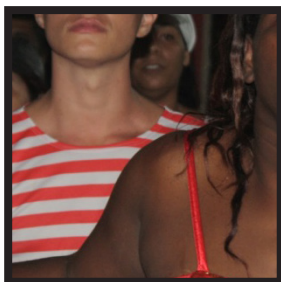




>A INCORPORAÇÃO COMO ARTE: UMA ANÁLISE DAS FESTAS DE EXU EM TERREIROS DE UMBANDA NA ZONA OESTE DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

ANA PAULA de SOUZA Campos

> Universidade do Estado do Rio de Janeiro



Resumo>

Neste trabalho proponho-me analisar as festas de exu em terreiros de umbanda na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro tendo como foco a relação que se dá entre pessoas e coisas nestes momentos rituais. Com efeito, essa relação ocorre segundo uma relação de troca na qual presentes são ofertados aos exus por sua clientela em troca de pedidos de trabalhos. Nas festas a exu circulam pessoas, entidades e visitantes; presentes e pedidos; segundo uma relação de troca, por meio de uma rede de intencionalidades complexas que faz com que tais intencionalidades sejam objetificadas, por meio dos objetos trocados e das performances. O enfoque se dará no fenômeno da incorporação, entendendo-o como arte, bem como os objetos que são utilizados para a construção da performance ritual das entidades nas festas, discutindo, assim, a agência dos objetos e das pessoas nesse contexto social em específico.

Palavras-chave>

Antropologia da arte. Ritual. Agência. Comensalidade. Performance.

>A INCORPORAÇÃO COMO ARTE: UMA ANÁLISE DAS FESTAS DE EXU EM TERREIROS DE UMBANDA NA ZONA OESTE DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

ANA PAULA DE SOUZA CAMPOS

>paulacamposufrj@gmail.com

Doutoranda em Ciências Sociais pela Universidade do
Estado do Rio de Janeiro. Mestra e graduada em Ciências
Sociais pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

As festas de exu na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro

A partir de uma pesquisa etnográfica, segundo o método da observação participante, realizei trabalho de campo em quatro terreiros de umbanda localizados na zona oeste da cidade¹. Iniciei a pesquisa etnográfica em 2011 quando cursava a graduação em Ciências Sociais. Em meu trabalho de campo frequentei as sessões semanais ocorridas em um dos terreiros e as festas em homenagem às mais variadas entidades² realizadas em todos eles. Logo no início do trabalho pude perceber que as entidades exu³ eram alvo da predileção dos visitantes⁴ em todos os terreiros. Especialmente no terreiro em que frequentei os atendimentos⁵ pude notar como eram muito mais procurados os dias oferecidos aos exus. As festas realizadas nos terreiros também são muito mais frequentadas quando são festas celebradas a exu. Enquanto as demais festas são frequentadas por uma média de 50 pessoas, já presenciei festas de exu com mais de 200 pessoas.

Embora o fato do favoritismo das festas celebradas a exu seja por si só algo interessante, proponho-me analisar o campo em questão com este recorte por compreender, em primeira análise, a festa como um espaço privilegiado de observação das relações sociais que ali se

1 Três dos terreiros localizam-se no bairro Campo Grande e um localiza-se no bairro Santa Cruz, vizinho a Campo Grande.

2 Trata-se de uma categoria nativa. É como se referem nos terreiros aos guias, mentores espirituais, isto é, espíritos que são incorporados pelos médiuns (chamados de “aparelhos” de tais entidades) e que, em sua maioria, oferecem consultas aos visitantes. São percebidos na religião umbanda como seres divinos, seres que vivem no plano sobrenatural. Os médiuns da religião (aqueles que recebem tais espíritos em seus corpos) são percebidos, dessa forma, como um elo entre o mundo sobrenatural (o mundo dos deuses) e o mundo terreno (o mundo dos homens). Podem ser orixás, pretos-velhos, caboclos, crianças, ciganos, exus.

3 De acordo com Magnani (1991, p. 60), as entidades espirituais são agrupadas nas sete linhas da umbanda e se incorporam nos médiuns (caboclos, pretos-velhos, ciganos, baianos etc.). Na religião umbanda há centenas de exus, caboclos, pretos-velhos etc.

4 Trata-se de um termo utilizado no campo para referenciar as pessoas que frequentam os terreiros a fim de se atenderem com as entidades. São também chamados de “assistência”.

5 Termo utilizado no campo usualmente para se referir às consultas oferecidas pelas entidades aos visitantes.

dramatizam. Proponho-me, portanto, a analisar as festas de exu como momentos de drama social. Considero importante ter as festas como foco desta análise também por ser consideradas um espaço extra cotidiano para os seus frequentadores e um espaço onde há o contato com o mundo sobrenatural tal como o concebem segundo a concepção religiosa. Terei as festas como eixo norteador por se configurarem, ainda, como um ambiente de trocas no qual há a circulação de pessoas e coisas; como um ambiente onde as coisas se definem em ação, no acontecer delas mesmas, nas performances e rituais ocorridos ali.

As festas aos exus são conhecidas e valorizadas na região, bairros que possuem inúmeros centros de umbanda. De acordo com um visitante de um dos terreiros, as pessoas que tomam conhecimento da data em que ocorrerá a festividade, animadas, logo convidam outras a participar. O mesmo visitante 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 de um dos terreiros, em uma entrevista, disse que já houve casos em que a pessoa foi à festa de exu em seu barracão⁶ apenas por ouvir os sons do atabaque e descobrir que ela estava acontecendo naquele momento. Algumas festas são divulgadas com convites entre pais e mães-de-santo que fazem questão de entregá-los pessoalmente aos outros barracões. Outras são divulgadas amplamente nas redes sociais por meio de cartazes elaborados exclusivamente para a divulgação na internet.

