



DA ÁFRICA PARA O BRASIL, DE ORIXÁ A EGUM:

as ressignificações de Exu
na literatura umbandista

Léo Carrer Nogueira



Expressão
Acadêmica


Editora
UFG



Universidade Federal de Goiás

Reitora
Angelita Pereira de Lima

Vice-Reitor
Jesiel Freitas Carvalho

Diretor da Editora UFG
Anselmo Pessoa Neto



Conselho Editorial da EDITORA UFG

*Andréa Freire de Lucena, Antonio Corbacho Quintela (presidente),
Cláudio Rodrigues Leles, Éric de Souza Gil, Igor Kopcak, Marcelina
Gorni, Maria Meire de Carvalho Ferreira, Marta Cristina Colozza
Bianchi, Silvana Augusta Barbosa Carrijo, Tânia Ferreira Rezende,
Ulysses Rocha Filho e Vânia Dolores Estevam de Oliveira.*

Comissão julgadora da Área de Ciências Humanas

*Andréa Freire de Lucena (coordenadora)
Revalino Antonio de Freitas
Maria Meire de Carvalho Ferreira
Silvana Beline Tavares
José Vanderley Gouveia*

Coordenador do Concurso Expressão Acadêmica, ed. 2018
Antonio Carlos Novaes

DA ÁFRICA PARA O BRASIL, DE ORIXÁ A EGUM:

**AS RESSIGNIFICAÇÕES DE EXU
NA LITERATURA UMBANDISTA**

Léo Carrer Nogueira



Expressão
Acadêmica

@ Editora UFG, 2022.

@ Léo Carrer Nogueira, 2022.

Revisão

Vanda Ambrósia Pimenta

Capa e Editoração Eletrônica

Julyana Aleixo Fragoso

Doi: <https://doi.org/10.5216/NOG.daa.ebook.978-65-86636-18-5/2022>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG

N778 Nogueira, Léo Carrer.

Da África para o Brasil, de Orixá a Egum: as ressignificações de Exu na literatura umbandista [E-book] / Léo Carrer Nogueira. – Goiânia : Editora UFG, 2022.
209 p. : il. - (Coleção Expressão Acadêmica)

Inclui referências.

ISBN (E-book): 978-65-86636-18-5

1. Umbanda. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Exu (Orixá). 4. Candomblé. 5. Iorubá (Povo africano). I. Título.

CDU: 299.6

Bibliotecária responsável: Adriana Pereira de Aguiar / CRB1: 3172

SUMÁRIO

Exu: Deus, Diabo ou simplesmente humano?	8
1 INTRODUÇÃO	10
2 O CULTO DE EXU NA ÁFRICA E SUA DEMONIZAÇÃO	21
2.1 Os povos iorubas: caracterização e histórico	24
2.2 O culto aos orixás entre os iorubas.....	28
2.3 O Exu Africano.....	31
2.4 Exu traduzido no imaginário cristão: a figura do Diabo	36
2.5 As demonizações de Exu na África	49
3 AS METAMORFOSES DE EXU NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	67
3.1 A continuidade da demonização de Exu	73
3.2 As primeiras transformações de Exu	85
3.3 A constituição do Exu-Egum	94
4 AS RESSIGNIFICAÇÕES DE EXU NA LITERATURA UMBANDISTA.....	103
4.1 A negação de Exu.....	109
4.2 A continuidade e a relativização da demonização de Exu.....	115
4.3 A ambiguidade de Exu.....	133

4.4 A neutralidade de Exu	142
4.5 Os Exus Guardiões	168
4.6 As representações de Exu no cotidiano dos terreiros	179
5 Conclusão.....	188
Referências.....	196
Sobre o autor.....	208

Exu, que tem duas cabeças
Ele faz sua gira com fé
Uma é Satanás do Inferno
A outra é de Jesus Nazaré.

(Ponto cantado da quimbanda).

Exu: Deus, Diabo ou simplesmente humano?

Exu é o personagem mais popular das religiões afro-brasileiras. Originário da cultura iorubana, o orixá, o Espírito da Natureza, foi ganhando contornos camaleônicos por esses brasis afora. Ao roçar o caudal de culturas (ameríndias, africanas e europeias) que se encontraram na “Terra de Santa Cruz”, essa potente força da natureza foi passando por metamorfoses dentro do culto aos orixás até se tornar uma entidade eminentemente brasileira.

Atualmente temos a presença de Exu e seus congêneres, Lebá, Aluvaia, entre outras nomenclaturas, nas diversas nações de candomblé do Brasil. Mas a resultante desse encontro é um personagem original, mais próximo da pessoa humana. Exu ficou entre Deus e o Diabo na Terra de Santa Cruz, personificando o que de mais humano há entre esses personagens do cristianismo. Entender Exu é entender a tríade Deus, Diabo e humano. Nada mais humano, à semelhança de Deus e, com certeza, do Diabo, que o personagem Exu.

Objeto de disputas interpretativas, aceitações e negações, Exu é o elo que une a diversidade religiosa no campo afro-brasileiro. Seu poder advém do deus africano, mensageiro dos orixás, mas também, e de forma significativa, da atribuição demoníaca que a ele foi dada. A princípio, como uma forma de etnocentrismo e, por consequência, de desqualificação do outro, os europeus identificaram Exu com o Diabo cristão. Essa identificação trouxe como herança a força que o Diabo possuía na cultura judaico-cristã europeia. O Deus caído, mas detentor de um importante papel e poder no panteão judeu-cristão.

Nas umbandas, que têm por tradição sacralizar os grupos marginais brasileiros, Exu se transformou no mais poderoso deus desse panteão. Ser o espelho das pessoas humanas, frase utilizada para explicar esse personagem em muitas casas religiosas, simboliza bem a humanidade dele.

Foi sobre essa temática que o jovem intelectual Léo Carrer Nogueira se debruçou. Entrou no xirê (roda dos orixás) da cultura brasileira e bailou por uma longa noite buscando o ritmo do tempo ou das diversas temporalidades que confeccionam esse Exu brasileiro. De muitas faces, antropofágico, temido e amado, odiado e querido; um ser plural.

Da África, o autor cruzou a passarela atlântica inserindo novos personagens a essa dança. Ao desembarcar nos palcos americanos, o regente Léo Carrer já trazia em sua narrativa, como parceiro de dança, o europeu. Ao som do maracá, bailou com a pajelança indígena. Entre aproximações e afastamentos, esta obra narra diversas possibilidades de explicar muito além do Exu, ou das diversas cabeças dessa medusa dos trópicos. Em suas entrelinhas, ela fala do ser brasileiro. Com um senso refinado de abordagem histórica, “sem perder a ternura jamais”, o jovem maestro convida diversas temporalidades e localidades, interpretações e crenças para que juntas, como numa orquestra, possam tentar explicar essa sinfonia/cultura que é a absurda potência de Exu no imaginário brasileiro.

Convido todos a se unirem ao autor e se dirigirem ao salão para saborear essa análise recheada de notas afinadas com o mais puro diálogo acadêmico, mas sem perder o passo nem o compasso da batida dos tambores.

Laroyê Exu! Salve o Povo da Rua!

Mario Teixeira de Sá Júnior

1 INTRODUÇÃO

O objetivo desta pesquisa é analisar as inúmeras representações construídas a respeito de Exu ao longo dos últimos séculos. Contribuiu para a formação da imagem deste personagem a existência de um imaginário negativo sobre as religiões afro-brasileiras, que vêm ganhando visibilidade principalmente pelo fato de terem se popularizado entre as classes mais altas. Nos séculos XIX e XX, a constituição de Exu tornou-se um campo de disputa discursiva entre a visão cristã ocidental, que o instituiu como o próprio Diabo, e a visão das religiões africanas e afro-brasileiras, em que Exu é considerado uma divindade capaz de auxiliar a humanidade. Aos poucos, estas religiões vêm deixando para trás um estado marginal para conquistar seu lugar entre as classes média e alta. Nos últimos anos, esse crescimento tem impulsionado alguns segmentos a envolver-se mais diretamente nas disputas referidas. É o caso das igrejas neopentecostais, que mantêm atualmente um longo histórico de perseguição às religiões de origem afro, entre elas a umbanda, e insistem cada vez mais na discriminação dos cultos realizados por elas.

Há séculos e séculos, os segmentos cristãos-católicos perseguem os praticantes de religiões afro-brasileiras, acusando-os, entre outras coisas, de feiticeiros e adoradores do demônio. Em geral, os rituais de incorporação são vistos por esses segmentos como possessão demoníaca, e o fato de alguns terreiros trabalharem com certos tipos de entidades só agrava

essa ideia e contribui para uma visão distorcida e demonizada dos cultos afro. Referimo-nos aos trabalhos, comuns em vários centros, da quimbanda, linha de umbanda que trabalha com Exus e Pombagiras, personagens, aliás, bastante conhecidos do imaginário popular. Tais entidades correspondem, no imaginário cristão, ao ideal de personificação do Mal e se enquadram bem na imagem que as igrejas cristãs fazem do demônio.

Apesar disso, Exu hoje é uma das entidades mais cultuadas nos terreiros de umbanda. Mesmo respeitado, porém, desperta um temor constante, especialmente naqueles que não estão tão acostumados com sua forma de trabalho. Truculentos e brincalhões, os Exus não deixam de admoestar aqueles que os procuram, muitas vezes, lançando-lhes palavras rudes e até xingamentos. No entanto, os que confiam neles e acreditam no seu poder afirmam que, por trás dessa imagem hostil, existe bondade e que eles auxiliam os adeptos de seu culto e lhes servem como guias. Por conta dessa oscilação entre a bondade e a hostilidade, a presença de Exu na religião umbandista sempre foi vista com desconfianças. Ainda na condição de orixá africano, ele foi associado ao Diabo cristão por viajantes europeus e americanos, chegando às religiões afro-brasileiras com essa pecha demoníaca, o que o tornou uma divindade dúbia. Dizia-se que podia fazer tanto o bem quanto o mal.

No início do século XX, o clima era de desconfiança mútua entre os terreiros que praticavam os cultos afro. Muitos médiuns eram acusados de usar os trabalhos de Exu em troca de pagamento, realizando qualquer tipo de trabalho que se pedisse, sem impedimentos de ordem moral. Os lugares apontados como lócus dessas ações indiscriminadas ficaram conhecidos como terreiros de quimbanda, que seria a contraparte negativa dos rituais da umbanda. Umbanda (magia branca) e quimbanda (magia negra), direita e esquerda eram as formas encontradas para operar esta divisão entre os que se utilizavam dos rituais afro para fazer o bem e aqueles que se considerava como “degenerados”, “aproveitadores” e “exploradores da fé alheia”. O clima inquisitorial levava às denúncias, e quimbandeiro era sempre o *outro*, o vizinho, o terreiro do lado. Todos reconheciam a existência dos trabalhos de quimbanda, embora ninguém admitisse praticá-los.

A religião umbandista se desenvolveu, ao longo do século XX, sob o signo dessa divisão, em grande parte influenciada pelo maniqueísmo da moral cristã. Entre os membros da classe média intelectualizada proveniente do espiritismo kardecista, que compunha uma espécie de elite na umbanda carioca, era inaceitável que essa religião pudesse ser utilizada para se fazer o mal. Aliado a isto, havia ainda o preconceito contra as práticas oriundas do africanismo em que se realizavam sacrifícios animais e se usavam tambores, elementos vistos como sinais do atraso e barbárie dessas religiões.

Sentia-se a necessidade de depurar essas práticas religiosas para que fossem inseridas no rol das religiões aceitas socialmente. Para isto, elas procuravam adotar características das principais religiões do período: o catolicismo e, principalmente, o espiritismo. Este último se tornara o refúgio perfeito para os adeptos da umbanda, que se travestiam sob a roupagem espírita para fugir da repressão. Claro que havia também, entre estes partidários, uma aceitação das ideias espíritas, que serviam perfeitamente para explicar os rituais afro-brasileiros por eles realizados. Como a umbanda não possuía um código doutrinário estabelecido, acabou se apropriando dos códigos de outras religiões para compor um conjunto de crenças que pudesse fornecer aos seus adeptos. As preferidas foram as religiões espiritualistas e orientais, como o hinduísmo e o budismo, a teosofia, o ocultismo e o kardecismo, como veremos ao longo desta pesquisa.

Nossa tese central é que, à luz destas teorias religiosas, Exu foi interpretado de diversas formas por aqueles que se propuseram a explicar as práticas da umbanda. Separado de sua contraparte orixá, que persistiu no candomblé, Exu se transforma em outros personagens nos rituais umbandistas. De divindade, passa a ser encarado como alma de pessoa falecida, como espírito da natureza ou como força ou energia criada por Deus – potestade, na linguagem dos cristãos, e agente mágico universal nos termos da teosofia e do ocultismo. É ainda chamado de compadre, entidade protetora, espécie de anjo da guarda dos cristãos. Enfim, Exu ganha uma multiplicidade de interpretações diferentes, todas elas se sobrepondo e se alternando nos terreiros e nas obras dos intelectuais da umbanda.

Perscrutar as inúmeras representações utilizadas pelos estudiosos da umbanda para explicar a existência de Exu e sua inserção nos rituais dessa religião é o objetivo principal desta investigação. Analisaremos o modo pelo qual o processo de demonização desta entidade nos séculos XIX e XX contribuiu para sua constituição no seio da umbanda, no extenso percurso de hibridação que a consolidou. Isso nos permitirá compreender como essas representações se formaram em torno da umbanda, como elas se influenciaram e se alternaram durante o século XX e no início do XXI. Movidos por esse interesse, tentaremos entender as diversas formas que os pesquisadores da umbanda procuraram para explicá-la, para torná-la um todo coerente e, assim, demonstrar o seu caráter de religião com identidade única.

É nesse sentido que nosso estudo pretende avançar nas questões propostas a respeito de Exu e de suas transformações. Por meio das fontes discursivas acessadas, pudemos levantar uma série de problemas e hipóteses sobre a forma como Exu se constitui na umbanda. Um de nossos primeiros problemas é responder como ele foi interpretado no seio do próprio movimento umbandista que se formava a partir de meados do século XX. Para esclarecer esta questão, buscaremos, dentro de nosso campo temático – a religião umbandista –, as inúmeras representações de Exu enunciadas pelos autores nos últimos anos. Nosso foco será o modo como tais representações se relacionam, concordando ou conflitando umas com as outras, além das modificações nas interpretações de Exu e em sua própria essência no decorrer do tempo.

Outra questão a ser examinada é a construção do imaginário existente no início do século XX a respeito de Exu. Este imaginário foi alimentado especialmente pelo discurso católico de demonização do Exu-Orixá cultuado entre os povos iorubas no continente africano. Nossa hipótese, nesse caso, é que o discurso referido acabou influenciando também na formação das religiões afro-brasileiras, sobretudo da umbanda. Afinal de contas, ele forneceu um repertório de imagens negativas dessas religiões, e seus adeptos tiveram de lidar com isso na constituição das identidades desses cultos.

Procuraremos investigar como se deu a transformação do Exu-Orixá da África para o Brasil, isto é, como ele se transmutou nas entidades encontradas hoje na umbanda. Para analisar esta transformação, faremos uma contextualização do surgimento das religiões afro-brasileiras, focando especificamente no candomblé. Nosso objetivo aqui é averiguar como Exu é interpretado nesta religião e quais foram as principais mudanças e continuidades entre a forma como ele era cultuado na África e a forma como passa a ser cultuado no Brasil pelos candomblecistas. Com base nessa contextualização é que estudaremos as variações experimentadas pelo Exu-Orixá em terras brasileiras. Apontamos como hipótese uma ruptura em sua natureza ao efetivar-se sua transposição da África para o Brasil, onde vem a ser reverenciado de formas diferentes, descendo da categoria de orixá para a de espírito, alma de pessoa falecida, entre outras interpretações.

Após essas investigações iniciais, poderemos finalmente nos dedicar ao foco central de nossa pesquisa: as representações produzidas pelos próprios umbandistas a respeito de Exu. Qual é a identidade de Exu na umbanda de acordo com os intelectuais que se propuseram a escrever sobre tal assunto? Ou, escrito de forma ampliada, como os intelectuais da umbanda lidaram com a imagem extremamente negativa e ao mesmo tempo fragmentada atribuída ao Exu pelas inúmeras outras representações analisadas ao longo desta obra? Como o Exu demoníaco dos viajantes europeus e americanos e de parte dos estudiosos brasileiros foi incorporado (e se o foi) na “umbanda branca” e elitizada, que pretendia despir-se de seu caráter marginalizado e de origem negra e africana? Através destas discussões, chegamos ao nosso problema essencial: qual é o Exu que aparece nas obras desses intelectuais? Como eles conseguiram (se, de fato, isso aconteceu) explicar a multiplicidade de Exus encontrados nos terreiros (Exu-Orixá, Exu Compadre, Exu Guardiã, Exu-Egum etc.)? Estas são as principais perguntas que este livro visa responder. Para respondê-las, utilizaremos como recurso teórico-metodológico principalmente os conceitos de imaginário e representação.

O conceito de imaginário fornece os símbolos e imagens mentais criados por determinada sociedade, os quais influenciam diretamente

na formação das representações. Aqui é preciso distinguir a história do imaginário de outro campo de estudos que, apesar de guardar similitudes com ela, apresenta diferenças significativas. Trata-se da história das mentalidades, área que se tornou vanguarda durante a segunda e a terceira geração dos Annales e que está intimamente relacionada com o conceito de “longa duração”. Para Barros (2011, p. 94-95), a principal diferença entre estes dois campos está no fato de as mentalidades pressuporem a existência de algo como uma “mentalidade coletiva”, uma estrutura mental que muda muito lentamente, ao passo que o imaginário possui um objeto de estudo mais definido.

Com base nesta diferenciação, poderemos buscar um conceito mais exato para a história do imaginário, enxergando-o não como cópia ou substituto das mentalidades, mas sim como um campo com objeto próprio e bem delimitado. Segundo Barros (2011, p. 91, 93),

a História do Imaginário estuda essencialmente as imagens produzidas por uma sociedade, mas não apenas as imagens visuais, como também as imagens verbais e, em última instância, as imagens mentais. [O imaginário seria] um sistema ou universo complexo e interativo que abrange a produção e circulação de imagens visuais, mentais e verbais, incorporando sistemas simbólicos diversificados e atuando na construção de representações diversas.

Por imagens mentais devemos compreender o conjunto de ideias, interpretações e análises que permeiam um grupo social, criando sentidos e orientando as ações do grupo em sociedade. Uma das matrizes dessas imagens é fornecida pelos sistemas religiosos, que, através de seus sistemas de crenças e símbolos, influenciam a maneira de pensar e agir de seus membros, muitas vezes, extrapolando o âmbito religioso. Assim, há uma profunda relação entre o imaginário produzido e os comportamentos adotados por alguns segmentos de uma sociedade. É o caso dos recorrentes embates religiosos entre neopentecostais e membros de religiões afro-brasileiras em decorrência da construção de um imaginário negativo que associa as práticas afro ao demônio. A história está repleta de fontes em que a sociedade deixa impressos os vestígios de seu imaginário, entre elas, a iconografia, textos escritos, documentos diversos etc.,

testemunhos históricos que se tornam representações das ideias e impressões manifestas por uma sociedade.

O conceito de representação é importante para a história do imaginário. Baseada num conjunto de ideias, nossa sociedade constrói sistemas de representações a respeito de determinado elemento. Como assinala Roger Chartier (2002, p. 20), as representações partem da substituição de elementos do mundo real por signos (imagens, textos, ideias etc.) que os representem. Tal substituição leva a uma condição específica em que o objeto real passa a ser visto não como ele é em si, mas sim com base nas representações que se criam dele. A partir do momento em que determinada representação de um ser é construída, portanto, é como se o ser tal qual era visto anteriormente deixasse de existir. A representação criada o substitui, e sua identidade passa a ser a identidade representada. Ou seja, para Chartier (2002, p. 16-17), as representações são conjuntos de ideias formadas para retratar os diversos elementos da sociedade.

A realidade social como objeto de estudo do historiador seria o conjunto dessas representações, por intermédio das quais se forma o imaginário de uma época. Como exemplo, podemos citar as próprias religiões afro-brasileiras. Desde que surgiram, elas foram influenciadas por um conjunto de representações que se fizeram delas: inferioridade, barbárie e até práticas demoníacas foram as ideias que essas religiões suscitaram nos cristãos desde o século XVII. Tais representações, aos poucos, passaram a dominar a sociedade da época, substituindo as próprias práticas religiosas em questão, que foram deixando de ser vistas com seu significado original: formas de culto de grupos de escravos africanos aos seus deuses. A identidade desses cultos começou a ser ditada pelas suas representações, que os retratavam como práticas demoníacas, formando então um imaginário extremamente negativo sobre eles.

O imaginário seria composto, assim, por conjuntos de representações sociais elaboradas por determinados grupos e disponíveis a toda a sociedade, que os manipula de diferentes maneiras. Tais conjuntos são objetos de estudos da História, que busca compreender como essas imagens do mundo social são construídas. Uma vez que as representações são frutos de grupos sociais, para analisar como elas dão lugar a discursos

constituídos a respeito de um objeto, é preciso identificar estes grupos. Afinal, as representações e os discursos se traduzem nas atitudes dos agentes sociais dos grupos que os elaboram. Em alguns casos, podem influenciar inclusive outros grupos ou até a sociedade como um todo. Tais representações estariam por trás de práticas sociais diversas, podendo legitimar desde projetos de poder até simples condutas dos indivíduos.

