninana, por exemplo, é um sinal de seu reconhecimento como um espírito poderoso pelos muitos convidados que compareceram à sua festa naquela noite. A partir dessa perspectiva, seu sentido opera através de uma série de pressupostos sobre a relação entre a eficácia do trabalho de uma entidade e as dádivas que recebem de seus clientes em reciprocidade por tornarem possível um desejado desfecho.” (2015:180-1)

Os presentes recebidos pelos exus simbolizam a garantia da eficácia do trabalho realizado por eles. É a relação com sua clientela que permite aos exus, portanto, demonstrar o seu poder e angariar, quem sabe, mais “clientes”. Entretanto, os exus não objetivam ter mais “clientes” apenas para possuírem mais “coisas”, num círculo que se retroalimenta, mas sim para que possam ampliar o seu poder e dramatiza-lo através da performance ritual nas festas⁸⁸ diante do seu público, entre mães e pais-de-santo, ogans, clientes e entidades⁸⁹. Segundo Benedicto Victoriano (2005) as giras de umbanda são espaços de dramatização por excelência:

“No contexto social com suas relações religiosas, culturais, míticas e econômicas, como um teatro desenrolam-se as ações sociais como verdadeiros dramas, onde os atores e seus personagens hierarquicamente arranjados (deuses, reis, governantes, hierarquia religiosa), apresentam a linguagem de poder.” (2005:49)

Clifford Geertz (1989) nos ajuda a pensar esse contexto através da sua análise da briga de galos em Bali. Podemos interpretar a festa de exu assim como a briga de galos é interpretada por Geertz (1989). As festas a exu se configuram, dessa forma, como uma “*celebração da rivalidade do status*” (1989:193). De acordo com o mesmo autor, na briga de galos há a espetacularização do status social, nela são expressas as paixões sociais, há uma simulação formal da tensão do status, uma “*dramatização das preocupações de status*” (1989:202) que há na sociedade. A festa de exu é também um “jogo absorvente”. Nela são dramatizadas as relações de poder e prestígio, as relações de status social entre os indivíduos. É este um lugar em que está em jogo “*o saber, a estima, a honra, a dignidade, o respeito — em suma, o status.*” (1989:199). Assim como a briga de galos, a festa de exu não altera a posição de status de nenhum dos participantes, mas é um lugar para a expressão desta, para a sua dramatização, é nas festas que pais e mães de santo fazem os seus terreiros virarem o próprio “espaço público”, um espaço para, por isso, dramatizar e, assim, rivalizar entre os demais terreiros o público. De acordo com Victoriano (2005), a hierarquia a qual estes fazem parte depende, sobretudo, da relação entre pais, mães, filho de santo e as suas entidades com o público dos terreiros:

“A aprovação da hierarquia na figura de ‘pais/mães’ e ‘filhos/as-de-santo’ (...) resultam do fato de incorporarem entidades (segundo o seu grau de importância e poder), do sucesso de seus conselhos e das respostas às tensões e aflições individuais dos consulentes.” (2005:30)

No campo estava eu em uma festa de exu quando notei que ao mesmo tempo ocorria outra festa de exu no barracão vizinho, que se localizava na mesma rua. Foi então que uma pombagira do barracão vizinho visitou a festa em que eu estava. A pombagira foi bem recebida e cumprimentou a “dona da casa”, a pombagira da mãe de santo. Depois de alguns minutos ela voltou para o seu barracão. Em seguida percebi que a pombagira da mãe de santo não retribuiu o cumprimento indo ao barracão vizinho. Indaguei a outra mãe de santo o porquê da falta de retribuição e ela me disse que a pombagira da mãe de santo não o fez porque a pombagira que visitou a sua festa não era a pombagira da “dona da casa”, mas uma pombagira qualquer. Esta situação foi importante para que eu vislumbrasse como se dava a reciprocidade no que tange as relações de poder e hierarquia religiosa nos terreiros de umbanda.

⁸⁸ Vale lembrar que é comum, inclusive, os exus receberem festas em sua homenagem em troca dos trabalhos realizados por eles.

⁸⁹ A questão da associação entre a performance ritual das festas de exu e o prestígio nos terreiros será melhor abordada no Capítulo III: Entre ambivalências morais: o policial, o miliciano e o exu.

Nessa disputa por prestígio a figura das mães e pais de santo é importante, pois são eles que alimentam o ciclo de prestígio na religião. Eles constroem outra rede de reciprocidade ao visitar os terreiros conhecidos e levar seus médiuns e também as suas entidades nos dias de festa. A festa é mais bem avaliada quanto mais líderes religiosos estiverem presentes e estando presentes estes avaliam a festa para que possam construir as suas próprias comparativamente. Ao visitar a festa de outro terreiro, o pai ou a mãe de santo cria mais uma relação de troca: agora o pai ou mãe de santo do barracão por ele prestigiado deve ir à festa do outro em resposta ou em agradecimento. Ao chegarem aos barracões vizinhos os líderes religiosos são tratado com respeito e reverência: possuem um lugar reservado, são sempre bem servidos e todos os filhos de santo pedem a “benção” a eles em sinal de respeito.