As festas a exu são as mais procuradas na região, logo, são as mais bem elaboradas pelos terreiros. Há um cuidado especial para que a festa a exu seja a mais bonita, a que tenha 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 a festas com fogos de artifício, máquina de fumaça, grupos de pagode ou comida *self-service*⁷. Filhos, pais e mães-de-santo chegam a passar mais de uma semana nos barracões a fim de que a festa seja elaborada em acordo com a grandiosidade que esperam.

A organização das comemorações a tais entidades, diferentemente das outras, não depende exclusivamente da proximidade com a data anual dedicada a exu. São também elaboradas festas em agradecimento a serviços prestados por essas entidades. 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*, por exemplo, 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 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, é frequentada por muitas pessoas e também realizada com grande esmero.

Em abril costumo percorrer os terreiros estudados visitando as festas em comemoração

6 Termo utilizado no campo como sinônimo de terreiro, centro, casa espiritual.

7 A festa a exu organizada em um dos terreiros ficou conhecida popularmente entre os visitantes como a festa do “self-service”, tendo em vista as bebidas e comidas que são servidas à vontade aos visitantes ao longo da festa.

à Ogum, tendo em vista o feriado católico do dia 23 em homenagem a São Jorge que é sincretizado como Ogum na religião umbanda. Nas festas a Ogum também se “canta”⁸ para os exus chamando-os em “terra”⁹. A grande maioria das festas a Ogum é seguida de “toques” para os exus no qual ocorre a culminância das festas que está sempre lotada de pombagiras e malandros, principalmente. Percebe-se que estas são datas valorizadas na religião, há aqueles que defendem, inclusive, que o ano só começa efetivamente depois do feriado de Ogum.

Nas festas a exu, ocorridas próximo ao dia de Ogum, realizadas no terreiro do *self-service*, por exemplo, os médiuns são orientados a comprarem roupas novas para utilizarem na celebração, inclusive a roupa de baixo utilizada pelo médium. As roupas “de festa” devem conter muito brilho, até mesmo as roupas tradicionais brancas dos cambonos¹⁰. Em muitas das festas é organizada uma mesa especial com comidas de malandros. Há sempre muita comida e bebida, de forma geral, como feijoada, sopa de ervilha, churrasco e aperitivos. A festa de Ogum em um dos terreiros foi seguida de um “pagode para os malandros” na qual foi oferecida muita cerveja ao público já que a festa foi abastecida com um freezer de bar carregado de cerveja.

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 uma entidade. 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 espaço destinado à dança. Sempre há muitas entidades dançando e também visitantes que se envolvem no “ritmo” da festa sambando, bebendo, fumando, comendo e conversando.

A incorporação como arte

Segundo as concepções umbandistas que aprendi no campo, a incorporação é o fenômeno pelo qual os 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”. O sobrenatural, nesse caso, está presente nos rituais religiosos por meio da “incorporação”: “o sagrado ‘incorporado’ entre os homens, ali, falando, comendo, bebendo, aconselhando, dançando”, como destaca Patrícia Birman (1995, p. 17) em sua análise sobre

⁸ A incorporação das entidades se dá mediante a entoação de um “ponto cantado” que é considerado 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, p.61).

⁹ Os umbandistas compartilham da crença de que existem dois planos na organização da vida humana: um plano material e um plano sobrenatural. O sobrenatural é pertencente aos deuses, enquanto o plano material é pertencente aos homens. Estes se comunicam por meio da incorporação. O plano material é referido popularmente como a “terra” e o sobrenatural como os “céus”.

¹⁰ Termo utilizado no campo que designa o médium não incorporado que auxilia na consulta disponibilizando materiais utilizados pela entidade – cigarros, bebidas, velas etc. – realizando uma espécie de tradução dos termos utilizados pelas entidades que pertencem a uma linguagem própria destes e que, frequentemente, são estranhos aos visitantes etc.

umbanda e candomblé no Rio de Janeiro. 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).

Nas festas aos exus são eles os personagens principais, são eles que dramatizam ao olhar do público, ao contato com o público. Os visitantes os aplaudem, os cumprimentam, conversam com eles, dançam com eles, os observam. Em suas festas os exus se caracterizam com 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 para o público e com o público, pessoas que visitam os terreiros em dias de festa.

A relação entre o visitante e a entidade, nesse caso, os exus, não se dá apenas por via da consulta onde se pedem conselhos para a entidade, em um contato pessoa-pessoa, mas também por meio de uma relação mediada pelas coisas, mediada pelos objetos. Os exus na religião umbanda são conhecidos pela especificidade de se relacionarem com os visitantes segundo uma relação de troca que envolve necessariamente reciprocidade. Exu é aquele que realiza os pedidos de seus clientes caso estes lhe retribuam com um presente, com uma dádiva. 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.” (SILVA, 2005, p. 70). Trata-se, dessa forma, de uma troca ritual na qual ambas as partes assumem um compromisso. O visitante precisa ofertar algo ao exu (prestação) e o exu precisa lhe retribuir com um trabalho (contraprestação).