Nas inúmeras obras que se dedicaram a analisar e interpretar Exu ao longo dos séculos XIX e XX, escritas tanto por autores externos à umbanda quanto por autores internos, buscaremos as representações dessa personagem e a reconstituição do longo processo de tradução e hibridação a que ele esteve sujeito na África e no Brasil. Para uma melhor análise, procuramos ampliar ao máximo o leque de fontes utilizadas, tentando distinguir as origens dessas fontes e dividindo-as em três grandes grupos.

Inicialmente nos esforçaremos para reconstituir o imaginário negativo em que as religiões africanas foram inseridas por viajantes europeus e americanos que estiveram na África no final do século XIX e início do XX. Nesse momento, o foco será entender como as imagens produzidas na perspectiva deles resultaram no processo de tradução cultural em que o Exu-Orixá foi substituído pelo Demônio cristão. As principais fontes destas representações são os escritos desses viajantes estrangeiros.

Recorreremos principalmente às obras de cinco desses escritores: o primeiro deles é o reverendo Noel Baudin, que viveu entre tribos africanas na região ioruba como missionário católico; o segundo é o coronel Ellis, que participou de missões militares na África em finais do século XIX; o terceiro, o comerciante inglês Richard Dennet, que passou longos anos na região onde era cultuado Exu no continente africano; e, por fim, dois missionários cristãos que também viveram na mesma região, Richard Henry Stone, da Igreja Batista, e Samuel Johnson, um pastor anglicano. As obras desses escritores são importantes por mostrarem como o cristianismo traduziu o Exu africano, transformando-o numa divindade demoníaca, assimilável ao próprio Diabo cristão. A análise destas fontes e das representações produzidas por elas será antecedida por uma contextualização dos povos iorubas e dos significados do culto aos orixás, com maior ênfase no culto de Exu.

Logo após, voltaremos o olhar para o Brasil e para o impacto do imaginário negativo na forma como Exu foi interpretado nas religiões afro-brasileiras. No longo processo de hibridações que instituíram tais religiões, ele acabou ganhando novos contornos. De orixá na África, passou a representar uma infinidade de seres diferentes nos cultos das nações do candomblé, e esse processo foi aprofundado na constituição da umbanda e de sua contraparte “maligna”, a quimbanda. Tais ressignificações resultaram numa multiplicidade de Exus diferentes que povoam os cultos afro-brasileiros, e, para estudá-las, utilizaremos como fontes as obras dos primeiros estudiosos das religiões afro no Brasil, a maioria de cunho antropológico/sociológico. Entre elas, podemos destacar as de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide.

Esses clássicos da literatura referente às religiões afro-brasileiras são fontes valiosas para se analisar a história dessas religiões. No entanto, ao mesmo tempo que ajudam a identificar a evolução e o processo histórico de constituição desses cultos no país – principalmente do candomblé e da umbanda –, esses autores são também produtores e reprodutores das representações negativas a respeito dessas religiões. Sua influência se faz sentir mais especificamente nas mudanças ocorridas com o orixá Exu, mas eles são responsáveis, também, por alguns pontos de modificação pelos quais passou o culto de Exu nos terreiros. E as interpretações negativas infundidas por esses pesquisadores foram reproduzidas pelos interlocutores de suas pesquisas, em sua maioria, membros de terreiros. Antes de entrar nesse contexto, faremos uma caracterização do culto de Exu em diferentes religiosidades afro-brasileiras, como o candomblé baiano, o tambor de mina de São Luís do Maranhão, o terecô de Codó, MA, e o batuque do Rio Grande do Sul.

Por fim, para analisar as diferentes formas atribuídas a Exu nos rituais da umbanda brasileira, consultaremos as obras dos próprios umbandistas que escreveram sobre a religião ao longo de todo o século XX e início do XXI. Trata-se de discursos religiosos proferidos por intelectuais praticantes da umbanda, chefes de terreiros e presidentes de federações que se dispuseram a colocar no papel suas ideias a respeito dos elementos constitutivos dessa religião, mostrando as principais características dela,

os elementos de seus rituais e seu sistema de crenças. Para uma religião que se inicia de forma híbrida e rizomática (Nogueira, 2009), sem um corpo doutrinário único e trazendo rituais absolutamente fragmentados, isso se torna extremamente importante como meio de construção de uma identidade.

Os intelectuais umbandistas, portanto, tiveram o papel de preencher essa lacuna, cumprindo dois objetivos centrais: primeiramente fornecer aos adeptos da umbanda um modelo, tanto ritual quanto de crenças, procurando elencar em seus livros os elementos primordiais da religião e explicar estes elementos. Para isso, alicerçaram-se em diversas fontes religiosas, como estudos de religiões orientais, teosofia, ocultismo, kardecismo etc. O segundo objetivo deles era legitimar a umbanda perante a sociedade da época, caracterizando-a como uma religião autêntica e respeitável, comparável às principais religiões aceitas socialmente: o catolicismo e o espiritismo kardecista. Este segundo objetivo, aliás, era de suma importância em um contexto de fortes repressões e perseguições às religiões afro-brasileiras durante praticamente todo o século XX. Diferentes personagens se alternaram nestas perseguições: o catolicismo, o kardecismo, o Estado, a imprensa e as religiões evangélicas.

Diante disso, encararemos as obras desses intelectuais não como formas acabadas de umbanda, nem como modelos prontos desta religião encontrados nos terreiros, mas sim como um conjunto de representações que tentavam, de certa maneira, impor uma visão aos adeptos desse culto e à sociedade em geral. É preciso ter em mente que as formas de umbanda descritas por eles não são necessariamente adotadas nos terreiros, havendo grande distância entre sua teoria e a prática estabelecida. No entanto, mesmo tendo tal consciência, admitimos a relevância dessas obras como fontes de racionalizações sobre a religião, levando em conta as falas de seus praticantes, nas quais estão presentes, de forma fragmentada e hibridizada, as interpretações a respeito desses escritos. Identificamos nas fontes mencionadas cinco representações diferentes, visto que cada autor emitiu interpretações distintas a respeito de Exu. A divisão dessas representações para estudo nos ajudará a investigar as continuidades e rupturas presentes em cada uma delas e a perceber as principais influências que

permitiram a esses autores realizar suas interpretações e tentar justificar a presença de Exu na umbanda.

Nossa pesquisa procura, enfim, analisar as inúmeras formas pelas quais Exu foi interpretado na virada do século XIX para o XX, incluindo sua inserção no imaginário coletivo como uma tradução do Diabo cristão, graças aos discursos constituídos a respeito dele nesse período. Suas características controversas fizeram dele um alvo de representações distintas em que ele recebia feições nem sempre condizentes com aquelas que lhe conferiam seus adeptos. Todas essas representações auxiliaram na constituição desse personagem, agora transformado em múltiplos seres nos cultos de nação e na própria umbanda. Como veremos, a multiplicidade é a marca fundamental do culto de Exu e se reflete na forma como seus adeptos o enxergam.

Trabalharemos aqui com as perspectivas dos próprios seguidores de Exu, ou pelo menos de uma parcela deles, mostrando como a demonização dessa entidade repercutiu em sua constituição no interior dos terreiros. Preocupados em forjar uma identidade para a nascente religião, os intelectuais que se dispuseram a escrever sobre ela tiveram o difícil papel de lidar com uma entidade que, no âmbito externo, era encarada como demoníaca e maléfica. Portanto, tentaremos identificar as imagens utilizadas por eles para negar, justificar ou reinterpretar a presença de Exu em seus cultos. Entender melhor o papel de Exu no seio da religião umbandista constitui um capítulo essencial para a compreensão da diversidade de redes de influências representativas a que as religiões afro-brasileiras estiveram e estão sujeitas ainda hoje. São exatamente estas redes que pretendemos desvelar neste trabalho de pesquisa.

2 O CULTO DE EXU NA ÁFRICA E SUA DEMONIZAÇÃO

Iniciaremos agora uma longa viagem voltada para o resgate da trajetória de Exu, este personagem central do culto nos rituais da umbanda. Ele é tão importante que, à parte dos rituais ordinários desta religião, seu culto adquire uma forma específica, denominada quimbanda. Procuraremos contar a história do modo de organização dos rituais dessa umbanda que é praticada hoje e que foi resultado de vários discursos e representações produzidas a respeito das práticas africanas e, posteriormente, afro-brasileiras.

O modo como as pessoas percebiam o culto a Exu e o cultuavam foi influenciado por essas imagens, criadas por diversos pesquisadores e religiosos. Durante os séculos XVIII e XIX, muitos discursos foram elaborados para explicar a África e seus habitantes. Tais discursos, entre eles, o racial e o religioso, acabaram por construir, pouco a pouco, um imaginário negativo sobre este continente e tudo o que vinha de lá.

O discurso racial, que detinha um *status* científico, foi constituído no século XVIII como uma aplicação do sistema classificatório que englobava diferentes seres, do reino vegetal à espécie humana. Teve como marco o livro *Sistema natural*, publicado por Charles Linné em 1735. Linné (*apud* Burke, 1972, p. 266) considerava o ser humano como um animal quadrúpede, no mesmo nível do macaco. Sua teoria foi se aprimorando ao longo dos anos até seu livro chegar à décima edição em 1758, com um

sistema classificatório humano mais completo. Nesse sistema, a humanidade seria dividida em seis “variedades” diferentes: o homem selvagem, o americano, o europeu, o asiático, o africano e o “monstro”. Cada variedade teria características físicas, mas também psicológicas, políticas e até comportamentais inerentes. A diferença entre as particularidades atribuídas ao europeu e ao africano, por exemplo, era sintomática da forma como a África era encarada nesse período. Ao primeiro, foram conferidas apenas características positivas, ao passo que, ao segundo, restavam traços depreciativos:

c. Europeu – branco, sanguíneo, musculoso; cabelos longos e loiros; olhos azuis; gentil, mais inteligente; um descobridor. Cobre a si mesmo com roupas ajustadas ao clima do Norte. Governado pelos costumes religiosos. [...]

e. Africano – preto, fleumático, relaxado; Cabelos pretos, crespos; pele sedosa, nariz simiesco; lábios inchados; os seios das mulheres são distendidos, e dão leite copiosamente; astuto, preguiçoso, descuidado. Unta-se com gordura. Governado pela autoridade. (Linné *apud* Burke, 1972, p. 266-267, tradução nossa).

Tais ideias influenciaram vários autores posteriores, a exemplo de Samuel T. Soemmering e Christoph Meiners, que alegavam a superioridade da raça branca europeia em contraposição à “degeneração” das outras raças, assim como a inferioridade física e mental destas (Burke, 1972, p. 270). Mas foi com Gobineau (1915, p. 210) que a teoria racialista europeia chegou ao seu ápice. Em seu clássico *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, publicado em 1855, Gobineau ratifica o discurso da hegemonia da raça branca, que acabaria por inspirar grande parte do pensamento ocidental e justificar desde a colonização e a escravização africanas até a ideia da superioridade ariana, fundamento do nazismo de Hitler posteriormente (Burke, 1972).

Essas noções atuaram também no discurso de filósofos e historiadores do século XIX, entre eles, o filósofo alemão Friedrich Hegel (1999). Em 1837, em sua obra *Filosofia da História*, Hegel reuniu muitas dessas concepções para explicar por que a África não deveria ser considerada nos estudos históricos. Primeiramente ele divide o continente africano

em três partes: o norte da África, que ele denomina África europeia, a região do rio Nilo, que ele chama de África asiática, e, por último, todo o restante do continente ao sul do deserto do Saara, segundo ele, a “África propriamente dita”. “Pelo que nos relata a história, essa África [...] ficou fechada para o resto do mundo; é a terra do ouro, voltada para si mesma, a terra-criança que fica além da luz da história autoconsciente, encoberta pelo negro manto da noite” (Hegel, 1999, p. 82-83).

A concepção que prevalece é a de que o continente africano ao sul do Saara tinha parado no tempo. Não pertencia aos tempos “modernos” vividos pelo restante do mundo, e sim aos primeiros tempos da humanidade. O homem ali vivia em seu estado bruto, como bem apontava a classificação de Linné a respeito do homem africano. Por estar parada no tempo, essa parte do continente africano não tinha qualquer interesse para a história. Para justificar essas ideias, Hegel analisa o comportamento do homem africano associando-o ao elemento negro e demonstrando como ele ainda seria atrasado culturalmente em relação aos demais povos da humanidade (p. 84). Em sua análise das sociedades africanas, o filósofo destaca a falta de religião ali reinante – ou daquilo que se concebia como religião no Ocidente –, o fanatismo, a inclinação para a tirania e para a escravidão, e até mesmo a suposta prática do canibalismo (p. 86-87). Percebemos nas opiniões de Hegel a respeito do homem negro o mesmo discurso presente em Linné, ou seja, o da inferioridade do africano.

Tais discursos, pretensamente científicos, somavam-se a outros existentes desde a Idade Média no imaginário popular europeu. Influenciados pelas ideias cristãs, todos esses olhares projetavam sobre o continente africano uma imagem demoníaca e infernal, e reforçavam o ideal de inferioridade e condenação dos povos que ali viviam. Isso era comprovado pelos relatos dos viajantes e missionários que passaram pela África durante a Idade Média (Oliva, 2005, p. 14). Uma dessas teorias era a dos “descendentes de Cam”, baseada no relato bíblico segundo o qual esse homem, filho de Noé, tendo visto seu pai embriagado e nu, fora punido por ele, sendo obrigado, juntamente com seus descendentes, a servir seus irmãos, Sem e Jafé, dali em diante. Na simbologia cristã, Sem, Jafé e Cam representavam os três continentes conhecidos à época, Ásia, Europa e

África, e as raças que os habitavam: amarelos, brancos e negros (Munanga, 2003). Uma segunda teoria bíblica defendia que os três continentes eram uma alegoria dos três espaços celestiais: paraíso, purgatório e inferno. “Nesse caso, a descrição do inferno, como região de calor insuportável e habitada por seres monstruosos e demoníacos”, era associada obrigatoriamente à África (Oliva, 2005, p. 14).

Assim, durante séculos, o continente africano foi desqualificado por discursos similares que atribuíam aos habitantes da região uma imagem de inferioridade em relação a outros povos, ao mesmo tempo que destacavam o homem branco europeu como modelo de superioridade e civilização. Tais discursos serviram de base para justificar a escravidão dos povos negros atlânticos e a colonização de seus territórios nos séculos XIX e XX, e deram origem ao conceito de eurocentrismo, desconstruído recentemente pelos autores pós e decoloniais.

As visões produzidas sobre as práticas religiosas de alguns povos africanos se inserem nessa formação discursiva descrita até aqui. A imagem do Exu que conhecemos hoje no Brasil começou a ser gestada nos relatos dos primeiros viajantes cristãos europeus que passaram pela região onde ele era cultuado junto a inúmeras outras divindades. Ou seja, a imagem demoníaca de Exu foi delineada sob a influência dos discursos de inferiorização do continente africano, conforme veremos neste capítulo.

O período de construção desses discursos compreende o final do século XIX, com os relatos do reverendo Noel Baudin (1885), de Alfred Burdon Ellis (1890) e de Richard Henry Stone (1899), até o início do século XX, com os registros de Richard Dennet (1910) e Samuel Johnson (1921). Antes, porém, de entrar nos escritos desses viajantes, retornaremos um pouco no tempo para contar a história dos povos que visitaram e que tiveram suas divindades reinterpretadas sob a ótica cristã: os povos iorubas.

2.1 Os povos iorubas: caracterização e histórico

O culto a Exu na África é realizado entre os diversos povos conhecidos como iorubas, que habitam uma região da África Ocidental, nos

Ao contrário do que pode parecer, no entanto, o termo ioruba nem sempre se referiu a um grupo político unificado e tampouco era a forma como estes povos se identificavam. Pierre Verger (1981, p. 15) apresenta em seus estudos um breve histórico da construção do termo ioruba, apontando-o como uma denominação atribuída por povos vizinhos, os Haussa, aos habitantes da cidade de Oyó no século XIX. Posteriormente tal designação foi assimilada pelos britânicos e estendida a todos os povos da região. A massificação do termo foi motivada pela preocupação dos missionários britânicos “em não fracionar as publicações (da Bíblia em particular) destinadas a sustentar seus esforços de evangelização em tantas designações de uma mesma língua” (Ademakinwa *apud* Verger, 1981, p. 15).

Pela fala de Verger, a denominação ioruba, que unificava os povos habitantes da região de Oyó como pertencentes a um mesmo grupo étnico, é, na realidade, muito mais uma atribuição externa do que um autorreconhecimento. A diversidade étnica, cultural e linguística era o que predominava na região. Mesmo depois de as cidades de Ifé e Oyó expandirem seus domínios políticos e econômicos, convertendo-se em importantes impérios na região, essa diversidade se mantém, sendo atestada pela forma de se referir às duas cidades, sempre como cidades-estados, devido à independência política e econômica que elas tinham entre si. Anderson Oliva (2002), baseando-se na análise de diversos antropólogos que se dedicaram ao estudo dos povos dessa região, também acentua que a etnia ioruba teria sido construída ao longo do século XIX, mais por atribuições externas do que internas.

Entretanto, nesse mesmo século, os iorubas entram em um processo de autoidentificação e começam a se reconhecer como pertencentes a uma única etnia. Contribuíram para isso as ligações religiosas e históricas que as demais cidades mantinham com as cidades de Oyó e Ifé, vistas como berço das tradições culturais e espirituais dos povos que ali viviam. A importância dessas duas cidades é constatada por vários autores que estudaram esses povos. Ifé seria, segundo os mitos de origem dos próprios iorubas, a primeira cidade fundada na região e o berço da cultura deles. Alguns povos chegavam a reivindicar sua descendência de Ifé, como, por

exemplo, os habitantes dos impérios de Oyó e do Benim, ambos fundados por Oranyan, um dos filhos do fundador de Ifé, Oduduwa (Asiwaju, 2010, p. 820-821). Esse tipo de reivindicação tornava possível aproximar povos diferentes.

A provável data de fundação de Ifé seria por volta dos séculos X e XI. Precisar estes fatos e datas é difícil pela falta de fontes seguras que permitam aos historiadores recontá-los de forma exata, mas os indícios apontam que Ifé teria sido a primeira cidade do reino Ioruba (Ryder, 2010, p. 388). Outras fontes indicam que os iorubas seriam descendentes de povos que migraram da região arábica, mais especificamente do Iêmen, possivelmente no século XI. É o que afirma Edouard Dunglas (2008, p. 209-210) ao tentar recontar a história de um dos reinos iorubas mais importantes, o reino de Ketu. Esta versão que atribui a origem dos povos iorubas à migração pode ser encontrada também em seus mitos de origem. Na tradição oral iorubana, duas explicações se misturam e se confundem na tentativa de esclarecer o aparecimento desses povos: na primeira, toda a humanidade teria surgido de Ifé, que recebeu o *status* de cidade sagrada graças à figura de seu rei e fundador, considerado uma divindade: Oduduwa. Em outra versão, Oduduwa seria o líder de uma expedição migratória vinda do leste da África para a região (Maestri, 1988, p. 55).

De qualquer forma, com o estabelecimento do reino Ioruba e a fundação de sua capital, Ifé, seguiu-se a formação de diversos estados, com seus chefes políticos e religiosos independentes entre si. Ainda segundo os mitos, cada um destes estados fora criado pelos filhos e netos do fundador inicial, Oduduwa. Tais estados adquiriram grande importância na região, tornando-se referência política, econômica e principalmente cultural para os povos vizinhos. Uma das cidades-estados surgidas, Oyó, transformar-se-ia, com o tempo, na capital política dos iorubas, alcançando enorme relevância. Isto ocorreu por volta do século XIII, que passou a ser considerado o apogeu dessa civilização. Ifé, no entanto, mantém sua importância como referência cultural e religiosa para os povos iorubas (Maestri, 1988).

Como pudemos perceber, várias denominações são utilizadas para se referir às cidades iorubas. Os termos mais comuns são estado, reino e

cidades-estados. Todos eles se referem às mesmas formas de organização política e atestam a independência política, econômica, cultural – e especialmente religiosa – dessas cidades. Por convenção, utilizaremos, doravante, o termo “cidades-estados” quando nos referirmos ao que outros autores denominam estados ou reinos da região ioruba.

A independência das cidades iorubas se refletia em sua organização religiosa. Cada cidade-estado possuía seu próprio sacerdote religioso, assim como suas divindades principais, a quem prestava culto. Tais divindades recebiam o nome de orixás,¹ e estes tinham características bem diferentes entre si, sendo quase sempre associados aos elementos da natureza. A base religiosa dos povos iorubas está no culto a essas divindades.

2.2 O culto aos orixás entre os iorubas

Existem centenas de orixás diferentes na região da Iorubalândia. Os principais orixás cultuados em cada cidade-estado não são necessariamente os mesmos em escala de importância em todas as regiões. Um orixá pode ser considerado o mais importante em determinada cidade e ser completamente desconhecido em outra (Verger, 1981). Uma das explicações para essa falta de unidade é que o culto aos orixás está ligado à noção de clã familiar. Cada clã, ou conjunto de famílias iorubas, possui um orixá principal, uma espécie de guardião, a quem deve obediência e, em troca, recebe dele a proteção. Como explica Pierre Verger (1981, p. 18), o orixá é um “ancestral divinizado”, e cada um deles tem o controle sobre determinadas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas etc., ou ainda sobre certas atividades, como a caça, a pesca e o trabalho com metais ou folhas.