Outra característica que foi possível notar em relação ao regime de proteção que se desenha nos terreiros tendo a figura do exu como o seu mediador é a troca entre ele e sua clientela que possibilita a ampliação dos terreiros. Os três terreiros pesquisados estão em um processo de ampliação constante através de obras em seu espaço⁹⁰. O terreiro de Mãe Aline, por exemplo, se iniciou a partir de um terreno apenas e aos poucos foi sendo construído: primeiro construíram um quarto de exu, um quarto, uma cozinha, um banheiro e um espaço cimentado para as incorporações, depois cimentaram o espaço destinado à assistência e construíram espaços destinados a cada linhagem de entidades (exus, preto-velhos, caboclos, etc.) e em seguida construíram mais banheiros. No terreiro de Mãe Tereza foi construída uma área coberta destinada aos exus, uma “casa” destinada aos ciganos e reformada a casa dos exus. O terreiro de Mãe Lívia e Pai Sthevão foi pintado recentemente e, segundo eles, será ampliada a área externa onde acontecem as festas. As obras de ampliação do terreiro fazem parte do cotidiano dos terreiros que estão em constante processo de crescimento. A respeito da ampliação dos terreiros pela troca de serviços mágicos, Birman (1985) destaca que há um círculo de efeitos entre prestígio e recursos materiais nos terreiros:

“O pai de santo é o centro de uma rede de distribuição onde serviços mágicos são trocados por dinheiro com os clientes ricos, festas são trocadas por reconhecimento da parte do público em geral e dos filhos de santo e o dinheiro investido no terreiro torna-se um símbolo de sucesso.” (BIRMAN, 1985 *apud* FRY, 1982:75).

Todos os três terreiros funcionam através da caridade. Portanto, não cobram pelas consultas e trabalhos. Estes conseguem custear as obras de ampliação e realizar as suas festas segundo a mensalidade cobrada dos médiuns e segundo a doação de visitantes. Por isso, é necessário que o público esteja satisfeito com o auxílio prestado pelas entidades nos terreiros, pois quanto maior a satisfação do público, maior é o número das doações realizadas. Assim, quanto maior o prestígio do terreiro, maior será a sua clientela e este estará aberto para atender um maior número de pessoas ampliando o seu espaço e ganhando, ainda, mais prestígio com isso. Entretanto, não basta aos terreiros apenas ter as suas festas sendo prestigiadas por um grande público, é necessário que a sua festa seja a mais procurada para que o seu terreiro seja, entre os demais terreiros, aquele que possui mais prestígio.

O poder e o prestígio⁹¹ referente aos exus além de estar associado à competência dessas entidades ao solucionarem os problemas de sua clientela também estão relacionados

⁹⁰ O ato de a clientela presentear as entidades dos terreiros não acontece apenas com as entidades exus, mas também com as demais. Entretanto, ele é o único que envolve uma troca, uma relação de reciprocidade.

⁹¹ Ao analisarmos aqui o prestígio social no espaço religioso da umbanda partimos do pressuposto de que: “O prestígio social consiste na influência e no crédito conferidos por outrem a uma pessoa, em virtude de diversas

com o sucesso de suas festas, o local por excelência onde mães, pais e filhos de santo se rivalizam. É nas festas de exu que o público é disputado pelos terreiros. É o público que alimenta o prestígio e o poder dos terreiros. A festa é o momento em que o terreiro recebe o maior número de pessoas e é também um espaço privilegiado onde muitas pessoas visitam o terreiro pela primeira vez. O público dos terreiros oferece a eles mais crédito e influência em virtude das qualidades atribuídas aos exus. Qualidades estas que são constantemente associadas no campo à representação de poder associada aos objetos adquiridos pelos exus a partir da relação destes com seus clientes.

Em resumo, percebemos que há uma rede que envolve mães, pais, filhos de santo, suas entidades e a clientela dos terreiros numa disputa por poder e prestígio nos terreiros de umbanda, disputa esta que está em relevo nas festas a exu. Há também uma rede entre pessoas e coisas segundo uma relação de troca entre os exus e a sua clientela, que por um lado beneficia os exus ao alimentar o seu poder e prestígio ao ser comprovado a eficácia dos seus trabalhos através dos presentes recebidos e por outro beneficia os últimos por trazer a eles a experiência em relevo de usufruir nas festas a exu da “performance do proibido” apresentada por eles.

Vale ressaltar que a troca entre o exu e a sua clientela também beneficia o terreiro dos exus, pois os exus são mediadores entre o terreiro e dádivas como a proteção e outros dons como dinheiro (que são usados pelos líderes religiosos para a ampliação de seus barracões e na elaboração de grandes festas), roupas, bebidas, etc., (que são utilizadas pelos exus nas suas performances nos dias de festa). Ao beneficiar o terreiro dessa forma se “fecha” um dos ciclos do prestígio religioso da umbanda, passível de ser visto pelas relações apresentadas aqui.