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, p. 201). Não é possível dar sem receber, ou seja, “não pode haver uma prestação sem uma contraprestação.” (ERIKSEN & NIELSEN, 2010, p. 64). Percebemos, então, “um caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações.” (MAUSS, 2003, p. 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. O exu precisa atender aos pedidos dos visitantes e eles precisam lhes pagar devidamente. Segundo Lísias Negrão (1996), em uma ampla análise do campo umbandista em São Paulo, 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. Sem terem sido doutrinados, isto é, carentes de consciência moral, os Exus realizam o que lhes pedirem em troca de bebidas e comidas.” (NEGRÃO, 1996, p. 221).

É comum ser ofertado aos exus, joias, bijuterias, capas, chapéus, cigarros, bebidas, roupas, imagens de exus, dinheiro e festas. Assim, muitos dos objetos utilizados pelos exus nas festas foram ofertados por seus clientes em troca de alguma coisa, em troca de um pedido, como afirmam Vânia Cardoso e Scott Head (2015), em suas etnografias sobre festas de exu no Rio de Janeiro e em Florianópolis. Segundo os autores,

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.” (CARDOSO; HEAD, 2015, p. 180).

É a partir dessa relação de troca existente entre exus e sua clientela que podemos perceber uma rede de relações que aparece de forma entrecruzada nas festas, entre pessoas e coisas. Nas festas os exus se performatizam com a utilização dos objetos que lhes foram presenteados por seus clientes e os últimos vão às festas para desfrutar também do que seus presentes e dádivas trouxeram aos exus, ao vislumbre do que podemos chamar de uma “performance do proibido”. Em breve voltaremos a esse ponto.

Não obstante, essa relação de troca não oferece benefícios apenas aos “clientes” dos exus. São os exus que, ao usufruírem o que lhes foi dado, demonstram ao seu público o seu poder, já que tudo o que possuem lhes foi dado graças ao trabalho¹¹ realizado por eles. Cardoso e Head (2015) descrevem a mesma situação a partir de uma experiência etnográfica em uma festa de exu realizada em homenagem ao Exu Caninana.

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. (CARDOSO; HEAD, 2015, p. 180-181).

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 tem por objetivo ter mais “clientes” apenas para possuírem mais “coisas”, num círculo que se retroalimenta, mas também para que possam dramatizar o seu poder por meio da performance ritual nas festas diante do seu público: *visitantes, mães e pais-de-santo, ogãs e filhos-de-santo* de outros terreiros. É a hierarquia religiosa que é acionada por eles nas festas, é ela que é dramatizada diante dos exus de outros terreiros, diante de mães e pais-de-santo de outros terreiros. Benedicto

11 Trata-se de um termo utilizado no campo para se referir às atividades mágicas realizadas pelos exus a pedido de seus clientes como a oferta de proteção, trabalhos de amarração, trabalhos relacionados às questões financeiras etc.

Victoriano (2005) nos ajuda a refletir sobre isso em sua análise da umbanda no campo paulista, ao argumentar que é possível notar a emanção do poder nas giras de umbanda, pois são estes espaços de dramatização por excelência. Conforme Victoriano,

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.” (VICTORIANO, 2005, p. 49).

O antropólogo Clifford Geertz (1989) nos ajuda a pensar esse contexto a partir da sua análise da briga de galos em Bali. Podemos interpretar a festa de exu de forma correlata à interpretação realizada por Geertz da briga de galos (1989). As festas a exu se configuram, dessa forma, como uma “celebração da rivalidade do *status*” (GEERTZ, 1989, p. 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*” (Idem, p. 202) que há na sociedade. A festa de exu, assim como a briga de galos, pode ser analisada como um “jogo absorvente” (GEERTZ, 1989, p. 185). 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*.” (GEERTZ, 1989, p. 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.

A despeito das festas de exu são pais e mães-de-santo que se rivalizam, bem como seus filhos-de-santo; são as entidades de pais, mães e filhos-de-santo que se rivalizam. A relação envolvendo pais, mães e seus filhos-de-santo são relações nas quais está em jogo poder e prestígio como bem destaca Victoriano (2005). De acordo com o autor, a hierarquia a qual estes fazem parte depende, sobretudo, da relação entre pais, mães, filhos-de-santo e as suas entidades com o público dos terreiros. Segundo Victoriano,

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. (VICTORIANO, 2005, p. 30).

O poder e o prestígio referentes aos exus, além de estarem associados à competência dessas entidades ao solucionarem os problemas de sua clientela, também estão relacionados 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. Médiuns e líderes religiosos organizam festas com grandes decorações e as provêm com muita comida e bebida para os convidados. 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. Elas são também visitadas por ogãs, mães,

pais e filhos-de-santo dos demais terreiros.

Ao longo do campo percebi que não bastava aos terreiros ter as suas festas sendo prestigiadas por um grande público, para cada um deles parecia ser necessário que a sua festa fosse a mais procurada, para que o seu terreiro se tornasse, entre os demais terreiros, o de maior prestígio. Nessa disputa por poder a figura das mães e pais-de-santo é fundamental para alimentar o ciclo de prestígio no campo umbandista. Eles constroem uma rede de reciprocidade ao visitar os terreiros conhecidos e levar seus médiuns e também as suas entidades. A festa é mais bem avaliada quanto mais líderes religiosos estiverem presentes. E estando presentes esses avaliam a festa dos seus “adversários” para que possam construir as suas próprias festas comparativamente.

Nessa disputa de público na elaboração e no andamento das festas uma parte importante desse processo é a “fofoca”. 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, mães-de-santo e de seus filhos. A “fofoca” tem um papel importante não apenas ao se referir aos dias de festa, mas ao próprio funcionamento dos terreiros, os comentários sobre o crescimento dos terreiros são comuns entre os médiuns. Isso porque não se trata de festas ou de obras, mas de prestígio que estão falando.