Na qualidade de ancestrais divinizados, os orixás têm o poder de encarnar-se momentaneamente em seus descendentes, fenômeno conhecido

1 A caracterização da religião dos orixás remete, basicamente, ao período que se estende dos finais do século XIX até meados do século XX. As pesquisas de Pierre Verger e dos demais autores consultados correspondem a este intervalo, que abrange também nosso recorte cronológico para as análises dos europeus que estiveram na região ioruba.

como transe ou possessão. Durante o transe, o orixá transfere o seu axé (àsé), ou força vital, segundo Verger. Os iorubas acreditam que o axé é a base do poder dos orixás. É o elemento que nos traz a vida, podendo ser manipulado pelos orixás para nos ajudar. “O axé possui uma multiplicidade de formas. Existe o axé vital no sangue dos animais sacrificados. Há o axé das plantas e o das folhas [que nelas] crescem” (Verger, 1992, p. 34). Manter o axé ativo para que ele possa ser repassado às futuras gerações é responsabilidade do sacerdote de cada clã familiar, que recebe o título de ialaxé ou babalaxé, termos traduzidos no Brasil como mãe ou pai de santo.

Assim como o axé é passado de geração a geração, as formas de guardá-lo e protegê-lo também são transmitidas aos descendentes. Os elementos da natureza são utilizados para renovar o poder do axé, que está intimamente ligado com o poder do próprio orixá. Para preservar este poder atuante, o zelador de axé aprende inúmeros rituais, que envolvem desde banhos de ervas até sacrifícios de animais, dependendo do tipo de orixá a que um culto se destina. A cada orixá são devotados os objetos sagrados que permitem aos seus descendentes apropriar-se de seu poder.

Ao passo que os objetos de culto representam o axé materializado, um orixá é a origem imaterial deste axé. Para materializar-se, ele usa o corpo de um de seus descendentes. Este é o principal ritual do culto aos orixás: o momento em que eles “incorporam” ou “montam” no escolhido, ou seja, tomam conta do corpo dele e passam a controlá-lo. No entanto, para obter o privilégio de ser montado por um orixá e receber em seu corpo a energia ou o axé dele, o escolhido passa por inúmeros rituais, até estar totalmente pronto. A pessoa que atinge esse preparo é chamada *elégùn* ou *iyawòrìsà* (iaô), nome que se refere tanto aos homens quanto às mulheres (Verger, 1981, p. 19).

Durante uma cerimônia religiosa, com o orixá incorporado, o *elégùn* dança diante dos descendentes dessa divindade, de acordo com o ritual preestabelecido. Em um momento específico, os orixás atendem aos pedidos e queixas dos que os procuram, resolvendo conflitos e receitando remédios para os males de saúde (p. 19). Essa característica se conserva nos cultos de origem africana desenvolvidos no Brasil, com a diferença de que, na África, apenas o sacerdote é responsável por realizar os rituais

periódicos que alimentam e mantêm vivo o axé do orixá a quem presta culto; os outros membros da família não têm quaisquer deveres rituais para com ele, a não ser nos terreiros de candomblé brasileiros. Nesses locais, devido à reorganização do culto em virtude da situação diaspórica a que os africanos foram submetidos, cada indivíduo deve cumprir as obrigações rituais para com seu orixá (p. 33).

Outra diferença entre os cultos prestados na África e no Brasil refere-se à iniciação daquele que será responsável por guardar o axé do orixá. Na África, ela constitui um processo que se inicia antes mesmo do nascimento da criança e se estende ao longo de sua infância. Nesse período, a criança é preparada para cumprir as obrigações que terá para com seu orixá. Já no Brasil, essa iniciação assume diversas formas, mas geralmente a pessoa é iniciada somente em sua fase adulta, caso manifeste espontânea vontade de fazer parte de um terreiro de candomblé ou receba um “chamado do orixá”. Esse chamado é identificado quando a pessoa começa a ter variados problemas em sua vida cotidiana, segundo a crença, por não estar cumprindo as obrigações para com seu orixá.

Este é apenas um exemplo de modelo religioso encontrado na região ioruba: a estrutura do culto aos orixás na África abrange um complexo sistema ritual que pode variar nas diferentes cidades da Iorubalândia. Não existe uma unidade que permita delimitar um só modelo de culto. Há uma grande variedade de orixás, que são cultuados de muitas maneiras nas cidades iorubanas. Normalmente, cada cidade tem apenas um orixá principal a quem presta seu culto, além de alguns orixás secundários. Em razão dessa variação, um orixá cultuado em determinada cidade pode ser completamente desconhecido nas outras, conforme já esclarecido. Sem dizer que orixás com o mesmo nome podem ter características diferentes de uma cidade para outra. Diante de tudo isso, é impossível falar em uma hierarquia única para o panteão dos orixás na África.

Apesar das oscilações, existe um orixá cujo domínio parece constante ao longo de todo o território ioruba. Trata-se de Olorum ou Olodumaré, o deus supremo, aquele que teria criado todos os outros orixás. Os iorubanos creem nele apenas como referência, como um ser que dera origem a tudo: não lhe prestam nenhum culto específico. Segundo os viajantes

que passaram pela região ioruba e descreveram o sistema religioso local, é como se Olorum tivesse criado os orixás para representá-lo na Terra.

Pelo exposto, cada orixá tem uma área de atuação e uma característica que o define. Xangô, por exemplo, é o deus dos raios e trovões; Oxum, a divindade do rio homônimo, conhecida no Brasil como a deusa das águas doces; Ogum, a divindade dos metais e da guerra; Oxóssi, o deus das matas e da caça; e, por fim, Exu, cuja etimologia e singularidades são bastante controversas (Verger, 2012, p. 38).

2.3 O Exu africano

Exu é um dos principais orixás do panteão ioruba. Ao lado de Ifá, responsável pela adivinhação, e de Olodumaré, ele é um dos poucos que são reconhecidos em praticamente toda a região ioruba. “Sua presença é tão necessária que os iorubas, marcados por cultos regionalizados, estenderam o culto a Eshu a praticamente todas as áreas da Iorubalândia” (Oliva, 2012, p. 53).

Delimitar a área de atuação e as características de Exu é uma tarefa um tanto complexa, uma vez que, na maioria dos registros feitos por viajantes, principalmente europeus, não há imparcialidade nas interpretações sobre ele. Em seu contato com a religião ioruba, estes acabaram atribuindo a Exu uma imagem diabólica que, em grande parte, não condizia com a forma como os próprios iorubas o concebiam. Portanto nos ateremos principalmente às obras de estudiosos, antropólogos, historiadores e pesquisadores que tentaram descrever este orixá sem a máscara cristã que toldou a visão de tantos, levando-os a um discurso negativo a respeito dele. Seus discursos influenciaram bastante nossa maneira de enxergar Exu hoje. Eles serão largamente analisados no final deste capítulo, mas, por ora, apenas tentaremos traçar um perfil, o mais exato possível, daquilo que Exu representa para os povos iorubas.

De forma breve, Pierre Verger (2012, p. 119) define Exu como “o mensageiro dos outros Orisa” e afirma que “nada se pode fazer sem ele. É o guardião dos templos, das casas e das cidades. É a cólera dos Orisa e das pessoas. Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso,

grosseiro, vaidoso, indecente”. Este pequeno trecho é suficiente para nos fazer notar as características essenciais de Exu: em primeiro lugar, seu caráter de mensageiro dos orixás, aquele que estabelece contato entre os homens e os deuses; em segundo lugar, seu papel de guardião das casas e cidades, de protetor daqueles que lhe prestam culto; e, por último, sua índole violenta e irascível, que faz dele um orixá temido e respeitado, capaz de desempenhar, portanto, as funções anteriores.

Essas mesmas características são encontradas de forma similar em outra divindade da região, o deus Legba, cultuado pelos povos fons, do antigo reino do Daomé. Esses povos, que, na diáspora da África para o Brasil, ficaram conhecidos como jejes, ou djedjes, têm um panteão de divindades muito próximo ao dos iorubas. Eles adoram os chamados voduns, que apresentam atributos semelhantes aos dos orixás. Por causa dessa afinidade, muitas vezes se estabelecem correlações entre os dois tipos de divindades. Pierre Verger (2012, p. 37, nota 3), por exemplo, chega a estudá-los de forma conjunta, sem fazer distinção das particularidades de um e outro. Notamos mais ainda essa semelhança quando analisamos de modo comparativo o Exu dos iorubas e o Legba dos fons (Oliva, 2012, p. 49).

À medida que avançarmos na tentativa de estabelecer uma identidade para o orixá Exu na África, veremos cada vez mais a aproximação entre essas duas divindades. Quando nos referirmos a características comuns ou intercambiáveis entre as duas, adotaremos a expressão “Exu-Legba”, utilizada por Verger; e empregaremos suas denominações em separado (Exu ou Legba) quando se tratar de traços particulares de cada uma.

Entre os aspectos relacionados ao orixá Exu, o que mais chama a atenção, de início, é seu caráter irascível, violento, destruidor. Uma das responsabilidades de Exu é causar a desordem, destruir o que se pensa estar sólido, uma forma de abrir caminho para que os outros orixás possam continuar a tarefa da criação. Ele é o princípio da mudança. Em Exu, as noções de bem e mal se confundem e se tornam turvas. De forma geral, não existem orixás bons ou maus. Todos são capazes de atitudes boas ou más, e isso é bastante demonstrado nas lendas e histórias iorubas que dão suporte aos seus cultos. Nelas verificamos que cada orixá apresenta características humanas, tanto qualidades quanto defeitos. Mas Exu parece

ser o que melhor representa essa humanidade dos orixás, o que melhor sintetiza as características humanas. “Fusão entre o ‘bem e mal’, elemento atuante na ideia da reconstrução, alavanca dinâmica da mudança, Eshu é percebido como o mais humano dos orixás, simbolizando aquilo que mais caracteriza os homens, individual e socialmente: a ambiguidade” (Oliva, 2012, p. 52). Essa ambiguidade está presente nas inúmeras lendas africanas sobre Exu, em que este aparece como um orixá violento e vingativo, capaz de grandes atrocidades apenas para provar seu poder ou para se vingar de alguém que não lhe tenha feito as devidas oferendas.

Legba também representa o oposto da criação, aquele que destrói com o objetivo de abrir caminho para a mudança. E, como ressaltado por Oliva (2012, p. 56-57), ele se relaciona, igualmente, com o sistema de Fá, responsável pela adivinhação e que tem seu correspondente ioruba em Ifá, a quem os iorubanos recorrem sempre que se defrontam com algum problema. É como se Fá (ou Ifá para os iorubas) e Exu-Legba fossem as duas faces de uma mesma moeda. O sistema oracular iorubano, assim como o daomeano, funciona como uma espécie de correio entre os humanos e os orixás. Ou seja, quando um ioruba tem alguma dúvida ou se encontra em um momento de dificuldade, ele procura um sacerdote de Ifá, ou um babalaô, como são conhecidos os sacerdotes dessa divindade, e através dele consulta os orixás e tira suas dúvidas. Mas vários pesquisadores atestam que, para o funcionamento do sistema oracular, uma das peças fundamentais é Exu. É ele quem auxilia Ifá na transmissão da mensagem dos orixás aos homens.

Essa íntima relação entre Exu e Ifá nos leva a outra característica essencial de Exu: ele é a ponte entre os orixás e os humanos, daí sua ação como auxiliar do oráculo. Ele é o mensageiro, aquele que estabelece o contato com as divindades e leva a mensagem dos homens até elas. “Èsù circula livremente entre todos os elementos do sistema: é o princípio da comunicação” (Santos, 1984, p. 165). Por ser um mensageiro, está diretamente ligado aos rituais de oferendas realizados nos cultos iorubanos. As oferendas são feitas sempre para um orixá específico, com o objetivo de angariar vantagens àquele que realizou o ritual, seja benefícios materiais, resolução de problemas ou apenas proteção contra malefícios.

A mesma função de mensageiro é conferida também a Legba, sem o qual a comunicação com os outros orixás/voduns seria impossível. Assim como Exu, ele é uma espécie de intermediário entre os homens e os deuses. Todavia, para fazer essa intermediação, é necessário que tanto Exu quanto Legba recebam suas oferendas antes de todos os outros orixás/voduns. Isso se tornou um costume não só na África, mas também nos terreiros de candomblé e umbanda no Brasil, em que as primeiras oferendas são sempre dedicadas a Exu-Legba, com a intenção de agradá-los. É uma forma de motivá-los a comunicar-se com os outros orixás e estabelecer o contato desejado entre o mundo terreno e o divino.

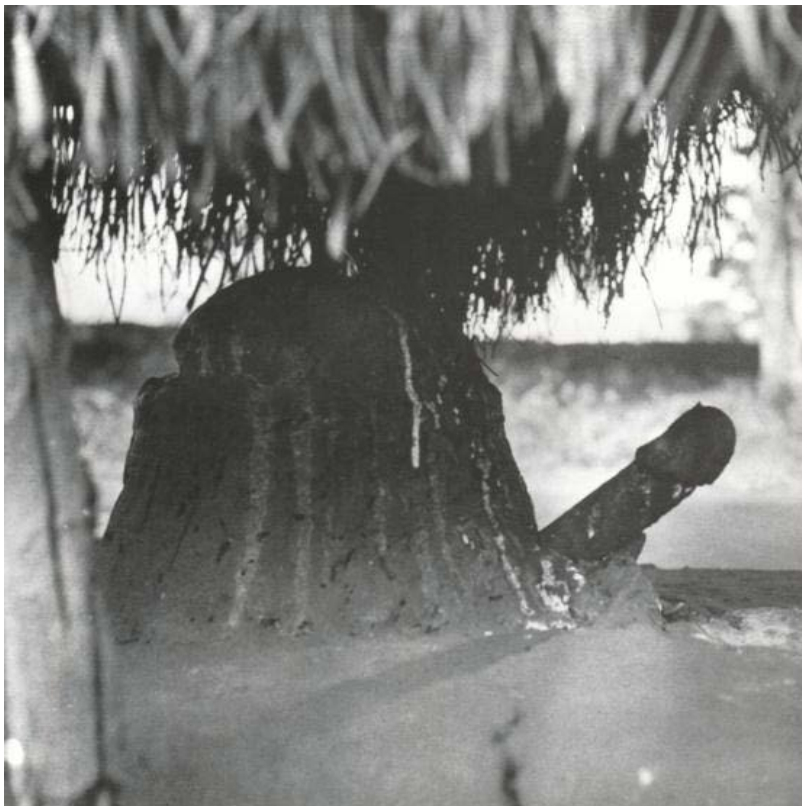
Entre os viajantes que se propuseram a interpretar a religião dos orixás na África, há três explicações possíveis para o costume de dedicar as primeiras oferendas a Exu. A primeira delas é a que mencionamos acima, ou seja, como ele é o responsável por fazer a intermediação entre os orixás e os homens, deve receber as oferendas antes, para, assim, dispor-se a servir de mediador entre os dois mundos. A segunda explicação, adotada principalmente pelos viajantes cristãos e muçulmanos, é a de que, por seu caráter violento, Exu deve ser apaziguado para que não atrapalhe o andamento dos trabalhos. Por fim, alguns autores viram nesse costume uma forma de agradecer ao orixá Exu por todo o auxílio e proteção que ele dá aos que lhe prestam culto (Oliva, 2012, p. 55).

Todas estas interpretações parecem corretas, não se sobrepondo umas às outras. Isso fica claro quando analisamos as falas dos diversos autores que se concentraram no estudo do culto a Exu, como é o caso de Juana Elbein dos Santos (1984, p. 183). Segundo a autora, o fato de Exu receber sempre as primeiras oferendas, antes de todos os outros orixás, deve-se a um misto de comunicação e temor. Caso não seja respeitada a sua função de estabelecer contato com o universo dos orixás, sua ira pode se voltar contra os humanos, o que desestabilizará o culto. Com Legba acontece essa mesma dualidade.

As ambiguidades e contradições dessas divindades não param por aí. Em vários estudiosos, encontramos indicações de que Exu e Legba estariam ligados à atividade sexual, mas esta característica é recusada por alguns autores. Tal interpretação se popularizou em razão das representações

que os africanos faziam tanto de Exu quanto de Legba, dando ênfase ao seu falo avantajado. No caso de Legba, essa imagem se torna muito mais explícita. A descrição das estatuetas feitas para retratar este vodum mostra que ele era representado por um montículo de terra com um pedaço de madeira ou ferro à frente, simbolizando seu falo (Figura 2.2).

Figura 2.2 - Legba, guardião das casas em Abomé, República do Benin



Fonte: Verger, 2012, p. 128.

Entretanto, apesar de parecer evidente a associação das duas divindades com as atividades sexuais, certos pesquisadores preferiram dar outras explicações para a presença do falo nas representações desses orixás/voduns, desvinculando-o de tais atividades. Isso deixou a questão um tanto

polêmica. Entre os autores que levantaram dúvidas quanto à interpretação descrita, encontra-se Pierre Verger (1981, p. 78). Segundo ele, a imagem de Legba fez que os viajantes o tomassem, “erradamente, pelo deus da fornicção”. No entanto, continua ele, “esse falo ereto nada mais é do que a afirmação de seu caráter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro”.

Uma última característica que aparece, embora muito pouco, nos escritos sobre o culto a Exu é a ligação dele com atividades econômicas. Segundo esta interpretação, Exu seria uma espécie de protetor dos mercadores e negociantes, que, entre os iorubas, recorriam a ele sempre ofertando búzios e cauris, sementes utilizadas como moedas de troca na região. Essas ofertas eram colocadas nas estatuetas e imagens de Exu. “Vimos como a participação de Eshu nas atividades mercantis é marcante, o colar de *cowries* e moedas que [suas figuras] constantemente apresentam denuncia seu envolvimento com as atividades econômicas” (Wescott *apud* Oliva, 2012, p. 59).

Como o culto aos orixás, e mais especificamente ao Exu-Legba, abrangia uma área muito grande e diversificada culturalmente, é possível que todas essas explicações ofereçam sentido; apenas se aplicam a regiões e cidades diferentes. Não podemos crer, por tudo o que foi exposto até aqui, que algum culto realizado na região ioruba mantivesse uma uniformidade e homogeneidade de características em todos os lugares. O mais provável, portanto, é que o culto a Exu seja tão diversificado e rico em sentidos quanto o é o próprio culto aos orixás em geral.

2.4 Exu traduzido no imaginário cristão: a figura do Diabo

Após analisarmos algumas das principais características do culto ao orixá Exu e ao vodum Legba na África, podemos agora nos ocupar dos discursos que se produziram sobre estas divindades em terras africanas. Como indicamos no início deste capítulo, os viajantes e missionários cristãos que percorreram a região conhecida como Iorubalândia dedicaram atenção especial à religiosidade praticada pelos grupos que ali viviam. Inseridos no imaginário negativo construído a respeito do continente

africano pelos discursos religioso e biológico, e baseados em suas crenças, bem como nas controversas características do orixá/vodum Exu/Legba, esses missionários interpretaram o perfil dessas divindades como sinal de sua aproximação com o Diabo cristão, realizando assim o que Hommi Bhabha (1998) denomina “tradução cultural”.

O conceito de tradução cultural é forjado com base nas discussões de Walter Benjamin (1982) acerca das traduções linguísticas, mas ressignificado por Bhabha para se referir às diferentes interpretações de elementos e signos culturais nos processos de inter-relação estabelecidos. Um exemplo desses processos pode ser percebido nas relações de dominação colonial vigentes entre a Europa e a África e entre a Europa e a América. A subjugação do colono, baseada na noção eurocêntrica de superioridade da metrópole, resulta da inferiorização de seus valores culturais e epistêmicos. Tal inferiorização, que nada mais é que o início do processo de tradução cultural descrito por Bhabha (1998, p. 173-174), passa necessariamente pela exibição da autoridade colonial através da “metonímia da presença” do colonizador.² Posteriormente o próprio colono fará dessa metonímia um alvo de tradução, no espaço cultural intersticial proporcionado pelo domínio colonial.

O eurocentrismo, ideologia que colocava as nações europeias como berços da civilização e símbolos da modernidade e do desenvolvimento, foi o que levou as principais nações da expansão ultramarina a essa atitude extremamente hostil para com as demais civilizações do mundo. Diante dos povos asiáticos, africanos e americanos, os europeus se julgaram superiores, dignos, inclusive, de impor sua dominação a este *outro* incivilizado (Dussel, 1993).

O imaginário europeu, nesse cenário, era permeado por muitas fantasias a respeito do desconhecido. As próprias viagens marítimas eram assoladas pelo temor a “monstros marinhos” e outras aberrações. Aliás,

2 Segundo Bhabha (1998), a imposição de símbolos e signos do colonizador traz em seu bojo a abertura de um espaço de tradução e reinterpretação cultural destes símbolos. A presença colonial, assim, se torna apenas uma metonímia utilizada pelos colonizados para originar novos signos culturais híbridos.

numa sociedade extremamente dominada pela crença no feitiço e em suas potencialidades, isso não era de se estranhar. Na literatura existente sobre os povos africanos, por exemplo, eram comuns estas associações: “Raças monstruosas – homens com um pé só, gigantesco, ou orelhas enormes, ou com o rosto no peito – ocuparam lugar nas descrições da África e Ásia desde a antiguidade” (Park; Daston *apud* Mello e Souza, 1986, p. 50-51).

Não demorou para que o lugar do monstruoso fosse tomado pelo demoníaco. O fato é que, no cerne da relação estabelecida pela Europa com o continente africano, as práticas culturais africanas são traduzidas conforme os valores culturais do grupo dominante. Assim, a figura do Exu, um orixá controverso e de difícil caracterização até mesmo para os africanos, como vimos, será interpretada no imaginário ocidental como um símbolo do Demônio, sendo atribuídos a ele todos os traços deste personagem que povoava o imaginário cristão europeu.