Notamos, portanto, que é a hierarquia religiosa que é acionada pelos exus nas festas, é ela que é dramatizada diante dos exus de outros terreiros, diante de mães e pais-de-santo de outros terreiros. Nas festas são os exus que apresentam os ganhos fruto de seu regime de reciprocidade: os objetos que trajem e fazem uso, assim como o tamanho do barracão, a fartura de bebida e comida de suas festas, representam a eficácia dos poderes dos exus.

qualidades, mais ou menos reais, que lhe são atribuídas. A opinião pública, reconhecendo o valor de um indivíduo, melhora a sua posição social, o seu estatuto social.” (BIROU, 1978:319).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As relações em torno de uma figura religiosa – o exu policial – nos possibilitaram refletir acerca do regime de proteção que se apresenta na Zona Oeste da cidade do Rio de Janeiro – representado na figura da mãe de santo e seu exu e na figura do policial miliciano. No contexto religioso da umbanda evidenciamos como diferentes agentes se posicionam em uma rede de trocas que mobiliza pessoas e coisas por onde circula simbolicamente a proteção. São pessoas que procuram a preservação das suas vidas em um contexto onde a violência é cotidiana.

Nessa rede oferecemos destaque àquelas figuras que oferecem a proteção, pois nessa conjuntura, encontramos em um terreiro de umbanda a figura do exu policial que nos permitiu perceber a confluência de quatro figuras que oferecem a proteção na zona este da cidade: o policial, o miliciano, o exu e a mãe de santo. Ao se valer da indumentária de policial, o exu também incorpora os símbolos referentes à sua figura, e assim, o seu status. Assim, o exu pode reforçar o seu próprio regime de proteção oferecido aos seus clientes em troca de presentes, incorporando a figura de um policial e se tornando, assim, o “exu policial”, um exu, um homem, um policial, um miliciano.

A partir de situações em que o exu policial enfatiza “ser homem” vimos como o discurso do gênero é mobilizado constantemente por ele de modo a reafirmar a sua masculinidade no terreiro, para que a sua posição superior entre as demais entidades fosse legitimada. Logo, identificamos uma desigualdade engendrada pelo discurso de gênero no terreiro de Mãe Tereza: uma hierarquia entre homens e mulheres que posiciona as últimas de maneira inferior. Mas quando nos referimos à masculinidade que oferece poder e status ao exu no terreiro, falamos de uma masculinidade específica: a masculinidade do policial, esta que se apresenta como hegemônica diante de outras subalternas: o policial é “mais homem” que os demais, pois é aquele que suporta a violência diária e, por isso, é um “homem de verdade”. No terreiro de Mãe Tereza, “Tranca-rua das Almas” se tornou policial de modo a obter mais poder e prestígio já que agora pode performatizar um homem “mais homem” que os demais. Notamos, portanto, uma dominação dos homens pelos homens, uma hierarquia que não apenas opõe o homem à mulher, mas que cria diferentes masculinidades posicionadas hierarquicamente.

Assim, analisando as relações de poder em torno da mãe de santo e seu companheiro invisível através da sua associação com uma figura masculina atrelada à violência: a figura do policial miliciano notamos que em uma escala hierárquica e militarizada no terreiro, o exu policial estava acima das demais entidades. Isto porque dentre todas era ele aquela especializada em oferecer a proteção.

O contexto estudado nos possibilitou compreender como as pessoas se articulam, criam alianças e se inserem em redes de reciprocidade para o acesso a diferentes recursos e bens simbólicos (proteção, prestígio, poder) não disponíveis sem uma inserção institucionalizada – religião, estado, milícia e família, por exemplo. Para pensar as dinâmicas de mediação desses agentes, pensamos a legitimidade das figuras de poder que se cruzam nesse campo: o policial miliciano, o exu e a mãe de santo, que nos foram apresentadas a partir da figura do exu policial.

Nesse contexto, falamos na ideia de regime de proteção para definir uma realidade caracterizada por: 1) um contexto social onde há violência ou a ameaça à vida de forma geral; 2) um indivíduo que, submetido a este contexto, busca a proteção da sua vida ou de outrem; 3)

uma figura ambivalente moral de status social relacionado a oferta da proteção (um mediador da proteção); 4) relações de reciprocidade baseadas na troca de objetos que transformam a proteção em um dom, uma dádiva; 5) normas e obrigações estipuladas pelo mediador que regulamentam a vida daqueles submetidos ao regime.

A partir dos casos do “cordão de São Jorge” e do “cordão do tráfico” analisamos o regime de proteção do exu policial. É na noção de demanda/ magia do exu policial que temos um sistema explicativo para os sucessos, para a manutenção de uma boa relação com a sorte. Isso porque os clientes do exu policial saíram ilesos de experiências de quase morte e retornaram ao terreiro para retribuir ao exu por tê-los protegido da morte, por terem a sua vida preservada graças à relação que cultivaram com o exu, uma relação de reciprocidade alimentada pela oferta de presentes a ele – cordão de ouro, imagem de um exu, uniformes policiais etc.