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 tratados 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.

Em uma das festas de exu no campo 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.

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 primeiros ao alimentar seu poder e prestígio ao ser comprovada a eficácia de seus trabalhos por meio dos presentes recebidos e por outro beneficia os últimos por trazer a eles a

experiência em relevo de usufruir nas festas a exu de uma “performance do proibido”.

Assim, a relação de troca entre exu e sua clientela evoca uma rede de intencionalidades complexas na qual são mobilizados princípios estéticos na interação social. É a partir disso, e nos apoiando na análise do antropólogo Alfred Gell (2001, 2005 e 2009) acerca da antropologia da arte, que sugerimos que a incorporação como performance ritual pode ser analisada como arte. Gell (2001), ao se referir à definição de obras de arte, argumenta “que essa evocação de intencionalidades complexas é, na realidade, o que serve para definir as obras de arte” (GELL, 2001, p. 185). Em seguida, ao definir o que pode ser considerado um objeto de arte diz que

trata-se de objetos que demandam um exame minucioso, enquanto veículos de ideias complexas, e que evocam ou significam algo interessante, difícil, alusivo, complicado de realizar, etc. Eu definiria como candidato a obra de arte qualquer objeto ou performance que recompense, potencialmente tal exame, pois encarna intencionalidades, que são complexas, exigem atenção e são difíceis de reconstruir plenamente. (GELL, 2001, p. 189).

Os visitantes, a clientela dos exus, comparece às suas festas para assistir aos exus e para compartilhar com eles na sua própria festa: visitantes bebem do copo dos exus, os cumprimentam e conversam com eles a todo tempo, comem da sua comida, admiram-se com a sua dança e dançam com eles, riem com eles. A festa não é apenas para os exus, mas também para os seus “clientes”. Ao conversar com um dos exus em uma de suas festas, por exemplo, ele me ofereceu uma batida¹² que os médiuns da casa haviam preparado exclusivamente para que ele oferecesse aos visitantes. Em seguida me disse: “*Gostou? Eu quero ver você feliz!*”. Percebi que, definitivamente, não são apenas os exus que se divertem em suas festas, seus “clientes” precisam estar felizes também.

Visitantes assistem aos exus fazendo um círculo em volta destes em um espaço sempre destinado às suas danças. Ao longo das festas batem palmas e cantam junto dos ogãs os pontos para as entidades. Alguns puxam pontos para agradar alguma entidade e outros se envolvem no ritmo dançando junto das entidades, principalmente ao tocar os sambas que ogãs costumam “puxar” para a malandragem “em terra”. Alguns chegam muito cedo às festas para conseguir o melhor lugar: um lugar privilegiado que dê para visualizar o espaço onde vão circular os exus. Os visitantes sempre comem e bebem à vontade em festas “regadas” de carne e cerveja.

Percebemos, portanto, que a atuação dos exus em suas festas por meio da sua incorporação nos médiuns se constitui como uma performance. Isso porque conjuga todos os elementos necessários para ser avaliada como tal, segundo a caracterização de uma performance mencionada por Esther Langdon, inspirada na antropologia da performance americana de Richard Bauman e Charles Briggs. Langdon (1995, p. 168) ressaltava os elementos essenciais de uma performance, segundo Bauman (1977 *apud* LANGDON, 1995, p. 9-10). São eles: 1)

¹² Bebida alcoólica servida aos visitantes.

“display” – “*exibição do comportamento frente aos outros*”. O *display* é representado nas festas pelos exus ao dançarem, conversarem e se relacionarem com os visitantes. 2) “*responsabilidade de competência*” – os atores exibem “*o talento e a técnica de falar e agir em maneiras apropriadas*”. Exus falam e agem segundo suas características próprias que mudam de uma “classe” de entidade para outra, como por exemplo, um malandro, uma pombagira ou um tranca-rua. 3) “*avaliação*” – participantes avaliam se foi uma boa performance ou não. Exus são constantemente avaliados pelos participantes da festa, seja durante ou em momentos posteriores a ela. 4) “*experiência em relevo*” – “o ato de expressão e os atores são percebidos com uma intensidade especial, onde as emoções e os prazeres suscitados pela performance são essenciais” (LANGDON, 1995, p. 10). Nesse caso as emoções e prazeres associados ao estar dos participantes na festa se referem ao usufruto de tudo aquilo que é considerado moralmente proibido de acordo com os padrões cristãos de nossa sociedade atual. 5) “*Keying ou sinalização como metacomunicação*” – há uma sinalização que chama os participantes à performance e indica como estes devem interpretar a mensagem que será comunicada. No caso da performance da festa de exu os “pontos cantados” fazem esse papel.

Intentando demonstrar a experiência que está em relevo nas festas aos exus e que foi vislumbrada por mim em meu trabalho de campo gostaria de trazer algumas imagens¹³ fotografadas no sentido de compartilhar as situações experienciadas ali. Notadamente espero poder discutir como se dá a relação entre pessoas e coisas nas festas a exu. A imagem a seguir “O exu policial¹⁴” refere-se a uma das entidades incorporadas pela mãe-de-santo de um dos terreiros. O exu conhecido no terreiro como “tranca-rua das almas” utiliza uma indumentária de policial nos dias de festa a exu, depois da meia-noite. Os objetos utilizados por ele como o quepe da polícia militar e o uniforme do Batalhão de Operações Especiais foram dados por policiais que tiveram seus pedidos realizados pelo exu. Em segundo plano na imagem aparece o ogã do terreiro e visitantes da festa. Esta foto demonstra como os exus utilizam das dádivas que recebem de sua clientela para obter status no terreiro. O “exu policial” é um dos exus mais procurados no terreiro e se tornou, por meio de sua indumentária, o guardião por excelência do terreiro, um exu poderoso já que à sua identidade de exu foi somada a identidade de policial.