O Diabo, no entanto, nem sempre fora interpretado da mesma forma na concepção europeia. Ele foi construído continuamente durante os séculos que se seguiram ao advento do cristianismo, misturando-se a tradições de outros povos antigos e consolidando-se pouco a pouco no Diabo que os missionários cristãos dos séculos XVIII e XIX conheciam. Convém, por isso, analisarmos, ainda que de forma concisa, a construção histórica desse personagem, para que possamos compreender como ele serviu de base para a interpretação do orixá Exu pelos viajantes cristãos.

Para os antigos hebreus, a ideia de um ser que fosse a encarnação do Mal era totalmente estranha. Do seu ponto de vista, o Mal se encontrava disperso nos deuses de outros povos, e, sendo adversários de Javé, esses deuses eram considerados inimigos. Nas Escrituras do Antigo Testamento, não encontramos, originalmente, a ideia de um personagem que represente o Mal absoluto. Na tradição bíblica, “a ideia do Mal é algo indefinido; ou seja, ele existe, mas não é incorporado em uma determinada personagem” (Nogueira, 2002, p. 15).

O Satã do Antigo Testamento é usado apenas como adjetivo, significando adversário, e é aplicado a vários personagens, humanos ou divinos,

em momentos diferentes³ (Kelly, 2008, p. 41). No Novo Testamento, um desses personagens é o Satã que tenta Jesus no deserto, destacando-se como seu opositor, mas ele ainda não era a personificação da maldade. Pelo contrário, desempenhava uma importante função no universo criado por Deus: a de testar e castigar os homens que não cumprissem a vontade divina (Link, 1998). Ou seja, inicialmente o Satã era apenas mais uma peça nas engrenagens do universo instaurado pelo Criador. Outro papel relevante lhe era atribuído: o de governador do mundo terreno. Isso fica claro na passagem mencionada, em que, para tentar Jesus, ele lhe oferece o “seu” reino. “Assim vemos que Satã é o Governante do Mundo, pois todos os seus Reinos lhe foram ‘dados’. Quem os deu a ele? Só há uma resposta possível: Deus. Ou seja, devemos assumir que Satã é de alguma maneira o Vigário-Geral de Deus na Terra” (Kelly, 2008, p. 117).

Aos poucos, porém, a imagem de Satã como uma espécie de funcionário encarregado das tarefas de Deus na Terra sofrerá uma mudança: ele será associado ao princípio da maldade, tornando-se o opositor e inimigo de Deus, destinado a destruir e corromper a humanidade para sempre. Essa transformação se processará alguns séculos depois do advento do cristianismo romano, por volta do ano 254 d. C., com os escritos de Orígenes de Alexandria, um dos primeiros teólogos do cristianismo. A grande mudança de visão em relação a Satã está na interpretação do trecho de Isaías 14 que diz que o rei babilônico Nabucodonosor, chamado de Estrela da Manhã (Lúcifer), teria “caído dos céus”. Presume-se que esse rei não seria um ser humano, mas uma metáfora para um dos principados e potestades criados por Deus, no caso, Satã. Essa interpretação criou uma nova versão de Satã, sugerindo que ele teria sido expulso dos céus

3 Inicialmente, apenas a palavra Satã é encontrada nas obras originais do Antigo Testamento. Quando os primeiros judeus traduziram as Escrituras hebraicas para o grego, por volta de 200 a. C., substituíram esta palavra, em algumas passagens, pelo termo grego *diabolos*, “adversário” (Kelly, 2008, p. 41). Já no Novo Testamento, não é usada a forma hebraica, *Satan*, “mas o aramaico, *Satanah*, traduzido para o grego como *Satanas* e precedido pelo artigo definido grego, *ho Satanas*” (p. 68-69). Posteriormente, a palavra seria traduzida também pelo termo grego *daemon*, “gênio”. Estas seriam as origens das palavras Diabo, Satanás e Demônio, utilizadas como sinônimos de Satã, sentido adotado também neste livro.

muito antes dos fatos narrados em Gênesis. Antes da criação do homem, portanto, já existiria o “anjo decaído”, que, após ser exilado dos céus por causa de seu orgulho, passaria então a tentar destruir a obra de Deus: a humanidade. A partir desse entendimento, toda a Bíblia será reinterpretada sob essa nova ótica, como afirma Kelly (2008, p. 10).

Assim nasce a figura do Diabo que conhecemos, o grande adversário de Deus e da humanidade. É importante notar que esse poderoso opositor não está originalmente presente nas Escrituras bíblicas. Ele é fruto de interpretações posteriores de passagens da Bíblia, de explicações aperfeiçoadas, durante os séculos que se seguiram, por vários teólogos e padres católicos que se concentraram no assunto (Nogueira, 2002, p. 26).

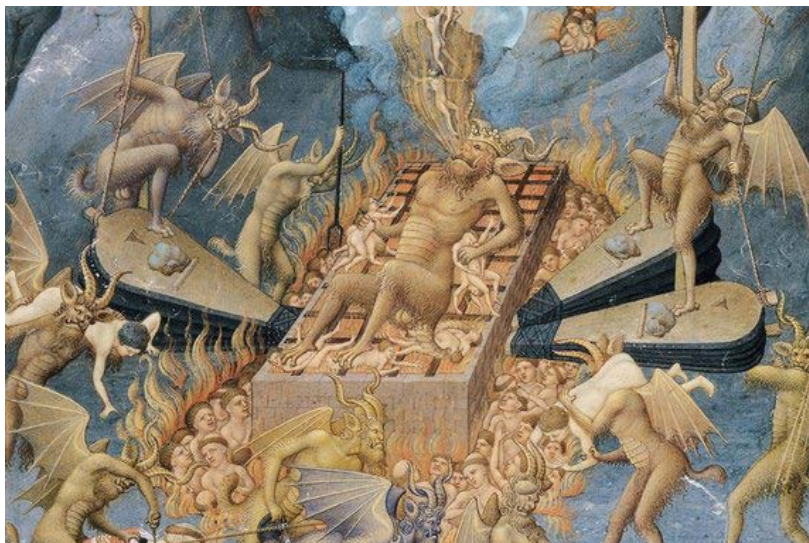
Ao longo da Idade Média, essa tendência de associar ao Demônio os credos não cristãos é cada vez mais presente na teologia do cristianismo. Os inimigos da religião cristã vão aos poucos sendo vinculados à figura do Diabo e tornando-se, portanto, passíveis de ser combatidos. Judeus, mouros e, principalmente, os hereges são os personagens demoníacos por excelência. Qualquer prática que fuja dos preceitos da Igreja católica passa a ser terreno diabólico. Surge a ideia da salvação, hoje tão cara à ortodoxia cristã. Toda alma deve buscar a salvação através da Igreja, ou cairá nas garras do Diabo após a morte. Este ganha, assim, mais uma tarefa: a de “administrar as punições do Inferno, em especial para as almas dos mortais malvados”, como afirma Kelly (2008, p. 271). Segundo o autor, os maus serão alcançados pela mortalidade, e “imediatamente, não no Final dos Tempos, depois do Julgamento Final” (p. 271).

Fica evidente, pelo exposto, que a ideia da existência de um Diabo nem sempre obedeceu a uma mesma concepção dentro da teologia cristã. A representação pictórica desse personagem, então, foi ainda mais problemática. Assim como em suas descrições pelo cristianismo, ele nunca teve, no campo das artes plásticas, uma composição fixa. Na pictografia cristã, encontramos diversas representações dele, desde as mais cômicas até as mais aterradoras. Afinal, inicialmente, não havia qualquer descrição de sua figura em que os artistas pudessem se inspirar. “Na hora de pintar o Diabo, os artistas tinham enorme dificuldade. Não existia

tradição literária digna do nome e, o mais exasperante, não havia tradição pictórica alguma” (Link, 1998, p. 53).

Assim, os artistas tinham de recorrer a outras fontes pictóricas que pudessem servir de referência para se criar uma imagem do Diabo. Uma das primeiras inspirações é encontrada em descrições presentes nos livros apócrifos dos séculos II ao V (d. C.), em que o Satã que tentou Cristo no deserto é retratado como um etíope negro, provavelmente de origem egípcia. Em outras imagens, o Diabo é representado com chifres e cascos de bode, patas com garras ou presas de águia, rabo e asas de morcego, ou com uma imagem assustadora de cabelos desgrenhados ou flamejantes, olhos esbugalhados, boca aberta com dentes salientes, nu e com o corpo peludo (Figura 2.3) (Link, 1998, p. 63, 73).

Figura 2.3 - *Inferno*: iluminura dos irmãos Paul, Jean e Herman Limbourg, extraída de *Les très riches heures du Duc de Berry*, 1415. Musée Condé, Chantilly, ms. 65/1284, fol. 108r



Fonte: Link, 1998.

Entre as referências utilizadas para representar o Diabo sob essas formas, encontram-se duas divindades de povos vizinhos aos hebreus: o deus Pã, da mitologia grega, e o deus Bes, da mitologia egípcia. O primeiro é uma divindade dos bosques, metade homem e metade bode (Figura 2.4). Fazia parte da tradição dos sátiros e faunos, personagens alegres, associados à música e frequentemente lascivos, retratados nus e com um grande falo. O segundo, Bes, era um dos deuses menores do Egito Antigo. Apesar disso, porém, ele teve grande popularidade entre 1500 e 1000 a. C. Era representado com um corpo nu ou com calção de pele, um falo gigante, grandes orelhas, rosto de macaco, barba desgrenhada e língua de fora (Figura 2.5). Todas essas características serviram de arquétipo para a composição de várias imagens do Diabo cristão durante o medievo. Outros “deuses egípcios com cabeça de animal, bem como alguns demônios mesopotâmicos, continuam a ser as fontes mais prováveis dos diabos de bico e focinho” (Link, 1998, p. 154).

Figura 2.4 - Estátua do deus grego Pã (Museu do Louvre, Paris, França)



Fonte: Theoi Project, 2000-2017.

Figura 2.5 - Estátua do deus egípcio Bes (Museu Antigo, Berlim, Alemanha)



Fonte: Oliveira, 2013, p. 17.

Diante dessas afirmações, podemos perceber que a imagem do Diabo foi sendo construída ao longo dos séculos até ele se consolidar no grande personagem maligno que os missionários cristãos conheceram na época de suas primeiras viagens à África. Na Idade Média, esse personagem ganharia suma importância na teologia cristã. Nesse período, sua figura ganhou força, passando a habitar cada pedaço da Terra e a infernizar a vida dos homens. A ascensão do maniqueísmo à época deu ao Diabo uma dimensão nunca antes vista na história do catolicismo.

Não demorou para que a imagem de Satã fosse relacionada a tudo o que se opunha aos dogmas cristãos. Tudo o que ameaçava o poder da Igreja católica romana foi livremente vinculado ao Diabo e, portanto, devia ser eliminado. A crença na possibilidade da existência dos pactos demoníacos, diretamente arraigada à crença na existência da magia, começou a se generalizar na Idade Média Central a partir do século X. Durante toda a Idade Média, acreditou-se que os poderes mágicos existiam e que não se limitavam apenas à magia maléfica, ou magia negra, mas incluíam também a magia benéfica, ou branca (Loyn, 1997).

A conceituação de magia nesse período é bastante abrangente. Os medievalistas a definem simplesmente como a capacidade de intervir no mundo físico utilizando-se de meios externos, ou seja, da interferência de forças sobrenaturais. A ideia do sobrenatural, segundo Durkheim (1996, p. 5), relaciona-se a tudo aquilo que “ultrapassa o alcance de nosso entendimento”. Refere-se às coisas que estão acima da ordem natural do universo, não podendo ser explicadas pela ciência ou pelo pensamento racional. Assim, são tratadas pela magia e, também, pela religião.

Na época medieval, as noções de magia e religião não estavam tão bem definidas como muitos dos teóricos, especialmente da antropologia, entendiam no século XX. As próprias práticas católicas eram apropriadas pela população e transformadas em magia, segundo a lógica da crença popular. Até mesmo a Igreja medieval acabava alimentando todo tipo de superstições, fazendo que as pessoas leigas conferissem aos objetos religiosos poderes mágicos que nem os padres haviam reivindicado (Thomas, 1991, p. 40). O universo mágico que compunha o imaginário medieval tinha na Igreja católica a fornecedora de um vasto conjunto de

elementos empregados de forma mágica. Inúmeros casos registrados na época demonstram isso, como os roubos de hóstias que eram utilizadas em rituais ou guardadas como amuletos destinados a proteger contra infortúnios; o uso das águas bentas, que podiam ser espargidas na terra para se conseguir sucesso nas colheitas ou borrifadas nos animais a fim de evitar doenças, criando-se assim uma rede de proteção mágica através dos objetos cristãos.

Tais práticas, algumas vezes, eram incentivadas pelos próprios eclesiásticos. Keith Thomas (1991) cita o exemplo de um reverendo que recomendara a utilização de chás de ervas benzidas para o tratamento de uma criança enferma, nos mesmos moldes das terapias indicadas pelos magos populares da época. Esses magos estavam bastante disseminados em vários territórios da Europa medieval e recebiam diversas denominações, como curandeiros, encantadores, benzedores, feiticeiros e bruxos. Seus serviços variavam desde a cura de moléstias e a localização de objetos perdidos até a leitura de sorte e outros tipos de adivinhações (Thomas, 1991, p. 156).

Muitos deles lançavam mão dos próprios ensinamentos da Igreja para desempenhar suas atividades. Em sua maioria, simplesmente rezavam pai-nossos e ave-marias quando chamados a prestar socorro aos enfermos, acreditando que a recitação dessas preces seria suficiente para trazer a cura das enfermidades. Outros realizavam rituais mais complexos, acompanhados de ervas e beberagens, ou de objetos como terços e cruzes, ou ainda das orações e exortações para atingir seus objetivos. “Na maioria dos casos, pois, o mago era simplesmente um ‘benzedor’ ou ‘enfeitador’, que murmurava algumas palavras sobre a parte afetada do corpo ou escrevia as fórmulas terapêuticas num pedaço de papel” (Thomas, 1991, p. 160). De qualquer forma, a apropriação dos símbolos católicos demonstrava o quanto o pensamento mágico estava inserido no pensamento religioso.

A distinção entre práticas mágicas e práticas religiosas, no período medieval, passava, portanto, pelo crivo da Igreja católica. Assim, as benzeções e curas efetuadas por padres, muitas vezes, por meio de ervas e chás, embora fossem similares às ações dos magos populares, não eram

práticas mágicas aos olhos da Igreja, já que provinham de seus próprios membros. Conforme se verifica, a designação do que era ou não magia no período medieval constituía uma questão de poder. Era a Igreja católica romana que arbitrava sobre isso, classificando as práticas mágicas como superstição. Nesse cenário, as cerimônias desaprovadas pela Igreja eram consideradas supersticiosas, enquanto as aceitas não o eram (Thomas, 1991, p. 53).

O problema, portanto, não era a prática da magia em si, mas quem a exercia. Se os elementos mágicos não proviessem da Igreja, ela condenava seu uso. A preocupação maior, inicialmente, era manter o monopólio de tais práticas, e não tanto combatê-las. Para isso, a Igreja passa, aos poucos, a associar os ritos mágicos que lhe eram exteriores com as práticas maléficas e, conseqüentemente, com a ação diabólica. Esta era a principal diferença entre os rituais mágicos da feitiçaria e os rituais religiosos: enquanto os últimos eram aceitos pela Igreja, os primeiros eram considerados ilícitos e, por conseguinte, proibidos e punidos (Mauss, 2005, p. 58). Dito de outra forma, o conceito de magia só é estabelecido com base na relação entre os cultos socialmente aceitáveis e os socialmente condenáveis por uma religião majoritária, mesmo que alguns rituais empreendidos por ambos partam de princípios similares. “Obtivemos com isso uma definição provisoriamente suficiente do rito mágico. Chamamos assim todo rito que não faz parte de um culto organizado, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido” (p. 61).

Segundo a antropologia clássica, os rituais de magia podem ser divididos em dois tipos: a feitiçaria e a bruxaria. Tal divisão tomou forma com os estudos de Evans-Pritchard (2005) a respeito dos Azande e dos Nuer, povos que vivem na região central africana. Na explicação do autor, para os Azande, os bruxos praticam a magia como uma qualidade que lhes é intrínseca, não precisando realizar nenhum tipo de rito; já os feiticeiros são aqueles que executam a magia por meio de determinados rituais. Tais conceituações, no entanto, não fazem sentido para o contexto que nos propomos analisar, uma vez que, na Europa medieval e na moderna, não havia distinção entre magos, bruxos ou feiticeiros, todos os termos servindo para se referir às mesmas práticas não referendadas

pela Igreja católica. Assim, seguiremos a indicação de Laura de Mello e Souza (1986, p. 155), que recomenda a não diferenciação entre bruxaria e feitiçaria, visto que, segundo a documentação desses períodos, “os dois termos designam práticas idênticas”. Thomas (1991, p. 355) também assevera que, “no âmbito popular, todos os gêneros de atividades mágicas, inclusive os tipos inaceitáveis de religião, podiam ser postos sob o título abrangente de ‘bruxaria’, e não havia nenhum termo especial para indicar os magos maléficos.”

O termo bruxaria era, pois, bastante abrangente na Europa dos períodos medieval e moderno, aplicando-se a qualquer prática mágica que não estivesse dentro do universo religioso do catolicismo ortodoxo. Aos poucos, a magia foi sendo associada ao domínio do Diabo, que, no período mencionado, já ganhara bastante força no imaginário popular. A associação entre as práticas mágicas e os pactos demoníacos permitiu à Igreja organizar um aparato perseguidor eficiente e amplo, a Inquisição, que culminaria numa verdadeira caça às bruxas durante os séculos XVI e XVII, auge do período inquisitorial na França, Inglaterra, Espanha e Portugal.

O Diabo alcançaria assim seu protagonismo na teologia cristã. Seria alçado à posição de inimigo maior de Deus e responsabilizado por todo e qualquer ato que, na visão da Igreja, afastasse o homem dela. Isso redundou numa crença generalizada nos poderes diabólicos, e, a partir daí, qualquer pessoa poderia fazer um pacto com o Diabo em troca desses poderes (Loyn, 1997, p. 59).

A aproximação das práticas mágicas com ações típicas do Diabo trouxe um novo aspecto a essas práticas. Agora, elas eram vinculadas pela Igreja aos atos heréticos, ou seja, ao conceito de falsa doutrina, passível de condenação pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Nesse contexto, não importava tanto se a magia era benéfica ou maléfica, mas o fato de que seus poderes não provinham de Deus, e sim do Diabo, como muitos afirmavam nos depoimentos ao Tribunal. Relacionava-se a magia à prática de uma falsa religião, condenada pela Igreja católica.

Juntamente com a crença na existência da bruxaria, disseminou-se a ideia da existência dos sabás, que, de acordo com uma superstição popular,

eram reuniões noturnas de bruxas dirigidas por Satanás. Durante esses rituais, as bruxas, em sua maioria, mulheres, seriam levadas às fogueiras da Inquisição. Descritos de diversas formas, os sabás são normalmente associados à cópula com o Demônio, por meio da qual, segundo a crença cristã, as bruxas selavam seu pacto com ele.

Conforme assinala Delumeau (2009), foi na Idade Moderna que essas crenças atingiram seu ápice e trouxeram consigo um medo generalizado do Diabo, cuja presença ganhara força com a Inquisição. A Igreja procurava espalhar o máximo possível a fama desse personagem a fim de combater as práticas mágicas que condenava. Podemos concluir, assim, que, no imaginário cristão europeu dos séculos XVI e XVII, o Diabo era uma figura presente e assaz atuante. Na visão de Delumeau (2009, p. 367), “contrariamente ao que acreditaram Stendhal e muitos outros depois dele, foi no começo da Idade Moderna e não na Idade Média que o inferno, seus habitantes e seus sequazes mais monopolizaram a imaginação dos homens do Ocidente”. As ideias a respeito do Diabo não morreram com a Idade Moderna. Continuaram sendo propagadas e defendidas pela Igreja, mesmo após terem cessado as perseguições às bruxas e aos feiticeiros. A imagem do Diabo como o tentador, aquele que está sempre disposto a nos fazer pecar, para assim levar nossa alma ao inferno, seguiu permeando a mente dos cristãos e foi bastante impulsionada por algumas das religiões protestantes nos séculos XVIII e XIX.

Esse era o arcabouço mental comum a muitos dos viajantes cristãos que pisaram no continente africano no período estudado, entre finais do século XIX e início do XX. Os documentos demonstram claramente a conduta cristã de ligar as crenças religiosas de outros povos a práticas demoníacas. Isso, associado às ideias inferiorizantes acerca dos povos africanos, levou tais viajantes a pintar um quadro extremamente negativo desses povos.

2.5 As demonizações de Exu na África

A partir do século XIX, acentuaram-se sobremaneira os contatos entre as nações europeias e os povos africanos. Sob o impulso do forte ritmo

industrial adotado pelos europeus e do intenso comércio praticado pelos estados africanos, ambos os continentes viviam um período de drásticas mudanças em suas estruturas políticas e econômicas. No caso europeu, as mudanças foram proporcionadas basicamente pelas inovações tecnológicas do período de 1850 a 1870, como o grande desenvolvimento nas indústrias do aço e do petróleo, a massificação das estradas de ferro e o incremento dos maquinários industriais. Esse progresso permitiu um aumento significativo na produção industrial em diversas áreas (Hobsbawm, 1977, p. 45).