A partir dos casos do “terreno do terreiro” e do “miliciano e da prostituta” analisamos a figura do miliciano como um mediador sócio-político, pois é através dele que o terreiro, no primeiro caso, teve acesso a um terreno (e pode, assim, ampliar o seu espaço) e teve acesso a uma ajuda financeira para custear os fogos de artifício para a carreata de Ogum; e, no segundo caso, o terreiro foi protegido pelo miliciano ao preservar a “imagem” do terreiro e as relações pessoais das mães de santo. Em ambos os casos notamos a atuação dos milicianos na mediação entre os terreiros e as dádivas em questão, em especial, a proteção.

O exu e o miliciano são mediadores em regimes de proteção no contexto religioso graças à mediação da mãe de santo. A relação das mães de santo com seus companheiros invisíveis é ambígua, pois estas figuras se confundem em uma combinação de poderes e prestígio. O prestígio, a honra, a eficácia do poder do companheiro invisível está relacionada ao prestígio, a honra e a eficácia do poder da mãe de santo. À mãe de santo é atribuído o prestígio de seu companheiro invisível e o companheiro invisível só pode existir por seu intermédio. À Mãe Tereza, por exemplo, é associado um maior prestígio já que ela não é apenas uma mulher a ocupar um espaço de poder no terreiro devido a sua posição na hierarquia religiosa como mãe de santo, mas ela é também um exu, um homem, um policial, ela é “a cara”.

A mãe de santo atua nos regimes de proteção aqui analisados de modo a obter a proteção de sua própria família: a família de santo (que às vezes também é “família de sangue”), a proteção do terreiro. A figura da mãe de santo é a que possui legitimidade e respeito essenciais para estruturar este complexo regime de proteção em torno de sua família, em um ciclo de dar e receber costurado por relações de alianças, hospitalidade e assistência mútua entre a mãe de santo, seus parentes e amigos. Para que nesse contexto circule a proteção é fundamental a atuação da mãe de santo como aquela que media a presença dos exus nos terreiros e gere os presentes ofertados a eles; como aquela que, por meio de seu companheiro invisível, pode obter a proteção do terreiro vinda também pela atuação do miliciano. Analisando a figura do miliciano, do exu e da mãe de santo como mediadores sócio-políticos nesse contexto, notamos como são eles que mediam a relação dos indivíduos com a dádiva em questão (a proteção da vida).

Esta rede que se tece em torno da mãe de santo e do seu companheiro invisível também mobiliza prestígio e poder em relações de reciprocidade envolvendo mães, pais, filhos de santo e sua clientela que são expressas nas festas de exu. Analisamos as festas aos exus como um espaço em que os terreiros se rivalizam, como um espaço privilegiado de

dramatização do poder, pois é onde podem exibir na “esfera pública” o seu poder, através da exposição dos objetos utilizados pelos exus – objetos presenteados por seus clientes – pelo tamanho de seu terreiro e pela performance dos exus, pela qualidade da comida e bebida, em suma, pela qualidade de suas festas. O sucesso das festas a exu demonstra, assim, a eficácia dos poderes do exu, a eficácia do terreiro, a eficácia da mãe de santo e de seus filhos.

O poder e o prestígio referente aos exus além de estar associado à competência dessas entidades ao solucionarem os problemas de sua clientela também estão associados ao sucesso de suas festas, o espaço público em que se dramatiza o poder do terreiro, do grupo religioso. As festas a exu são espaços em que se disputa, portanto, poder e prestígio. São espaços onde mães, pais e filhos de santo, bem como as suas entidades, se rivalizam em uma disputa pelo público nos terreiros, pois é o público que alimenta o círculo de poder e prestígio religiosos na umbanda. Assim, percebemos a atuação dos líderes religiosos a fim de manter e alimentar o prestígio de sua instituição religiosa e, logo, o seu próprio.

Esta rede por um lado beneficia os agentes que compõem o terreiro ao alimentar o seu poder e prestígio ao ser comprovado a eficácia mágica dos seus exus através dos presentes recebidos e por outro beneficia os últimos por trazer a eles a experiência em relevo de usufruir nas festas a exu da performance do proibido apresentada por eles. A relação de troca, veiculada pela figura do exu, mobiliza uma moralidade ambivalente a fim de englobar diferentes possibilidades de ação através da associação entre elementos duais que se complementam em ação, que são mobilizados sem denotar contradição. É através da relação com o exu e a sua moralidade ambivalente que os seus clientes podem dar sentido as suas práticas conciliando diferentes moralidades, logo, múltiplas formas de ser e agir.

Ao pensar a figura do miliciano, do exu e da mãe de santo denotamos a questão da ambivalência moral como uma forma de compreendê-las. A relação com o miliciano e o exu é uma relação com moralidades ambivalentes e é por isso que são mobilizadas por esses atores em virtude dos regimes de proteção que podem produzir. Todos extorquem, oferecem a proteção, mas também sob a sua ameaça. Todos se utilizam de uma dupla moralidade para criar uma relação de reciprocidade e obter prestígio e poder através do regime de proteção. Estas relações se dão devido aos regimes morais que são mobilizados na construção de seus regimes. Analisamos, assim, como diferentes regimes morais se constituem nas práticas e discursos dessas pessoas.