13 As imagens são de minha autoria.

14 Não se trata de uma categoria nativa, mas de um termo utilizado por mim para referenciar a indumentária do exu.

Figura 1 - Fotografia “O exu policial”



Fonte: Acervo pessoal da autora. Rio de Janeiro, 2011.

O “exu policial” utiliza outros objetos oferecidos por sua clientela como um cordão de ouro 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 no qual roubaram a sua moto. Eu estava no terreiro quando o exu recebeu o seu presente e presenciei a conversa entre exu e o visitante. O “exu policial” estava furioso, pois duvidava que o seu cordão fosse realmente de ouro. 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”. Atualmente o exu exibe o seu cordão de ouro reluzente que recebeu posteriormente a essa conversa: um cordão com um pingente de São Jorge. Este exemplo 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 exibe o “exu policial”: a eficácia de seu trabalho, o poder que possui em salvar vidas.

A foto “A desincorporação da pombagira” refere-se ao momento em que uma pombagira do mesmo terreiro do “exu policial” “deixa” o corpo da médium. Esta imagem nos ajuda a refletir sobre a performance ritual da incorporação. A performance é construída até o momento em que o espírito desincorpora. Assim como há a sinalização quando este chega, a sinalização quando este vai embora é demonstrada na foto a partir da expressão da médium

ao ter retomado a consciência. Na imagem a médium que desincorpora é auxiliada por uma cambona já que os médiuns comumente caem ao chão ao desincorporar. Ambas se situam em frente aos atabaques que tocam para que a pombagira possa “subir”. Atrás aparece um malandro, o “exu policial”, médiuns e visitantes do terreiro formando o círculo em volta do “palco” da performance.

Figura 2 - Foto “a incorporação da pombagira”



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Rio de Janeiro, 2015.

Na imagem “A festa é de todos” aparece a dança ocorrida em uma festa de exu. É uma fotografia do mesmo terreiro das duas anteriores. Da esquerda para a direita aparece uma visitante, um malandro, ao centro outra visitante e a direita uma visitante que também sambava ao ritmo dos atabaques. Em segundo plano aparecem outros visitantes que observavam a dança e os atabaques. Essa imagem nos ajuda a compreender como a festa aos exus não é apenas feita para eles, mas também para os mais variados participantes dela e como ela é desfrutada por estes que dançam, bebem, fumam e, sobretudo, se divertem em demasia.

Figura 3 - Fotografia “a festa é de todos”



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Rio de Janeiro, 2015.

A imagem “Dona Sete Saias e o pagode para os malandros” é uma fotografia de outro terreiro em uma festa a Ogum seguida de um “pagode para os malandros”. À direita parece a banda de pagode; no centro, em segundo plano, aparecem dois malandros e à esquerda o pai-de-santo do terreiro ao lado da “Dona Sete Saias” – a pombagira da mãe-de-santo que dança ao som da banda. Esta imagem demonstra a centralidade dos líderes religiosos do terreiro na festa, a interação da pombagira com os participantes da festa, representados pela banda, e o lugar central que oferecem aos exus para que possam ser observados pelo público.

Figura 3 - Fotografia “dona Sete Saias e o pagode para os malandros”



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Rio de Janeiro, 2015.

A imagem “A performance de tranca-rua” foi fotografada em uma festa de exu em um terceiro terreiro. Ao centro se localiza o exu “tranca-rua” – um exu incorporado pelo pai-de-santo do terreiro. Atrás aparece o ogã, os atabaques e dois médiuns do terreiro. Essa imagem apresenta a centralidade do exu “tranca-rua” no espaço do terreiro: a sua dança que ocorre ao centro do salão é observada por todas as pessoas que estão na festa. O ogã que toca também é um “ogã emprestado”, o ogã do terreiro do exu policial que foi convidado pelo pai-de-santo para tocar em sua festa, representando mais algo que circula na rede de reciprocidade entre as festas: os ogãs.

Figura 4 - Fotografia “ a performance de tranca-rua”



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Rio de Janeiro, 2015.

A imagem “No passo do malandro” foi fotografada no “pagode dos malandros” e demonstra um círculo realizado ao centro do palco disposto para a performance dos exus. À frente aparecem os ogãs e, em segundo plano, em círculo, os filhos-de-santo do terreiro e também de outros terreiros batendo palmas e cantando os pontos para o malandro. A fotografia apresenta a interação entre o malandro, os ogãs e o público que entoam seus pontos em homenagem ao malandro.

Figura 5 - Fotografia “no passo do malandro”



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Rio de Janeiro, 2015.

A imagem “No terreiro alheio” mostra uma festa de exu no barracão do “exu policial”. Da esquerda para a direita aparecem: um visitante do terreiro rindo, um médium incorporado com uma pombagira, uma mãe-de-santo incorporada com outra pombagira, ao centro um médium incorporado com um malandro (o malandro da imagem “No passo do malandro”), um médium e uma mãe-de-santo incorporada por mais uma pombagira (a mesma que incorpora a “Dona Sete Saias” da imagem “Dona Sete Saias e o pagode para os malandros”). Todos os presentes na foto são de terreiros vizinhos. Dessa forma, essa fotografia nos ajuda a identificar a relação entre os terreiros ao visitarem reciprocamente as festas a exu dos barracões vizinhos.