A industrialização da economia europeia fez que a maior parte dos países sofresse alterações profundas em sua estrutura. Entre os principais efeitos do crescimento econômico, citam-se a emigração do campo para a cidade, provocando um inchaço populacional, e o acirramento dos conflitos entre patrões e empregados, já que, com o excesso de mão de obra, os salários e as condições de trabalho tenderam a piorar ao longo do tempo. Verificou-se, nesse cenário, um aumento da produção e, em consequência, as exportações nos países europeus sofreram um *boom* gigantesco após a década de 1850. Iniciou-se, assim, um período de expansão econômica em alguns países (Hobsbawm, 1977, p. 46). A industrialização e o progresso econômico, no entanto, não se deram de forma igualitária em todos eles. O maior avanço, sem dúvida, foi o da Inglaterra e, em seguida, o da Bélgica, Holanda e França. Já a Alemanha, Itália, Espanha e Portugal tiveram um desenvolvimento tardio, no final do século XIX.

Outros efeitos dessa industrialização massiva e da ampliação das exportações foram a busca de mercados consumidores e a necessidade cada vez maior de fornecedores de matérias-primas. Nos países europeus, os produtos exportáveis multiplicaram de forma extraordinária após a década de 1850, obrigando esses países a buscar alternativas para vender sua mercadoria. Os olhos agora se voltavam para a África e a América, continentes que podiam suprir as duas demandas europeias, funcionando como mercado consumidor e como fornecedores de matérias-primas.

A África, nesse período, tinha um ritmo comercial bastante intenso. Muitas regiões desse continente já estavam integradas ao mercado mundial, fornecendo escravos e matérias-primas. Contribuía para isso o fato

de que, no século XIX, os estados africanos, em sua maioria, estavam consolidados e muitos deles, em processo de expansão, tanto territorial quanto comercial (Ogot, 2010, p. 1058). Desde o século XVIII, os contatos entre a Europa e a África haviam se fortalecido bastante, como resultado dos interesses comerciais existentes de ambos os lados. Muitas regiões africanas tinham se tornado importantes entrepostos comerciais, em parte, como decorrência do tráfico de escravos, que, nesse período, estava em seu auge.

Com seu crescimento industrial, os países europeus, em meados do século XIX, aumentaram visivelmente o interesse nos produtos que as regiões africanas poderiam oferecer. A África era considerada peça-chave na nova organização econômica mundial, representando a oferta de matérias-primas e um forte mercado consumidor (Ajayi, 2010, p. 10). O tráfico de escravos havia sido o grande incentivador dos contatos comerciais com esse continente até aqui. A maior parte dos países europeus já possuía entrepostos comerciais em várias regiões da costa africana. Até o século XIX, estes serviam também como bases militares, fomentando uma verdadeira “economia de pilhagem” naquela região.

A intensificação dos contatos comerciais entre europeus e africanos conduziu os primeiros a uma necessidade cada vez maior de conhecer melhor a geografia do continente africano. Mesmo com as viagens realizadas antes do século XIX, reinava o desconhecimento a respeito da África, especialmente da extensão ao sul do Saara. A urgência de investigar esses territórios para saber como melhor aproveitá-los impulsionou ainda mais as expedições ao continente. Inúmeras viagens de exploração das regiões africanas foram organizadas por vários países europeus. Estes buscavam principalmente o Sul, com sua abundância de produtos valiosos, a exemplo das pedras preciosas, e a região central, que oferecia uma melhor estrutura devido aos grandes reinos ali existentes, como o império de Oyó e os reinos de Angola e do Congo. As primeiras viagens tinham especialmente um cunho comercial.

Uma das características das expedições europeias nesse primeiro momento do século XIX era sua multinacionalidade, ou seja, podiam agregar integrantes de qualquer nacionalidade (Asiwaju, 2010, p. 832). Como

o objetivo, nessa fase, era desbravar o interior do continente, a nacionalidade dos tripulantes não interessava muito, desde que oferecessem retorno financeiro. Somente no final do século é que se passou a organizar viagens apenas com integrantes de um mesmo país, sobretudo em virtude dos conflitos por territórios entre as nações europeias.

A natureza das viagens exploratórias diferia bastante, e as realizadas pelos desbravadores destacaram-se no período. Esses homens viajavam para os lugares mais longínquos do continente, muitas vezes, sem maiores auxílios tecnológicos e passando por grandes privações. O “espírito aventureiro” fazia bastante sucesso, como afirma Eric Hobsbawm (1977, p. 75). O objetivo principal dessas viagens de exploração era recolher o máximo possível de informações sobre os territórios visitados. Tudo devia ser registrado: detalhes sobre os povos que ali viviam, suas culturas e estruturas sociais, políticas e econômicas, seus costumes, os produtos que eles geravam e comercializavam, enfim, tudo o que contribuísse para ampliar os conhecimentos sobre a região inspecionada. Em toda expedição, era comum a presença de um ou mais missionários cristãos, de origem católica ou protestante. Estes auxiliavam sobremodo nos registros mencionados e foram os principais responsáveis por trazer a público o modo de vida dos povos africanos nessa primeira fase das expedições (Asiwaju, 2010, p. 833).

Já no final do século XIX e início do XX, a África sofreria outra decisiva mudança em sua estrutura: a Europa, nesse período, deixara de apenas investigar as regiões africanas para passar a ocupá-las militarmente. O início do colonialismo europeu na África se deu de forma quase abrupta. Em poucos anos, os territórios africanos, em sua maior parte, haviam sido tomados, passando ao estado de colônias dos países europeus (Boahen, 2010, p. 3). Com a colonização, as expedições foram facilitadas pelo aparato colonial instalado nesses territórios e, portanto, intensificaram-se. A região da África Central, foco de nosso estudo, está presente em diversos relatos produzidos no período mencionado. De forma geral, os viajantes que passaram pela região deixaram valiosos registros acerca do modo de vida dos povos que ali viviam, especialmente dos iorubas, dos fons e dos ewes. No entanto, tais escritos foram assaz influenciados

pelo imaginário europeu da época, que considerava os africanos como bárbaros e selvagens, portanto, inferiores.

Via de regra, as culturas africanas sempre foram vistas com negatividade pelos europeus. Inserida no contexto das teorias racialistas dos séculos XVIII e XIX, a África era inferiorizada nos variados discursos do período, mas, principalmente, na teoria do evolucionismo cultural, que alocava os africanos na última escala evolutiva da humanidade. Dessa forma, tudo o que dizia respeito ao continente era julgado inferior, atrasado, sinal de barbárie e selvageria. Com a religião desses povos não poderia ser diferente, e foi o que aconteceu com o culto aos orixás, praticado pelos iorubas (Verger, 1982, p. 1).

As primeiras descrições dos cultos aos orixás realizados na África serviram de subsídio para a construção de um discurso que representava essas religiões como indício de barbárie e que influenciou inclusive vários estudos dedicados a elas nos anos seguintes. Isso dificulta qualquer investigação que se queira realizar a respeito dessas religiões. É preciso uma criteriosa seleção das fontes utilizadas. Só assim é possível identificar quais ideias são coerentes com as crenças africanas e quais sofreram a influência dos preconceitos e pensamentos errôneos sobre esses povos.

Após a seleção dessas fontes, passamos à análise das ideias presentes nos textos encontrados, relacionando-os com o contexto da época e com a posição do sujeito produtor desse discurso. Com base nessa triagem é que nos propomos a distinguir e avaliar as representações produzidas sobre o objeto de que queremos tratar. São imagens que refletem, ao mesmo tempo, o cenário estudado, marcado pela crença na inferioridade africana, e o local de fala a que pertencem os enunciadores dos discursos referidos. Os textos que abrigam esses discursos se completam e se remetem uns aos outros, como se fossem enunciados de um único e mesmo sujeito, sofrendo a influência das instituições da época, mais especificamente, da instituição cristã.

Verger (1982), em um balanço historiográfico das produções concernentes à religiosidade ioruba, chama a atenção para as inúmeras informações deturpadas e cercadas de preconceitos, e questiona, inclusive, a coleta dessas informações pelos viajantes do período. Segundo ele,

“a etnografia religiosa ioruba tem sido vítima, desde 1884 (e o é ainda), de informações fantasistas recolhidas muitas vezes em regiões periféricas àquelas onde a civilização ioruba se desenvolveu” (p. 3).

As primeiras opiniões sobre a religião dos orixás vieram de traficantes de escravos que, desde o século XVII, deixaram registros com suas impressões acerca do tema. Nesses registros podemos perceber já algumas ideias relativas ao discurso que descartava o continente africano como pertencente à humanidade e que alguns anos mais tarde o colocaria no último degrau na escala de Linné. Verger (1992, p. 19) observa que, a partir daquele século, as religiões da África passaram a ser tratadas “da maneira mais desdenhosa”, como apontam estes juízos emitidos por viajantes:

“Uma massa confusa de superstições ridículas” (d’Elbée); “Eu não creio que haja na terra um povo mais supersticioso” (Bosman); “Sua religião é tão ridícula e tão confusa” (Nyendaël); “Supersticiosa, ridícula e sem fundamento” (Des Marchais); “Um mundo de costumes supersticiosos” (Snelgrave); “Uma espécie de idolatria de um incrível absurdo” (Pruneau de Pomegorge); “Uma embrulhada de superstições absurdas” (Dalzel). [Continuando, ele afirma que], do começo do século XIX em diante, os exploradores começaram a investigar o continente africano, [...] as religiões africanas, e falavam delas com as mesmas antigas expressões: “Superstição é a filha da ignorância; e bem se poderia esperar que a devoção de pobres africanos deseducados fosse uma grosseira idolatria” (Adan-is); “O pior tipo de paganismo, o culto de demônios e outras práticas abomináveis” (Lander); “Um fetichismo brutalizador e supersticioso” (de Monleon). [...] “Politeísmo grosseiro, incitando o ódio, o egoísmo e o crime” (R. Padre Borghero); “Liberdade religiosa, este chamado progresso das sociedades modernas, e que para certos intelectuais de vistas curtas, está na raiz de toda verdadeira civilização, existe no Daomé” (Abbé Lafitte); “As estátuas e símbolos dos deuses são como as divindades que representam monstros, objetos ridículos, imagens de pássaros, répteis e outros animais; e essas representações são muitas vezes licenciosas e indecentes... o feiticeiro é um ser desprezível. Enganadores, hipócritas, luxuriosos, ladrões acabados, têm geralmente uma aparência suja, vestes ridículas e esfarrapadas, e os que mergulham suas mãos no sangue humano têm um aspecto repulsivo, bestial e feroz...

Ídolos copiados dos mais horrorosos tipos de negros, com lábios grossos, nariz chato, e queixo fugidio, verdadeiras faces de velhos macacos” (R. P. Baudin). (Verger, 1992, p. 19-21).

Na citação acima, a descrição das religiões iorubas pelos viajantes e traficantes de escravos do século XIX se confunde com os discursos inferiorizantes com que os autores racialistas do século XVIII se referiam aos negros africanos. Os escritores citados por Verger evocam, além das características propriamente religiosas, também os traços físicos, culturais e comportamentais dos negros. Os estereótipos presentes nessas visões são os mais negativos possíveis: “culto de demônios”, “superstição filha da ignorância”, “fetichismo brutalizador e supersticioso” etc., em referência às religiões; “enganadores, hipócritas, luxuriosos, ladrões acabados”, “aparência suja, vestes ridículas e esfarrapadas”, “aspecto repulsivo, bestial e feroz”, “horrorosos tipos de negros, verdadeiras faces de velhos macacos” etc., em alusão às condutas e à aparência física.

Em virtude dessas impressões, as práticas africanas foram ligadas a todo tipo de procedimento errôneo e acabaram recebendo a denominação de fetichismo, termo originário do português, feitiço, como esclarece Verger (1992, p. 19): “As divindades africanas foram batizadas com o nome de feitiço, palavra portuguesa que significa algo [...] feito, ‘formado’, ‘coisa feita’”. Essa denominação, possivelmente vinda do imaginário relativo à bruxaria medieval, coloca as práticas africanas entre os rituais mágicos que a Igreja católica perseguira alguns séculos antes, conforme já analisamos na seção anterior.

O caso da representação de Exu-Legba é ainda mais grave do que as outras imagens inerentes às religiões afro. Os missionários que passaram pela região da Iorubalândia parecem ter encontrado nesse orixá-vodum a correspondência perfeita com o símbolo do Mal conforme o concebia sua própria religião. Pelas características controversas de Exu-Legba, a analogia com o Diabo cristão devia ser a única forma de interpretar o culto a essa divindade. Os missionários só enxergaram os sinais de sua malignidade, visto que, na concepção cristã do período, não se aceitava a ambiguidade que configurava um ser como bom e mau ao mesmo tempo;

ao contrário, a análise do universo nessa concepção é dicotômica e maniqueísta: ou algo é bom ou é mau. Assim, os cristãos acabaram transportando para Exu-Legba e para as outras divindades sua própria concepção de mundo. Quando observavam as imagens e representações dos deuses africanos então, a proximidade entre elas e o Diabo cristão se tornava ainda mais evidente para eles (Oliva, 2012, p. 48).

Ou seja, os viajantes europeus e americanos construíram um discurso a respeito de Exu baseados em suas crenças e em seu lugar de fala. Isso significa que a correspondência entre Exu-Legba e o Diabo da teologia cristã não encontra respaldo nas crenças africanas, sendo uma criação totalmente idealizada pelos missionários. É importante que isso seja esclarecido antes de passarmos a uma análise mais pormenorizada dos enunciados produzidos nesse cenário. Os iorubas não imaginam nenhuma divindade que seja completamente maligna ou benigna. Para eles, todos os orixás possuem características boas e más, e são cultuados da mesma forma. Alguns missionários perceberam isso, ainda que de forma um tanto confusa. Na interpretação de David Nyendaël, um mercador alemão que esteve na região ioruba no século XVIII e que é citado por Pierre Verger (1992, p. 26), os iorubas teriam ideias formadas sobre Deus e sobre o Diabo, apenas não separavam os dois. Utilizavam-se de uma mesma imagem para fazer seus pedidos a um ou a outro, o que pode ser um sinal da ambiguidade das divindades africanas.

Muitos anos depois dele, no final do século XIX e início do XX, outros viajantes voltariam a escrever sobre os iorubas, lançando seus olhares para a religiosidade desses povos. Suas obras retratavam o modo de vida, a organização política e econômica e, principalmente, a vida cultural e religiosa dessas populações. Um dos primeiros viajantes a empenhar-se nesses relatos foi o reverendo Noel Baudin. Ele passou catorze anos em territórios africanos como missionário, entre 1869 e 1883, e posteriormente publicou livros voltados para suas experiências nessas regiões, com ênfase nos costumes dos povos com que teve contato. Esteve em Porto Novo com os gun, em Uidá com os hweda e em Tongo com os ewe, e teve uma curta permanência em Topô e Lagos. Em 1884 ele publica um livro referente aos iorubas, e, segundo Verger (1982), a obra “deu

origem à maior das confusões sobre o conhecimento” da religião desses povos, uma vez que trazia informações “extravagantes” sobre ela.

Verger é duro ao analisar as assertivas de Baudin a respeito dos cultos iorubas. Além dos preconceitos cristãos que o discurso do padre deixa transparecer, ele cita o fato de que o tempo de permanência de Baudin naquelas terras não teria sido suficiente para sua coleta de dados. De certa forma, isso desmerecia suas análises, que, se não bastasse a influência que sofreram das ideias cristãs, também não foram baseadas em fontes autênticas.

Já no início de sua obra, Baudin nos dá mostras do teor do discurso adotado em seus relatos. Descrevendo os ritos e as cerimônias realizadas pelos diferentes povos africanos, ele usa termos como “degradados” e “falsas divindades” para se referir a esses rituais. O padre acusa ainda os iorubas de oferecer sacrifícios humanos durante suas cerimônias, o que só reforça a ideia inferiorizante que ele tem das diversas religiões africanas:

Os vários ritos e cerimônias, incluindo sacrifícios humanos que ainda prevalecem entre os negros, estão integralmente descritos, *mostrando como a natureza humana é degradada nesses países* por uma mistura singular de materialismo e espiritualismo. [...] Todos os anos centenas de vítimas humanas são sacrificadas a *falsas divindades*, ao longo do Níger e no Egito, [país que] tem sido ultimamente tão devastado pelos terríveis flagelos da guerra, peste e perseguição. (Baudin, 1885, p. 3, tradução e grifo nossos).

Ao descrever as aldeias dos povos iorubas, Baudin chama a atenção para as imagens das divindades espalhadas por essas localidades. Como vimos, existe entre esses povos o costume de confeccionar estátuas representando seus deuses. Tanto é que foram as representações do orixá Exu que influenciaram, em grande medida, as análises negativas feitas pelos missionários e viajantes sobre eles.

O europeu ao chegar na Guiné encontra a cada passo, nas aldeias dos negros, ídolos de madeira ou barro, *tão grotescos quanto impuros*, rudemente feitos, e cobertos com sangue de galo e óleo de palma por seus *estúpidos adoradores*. [...] E o que é bastante notável, essas doutrinas oferecem analogias impressionantes com o paganismo das nações civilizadas da antiguidade. (Baudin, 1885, p. 5-6, tradução e grifo nossos).

Mais uma vez notamos que os adjetivos empregados por esse autor para descrever as imagens e seus adoradores reforçam uma visão negativa das religiões referidas. Ele chega a comparar as doutrinas africanas com o paganismo das civilizações da Antiguidade, em uma clara alusão à desconformidade que julga existir entre essas religiões e o cristianismo.

Verger (1982) alerta que as informações levantadas pelo padre Baudin não eram confiáveis. Segundo ele, o padre as teria recolhido em locais onde o culto aos orixás não era tão praticado e se misturava com tradições de povos vizinhos. Além disso, pelo sentimento de aversão aos povos e às religiões que pesquisava, Baudin não teria conseguido obter a confiança de seus informantes, o que acabara por corromper as informações transmitidas por eles.

Ao falar das divindades Exu e Legba, que ele classifica como uma só, coloca ambas na categoria de “gênios do Mal”. Segundo o autor, Exu seria o chefe dessa categoria, o mais temido e perigoso de todos, e os iorubas deviam procurar proteger-se de sua maldade buscando outros ídolos que guardassem a entrada das casas. Isso entra em contradição com os relatos de autores posteriores, que apontam o próprio Exu como o protetor das entradas das casas e cidades.

GÊNIOS DO MAL. Elegba ou Echu. O chefe de todos os gênios do mal, o mais cruel, bem como o mais temido, é Echu, uma palavra que significa “o rejeitado”. Ele também é chamado Elegba ou Elegbara, “o forte”, e novamente Ongogo Ogo, “o gênio do bastão nodoso”. Para proteger-se contra a sua maldade, os negros mantêm em suas casas o ídolo Oloroza, o gênio protetor da casa, que, armado com um pedaço de pau ou uma espada, guarda a entrada. [E], a fim de afastar a sua crueldade, quando obrigados a sair para tratar de negócios, eles nunca deixam de dar-lhe a sua parte em todos os sacrifícios. (Baudin, 1885, p. 48, tradução nossa).

Baudin comenta ainda a representação de Legba, tentando chamar a atenção para o que considera uma aparência horrível, repugnante. As referências são à imagem do “homem de cócoras”, como Pierre Verger descreveu as representações de Legba, feitas com um montículo de terra (Figura 2.2).

Elegba é representado sentado, com as mãos sobre os joelhos, e completamente nu, sob uma espécie de telhado feito de folhas de palmeira. O ídolo é de barro em forma humana, com uma enorme cabeça; penas de aves formam o cabelo, duas conchas representam os olhos e conchas também formam os dentes, *dando-lhe uma aparência horrível*. Em grandes ocasiões ele está saturado com sangue de galinha e óleo de palma, o que *lhe dá uma aparência ainda mais horrenda e repugnante*. [...] Os abutres, seus mensageiros, afortunadamente comem as galinhas, cães e outras vítimas que são imoladas para ele, que de outra forma envenenariam o ar. (p. 51, tradução e grifo nossos).

O autor reafirma também a crença dos iorubas na necessidade de realizar as primeiras oferendas do culto sempre a Exu, visando apaziguá-lo de sua ira. No entanto, sua interpretação desse costume distingue-se bastante daquilo que é relatado pelos antropólogos e estudiosos anos depois. Ele usa esse hábito para reiterar o aspecto maligno e demoníaco de Exu, reforçando seu discurso de aproximação desse orixá com o Diabo cristão. As palavras de Baudin se chocam com as crenças que os próprios africanos possuem a respeito de sua divindade, pois ele não ressalta, como estes, o lado bom de Exu. Não menciona sua ambiguidade, que é vista pelos iorubas como algo natural e necessário para se manter o equilíbrio no universo. O missionário cristão reverte as características ambíguas desse deus em malignidade absoluta e faz da figura do Diabo um correspondente perfeito para ele, como observa Oliva (2005, p. 25): “O diferencial entre os pontos de vista cristão e africano é justamente a motivação de Exu para causar calamidades ou mudanças abruptas. Para os iorubas, essa é sua função; já para o reverendo católico, essa era sua face diabólica, demoníaca”. Essa postura indica a intenção de desqualificar as crenças e divindades dos africanos para que sua conversão ao cristianismo fosse mais completa. Tal era a função dos missionários na África, e eles se utilizavam dessas diferenças de pontos de vista para convencer os africanos a abandonar suas práticas e entregar-se ao cristianismo.

Nosso segundo viajante a escrever sobre as crenças dos povos iorubas não é missionário. Trata-se de um militar, o tenente-coronel Alfred Burdon Ellis, que esteve na região da Iorubalândia no final do século XIX.