Os regimes de proteção aqui analisados tem como mediadores figuras ambivalentes como o exu, o policial miliciano e a mãe de santo, por exemplo. Simbolicamente têm como característica a transitividade entre o “bem” e o “mal”, a “ordem” e a “desordem”, a “proteção” e a “violência” etc. Nesse sentido, o estado, a religião e a milícia se apresentam enquanto ambivalentes morais através das figuras que os representam nesse contexto. Esses agentes atuam com dualidades em ação a fim de legitimar sua capacidade de oferecer a proteção, pois ampliam suas capacidades de atuação entre diferentes moralidades.

Nesse contexto em específico analisamos um regime de proteção singular que articulou três mediadores: o exu tranca-rua das almas (o exu policial), o policial miliciano e a mãe de santo. Entretanto, a dimensão desse regime de proteção não está circunscrito apenas a este contexto. Imaginamos que o exu policial é uma figura particular da configuração social analisada aqui, entretanto, nos questionamos se esse regime de proteção que liga milicianos e um “campo afro-brasileiro” pode também ser visualizado de forma mais ampla na esfera pública carioca. Há outros policiais milicianos na cidade do RJ que buscam a proteção nessas

religiões? Há relações de reciprocidade entre esses agentes por onde circula a proteção? O que e quem circula nessa rede?

Pensamos que o regime de proteção que tem o exu policial como uma figura de mediação pode ser encontrado também em outros territórios e populações cariocas. Pensamos, ainda, que esse regime de proteção que tem sido estruturado por milicianos e agentes religiosos (mães, pais de santo, filhos de santo e seus exus) tem mais notoriedade pública não somente a partir da figura do exu, mas está associada também a figura do orixá⁹² Ogum por ser esta uma figura sincretizada com São Jorge, o santo patrono da Polícia Militar e do Corpo de Bombeiros do estado do RJ e que é considerado padroeiro do Rio de Janeiro (extraoficialmente), conhecido como um “santo protetor” e “guerreiro” que garante um “corpo fechado, imune aos ataques do mal.” (BIRMAN,1985:34). O cenário carioca presente nas festas de comemoração a São Jorge, que acontecem anualmente no feriado do dia 23 de abril, reúne milhares de pessoas nas ruas, praças, quadras de samba, igrejas, terreiros e centros culturais na cidade em procissões, carreatas, missas e festas se apresentando como mais um campo possível de análise desses regimes de proteção. Assim, podemos nos indagar: quais os agentes que circulam na esfera pública carioca em torno da festividade anual em comemoração ao “dia de São Jorge” (políticos, milicianos, pais e mães de santo, padres)? Como tais agentes se relacionam por meio de um regime de proteção? Como a milícia circula nesse espaço já que na zona oeste da cidade, por exemplo, a imagem de São Jorge é constantemente associada como um símbolo desse grupo?

Além disso, pensamos que a ideia de “regime de proteção” pode render analiticamente na pesquisa acerca de outros contextos religiosos, que não o campo afro-brasileiro. A associação entre figuras religiosas e militares, por exemplo, podem produzir outros regimes de proteção. Sendo assim, é possível identificar um campo de estudo que já vem sendo explorado por autoras como Birman (2012) e Machado (2012, 2013). Há inúmeras figuras religiosas no campo pentecostal, por exemplo, que expressam que a violência, a criminalidade, a insegurança e o medo nas ruas precisam ser combatidos, mas segundo uma batalha espiritual para garantir a proteção de seus fiéis: 1) Pastor Marcos Pereira⁹³ da Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD) que mata o mal tendo a bíblia como arma. Em seus cultos o pastor comumente utiliza a bíblia simulando tiros que visam acabar com o “mal” presente em seus fiéis. Entre eles estão ex-traficantes de comunidades cariocas que realizaram a sua “conversão” para o pentecostalismo; 2) pastor Arilei Matos dos Santos, conhecido como o “BOPE de Cristo”, que se caracteriza como um policial do BOPE a partir do uso do uniforme dessa polícia durante os seus cultos; 3) a cantora de louvores Ana Paula Valadão que se utilizou da farda do exército para entoar seus cantos aos fiéis. A cantora gospel se caracterizou com o uniforme do exército em seu show de encerramento do III Congresso de Mulheres Diante do Trono no Rio de Janeiro em agosto de 2013; 4) a banda “Ministério de Louvor Diante do Trono”, também conhecida como “Tropa de Louvor”⁹⁴ que

⁹² Segundo Magnani (1991), orixás são as “divindades do panteão nagô que representam forças da natureza, atividades sociais e econômicas, virtudes e paixões. Determinados orixás, reinterpretados como vibrações, presidem algumas das sete linhas da umbanda. Os mais conhecidos são Olorum (o deus supremo), Oxalá, Nanã, Iemanjá, Oxum, Iansã, Obá, Xangô, Oxóssi, Ogum, Oxumarê, Omolu, Ossãe, Logunedé, Ifá, Exu.” (1991:60-1).