Figura 6 - Fotografia “no terreiro alheio”



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Rio de Janeiro, 2014.

A última imagem – “A dança sem exu” – mostra à direita uma mãe (a mesma da imagem “No terreiro alheio”) e um pai-de-santo que participaram de uma festa de exu em um terreiro vizinho e, em segundo plano, visitantes da festa. O pai e a mãe-de-santo dançam juntos ao som do atabaque e os visitantes aplaudem e cantam. Este foi o momento em que os exus haviam acabado de “subir” e a festa continuou mesmo sem os exus “em terra”.

Figura 7 - Fotografia “a dança sem exu”



Fonte: Arquivo pessoal da autora. Rio de Janeiro, 2015.

As fotos nos ajudam a perceber que ao analisar o fenômeno da incorporação dos exus nas festas de umbanda estamos nos referindo a uma performance que é ritualizada segundo princípios estéticos. Isso porque ao nos referirmos à festa de exu estamos falando de uma *experiência* que é vivida por seus participantes. A respeito da relação entre experiência e estética Langdon (1995) ressalta que

a experiência é um elemento importante invocado pela performance e é uma consequência dos mecanismos poéticos e estéticos, sendo expressados simultaneamente através de vários meios comunicativos. (SULLIVAN, 1986 *apud* LANGDON, 1995, p. 09).

Os meios comunicativos aludidos pela autora são representados nas festas por todos os elementos aqui mencionados: as roupas dos exus comunicam, os adereços dos exus, as danças dos exus, as falas dos exus, as bebidas e comidas oferecidas por eles, os gestos dos exus, suas expressões e a forma como se apresentam aos sentidos dos participantes da festa comunicam. Estamos falando de processos de objetificação representados pela pessoa – exu – e por suas coisas tendo em vista que, como afirma Cardoso e Head (CARDOSO; HEAD, 2015, p.181 *apud* MILLER, 2005), “a coisa e a entidade – o sujeito – são ambos produtos de um mesmo processo de objetificação.” Logo, estamos falando de pessoas e coisas que possuem agência. Falamos de sentidos e significados que são construídos a partir da agência desses atores: pessoas e coisas que atuam segundo uma rede de intencionalidades complexas. Não obstante, segundo Gell

[...] qualquer coisa poderia ser tratada como objeto de arte do ponto de vista antropológico, inclusive pessoas vivas, porque a teoria da arte antropológica (que pode ser definida aproximadamente como ‘as relações sociais na vizinhança de objetos que atuam como mediadores de agência social’) se encaixa perfeitamente na antropologia social das pessoas e de seus corpos. (GELL, 2009, p. 252)

Podemos notar que para Gell (2009) não existem categorias pré-teóricas. Para ele não há definições que não sejam teóricas, haja vista que as coisas possuem significado/valor porque os atribuímos a elas. Assim, não devemos considerar, como nos indica Gell (2009), que a antropologia da arte é o estudo da estética, mas o estudo das relações sociais que mobilizam princípios estéticos ao longo da interação social. E é exatamente isso que ocorre nas festas de exu aqui analisadas. Embora seja de nosso interesse destacar aqui a agência, as ações, os atos comunicativos presentes nas pessoas e coisas aqui descritas, também é de nosso interesse descrever os processos simbólicos acionados a partir da agência destes. Interessa-nos saber o que tem feito às pessoas mobilizarem coisas e o que as coisas tem mobilizado no nível das interações sociais destas. Em vista disso, queremos analisar por último a “performance do proibido” que é acionada pelos exus, procurada e compartilhada pelos participantes da festa de exu.

A performance do proibido: o profano das festas de exu

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. Atribuo esse tom especial, concebido simbolicamente pelo grupo estudado, à ambivalência¹⁵ presente em tais figuras. As festas de exu são procuradas não apenas pela possibilidade de contato dos visitantes com o sagrado religioso, mas, sobretudo, pela possibilidade de contato com o que, muitas vezes, é considerado profano no campo que se circunscreve essa análise.

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. O que há, na verdade, é um desconforto geral associado a essa figura. 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 “doutrinado”¹⁶, o exu pode lhe surpreender caso você não cumpra com as obrigações prometidas a ele. Percebe-se, então, que o perigo associado à figura do exu faz com que estas entidades não possuam um *status* definido na religião, com que elas não se enquadrem nos usuais sistemas de classificação. O exu apresenta-se como uma figura dual, ambígua, possuidora de características tanto profanas quanto sagradas, puras e impuras.

Renato Ortiz (1999), que analisou a formação sócio histórica da religião umbanda na sociedade brasileira, argumenta que esta foi constituída segundo um duplo movimento: o “embranquecimento” das tradições afro-brasileiras e o “empretecimento” de certas práticas espíritas e kardecistas (ORTIZ, 1999, p. 33) formando a síntese umbandista. Nesse sentido, foi se configurando no Brasil um campo umbandista a partir da relação entre crenças religiosas

15 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, p. 138).

16 Trata-se de um termo utilizado no campo referente aos discursos morais perpetuados em cada terreiro com o valor de verdade, isto é, saberes e práticas que orientam o certo e o errado aos membros do grupo.

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) 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), segundo o qual,

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. (NEGRÃO, 1996^a, p. 88).