Em 1894, ele publicou *The Yoruba speaking-peoples of the Slave Coast of West Africa*, e, apesar de não ser religioso, suas impressões a respeito da religião ioruba nessa obra foram as mesmas demonstradas pelo padre Baudin. Aliás, segundo Verger (1982, p. 6-7), muitas das ideias presentes no livro de A. B. Ellis foram “literalmente copiadas, traduzidas e publicadas” da obra de Baudin, escrita alguns anos antes.

O imaginário cristão, tanto o medieval quanto o moderno, foi o que permitiu aos viajantes europeus e americanos o “exercício de sua função enunciativa” acerca dessa religião. A irrupção dos discursos demonizantes sobre Exu veio desse contexto. Inspirando-se nas ideias cristãs, Ellis, assim como Baudin, reforça a associação dessa divindade com o Diabo cristão, mesmo que não diretamente. Baseado nas obras do revelando, como indica Pierre Verger, o tenente-coronel atribui a Exu-Legba aspectos negativos e malévolos, somente comparáveis às características conferidas ao próprio Demônio.

O coronel escreveu duas obras sobre os povos da Iorubalândia. A primeira foi escrita em 1890, tendo sido dedicada aos ewes, povos de língua fon que, no Brasil, ficaram conhecidos como jejes. A segunda, publicada em 1894, já foi citada acima e tem como foco os povos iorubas propriamente ditos. Em ambas encontramos referências ao vodum Legba, que Ellis afirma ser o mesmo Exu, como se um dos povos o tivesse copiado do outro: “Elegba, ou Lekpa é uma divindade fálica cuja adoração é muito predominante em toda a Costa dos Escravos. [...] Ou pode simplesmente ser emprestado dos povos vizinhos de língua ioruba, que têm o mesmo deus” (Ellis, 1890, p. 41, tradução nossa).

Ao referir-se a Legba como uma “divindade fálica”, o autor claramente o relaciona com as atividades sexuais. Tanto que descreve as práticas da circuncisão e do alongamento clitoriano, presentes entre alguns grupos na Costa dos Escravos, como sendo rituais peculiares ao culto de Legba. No caso da circuncisão, trata-se, segundo ele, de uma forma de oferecer uma parte do pênis ao deus:

A circuncisão [awá-dsodso], que é realizada em meninos entre seus doze e dezessete anos, parece estar ligada com o culto de Legba, sendo, aparentemente, a oferta de uma parte do órgão ao deus. [...] No Daomé, e

no leste dos estados Ewes em geral, pelo contrário, o clitóris e as ninfas são alongados artificialmente, operação que é realizada por mulheres especialistas, sendo que uma mulher em estado natural é ridicularizada. Este costume, [...] como a circuncisão, está conectado com o culto de Legba. (p. 43, tradução nossa).

Essa característica fálica do vodum Legba é estendida igualmente ao orixá Exu, já que, para Ellis, um é a cópia do outro. Por ser uma divindade sexual, Legba teria ainda a capacidade de invadir o sono das pessoas provocando-lhes sonhos eróticos. Segundo o autor, pelo menos entre as tribos orientais dos ewe, tais sonhos são muito geralmente atribuídos ao vodum, que supostamente possui os corpos durante o sono (p. 43-44). É interessante notarmos que, nessa crença, Legba se aproxima dos personagens do imaginário medieval denominados íncubos e súcubos, demônios masculinos e femininos, respectivamente, que, conforme se acreditava, tinham o poder de entrar nos sonhos das pessoas do sexo oposto para sugar suas energias vitais através de relações sexuais.⁴ O próprio Ellis, em sua obra posterior, agora dedicada aos iorubas, faz essa referência ao analisar as características de Elegba:

Como ocorre na metade ocidental da Costa dos Escravos, os sonhos eróticos são atribuídos a Elegba, que, seja como mulher ou homem, se consorcia sexualmente com homens e mulheres durante o sono, e assim personaliza em si as funções dos íncubos e súcubos da Europa medieval. (Ellis, 1894, p. 67, tradução nossa).

É provável que Ellis, por si próprio, tenha projetado sobre o vodum Legba essas características, uma vez que não as encontramos em nenhum outro autor. Ao analisar os ewes, ele comenta ainda o caráter irascível de Legba. Segundo ele, esse caráter, no entanto, pode ser controlado e, às

4 Carlos Nogueira (2002, p. 51, grifo do autor) assim define esses personagens: “Os *súcubos* (‘os que se deitam por baixo’) eram demônios fêmeas que assaltavam os homens adormecidos, sob o aspecto de mulheres formosas, às vezes virgens, impelindo-os a quebrarem os votos de castidade ou, no caso de homens casados, a cometerem adultério. Os *íncubos* (‘os que se deitam por cima’) representavam a contrapartida masculina, buscando corromper a mulher, deflorando-a, se fosse virgem, ou arrastando as esposas ao adultério”.

vezes, é usado para vinganças pessoais contra inimigos. Para se conseguir convencer a divindade a cumprir a tarefa desejada, basta que se lhe ofereça o sacrifício apropriado. Com essa motivação, ele executará o mal que lhe foi solicitado, pois é o “deus da discórdia, que tem prazer em fazer travessuras e fomentar discussões. [...] Na qualidade de um travesso Legba pode, se subornado pela oferenda certa, ser induzido a assumir a desavença de um adorador, e fazer o mal ao infrator inconsciente” (Ellis, 1890, p. 45, tradução nossa). Mas Ellis nota essa característica principalmente no orixá Exu. Em sua obra sobre os iorubas, ele faz uma distinção entre o vodum Legba e o orixá, afirmando ser o primeiro menos propenso à maldade, enquanto o segundo é praticamente a personificação do Mal. Já o caráter fálico, embora atribuído a ambas as divindades, sobressai mais em Legba, cujo falo, de acordo com o autor, é “imensamente desproporcional”.

O nome Elegba parece querer dizer: “Aquele que se apodera” (Enigba), e Bara é talvez Oba-ra, “Senhor do atrito” (Ra, esfregar uma coisa contra a outra). Exu parece ser proveniente de “shu”, emitir, expulsar, evacuar. A propensão para fazer o mal, o que observamos como característica secundária do Ewe Elegba, é muito mais proeminente no deus Yoruba, que, assim, aproxima-se mais de uma personificação do mal. Ele deve estar sempre munido de um pequeno bastão enrugado, que, originalmente, é destinado a ser uma representação grosseira do falo [...]. A imagem de Elegba, que é sempre representado nu, sentado com suas faixas sobre os joelhos e com um falo imensamente desproporcional, é encontrada na frente de quase todas as casas, protegida por uma pequena cabana coberta com folhas de palmeiras. (Ellis, 1894, p. 64-65, tradução nossa).

Apesar de fazer uma pequena distinção entre o caráter mais fálico de Legba e o mais maligno de Exu, Ellis observa uma gradativa mudança em curso no primeiro. Segundo ele, Legba estaria, aos poucos, passando de uma divindade fálica a uma expressão do Mal, talvez como uma influência de seu vizinho orixá. Isso poderia levar a uma religião marcada pelo dualismo entre uma divindade boa, que viria a ser representada por Obatalá ou Ifá, e uma má, representada por Legba.

Elegba, primariamente uma divindade fálica, parece estar se tornando gradualmente uma personificação do mal, e aqui talvez vemos uma

tendência para o dualismo, que, no futuro, pode, se continuar assim, resultar em Elegba tornando-se a divindade má, e Obatalá ou Ifá, a boa. (Ellis, 1894, p. 87, tradução nossa).

A visão dualista sobre a religião dos orixás é fruto das concepções cristãs do autor. Ao analisar essa religião, Ellis projetou sobre ela suas próprias crenças, baseadas no dualismo cristão entre Deus e o Diabo. Esse discurso é construído em consonância com diversos outros autores que escreveram sobre o mesmo tema, e todos influenciados pelo contexto e pelas instituições que prevaleciam nessa época.

Outro missionário cristão a tratar do assunto foi Richard Henry Stone (1899), da Igreja Batista Americana, o qual esteve na África durante os anos 50 do século XIX. Sua visão sobre os africanos também não era favorável, conforme indica este depoimento:

Durante quatro agitados anos, longe da civilização, minha jovem esposa e eu vivemos entre os povos bárbaros que habitavam a parte do Centro-Oeste da África situada entre o Golfo do Benim e do rio Níger e entre os paralelos de cinco e sete, de latitude norte. (p. 9).

Stone não fornece muitos detalhes sobre a religiosidade dos iorubas. Os comentários que tece a esse respeito se resumem a um capítulo de pouco mais de quinze páginas, em que descreve algumas das crenças e rituais dos nativos da região. A única referência que faz a Exu também é breve, mas bastante sintomática do pensamento do autor acerca dessa divindade. Segundo ele, “sob o nome de Ashu, eles adoram o diabo. Ele é sempre representado por uma medonha imagem negra” (p. 87).

Já no início do século XX, o comerciante inglês Richard Dennet também passou longos anos na África, na região do Congo e entre os iorubas, tendo escrito várias obras acerca dos povos dessas terras. Uma delas foi dedicada especificamente aos iorubas, com atenção especial para seu sistema religioso. Basicamente, Dennet repete as ideias já consolidadas no discurso europeu sobre a religião dos orixás, e principalmente sobre o mais controverso deles, Exu.

Elegba e Exu são traduzidos como Diabo. [...] Exu é encontrado na entrada das cidades ou casas. Seja qual for o Orixá que as pessoas cultuem, Exu parece ser o mais difundido. [...] O primeiro sangue de um sacrifício é geralmente jogado sobre Exu, para que ele não possa impedir o Orixá a quem o sacrifício é feito de aceitar a oferta. (Dennet, 1910, p. 94, tradução nossa).

Desde o início, o autor deixa claro o compartilhamento dessa visão sobre as divindades Exu e Legba, que ele traduz como Diabo, dando continuidade ao discurso já construído. Como os demais escritores da época, ele também cita o fato de Exu receber sempre a primeira oferenda antes dos outros orixás, já que, do contrário, poderá atrapalhar o restante do culto e prejudicar o orixá para o qual a oferenda se destina.

Dennet reforça igualmente outras ideias já difundidas pelos principais autores que estudaram a religião ioruba. Primeiro, a associação entre o orixá Exu e o vodum Legba, que, tal como os outros, ele analisa como se fossem uma só divindade. Segundo, a ideia de que Exu era um dos orixás mais cultuados na região da Iorubalândia. Independente do orixá que cada cidade cultuava, ele era conhecido e reverenciado pela maioria delas, como deixa entrever o autor.

A terceira opinião compartilhada remete ao dualismo aplicado à religião ioruba, caracterizada pela ação de duas divindades opostas: Exu e Ifá. Enquanto o primeiro representa as trevas, o segundo é a luz. Antes de se cultuar Ifá, faz-se necessário agradecer Exu. Assim, a preparação para a celebração de Ifá começa com os festejos ao seu rival:

Exu é o Ser das Trevas, enquanto Ifá é o Ser de Luz e Revelação. [...] Em Akure algumas pessoas vieram até a casa onde eu estava hospedado dançando, batendo palmas e batendo tambores de forma violenta. Perguntei-lhes o que eles estavam fazendo. Eles responderam que estavam fazendo um sacrifício para o diabo. [...] Em entrevistas ouvi dizer que em três dias eles iriam celebrar a festa de Ifá, e precisavam fazer a preparação, então eles celebravam [primeiro] Exu ou o diabo. (p. 95, tradução nossa).

Por último, Dennet reafirma o caráter fálico atribuído a Exu. O autor cita os três pilares fálicos localizados em uma cidade ioruba, Laiu,

os quais, segundo ele, receberam o nome dessa divindade. Recorrendo à obra do coronel Ellis, ele relembra também o bastão enrugado presente na imagem de Legba como uma representação rude de seu falo. Em parte, o culto a essa imagem serviria para aplacar a maldade de Legba, “considerada como uma arma ofensiva”. Nos termos de Ellis (*apud* Dennet, 1910, p. 95, tradução nossa),

a rude representação de madeira do Falo é plantada na terra ao lado da cabana, e é vista em quase todos os lugares públicos, ao passo que em certos festivais ela desfila com grande pompa, apontando para as jovens garotas, que dançam em volta dela.

O discurso negativo construído a respeito dessa divindade é repetido também por Samuel Johnson (1921), um pastor anglicano que viveu entre os iorubas no início do século XX. Ao se referir a Exu e Legba, Johnson recorre à figura de Satanás para caracterizá-los. Como os outros viajantes que passaram pela Iorubalândia, ele acentua o caráter vingativo de Exu e a consequente possibilidade de se utilizar essa índole dele para realizar vinganças contra desafetos e inimigos. Outro destaque do autor é para a imagem que representa Exu. Johnson observa que ela possui um “chifre curvado para trás” e é denominada o “bastão do diabo” – uma clara associação com a figura do Diabo cristão.

Esu ou Elegbara – Satanás, o Maligno, o autor de todo o mal, é frequentemente e especialmente apaziguado. Oferendas são feitas a ele. [...] Acredita-se supersticiosamente que a vingança deste deus pode ser invocada a um inimigo chamando o nome da pessoa diante de sua imagem enquanto óleo de noz é derramado sobre ela. A imagem de um homem, com um chifre na cabeça curvado para trás, esculpida em madeira e ornamentada com búzios, é muitas vezes carregada por seus devotos a suplicar pelas vias públicas. [...] Esta figura de cabeça curvada é chamada de “Ogo Eliggbara” – o bastão do diabo. (Johnson, 1921, p. 28, tradução nossa).

Mas não é só Exu que Johnson acusa de ter o caráter demoníaco. Ao referir-se a outra divindade do panteão ioruba, o pastor, mais uma vez, evoca a imagem do Demônio para descrevê-la. Trata-se de Sopona ou Sakpata, ou ainda Xapanã, como é conhecido no Brasil esse orixá, ligado

à doença da varíola. “Sopona ou a varíola, acredita-se geralmente que é um dos demônios que infestam este mundo inferior, e tem os seus devotos especiais” (p. 28, tradução nossa).

Como pudemos perceber neste capítulo, a representação da malignidade de Exu e sua associação com o Diabo cristão começaram a ser construídas ainda na África, pelos viajantes que estiveram na região onde se realizava o culto aos orixás. Além dos autores analisados, há vários outros que se dedicaram ao tema. As falas dos missionários e viajantes europeus e norte-americanos que passaram por aquela região são o reflexo de um choque de cosmovisões diferentes a respeito do universo e da religião ioruba de uma forma geral. Enquanto, para os cristãos, só existem duas forças contrárias e que se repelem, o Bem e o Mal, representados por dois seres distintos e inconfundíveis, Deus e o Diabo, para os iorubas, essas duas forças permeiam o mundo, os seres humanos e, claro, suas divindades. Todos podem ser bons e maus, dependendo da ocasião ou do interesse que se tenha no momento. Isso é claramente percebido nas lendas e histórias dos orixás contadas pelos sacerdotes, que os colocam em situações similares às vividas pelos humanos na terra, com conflitos, brigas, amores, amizades etc.

Os viajantes se apropriam do imaginário cristão ocidental e voltam seus olhares para as religiões africanas, construindo um mesmo discurso para retratá-las. Todos os autores que se referiram à religião ioruba no final do século XIX e início do XX seguiram esse mesmo padrão, essa mesma lógica. Todos eles partiram de uma concepção cristã inserida em um contexto de inferiorização da África e das práticas africanas, conforme atesta Chartier (2002).

Tal padronização deu início a uma das crenças mais arraigadas no imaginário brasileiro de uma forma geral, como iremos demonstrar. Essa forma de representação que se inicia com os autores aqui analisados, e com outros ainda, será aperfeiçoada ao longo dos séculos seguintes no Brasil e nas Américas, para onde vários africanos são trazidos como escravos e onde começam uma nova fase de suas vidas religiosas. Foi assim que se efetivaram a representação demoníaca de Exu e suas transformações em terras brasileiras.

3 AS METAMORFOSES DE EXU NAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

No início do século XX, as religiões afro-brasileiras seriam objeto de inúmeros estudos entre os pesquisadores brasileiros. Os olhares desses autores se voltavam para a cultura que se desenvolvera sob a influência dos escravos e ex-escravos africanos trazidos para o Brasil, e os aspectos religiosos eram os que mais sobressaíam. Identificar as características das religiões em pauta e analisar como elas se enquadravam em nossa sociedade eram os grandes objetivos desses estudiosos. Podemos constatar em suas obras as inúmeras modificações pelas quais passava o culto ao orixá Exu no Brasil naquele período. Inicialmente assimilado ao Diabo cristão, Exu vai, aos poucos, assumindo outras formas nos cultos das macumbas e dos próprios candomblés, transmutando-se em novos personagens que serviriam de base para sua futura constituição como o encontramos hoje nos rituais da umbanda e da quimbanda.

Para mapear esse contexto de intensas transformações nos cultos afro-brasileiros entre finais do século XIX e início do XX, utilizaremos como fonte as obras dos principais pesquisadores brasileiros a se dedicarem ao estudo sistemático desses cultos de 1900 a 1955. Tratando-as como fontes históricas, procuraremos nelas as pistas para identificar as modificações referidas, sem nos deter nas análises mais gerais acerca das

religiões afro-brasileiras. Não é esse, afinal, o objetivo de nosso estudo, sem dizer que tais análises já foram bastante exploradas pela historiografia de forma geral. Atentos ao nosso objeto – as mudanças sofridas por Exu nos cultos afro-brasileiros –, tentaremos perceber como esse orixá vai gradualmente se transmutando em novas personalidades, em parte continuando com suas características africanas, em parte adquirindo novas funções nos rituais das religiões afro-brasileiras surgidas. A própria religiosidade dos negros escravizados também ganhará novos contornos. Além de enfatizar esses aspectos, chamaremos a atenção para o que permanece em relação ao Exu africano e à forma de cultuá-lo.

Para compreender esse universo religioso e as transformações por ele experimentadas no Brasil, faz-se necessário analisar como o culto a Exu se estrutura nas diferentes espécies de candomblé que afloram pelas várias regiões do país. Entre os modelos que aqui se configuraram nos séculos XIX e XX, temos o candomblé nagô da Bahia, o culto aos voduns no tambor de mina e no terecô do Maranhão, o xangô de Pernambuco e o batuque no Rio Grande do Sul.⁵ Em cada um destes há uma recriação do orixá Exu ou do vodum Legba, na maioria das vezes, associados um ao outro.

No candomblé baiano, Exu conserva, em grande parte, suas características africanas. É considerado o mensageiro que faz a conexão entre os homens e os demais orixás, e ainda recebe as primeiras oferendas de qualquer ritual. Sua associação com o Diabo, feita pelos missionários católicos, foi abandonada em proveito de suas funções atribuídas pelos nagôs iorubas. Segundo Stefania Capone (2004, p. 62-63), no candomblé brasileiro há sempre dois Exus: o primeiro é o Exu da Porteira, que fica assentado em uma construção perto da entrada do terreiro, e o segundo, o Exu Compadre, que é enterrado na entrada do barracão. No final dos anos 1940, este último é identificado por Edison Carneiro e Ruth Landes como um ser que está pronto a nos atender em nossas solicitações. Além destes, há ainda o Exu Escravo, responsável por transportar

5 Não é nosso foco analisar a fundo as características gerais do candomblé, o que, aliás, já foi feito por inúmeros outros autores (Bastide, 2001; Ferretti, 2009; Prandi, 1991; Silva, 1995).

as oferendas e servir aos demais orixás, e o Exu Pessoal, ligado ao destino pessoal de cada um de nós. Alguns desses personagens são, inclusive, bastante próximos dos Exus cultuados na umbanda.

A multiplicidade de Exus está presente mesmo nos candomblés que se dizem mais tradicionais, e não apenas nos de origem banto, como assegurou Stefania Capone (2004, p. 64). Ela se estende aos terreiros de origem nagô e também aos de nação jeje, onde se cultuam, além de Legba, uma grande quantidade de Exus diferentes (Parés, 2007, p. 336). Foram os vários Exus do candomblé que serviram de base para a constituição do Exu-espírito da umbanda, como veremos.

Outra questão inerente aos candomblés, aliás, bastante contraditória, refere-se à possibilidade de iniciação de alguém como filho de Exu. Em virtude da identificação entre Exu e o Diabo nos anos iniciais do candomblé, vários pais de santo mais antigos não aceitavam tal iniciação. Em certos casos, diziam que, se tal ocorresse, o iniciado poderia ser levado à loucura, tendo em vista a forte carga energética negativa contida nesse orixá. No entanto, alguns autores relatam diversos casos de candomblés que, mesmo com o tabu, fizeram essa iniciação e não tiveram problemas. E alguns filhos de Exu se tornaram famosos no campo religioso afro-brasileiro, como é o caso de Gilberto de Exu, ogã citado por Prandi (1991) em sua obra *Os candomblés de São Paulo*.

Nos últimos anos, após os anos 1950 especialmente, passado o predomínio da visão demonizada de Exu, os candomblés começam a enxergá-lo de uma nova forma, mais condizente com as características originais do orixá africano. Contudo, em alguns terreiros, como os de origem jeje da Bahia e do Maranhão, a interdição descrita continua. Ali não existem iniciados como filhos do vodum Legba, equivalente ao Exu iorubano (Parés, 2007, p. 335). Nesses terreiros Legba não desce como os outros voduns, apesar de permanecer a obrigação de realizar suas festas e oferendas em primeiro lugar, antes de reverenciar os outros. Já no batuque de Porto Alegre, não há a referida interdição. Bará, nome sob o qual Exu é conhecido, pode ter vários filhos iniciados e, inclusive, descer para dançar durante os rituais públicos, assim como os outros orixás (Capone, 2004, p. 82-83).