⁹³ Birman e Machado (2012) realizaram uma análise acerca das atividades rituais do Pastor Marcos Pereira sob a égide do seu projeto religioso a partir da análise de um vídeo de uma expedição de “resgate” de um jovem ameaçado de execução pelo “tribunal do tráfico” em 2011, que serviu de aporte teórico para as análises realizadas aqui.

⁹⁴ Machado (2013) realizou uma excelente análise relacionando mídia, política e religião a partir do estudo de caso do show do Ministério de Louvor Diante do Trono realizado no Complexo do Alemão, aproximadamente

utiliza a farda do BOPE em seus shows de música gospel. A banda é composta por membros do BOPE e em seus shows fazem suas apresentações vestindo-se com uniformes e utilizando armas na cintura.

Todas as figuras aqui citadas realizam “obras religiosas” no intuito de trazer a “proteção” e a “segurança” à população carioca utilizando o reforço militar para a “salvação”/“libertação” de seus fiéis. Uniformes, armas e gestos são utilizados para travar o combate na batalha espiritual do “bem” contra o “mal”. Policiais pastores, cantores policiais, cantora militar e pastor armado estão na linha de frente dessa disputa, figuras ambivalentes morais, que unem um status religioso a um status militar para garantir a proteção aos seus fiéis. Quais serão as relações de reciprocidade envolvidas em tais contextos? Como a proteção tem circulado nesses contextos? Através de quais trocas? Como são as normas e obrigações estipuladas por esses mediadores que regulamentam a vida daqueles submetidos ao seu regime de proteção?

Ainda nos questionamos: é possível haver regimes de proteção em outros contextos que não os religiosos? Há regimes de proteção nas relações mediadas por policiais? Nas relações mediadas por outros militares ou agentes da segurança? Nas relações mediadas por agentes da saúde? Em outros contextos? Acredito que é possível, através da ideia de “regime de proteção”, conseguir vislumbrar relações de reciprocidade que relacionam outros diferentes grupos; todos em um contexto onde a vida está ameaçada e diferentes pessoas buscam alternativas de sobrevivência ante uma realidade que convive cotidianamente com a violência; relações onde a vida é dirigida, conduzida, governada por diferentes instituições sociais (a família, a igreja, a polícia, o estado, etc.), onde a vida é negociada, onde a proteção é transformada em um dom que circula pela cidade por meio de diferentes objetos, através de diferentes trocas.

5 ANEXOS

Figura 1: Áreas de Planejamento e Regiões Administrativas – 2004.