Negrão também 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.” (NEGRÃO, 1996, p. 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” (NEGRÃO, 1996, p. 370). Notamos, portanto, na religião, elementos ligados à moralização também relacionados à influência kardecista como o princípio da evolução espiritual e a concepção de caridade (1996:370). 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”, como destaca José Guilherme Magnani (1991, p. 23) em sua obra sobre a religião umbanda.

Ortiz também discute a sexualidade como um traço que marca as atividades destinadas aos exus. Segundo o autor, “a sexualidade se manifesta sobretudo no nível da linguagem, pois a ‘obscenidade’ é parte intrínseca do estereótipo espiritual” (ORTIZ, 1999, p. 142). No campo percebi como principalmente a sensualidade dos exus femininos se destaca. Nas festas são as pombagiras que dançam sensualmente com suas cigarrilhas, roupas e joias exuberantes, figuras comumente associadas aos “prazeres do corpo” e os exus, em geral, à “sexualidade desenfreada” (ORTIZ; 1999, p. 123). A “sexualidade desenfreada” também pode ser notada no comportamento dos malandros e como são referidos nos pontos cantados: aqueles que conquistam as mulheres, que maltratam os seus corações, que choram por elas etc.

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 farra 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.

Nas festas a exu ao som dos atabaques não são somente os exus que dançam, mas também visitantes que não estão incorporados por entidades. Os pontos cantados remetem

às características dos exus: o exu poderoso, o exu esperto, o exu da gargalhada, o exu dono da rua, o exu chefe do terreiro, o exu vingador, o exu malandro, o exu que não vale nada, o exu do cemitério, a pombagira prostituta, a pombagira bonita, a pombagira cigana, a pombagira rainha, a pombagira vaidosa, a pombagira feiticeira. 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 corpo, do brilho e da música. Percebemos, então, que a festa de exu é preenchida por elementos que atraem o seu público.

Os consulentes possuem um apreço pela festa de exu, também, por se identificarem com tais entidades. Em geral, os exus são comumente considerados como o “povo da rua”. Não obstante, Patrícia Birman (1985, p. 42) afirma que o “povo da rua lembra facilmente a massa anônima, os trabalhadores, as pessoas comuns que ocupam o espaço público nas suas idas e vindas”. Tal definição encontra uma grande correspondência com o público que costuma frequentar os terreiros em questão.

Durante o trabalho de campo foi possível identificar inúmeras situações em que a ambiguidade presente na figura do exu se destacava nos terreiros, 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 como se sentisse certo constrangimento e depois afirmou que era porque tal entidade não possuía pudor ao falar, mas sim uma grande sinceridade característica. Ao perguntar a outro visitante o motivo dele ter presenteado um exu da casa com uma roupa nova para uma de suas festas, ele, receoso que eu pudesse expor a informação em meu “trabalho”, perguntou: “*Pode botar isso aí?*”. No primeiro caso a visitante se constrangeu ao admitir que pudesse ter sido repreendida pela entidade que a consultou e no segundo caso o visitante constrangeu-se por ter presenteado a entidade como se tivesse cometido um ato proibido.

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. DaMatta (1997) nos ajuda a refletir sobre a relação de inversão que ocorre nas festas presentes em nossa sociedade, momentos em que ocorre uma “suspensão temporária das regras” de uma hierarquização repressora (DaMatta, 1997, p. 49).

Poderíamos afirmar, também, nos apoiando na leitura de DaMatta (1997) a respeito dos rituais e dramas sociais brasileiros, que ocorre nas festas de exu o mecanismo da “*inversão*”: mecanismo que inverte as relações sociais “juntando categorias e papéis sociais que, no mundo cotidiano, estão rigidamente segregados” (1997, p. 80). Isso porque o ambiente ritual caracterizado por esse mecanismo mobiliza relações jocosas nas quais se revela nesse espaço o que é considerado marginal na sociedade.

Negrão também nos ajuda a compreender as relações presentes nas festas de exu demonstrando que em relação a estas entidades **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 o autor, “há um caráter por vezes descontraído, malicioso e teatral dessas entidades” (NEGRÃO, 1996, p. 230) que diverte seu público.

Posto isto, a concepção católica “quanto mais santo, maior o poder” (BIRMAN, 1985, p. 16), é invertida na umbanda porque “moral e poder são coisas que, na umbanda, funcionam separadas.” (BIRMAN, 1985, p. 16). Isso porque a religião 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, p. 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, a análise desse contexto nos permite afirmar que os exus são figuras ambivalentes, 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, não estão em uma posição intermediária entre uma coisa e outra, mas são ambivalentes, pois são compostos por dualidades que se completam em ação.

Considerações finais

Procurei neste trabalho realizar uma análise acerca do meu campo etnográfico, que são as relações entre pessoas que frequentam terreiros da religião umbanda, segundo o olhar privilegiado da antropologia da arte. Procurei demonstrar, apoiada na bibliografia utilizada, que a antropologia da arte não deve ser restrita ao estudo da “arte” tal como é concebida comumente como o estudo da estética, ou o “*esteticismo*” (GELL, 2005, p. 43). Assim como aponta Gell (2005, p. 44), “o primeiro passo a ser tomado no projeto de uma antropologia da arte é efetuar uma completa ruptura com a estética”. A antropologia da arte deve, na verdade, ter como foco o estudo da “mobilização de princípios estéticos (ou algo semelhante) no decorrer da interação social” (Idem, 2009, p. 247). O foco, dessa forma, não está na estética, mas na própria interação social. Uma análise em antropologia da arte que tem esta concepção como pressuposto tem sua particularidade no fato de não nos atentarmos apenas ao que a própria arte mobiliza, mas sim no porquê dela ser mobilizada. Assim, buscamos compreender, no sentido weberiano, o sentido das ações dos indivíduos, as intenções que estes possuem ao mobilizar princípios estéticos na interação social.