Como vemos, o culto de Exu-Legba assume aspectos diversos dependendo da tradição a que cada terreiro se filia. Nos xangôs de Pernambuco, por exemplo, os rituais têm forte assimilação com os da jurema, religião que se assemelha muito à umbanda e mistura práticas originárias do xamanismo indígena. Nesses xangôs pernambucanos, encontramos a divisão citada por Roger Bastide (1945) entre Exus batizados e pagãos, verificada também nos rituais do catimbó. Os Exus batizados são aqueles que, tendo já recebido doutrinações de ordem moral, atingiram uma consciência moral mais próxima do código de ética religioso existente nos cultos de Exu. Em sua maior parte, são divindades que já deixaram de fazer trabalhos considerados “para o mal”, podendo, portanto, ser cultuadas nos terreiros. Já os Exus pagãos são os que ainda não alcançaram esse grau de elevação moral, não podendo ainda participar dos rituais das religiões afro-brasileiras. Logo, quando baixam nesses rituais, devem ser doutrinados e despachados. O Exu batizado pode se manifestar junto com os demais orixás nos terreiros de Xangô, mas os Exus pagãos, como o Zé Pelintra e o Tranca-Ruas, não têm essa permissão. Estes são encontrados principalmente nos rituais de quimbanda.

Em outro modelo de xangô, existente em Sergipe, Exu e Legba acabaram se dividindo em duas personalidades diferentes. Enquanto uma é reverenciada como divindade protetora, a outra deve ser expulsa, pois acredita-se ser o próprio Diabo (Capone, 2004, p. 84). Essa divisão demonstra a grande variação na forma de encarar as divindades Exu e Legba. Pelo grande hibridismo a que as religiões afro-brasileiras estiveram submetidas, cada terreiro foi capaz de construir seus próprios discursos e interpretações sobre essas divindades, misturando-as com noções regionais. Em muitos casos, a interpretação de uma divindade chega a ser contraditória de uma casa para outra. É o que acontece na Casa das Minas, terreiro tradicional de culto jeje do Maranhão, no qual Legba não é cultuado, e no xangô de Sergipe, onde, ao contrário, ele é reverenciado. Para os iniciados da Casa das Minas, Legba é associado com o Diabo cristão. Nem a função de mensageiro, atribuída a ele pelos africanos iorubas e fons, é reconhecida. Ali, as narrativas sobre esse vodum lembram bastante as crenças do cristianismo, segundo as quais o Diabo fora um anjo

rebelde que, por vaidade, revoltou-se com seu criador. Esse discurso está bastante presente entre as líderes da Casa das Minas, como demonstra Sérgio Ferretti (2009, p. 124).

Por conta dessa associação a Satanás, os rituais relacionados a Legba na Casa das Minas, que equivalem ao padê de Exu realizado nos candomblés da Bahia, ganham a mesma explicação fornecida pelos primeiros missionários cristãos que descreveram os cultos iorubas na África: antes de toda cerimônia, deve-se dar de beber a Legba para que ele se afaste e assim não venha a perturbar os rituais (Ferretti, 2009, p. 125). Essa visão praticamente já não existe mais nos candomblés baianos. Na maioria deles, principalmente nos mais antigos, o objetivo do padê oferecido a Exu antes de todo ritual é sensibilizá-lo a cumprir sua função de intermediário entre os homens e os deuses e, assim, estabelecer a comunicação com os outros orixás para que venham atender ao chamado dos homens (Capone, 2004, p. 76).

Como podemos perceber, portanto, o Exu do candomblé nagô da Bahia hoje se assemelha muito mais ao Exu africano. Em parte, isso é fruto da própria iniciativa de muitos pais de santo que passaram por um processo de reafrikanização, buscando na África o sentido de diversos elementos de sua ritualística, inclusive os relacionados a Exu. No entanto, em vários outros candomblés, a interpretação de que Exu deve ser despachado no início dos rituais para não atrapalhá-los é preservada até hoje, como na Casa das Minas: “Mas, mesmo nos terreiros de Candomblé, o ‘padê’ é feito mais como um sacrifício conciliatório – para evitar que Exu perturbe a cerimônia” (Barbosa, 2010, p. 156). Essa visão que atribui a Exu um caráter maligno está presente inclusive nos terreiros jejes da Bahia, nos quais ele é conhecido como Legba (Parés, 2007, p. 337).

Outra possível variação de Exu-Legba ocorre nos rituais do terecô, típico da cidade de Codó, no Maranhão. Essa religião mistura influências diversas em sua ritualística, agregando elementos jejes e nagôs, além de traços indígenas do catimbó e da jurema. Nos terreiros de terecô existe uma divindade denominada Légua Bogi Buá da Trindade, que chefia uma das linhas de entidades cultuadas na região. Segundo a linguista Yeda Pessoa de Castro (2004), o nome dessa divindade seria derivado do vodum

Legba. Estudando o mesmo contexto, Martina Ahlert (2013, p. 20, nota 9) assinala que Légua Bogi Buá pode ser mais uma variação dessa divindade daomeana. No entanto, mesmo que, inicialmente, o nome de Légua Boji tenha sido uma homenagem ao vodum Legba, o fato é que, como afirma a pesquisadora, os membros do terecô não aceitam tal associação, nem com Legba nem com Exu. Essa negativa é reforçada pela estudiosa Mundicarmo Ferretti (2007, p. 5-6), que investigou essa religião em Codó.

Apesar de os membros do terecô não o admitirem, percebemos pela própria fala deles que a concepção de Légua Bogi Buá guarda algumas semelhanças com o Exu-Legba. De acordo com uma das falas, “o povo de Légua Bogi bebe muito, é pesado e vingativo”, características que, de certa forma, aproximam a divindade do caráter irascível de Exu-Legba. Talvez a recusa em associar as duas divindades seja motivada pela identificação de Exu-Legba com o Diabo cristão. Afinal, quem gostaria de ver suas divindades representadas como seres diabólicos? Yeda de Castro (2004, p. 127) conclui que, para fugir a isso, modificaram até mesmo a imagem inicial de Legba, na qual Légua Boji teria sido inspirado.

As várias faces de Exu apresentadas nessas narrativas demonstram o enorme hibridismo a que as religiões afro-brasileiras foram submetidas em sua organização. Como essas religiões não possuem um corpo doutrinário unificado baseado na palavra escrita, tiveram suas crenças e rituais repassados através da oralidade e sujeitos às interpretações pessoais dos líderes de cada terreiro. Isso propiciou as adaptações de cada culto de acordo com as influências regionais.

A multiplicidade que encontramos em torno de Exu não é exclusividade dos rituais da umbanda e da quimbanda. Ela já existia na origem do próprio candomblé, ao contrário do que prega a visão da “pureza tradicional africana” que muitos líderes e intelectuais querem passar e que já foi tão bem relativizada por alguns pesquisadores dessas religiões. Nosso argumento, portanto, é que o Exu cultuado na umbanda e na quimbanda teria surgido nos próprios terreiros de candomblé para depois ser absorvido pelas novas religiões que emergiam. Podemos confirmar essa hipótese ao analisar as obras dos principais intelectuais do Brasil que estudaram as religiões afro-brasileiras no século XX. Essas obras trazem as

marcas da passagem de Exu, mostrando como ele, aos poucos, foi deixando de ser considerado apenas como orixá e assumindo novas formas nos cultos afro-brasileiros.

Poucos anos depois de surgir, o candomblé tornou-se interesse e objeto de estudo de diversos pesquisadores. Desde finais do século XIX, com os escritos do médico-legista Raimundo Nina Rodrigues, as religiões negras começaram a motivar muitas pesquisas que retratavam as modificações sofridas em seu interior. Afinal, ao longo de todo esse século, tanto a figura de Exu quanto as formas de cultuá-lo viriam a ganhar novos contornos, transformando-se paulatinamente.

É possível perceber essas mudanças nos inúmeros estudos e descrições etnográficas feitas pelos intelectuais que se interessaram pelas religiões dos negros. Cada um deles, em períodos diferentes, acrescentam uma nova visão à forma como Exu era enxergado e utilizado por seus adeptos e indicam que, em muitos casos, aliás, ele perde sua condição de divindade para assumir formas, digamos, menos nobres. É assim que nasce a imagem do chamado Exu-Egum, o Exu considerado um espírito ancestral, e não mais uma divindade africana. Tais adaptações foram sempre permeadas pela imagem negativa dessa entidade em virtude de sua associação com o Diabo cristão. É essa a visão que reverbera nas tradições afro-brasileiras, marcando profundamente a relação que os sectários de Exu constroem com ele.

3.1 A continuidade da demonização de Exu

O período abordado nos textos produzidos pelos intelectuais que ora analisaremos vai do início até meados do século XX. Ao longo desse intervalo, era recorrente no discurso científico brasileiro o afloramento das noções racialistas que vigoravam entre os principais estudiosos europeus. Tais teorias começam a aportar no Brasil em finais do século XIX, trazidas pelos filhos das elites que empreendiam seus estudos na Europa, e, logo em seguida, passam a ser debatidas entre os intelectuais brasileiros que defendiam o fim do regime escravista.

Os autores aqui consultados investigaram as religiões afro-brasileiras no início do século XX, por meio de observações e entrevistas em vários terreiros nos estados da Bahia e do Rio de Janeiro, como veremos. Portanto, primeiramente, suas obras nos servem como fonte de estudo sobre o modo como eram realizados os trabalhos nos terreiros afro-brasileiros nos períodos analisados. Ao mesmo tempo, porém, elas atuam como produtoras de representações, pois, através de suas observações, esses autores deixaram registradas suas impressões a respeito das religiões pesquisadas. Muitas dessas impressões são influenciadas pelo imaginário da época e pelo contexto histórico em que cada um deles escrevia. Em outras palavras, as representações que remetem a Exu e às religiões afro-brasileiras absorvem as ideias inseridas nesse imaginário. Questões como a hierarquia racial entre brancos e negros, bem como as interpretações católicas presentes na literatura internacional atinente às religiões da África, permeavam as obras dos intelectuais brasileiros, que examinaram bastante essa literatura. As representações produzidas por esses brasileiros influenciariam tanto os autores que vieram depois e que incorporaram ou criticaram tais imagens, quanto as próprias religiões afro-brasileiras. Afinal, elas utilizaram esses enunciados como modelos para a constituição de uma tradição religiosa afro-brasileira, processo classificado por Rocha e Capel (2013, p. 8) como “paradoxo Verger/Bastide”.

Um dos principais intelectuais do período que vamos estudar foi o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues. Como costumava acontecer na área médica, suas análises da cultura do negro não fogem ao viés racista, em voga na época, e, de certa forma, prestam-se a justificar a visão inferiorizada do negro na sociedade brasileira. Sua primeira obra, escrita em 1900, foi intitulada *O animismo fetichista dos negros baianos*. Seguidor das teorias científicas propagadas por Silvio Romero, Nina Rodrigues defendia a falta de capacidade dos negros em se integrar à vida considerada civilizada. Baseado nas teorias criminais que procuravam associar a genética presente na raça negra com uma suposta tendência à prática de crimes, apoiava a criação de sistemas penais diferenciados para brancos e negros. Para ele, havia uma relação entre o baixo grau de progresso biológico-racial e a falta de um desenvolvimento moral na raça

negra (Costa, 2006, p. 170). Tais ideias reverberaram em sua pesquisa sobre as religiões dos negros praticadas no período abordado: primeira metade do século XX. A utilização de expressões como “animismo” e “fetichismo” para se referir a essas religiões demarcava bem a diferenciação entre elas e o que era, de fato, considerado como religião à época: o modelo católico.

Nos primeiros estudos de Nina Rodrigues, aliás, havia uma hierarquização não só da raça branca sobre a raça negra, mas entre as próprias raças negras, divididas de acordo com a região africana de que se originavam. Conseqüentemente, as práticas religiosas dos negros também não eram colocadas todas no mesmo patamar. Para o autor, as religiões dos negros de origem sudanesa, nagô e jeje, provenientes da chamada Iorubalândia, eram “práticas mais complexas”, em que se cultuavam os orixás e voduns. Esses negros seriam biológica e culturalmente superiores aos seus vizinhos de origem banto, considerados por ele como mais atrasados e inferiores (Nina Rodrigues, 1977, p. 221).

O pesquisador inauguraria, assim, o chamado “mito da superioridade nagô”, que posteriormente seria apropriado pelos próprios candomblés como forma de se autoafirmarem perante seus concorrentes religiosos (Dantas, 1988; Capone, 2004). Tais ideias seriam reproduzidas por praticamente todos os etnógrafos que se dedicaram a pesquisar as religiões afro até meados da década de 1950 no Brasil, como Arthur Ramos e Roger Bastide. A visão inferiorizante estendeu-se a todas as práticas religiosas de origem banto que se desenvolveram no país, como a macumba carioca e, mais tarde, a própria umbanda. Na visão de Bastide (2001), ambas eram uma degradação da religião africana considerada autêntica, que teria sido mais preservada nos candomblés de origens nagô e jeje. É, portanto, nesse contexto fortemente racista que se iniciam os primeiros estudos referentes às práticas religiosas dos negros que se estabeleciam no Brasil do início aos meados do século XX. Vários foram os autores do período que cultivaram o pressuposto da inferioridade dessas religiões, apesar da relevância de seus estudos, ricos em detalhes a respeito delas.

Em meio a esse cenário, Exu foi retratado pelos estudiosos como o mais bárbaro e primitivo dos deuses africanos, assimilável apenas ao

Diabo cristão, como o despreveram os primeiros missionários europeus alguns anos antes. Baseados nas teorias racialistas em voga na época, que colocavam os negros na última escala da evolução, eles continuariam reproduzindo essas ideias até meados do século XX. A partir daí, alguns autores passaram a demonstrar outra visão acerca desse personagem.

O período vivido por Nina Rodrigues refletia-se diretamente em seus escritos. Filho de coronel e formado nas melhores escolas do país, ele passa a viver em Salvador, BA, cidade que, no pós-abolição, detinha o maior contingente de população negra do país. Ali ele pôde se dedicar aos estudos dessa população, especialmente no âmbito cultural, mas também na área criminal, e, influenciado pelas teorias do italiano Cesare Lombroso, ele associava a criminalidade nata particularmente à raça negra. Essa interpretação racialista repercutia também em sua visão sobre as religiões africanas, levando em conta que ele associava um caráter patológico ao transe mediúnico.

Mesmo assim, sua obra deixou uma importante contribuição para os estudos do candomblé e de outras religiões afro-brasileiras, por se tratar do primeiro registro histórico que procurou explicar em detalhes essa nova religião que surgia. Conseqüentemente, ele foi, também, o primeiro a fornecer uma descrição do Exu cultuado nos candomblés brasileiros. Reportando-se aos escritos do autor, Costa (1980, p. 87-88) afirma que neles Exu se apresenta com caráter “malévolo” e “adverso ao homem” e que os negros tendem a confundi-lo com o Diabo, mas “para Nina [essa] parece ser uma identificação superficial, fruto do ensino católico”. Ao reconhecer que, possivelmente, essa imagem só é assimilada graças à influência católica, Nina Rodrigues admite que Exu é uma divindade como as outras:

Em ordem de importância, numa concepção mythologica, devemos mencionar em seguida o *Orisá Esú*, divindade adversa ou pouco propícia aos homens. *Esú*, *Bará* ou *Elegbará* é um santo ou *orisá* que os africano-bahianos têm grande tendência a confundir com o diabo. Tenho ouvido mesmo de negros africanos que todos os santos podem se servir de *Esú* para mandar tentar ou perseguir uma pessoa. Em uma alteração qualquer de negros em que quase sempre levantam uma celeuma enorme

pelo motivo mais fútil, não é raro, entre nós, ouvir-se gritar pelos mais prudentes: Fulano, olha *Esú!* Precisamente como diriam velhas beatas: olha a tentação do demônio! No entanto sou levado a crer que esta identificação é apenas o produto de uma influência do ensino catholico. *Esú* é um *orisá* ou santo como os outros, tem a sua confraria especial e seus adoradores. No templo ou terreiro do Gatais [Gantois], o primeiro dia da grande festa é consagrado a *Esú*. O dualismo dos negros é, pois, ainda o dualismo rudimentar dos selvagens, e *Esú* não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens. (Nina Rodrigues, 2006, p. 41, grifo do autor).

A riqueza de detalhes contida nesta primeira descrição de Exu é enorme. Em primeiro lugar, percebemos, pela fala do autor, a permanência de dois aspectos comuns nas retratações da África pelos missionários cristãos: a associação de Exu com o Diabo e sua identificação com o Legba dos daomeanos. Isso talvez seja fruto das leituras que ele teria feito das obras desses missionários e de outros viajantes, especialmente as do coronel Ellis (1894). No entanto, o autor deixa transparecer que tais leituras não o influenciam totalmente, pois, em sua concepção, Exu não seria o Diabo, mas sim uma divindade como as outras, tendo seus adoradores próprios e seu culto estabelecido.

A negação da proximidade entre Exu e o Diabo, aparentemente contraditória, advém da visão inferiorizante que Nina Rodrigues tem dos negros. Para ele, admitir que os negros teriam uma divindade similar ao Diabo dos cristãos seria como dizer que eles haviam atingido o mesmo nível de evolução intelectual dos brancos. Dessa forma, seriam capazes, também, de desenvolver um dualismo religioso idêntico ao do catolicismo, que divide o cosmos entre as forças do Bem (Deus) e do Mal (Diabo). Essa visão está expressa nas últimas linhas do trecho citado, onde ele diz que “o dualismo dos negros é ainda o dualismo rudimentar dos selvagens, e *Esú* não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens”. Exu, portanto, não poderia ser o Diabo para os negros, pois estes não conseguiriam criar uma religião dualista como o catolicismo. Por isso Nina Rodrigues o reduz a apenas uma divindade “pouco benévola” com os homens. Quase sem querer, o escritor se aproxima bastante

do ideal ioruba de Exu, no qual este é definido como irascível e vingativo, alguém que protege, mas ao mesmo tempo castiga quem não cumpre suas obrigações para com ele.

Em outro trecho, Nina Rodrigues ressalta a multiplicidade de Exu nos candomblés brasileiros, afirmando que, nesses locais, ele é visto de diferentes formas, conforme se nota pelos muitos nomes que assume. “Assim como Obatalá, Exu é invocado sob vários nomes. Suas denominações mais importantes são Exu-Bará e Exu-Ogum” (p. 124, nota 17). Verificamos assim que, desde finais do século XIX, época em que o autor escreve sua primeira obra, já era perceptível a multiplicação de Exu em variados personagens, com funções ritualísticas diversas.

A necessidade de se dedicar sempre o primeiro sacrifício ritual a Exu também está presente no discurso de Nina Rodrigues. Entre os iorubas, como vimos, esse sacrifício tem como objetivo convencer o orixá a estabelecer a comunicação com as demais divindades invocadas em um culto. Entretanto, Nina Rodrigues, assim como os missionários cristãos já tinham feito, atribui a esse costume a finalidade de evitar que Exu perturbe os trabalhos:

Preparados os animaes do sacrificio, à tarde, como é de praxe, teve lugar o sacrificio a *Esú*, espírito do mal. Este sacrificio propiciatório precede todas as festas de santo, pois a sua preterição traria como consequência infalível a perturbação da festa. (p. 58, grifo do autor).

Estas ideias apontadas por Rodrigues serão desenvolvidas posteriormente por outros estudiosos. No início do século XX, no Rio de Janeiro, o jornalista conhecido como João do Rio tentava revelar à sociedade a existência dos cultos africanos nos morros cariocas. No jornal *Gazeta de Notícias*, ele publicou crônicas resultantes de pesquisas sobre esses cultos e, mais tarde, organizou-as no livro *As religiões do Rio*.

Suas investigações acerca das religiões dos negros no Rio de Janeiro, realizadas no ano de 1903, demonstram que o candomblé, que se iniciara alguns anos antes na Bahia, já havia se estabelecido também fora desse estado e se encontrava já bastante institucionalizado nas periferias da então

capital federal. Segundo Edison Carneiro (1972, p. 55, grifo do autor), essa propagação se devia às

levas de jejes e nagôs [que] chegaram à área da mineração [e] de Minas Gerais [teriam] alcançado, de algum modo, o Rio de Janeiro. [...] A estes, aos muitos jejes e nagôs mobilizados pelo tráfico interno, cujo centro era o Rio de Janeiro [...], em meados do século 19, e aos baianos emigrados para a capital do país nos anos imediatos à proclamação da República, devemos os *candomblés* que funcionavam no momento das reportagens de João do Rio (1904).

João do Rio não cita o termo “candomblé”, chamando a religião que se praticava nos terreiros das periferias simplesmente de “orixás”. Todavia, suas concepções de cada orixá permanecem as mesmas encontradas nos candomblés da Bahia, inclusive a visão de Exu assimilado ao Diabo cristão:

Os orixás, em maior número, são os mais complicados e os mais animistas. Litólatras e fitólatras, têm um enorme arsenal de santos, confundem os santos católicos com os seus [...], e vivem a vida dupla, encontrando em cada pedra, em cada casco de tartaruga, em cada erva, uma alma e um espírito. Essa espécie de politeísmo bárbaro tem divindades que se manifestam e divindades invisíveis. Os negros guardam a ideia de um Deus absoluto como o Deus católico: Orixá-Alúm. A lista dos santos é infundável. Há o orixalá, que é o mais velho, Axum, a mãe-d’água doce, Ie-man-já, a sereia, *Exu, o diabo, que anda sempre detrás da porta*, Sapanam, o Santíssimo Sacramento dos católicos, o Irocô, cuja aparição se faz na árvore sagrada da gameleira, o Gunocô, tremendo e grande, o Ogum, S. Jorge ou o Deus da guerra, a Dadá, a Orainha, que são invisíveis, e muitos outros, como o santo do trovão e o santo das ervas. (Rio, 1976, p. 2, grifo nosso).