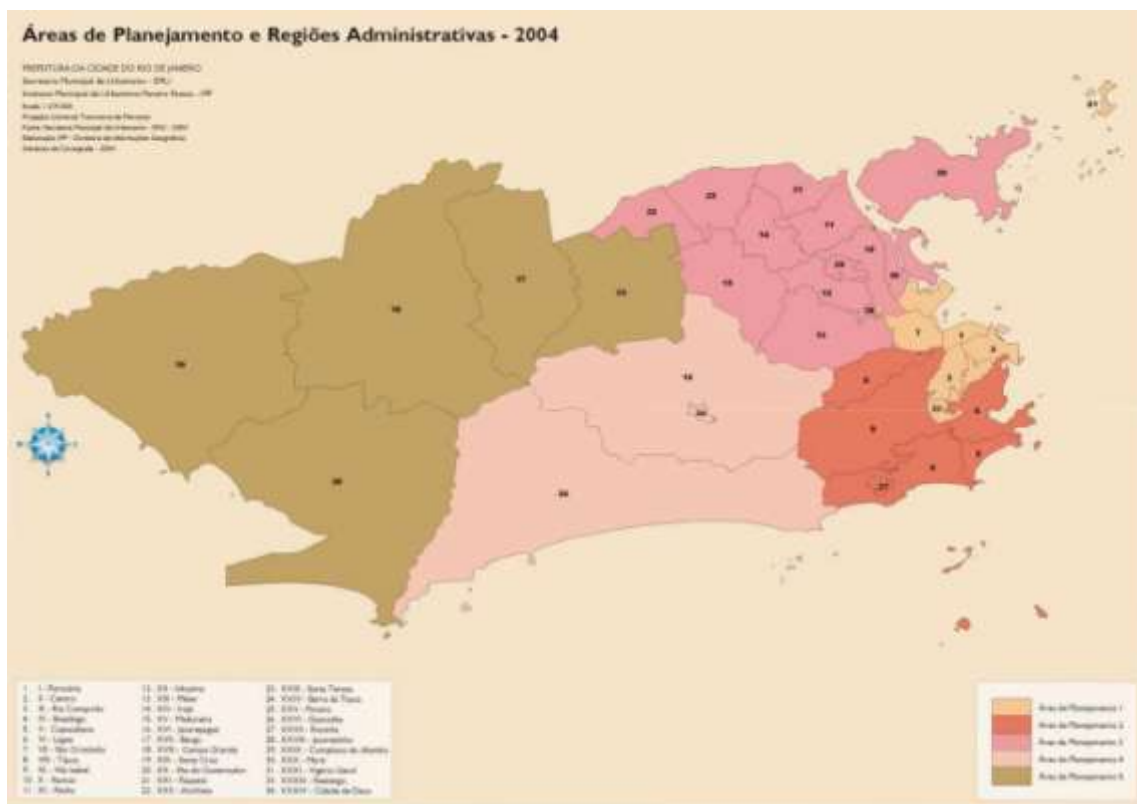


Figura 2: Mapeamento dos poderes paralelos do município do Rio de Janeiro em 2008.



6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALERJ. *Relatório final da comissão parlamentar de inquérito destinada a investigar a ação de milícias no âmbito do estado do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 2008.
- ALMEIDA, Miguel Vale de. *Gênero, masculinidade e poder. Revendo um caso do Sul de Portugal*, Anuário Antropológico, p. 161-190, 1996.
- AUGRAS, Monique. *Imaginário da magia, magia do imaginário*. Petrópolis – RJ: Vozes; Editora PUC, 2009.
- BIRMAN, Patrícia. *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. Estudos Feministas, Florianópolis, 13(2): 256, maio-agosto/2005. _____ . Resenha de “Mulheres e cultos de possessão no Brasil” de Véronique Boyer Araujo. Estudos Feministas. Vol. 5, No. 1, pp. 233-235, 1997.
- _____. *Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Eduerj, 1995.
- _____. *O que é umbanda*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.
- _____. & MACHADO, Carly. *A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, 2012.
- CAMURÇA, Marcelo. *Da boa'e da thá vontade'para com a religião nos cientistas sociais da religião brasileiros. (Comentários a propósito do balanço realizado por Antônio Flávio Pierucci sobre a produção acadêmica da Sociologia da Religião no Brasil, nos últimos 25 anos)*. Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 21(1): 67-86, 2000.
- CANO, Ignacio & IOOT, Carolina. *Seis por meia dúzia? Um estudo exploratório do fenômeno das chamadas “milícias” no Rio de Janeiro*. In: RIBEIRO, C.; DIAS, R.; CARVALHO, S.; SOUZA E SILVA, J; WILLADINO, R.; LANNES, F.; LEHER, R.; ALVES, J. C. S.; SILVA, I.; ROCHA, L. M. & CANO, I. *Segurança, tráfico e milícias*. Rio de Janeiro: H. Boll, 2008.
- _____. & DUARTE, Thais (coordenadores). *“No sapatinho” : a evolução das milícias no Rio de Janeiro (2008-2011)*; Kryssia Ettl e Fernanda Novaes Cruz (pesquisadoras). Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll, 2012.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2009.
- CARDOSO, Vânia Zikán. *Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevísivel*. MANA 13(2): 317-345, 2007.
- _____. & HEAD, Scott. *Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de exu*. In: Revista Religião e Sociedade, Rio de Janeiro, 35(1): 164-192, 2015.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CLIFFORD, James. Sobre a autoridade etnográfica. In: *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. *Museu mefistofélico: o significado cultural da coleção de magia negra do Rio de Janeiro, primeiro patrimônio etnográfico do Brasil (1938)*. Ciências Humanas em Revista - São Luís, V. 4, n.2, dez. 2006.

_____. *Um museu mefistofélico: museologização da magia negra no primeiro tombamento etnográfico no Brasil*. Textos escolhidos de cultura e arte populares, Rio de Janeiro, v.11, n.1, p. 33-51, mai. 2014.

DA MATTA, Roberto. Trabalho de campo. In: *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis: Vozes, 1983.

DAS, Veena & POOLE, Deborah. *El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas*. Revista Académica de Relaciones Internacionales, Núm. 8 Março, 2008, UAM-AEDRI.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

DURKHEIM, Emile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FOUCAULT, Michel. Des supplices aux cellules, *Ditsetécrits*. Paris: Gallimard, v. 1, p. 719, 1994.

_____. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. *O Cuidado dos Mortos: Uma História da Condenação e Legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. *O “Baixo Espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003.

LAIGNIER, Pablo. *Do funk fluminense ao funk nacional: O grito comunicacional de favelas e subúrbios do Rio de Janeiro*. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação, 2013.

LANGDON, Esther Jean. *Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs*. Ilha Revista de Antropologia, Florianópolis, v. 8, n. 1,2, p. 162-183, jan. 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia” & “A eficácia simbólica”. In *Antropologia Estrutural*. São. Paulo: Cosac Naify, 2008.

MACHADO, Carly. “É muita mistura”: projetos religiosos, políticos, sociais, midiáticos, de saúde e segurança pública nas periferias do Rio de Janeiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 33(2): 13-36, 2013.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1991.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MAUSS, Marcel. Os elementos da magia & Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU; Edusp, 1974.