Buscamos, também, discorrer sobre os objetos mobilizados por estas pessoas entendendo-os como mediadores das relações entre os indivíduos, isto é, como “*mediadores de agência social*” (GELL, 2009, p. 252). A partir disso é possível compreender que as coisas

possuem agência, que as coisas não são passivas aos seus significados, mas que elas contribuem para a sua produção na medida em que são investidas da ação das pessoas, seja pela técnica, seja pelo mana¹⁷ de quem a produziu e/ou de quem a fez circular. As coisas, assim, não possuem significados dados, mas significados que são construídos a partir da agência destas, das pessoas e das coisas, por meio da interação social. As relações sociais são, portanto, fruto da negociação, dinamicidade, criatividade e dialogicidade das relações entre os mais diversos atores.

A partir de uma análise que teve como eixo central a performance ritual da incorporação como arte busquei ponderar a respeito das festas de exu demonstrando como estas são construídas segundo uma rede de intencionalidades complexas entre objetos e pessoas, conforme relações de troca, de reciprocidade entre mães, pais, filhos-de-santo e visitantes. Nessa rede circulam objetos e pessoas em um jogo absorvente de status. Nessa rede circulam objetos e pessoas na intenção de veicular performances em que o que está em relevo é o “proibido”. As festas de exu têm se tornado, assim, espaços de expressão do proibido, espaços em que o “proibido” roga por sua expressão na sociedade já que é repudiado em outros meios de circulação.

Neste trabalho tive por objetivo realizar considerações por meio de uma antropologia da arte, compartilhando da ideia apresentada por Caleb Faria Alves (2008) para quem “a arte não necessariamente reflete nada”, mas “pode estabelecer uma relação tensa com outros códigos ou mesmo se opor a eles.” (2008, p. 330). A partir dessa concepção acredito que a incorporação como arte aqui discutida não demonstra um reflexo do que são as relações sociais em nossa sociedade, mas tem apresentado nesse contexto uma relação tensa com outros códigos, inclusive se opondo a eles. Os processos simbólicos presentes nas festas de exu e discutidos aqui demonstram como há uma contraposição de códigos morais que são tradicionalmente aceitos a outros que são repudiados na interação social. Posto isto, propus percorrer a respeito da agência de pessoas e coisas e a respeito da transformação que estas pessoas anseiam em construir na sociedade, por meio do conteúdo simbólico de suas mensagens. É a efetiva identificação com a ambiguidade do exu, através do compartilhamento da sua performance do proibido, que permite aos seus adeptos se comportar também no ambiente sagrado dos deuses, como desejam se comportar no ambiente profano dos homens. É em seus terreiros que essas pessoas conseguem, ainda, status em suas relações sociais.

17 Aqui utilizo o conceito maussiano de mana no sentido que o autor lhe confere ao relacioná-lo com o conceito de dádiva: prestígio, honra, autoridade (MAUSS, 1974).

REFERÊNCIAS

ALVES, Caleb Faria. A agência de Gell na Antropologia da Arte. In: **Revista Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 14, n. 29, p. 315-338, jan./jun., 2008.

BIRMAN, Patrícia. **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.

_____, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

CARDOSO, Vania & 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.

DAMATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

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

GELL, Alfred. A rede de Vogel, armadilhas como obras de arte e obras de arte como armadilhas. In: **Arte e Ensaios** – Revista do Programa de Pós-graduação em Artes Visuais. Escola de Belas Artes. UFRJ. Ano VIII – número 8: 174-191, 2001.

_____. **A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia**. Concinnitas, ano 6, v. 8 (1), pp. 41-63: 2005.

_____. Definição do problema: a necessidade de uma antropologia da arte. In: **Revista Poiésis**, n. 14, p. 245-261. Dez., 2009.

ERIKSEN, Thomas Hylland & NIELSEN, Finn Sivert. **História da Antropologia**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

LANGDON, Esther Jean. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. In: **Revista Antropologia em primeira mão**, n. 1, Florianópolis: UFSC, 1995.

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

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. V.II. São Paulo: Edusp, 1974.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1996.

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

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

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

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

RECEBIDO EM 25 DE JULHO DE 2017
APROVADO EM 10 DE OUTUBRO DE 2017

>THE EMBODIMENT AS AN ARTFORM:
AN ANALYSIS OF THE “EXU”
CELEBRATION PARTIES IN UMBANDA
SACRED GROUNDS IN RIO DE
JANEIRO’S WEST SIDE

ABSTRACT

In this work I intend to analyze the “*exu*” (spirit) parties at *umbanda* sacred grounds in the west side of Rio de Janeiro focusing on the relationship between people and things in these moments of ritual. This relationship happens according to a trading relation in which gifts are offered to the spirits by their clientele in exchange for wishes. At the “*exu*” celebration parties people, entities and visitors; gifts and wishes circulate in a trading relation, through a network of complex intentionality that makes these intents to be objectified, by the means of the exchanged objects and the performances that circulate the “*exu*” celebration parties. The spotlight will be thrown at the embodiment phenomenon, understanding it as a form of art, as well as the objects which are used to build the ritual performance of the entities at the party, debating, in this way, the connection amid objects and people in this specific social context.

Key-words:

Art Anthropology. Ritual. Connection. Comensality. Performance.