MEYER, Marlyse. *Caminhos do Imaginário no Brasil: Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pombagira da umbanda*. In: *Caminhos do Imaginário*. São Paulo: Editora Universitária de São Paulo, 2001.

MISSE, Michel. *As ligações perigosas: mercado informal ilegal, narcotráfico e violência no Rio*. In: *Contemporaneidade e Educação*, v 1, n. 2, p. 93 – 116, 1997.

_____. *Mercados ilegais, redes de proteção e organização local do crime no Rio de Janeiro*. *Estudos Avançados* 21 (61), 2007.

_____. *Crime organizado e crime comum no Rio de Janeiro: diferenças e afinidades*. Dossiê “crime, segurança e instituições estatais: problemas e perspectivas”. *Revista de Sociologia e Política*. V. 19, nº 40: 13-25 Out. 2011.

MONTEIRO, Paula. *Magia, racionalidade e sujeitos políticos*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 26, p. 72-89, 1994.

MOORE, Henrietta. *Understanding sex and gender*. In: INGOLD, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres: Routledge, 1997.

MUNIZ, Jacqueline de Oliveira & DOMÍCIO Proença Jr. *Muita politicagem, pouca política os problemas da polícia são*. Rio de Janeiro: *Estudos Avançados* 21 (61), 2007.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Magia e religião na umbanda*. *Revista USP*, São Paulo (31): 76-89, setembro/novembro, 1996a.

_____. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996b.

OLIVEIRA, Jonas Henrique de. *O corpo como significado ou o significado do corpo: poder, violência e masculinidade na polícia militar*. *Revista Vivência*. n. 35, p. 101-117, 2010.

OLIVEIRA, Pedro Paulo de. *Aspectos sociológicos da fofoca*. In: *Pensando bem: estudos de sociologia da moral*. Org. Alexandre Werneck, Luís Roberto Cardoso de Oliveira. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Casa da palavra, 2014.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

OOSTERBAAN, Martijn. *Batman returns: brazilian conflicts and the popular culture of sovereignty*. *Conflict and Society: Advances in Research*. Berghahn Books, p. 197–215, 2015.

PEIRANO, Mariza. A favor da etnografia. In: *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

PEIXOTO, Fabio Costa. *Ordenamento territorial e a Zona Oeste do município do Rio de Janeiro: um breve olhar sobre a construção do território carioca durante a primeira metade do século XX*. Revista Oculum Ensaios, n. 5, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião - Área Impuramente Acadêmica. In: S. Miceli (org.). *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. vol. 2 Sociologia. São Paulo/Brasília: Ed. Sumaré/ANPOCS/CAPES, p. 237-286, 1999.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico*. São Paulo: Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol.25 no. 74, 2010.

RIBEIRO, Paulo Jorge & OLIVERIA, Rosane. *O impacto da ação das milícias em relação às políticas públicas de segurança no Rio de Janeiro*. Crime e Globalização: Documentos de debate. Amsterdam: TNI Briefing Series, 2010.

SAID, Edward. *Orientalismo - O Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução: Rosaura Eichenberg, São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

SARACENI, Rubens. *Livro de Exu. O Mistério Revelado*. São Paulo: Maras, 2011.

SEIBLITZ, Zelia. *A gira profana*. In: BROWN, Diana et al. Umbanda e política. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER, 18).

SCHECHNER, Richard. *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Org. LIGIÉRO, Z.; tradução SILVA, A. R. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. Ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. *O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras*. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

_____. *Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 55 nº 2, 2012.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In; SILVA, Tomaz Tadeu (org). *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos culturais*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2000.

STOLCKE, Verena. *Sexo está para gênero, assim como raça para etnicidade?*. Revista Estudos Afro-Asiáticos, n. 20, p. 101-119, 1991.

TELLES, Vera. *Ilegalismos urbanos e a Cidade*. Novos Estudos, Cebrap, no.84, p. 152-163, 2009.

_____. Fronteiras da lei como campo de disputa: notas inconclusas a partir de um percurso de pesquisa. In: BIRMAN, Patrícia, LEITE; Márcia Pereira; MACHADO, Carly & SÁ CARNEIRO, Sandra de (orgs). *Dispositivos urbanos e trama dos viventes: ordens e resistências*. Rio de Janeiro: Editora FGV, p. 56-75, 2015.

TURNER, Victor. *Floresta dos Símbolos*, Niterói: Editora UFF, 2005.

_____. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: *Individualismo e cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1991.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na Umbanda: dramatização de poder*. São Paulo: Annablume, 2005.

ZALUAR, Alba; CONCEIÇÃO, Isabel Siqueira. *Favela sob o controle das milícias no Rio de Janeiro: que paz?*, São Paulo em Perspectiva, v. 21, n. 2, p. 89-101, jul./dez, 2007.

_____. & BARCELLOS, Christovam. *Mortes prematuras e conflito armado pelo domínio das favelas no Rio de Janeiro*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, Vol. 28, nº 81, 2013.