Todas as outras referências que João do Rio faz a Exu são breves e caracterizam-no como o Diabo. Percebe-se, assim, que a visão negativizada dessa divindade já estava bastante instaurada entre os intelectuais brasileiros no início do século XX.

Outro autor a se dedicar aos estudos da cultura negra na Bahia foi Manuel Querino, artista e intelectual negro. Atuou no meio político defendendo ideias abolicionistas em contraposição às correntes de pensamento racialistas de Nina Rodrigues e seus alunos. No entanto, ele também não poupa a figura de Exu, incorporando a assimilação diabólica que se fazia dele. Em seu livro mais notável, *A raça africana e seus costumes na Bahia*, de 1916,⁶ ao fazer uma descrição dos cultos africanos, classifica-o como o próprio Satanás:

O feitichista crê que Satanaz, por ter sido expulso do paraizo, não perdeu de todo o poder que lhe fora outorgado por Deus. Elle acompanha todos os nossos actos, e para evital-o é forçoso dar-lhe de comer, pois assim entretido nenhuma interferência perniciosa exerce nos destinos da humanidade. Nos dias de segunda-feira faz-se o despacho de *Exú* – (Satanaz): consiste em atirar à rua pipocas e farinha com azeite de dendê. (Querino, 1938, p. 52).

O destaque maior do autor é para a questão do despacho, encarada por ele como uma maneira de afastar o Diabo para que não atrapalhe nosso destino. Esse ato deve ser feito sempre antes de qualquer atividade religiosa, como uma obrigação; do contrário, Exu pode aparecer para prejudicar o andamento dos rituais. Em mais de um trecho do livro, esse aspecto de perturbador é conferido ao orixá Exu, como neste que se segue:

Invariavelmente, o africano, antes de começar qualquer acto de sua seita, cumpre duas obrigações: toma de uma pouca de comida e, evitando olhares profanos, vae deital-a em logar deserto, pois constitue a parte destinada ao inimigo, Exú, para que não vá ele perturbar a função. (p. 85).

Essa particularidade é comentada também por Antônio de Souza Carneiro, engenheiro civil baiano que discorreu sobre a cultura religiosa afro-brasileira nos finais da década de 1930. Era pai de Édison Carneiro. Anos mais tarde, o intelectual se tornaria referência nos estudos sobre o candomblé. O período em que ele escrevia já era bem diferente dos

6 Posteriormente, em 1938, o livro foi incluído na coletânea de suas principais obras, lançada sob o título *Costumes africanos no Brasil*.

tempos de Nina Rodrigues e João do Rio. Havia uma forte tendência à urbanização no país, promovida pelas políticas expansionistas e industriais de Getúlio Vargas no Estado Novo. Esse seria também o período de maior perseguição às religiões africanas. As obras dos intelectuais da era Vargas a respeito dessas religiões refletem os estereótipos correntes, classificando-as como casos de polícia. Constatamos isso especificamente no modo como Exu é descrito à época. Em sua obra *Os mitos africanos no Brasil: ciência do folclore*, lançada em 1937, Antônio Carneiro destaca a necessidade de fazer oferendas para distrair o Diabo, Exu, assim como já o observara Manuel Querino. Sem isso, segundo eles, nada se conseguia.

O sangue e o “sepultamento” não bastavam em tais ocasiões de calamidade pública. Eram necessárias, – e foram só as que ficaram hoje em dia, – oferendas auxiliares ou comuns que “amoleciam” o “descaso enferrujado” de outros orixás [estimulando-os a rogar] ao que tantos males produzia “desse um basta” na sua ira incontida: – abairás, acaçás, acarajés e outras “comidas”, meladinha, moedinhas de dez réis e de vintena, búzios, orobôs, obis, trancinhas de cabelos, côvados de fazendas de todos os preços, flores, – *tudo sem faltar a parte de Exu, o diabo, [pois] “ele não se distraindo, nada se consegue”*. (Carneiro, 1937, p. 164, grifo nosso).

Conforme se nota, a assimilação de Exu ao Diabo já estava bastante inculcada nos intelectuais que analisaram as religiões afro. Até mesmo os praticantes dessas religiões, ainda muito influenciados pelos valores católicos, reforçavam esse entendimento. Nesse contexto, os adeptos de Exu também eram hostilizados e classificados como feiticeiros, pessoas capazes de fazer o mal a outras se utilizando de meios mágicos. De acordo com Antônio Carneiro, bastava fazer um despacho ou ebó para Exu numa encruzilhada, e ele cumpria o desejo de quem lhe pedia algum mal. Podia, por exemplo, desencaminhar ou enlouquecer um desafeto daquele que o procurava. No fragmento a seguir, o escritor dá alguns detalhes dessa nova função atribuída ao orixá nos candomblés brasileiros:

Botar Exu no caminho é atrapalhar a vida de outrem. O caranguejo, êde, entra no “despacho” ou ebó, para, quando se vir solto na encruzilhada, andar de frente e de costas, para diante e para trás, sem saber onde se meta. Botar Exu na cabeça é fazer enlouquecer. O diabo, em tais casos,

não exige sangue, mas suplício. A calanga, lagartixa em abundo, entra em cena. Metem-na numa gaiola de malhas bem miúdas ou num cesto bem cerrado e tapado, para que se desespere tentando sair, e tiram-na à água. (Na África há algumas espécies de lagartixas anfíbias). Assim, privada de voltar à terra, simboliza a privação dos sentidos. O “despacho” não está completo sem o outro do caranguejo. Enlouquecer e perambular sem noção de pouso, nem de hora, nem de estado (nu ou vestido), exposto à chacota e às pedradas dos vingadores inconscientes. (p. 169).

Agora, pois, se de um lado Exu, como Diabo, deve ser afastado, de outro também pode ser utilizado a nosso favor, para atender nossas vontades e agir contra nossos adversários. Essa imagem reflete a do Diabo colonial, a quem já se recorria para determinados desejos pessoais, entre eles, o de se vingar de inimigos.

Em outro trecho, Carneiro nos fornece uma descrição mais sistemática das características desse orixá, associando-o novamente ao Diabo e, ao mesmo tempo, a Elegba, vodum daomeano. Aqui, Exu é responsável por todas as desgraças que nos ocorrem, numa aproximação explícita da concepção de Diabo cristão:

O espírito do mal é, em nagô, Egbá. Esse Egbá pode ser evocado ou aparecer espontaneamente, Egum. Tornado em divindade do mal, Exu, o diabo, corresponde a Elegba, também na língua iorubana, e a Elegbará, da mesma língua mas tendo em cada qual atributos um tanto diferentes. Egbá ou Egbá-Egum, ou melhor, Exu, é o espírito-maligno-chefe, bissexual, impossibilitado de ação carnal e, por isso mesmo, causador de todas as desgraças, especialmente as do amor, o responsável por todas as que vêm da vingança humana. Elegbará, o espírito maligno feito homem, a feição masculina de Egbá, o menos maligno dos três. Elegbará, do nagô, Elegbá, o diabo, ran, o que espalha o mal, o espírito-maligno-mulher, o multiplicador do malefício, o capaz de se transformar em homem. (p. 433).

Na caracterização exposta por Manuel Querino e por Antônio de Souza Carneiro, a possibilidade de se utilizar Exu como um vingador consiste em uma das maiores modificações em seu caráter. Tal possibilidade irá se desenvolver para, juntamente com outras peculiaridades, constituir uma

nova roupagem desse orixá, agora em outra religião: a quimbanda. Nesse terreno, destacamos a obra do médico baiano Arthur Ramos.

Da mesma escola de Nina Rodrigues, Ramos deu continuidade aos estudos desse autor sobre a cultura negra. Em sua primeira obra, *O negro brasileiro*, de 1934, ele começa sua descrição de Exu por seu aspecto demoníaco, segundo ele, atribuído ao orixá por seus próprios adeptos. Entretanto, não deixa de perceber sua ambivalência, salientando que os negros, ao mesmo tempo que o demonizam, não realizam qualquer atividade religiosa sem ele. É o primeiro autor a trazer a fala de adeptos de Exu para corroborar suas análises, um ponto bastante interessante:

Exu é outro orixá. É o representante das potências contrárias ao homem. Os afro-baianos assimilam-no ao demônio dos católicos; mas, o que é interessante, temem-no, respeitam-no (ambivalência), fazendo dele objeto de culto. “Nada se faz sem Exu – assevera-me Maria José, neta de africanos –, para se conseguir qualquer coisa, é preciso fazer o despacho de Exu, porque, do contrário, ele atrapalha tudo!” O “despacho de Exu” é a cerimônia inicial, ou padê, nos terreiros. Costumam-no chamar os negros “o homem das encruzilhadas”, porque onde há entrecruzamento de estradas, ou de ruas, lá está Exu, que é preciso despachar, dando-lhe pipocas e farinha com azeite de dendê. Nina Rodrigues consigna ainda os termos Bará ou Elegbará, e Ortiz os de Ichu, Eleguá ou Aleguá como sinônimos de Exu. Nos dias presentes, ouvi, na Bahia, chamarem-no ainda os negros Senhor Leba, provavelmente deturpação de Elegbará ou Legba. Aliás Leba estaria conforme a origem daomeana legba (diabo). O fetiche de Exu é uma massa de barro em que os negros modelam uma cabeça onde os olhos e a boca são representados por conchas incrustadas no barro, e ainda fragmentos de ferro e outros ornamentos preparados. São-lhe consagrados os primeiros dias de todas as festas fetichistas e as segundas-feiras, visto como o seu despacho é condição indispensável ao prosseguimento das cerimônias. Os animais que se sacrificam são o bode, o galo, o cão... Exu é uma divindade fálica, que na África exigia sacrifícios humanos e no Brasil se contenta com animais “tidos por tipos de satíriase”, como anota Nina Rodrigues. (Ramos, 1940, p. 45-46).

Valdeli da Costa (1980, p. 89) menciona outra versão dada por Arthur Ramos para a malignidade de Exu. Segundo ele, em *Introdução à antropologia brasileira*, obra lançada por Ramos em 1943, o autor afirma que “para os seus crentes, [Exu] não é malévolos”.

EXU (ESHU), palavra que parece derivar de SHU, “escuridão”, é um orixá que, mesmo antes de chegar ao Brasil, já havia sido assimilado ao diabo pelos missionários católicos. Realmente, é uma poderosa entidade, dotada de poderes maléficos especiais, embora os negros africanos lhe prestem culto, como aos outros ORIXÁS. É chamado também ELEGBARA, ELEGBA, nome de origens daomeanas (LÊGBA). Para os seus crentes, ele não é malévolos. Representam-no, entre os YORUBA, por uma massa cônica de barro, onde incrustam conchas e fragmentos de ferro, que fazem o papel de olhos, boca, etc. Seu culto é geralmente separado do dos outros orixás. Sacrificam-lhe galos, cães e bodes. Ellis descreveu esse ORIXÁ como uma divindade fálica a quem se faziam outrora sacrifícios humanos, em ocasiões especiais. EXU é consultado também nos atos da vida diária, devido aos seus extraordinários conhecimentos, ou diretamente pelos seus fiéis, ou através dos seus sacerdotes. São usadas como instrumento de consulta, dezesseis conchas de CAWRIES. EXU está assim em conexão com IFÁ, o oráculo dos YORUBA, que é objeto de cultos especiais, de fins divinatórios. (Ramos, 1961, p. 263, grifo do autor).

Aqui também notamos algumas particularidades sobre Exu enumeradas por Ramos: primeiramente sua associação com a palavra ioruba *shu*, significando escuridão, e, em segundo lugar, sua representação como uma “massa cônica de barro”, provavelmente próxima do montículo de terra que representa Legba no Daomé. Essas descrições são fruto da leitura das obras do coronel Ellis, que Ramos cita em seguida. Por último, o pesquisador chama a atenção para a conexão entre Exu e Ifá, ressaltando a relação entre ambos inscrita nos mitos e lendas iorubas. Na obra de 1940, Exu é associado ainda com Xapanã, ou Omolu, ou ainda Obaluaiê, o orixá da varíola, também conhecido como “o homem da bexiga”. Essa aproximação se justifica, de acordo com Ramos, pelo fato de Omolu ser “um orixá malfazejo, demoníaco, de atributos fálicos”, como Exu (Ramos, 1940,

p. 49-50). A necessidade de se despachar Exu para que ele não perturbe os trabalhos também é anotada por Ramos. Segundo ele, “é condição indispensável ao prosseguimento de qualquer cerimônia negra o seu DESPACHO inicial ou PADÉ, sem o que EXU viria ‘atrapalhar tudo’ ” (Ramos, 1961, p. 278, grifo do autor).

Concluimos, assim, que a visão desses primeiros autores no Brasil era profundamente marcada por uma interpretação maligna do orixá Exu, sem muitos avanços em relação ao que os missionários cristãos e outros viajantes escreveram sobre ele ainda em terras africanas. Essa visão negativa, no entanto, não se limitava aos autores, mas era absorvida pelos próprios praticantes dessas religiões e reproduzida em suas falas, como pudemos observar.

3.2 As primeiras transformações de Exu

A forma de se interpretar Exu nos terreiros começaria a mudar com os estudos de Edison Carneiro e Ruth Landes no final da década de 1940. Isso é o que procuraremos demonstrar nesta seção, mediante a análise das principais obras destes autores. Tentaremos explicar, através delas, como se dão essas modificações, que se estendem aos paradigmas dos próprios participantes dos terreiros. Duas principais mudanças se processam nesse período: primeiramente Exu deixa de ser associado ao Diabo cristão e se aproxima das características do Exu africano; em segundo lugar, ele perde, aos poucos, sua posição de orixá, sendo rebaixado à categoria de escravo dos orixás e assumindo, assim, uma multiplicidade de funções diferentes dentro dos terreiros.

Edison Carneiro foi, como acabamos de dizer, um dos primeiros a contribuir para essa transformação. Leitor tanto das obras de Nina Rodrigues quanto de Arthur Ramos, analisou os candomblés baianos em meados do século XX e chegou a servir de referência para que outros antropólogos internacionais realizassem seus estudos aqui. Foi o caso da estadunidense Ruth Landes, de quem Edison Carneiro teria sido guia pelos terreiros baianos. Única mulher no grupo dos estudiosos das religiões afro-brasileiras investigadas em nossa pesquisa, a antropóloga veio para a

Bahia em 1938 após receber uma bolsa de estudos para a área de relações raciais no Brasil. Sua obra *Cidade das mulheres*, lançada em 1947, traz um interessante relato de sua viagem ao Brasil e de sua estadia no país, além de comentários a respeito dos personagens encontrados aqui. Entre outras experiências descritas nesse livro, a autora narra a ocasião em que foi convidada por Edison Carneiro a assistir uma cerimônia do padê de Exu.

A descrição informal que Carneiro faz de Exu para a colega no momento do convite deixa-nos entrever a visão que ele tinha do orixá à época. Ao mesmo tempo que afirma ser Exu o próprio Diabo, o escritor não deixa de notar sua proximidade com a humanidade e seu caráter lúdico. Provavelmente levado por suas vivências nos terreiros da época, ele compara Exu a um demônio familiar e brincalhão, que deveria ser afastado nos horários de culto para não atrapalhar as cerimônias. Parecia um parente, segundo ele, e era “uma espécie de demônio muito engraçado”. Como veremos mais adiante, essa visão irá se modificar com o tempo e a frequência aos terreiros.

[Edison Carneiro] consultou o relógio e me disse: – Já são quase 5 horas e vai ter começo uma cerimônia especial, chamada padê. É para despachar o diabo para as estradas, para afastá-lo do caminho dos deuses esta noite! O diabo se chama Exu, uma espécie de demônio muito engraçado, que até parece um parente. A cerimônia é curiosa. Entremos para assisti-la. (Landes, 2002, p. 83).

Passado o ritual referido, Landes sofre um acidente ao descer os degraus do templo, molhados pelas libações do padê de Exu, conforme ela mesma narra:

Quando me retirei, horas mais tarde, naquela noite, escorreguei nos degraus de barro que desciam em curva precipitada da porta do templo até a linha do bonde, e torci gravemente o tornozelo, porque as libações para Exu tinham tornado o terreno lamacento e viscoso. Luzia me disse, em desespero, que eu pisara em cheio no mal que deveria ter sido carregado pelo demônio e que, em vez disso, todo ele se transferira para mim. O meu tornozelo, na verdade, não sarou senão muito depois de eu ter deixado a Bahia. As sacerdotisas me benzeram regularmente com folhas

mágicas, mas eu era uma paciente difícil; e elas chegaram à conclusão de que alguém me pusera mau-olhado. Acostumei-me a pensar nisso. (p. 84-85).

A situação descrita por Landes é sintomática da visão que alguns membros do candomblé apresentavam sobre Exu. Uma sacerdotisa da casa em que ocorreu o acidente sofrido pela autora atribuiu o fato à malignidade do orixá. E a dificuldade em curar o ferimento com as benzeções gerava outras explicações que reforçavam o sentido mágico do acidente, imputado ao mau-olhado de alguém.

Essa mesma visão negativa de Exu está presente em Edison Carneiro, mas apenas em suas primeiras obras, como já alertamos. A associação de Exu com o Diabo cristão, compartilhada com Ruth Landes, é o que prevalece no primeiro livro do autor, *Religiões negras*, de 1936:

Exu, orixá das trevas, representa todas as forças inimigas do homem. Exu, “homem das encruzilhadas”, mora em todos os entrecruzamentos de ruas ou estradas. Nina Rodrigues registrou, no seu tempo, os nomes de Bará, Elegba e Elegbará, dados a Exu, e Arthur Ramos, mais recentemente, registrou o de Senhor Leba, que supõe provável deturpação de Elegbará, mas me parece apenas pronúncia errada do jeje Lêgba. A Exu se dedicam não só o primeiro dia da semana (a segunda-feira), como ainda os primeiros dias de qualquer festa fetichista. O candomblé começa, mesmo, com o *padé*, ou *despacho* de Exu, porque é preciso entretê-lo (*despachá-lo*), com pipocas e farinha de azeite-de-dendê, senão ele virá atrapalhar a festa... Sacrificam-se lhe o cão, o galo e o bode. (Carneiro, 1991, p. 39, grifo do autor).

Nesta primeira obra, o pesquisador se limita a transcrever as descrições de Nina Rodrigues e Arthur Ramos a respeito de Exu. Em outro livro, *Negros bantos*, de 1937, Carneiro analisa como são feitas as representações desse orixá nos candomblés baianos. Uma dessas representações, segundo ele, aponta para um Exu que deve estar sempre preso, não podendo jamais ser solto, para que não saia “a fazer diabruras pelo mundo”. Isso deixa claro o aspecto temível que o orixá possuía, mesmo para seus adeptos:

A representação mais comum de Exu, o orixá que simboliza as forças contrárias ao homem, trá-lo sempre armado com as suas sete espadas, que correspondem aos sete caminhos dos domínios imensos do orixá. De fato, o seu reino é enorme, estendendo-se por todas as encruzilhadas, por todos os lugares esconsos do planeta. Tanto que os negros o chamam, ora “homem das encruzilhadas”, ora, ampliando-lhe o raio de ação, “o homem da rua”. O poder desse orixá é tão temível que o seu “assento” nos candomblés se constrói com pedra e cal, a portinhola fechada a cadeado, para que ele, vendo-se solto, não saia a fazer diabruras pelo mundo... (p. 142).

O caráter múltiplo de Exu, que já havia aparecido primeiramente na obra de Nina Rodrigues, volta a aparecer agora com mais minúcias na de Edison Carneiro. Para comprovar essa característica, ele recorre à descrição feita por um pai de santo que lhe concede uma entrevista detalhando os diferentes tipos de Exu existentes em sua “roça”:

O pai-de-santo Manuel Paim, a quem interoguei sobre esse *despacho*, me garantiu que Aluvaia é um Exu da *nação* Angola, enquanto que Apainaiá é um caboclo, um espírito superior. Perguntei-lhe, mais, se havia mais de um Exu, ao que ele respondeu afirmativamente. O Exu Pavená, por exemplo, era, segundo a sua pitoresca expressão, um Exu *destinado*... O mesmo Paim governava “os” Exus da sua “roça” na Cabula e podia fazer passear, a desoras, pelo Alto do Abacaxi, mais um outro, que montava guarda ao pequeno barracão que possuía nos fundos da sua casa. (p. 143, grifo do autor).

Essa multiplicidade adquirida por Exu no candomblé brasileiro já o tornava, nos idos de 1937, ano em que Carneiro escreveu *Negros bantos*, bastante próximo do Exu presente alguns anos depois na quimbanda. A função de guardião do terreiro, conferida pelo pai de santo Manuel Paim a um dos Exus do candomblé, em muito aproxima esse orixá do outro Exu da quimbanda, que desempenha a mesma função. Aos poucos, como vemos, Exu vai deixando de lado suas características africanas para ganhar novos contornos e novos papéis, transmutando-se e dividindo-se em uma série de divindades diferentes, com funções próprias. Relatando a gama de variantes possíveis encontrada em suas visitas de campo e

entrevistas, Edison Carneiro cita também a possibilidade de Exu não ser apenas maligno, mas também um orixá benfazejo:

O culto dos negros a Exu não passa do respeito por aquele que pode dispor, a seu talento, da vida dos homens, espalhando desgraças pelo mundo. Os negros não se lembram dele senão para *despachá-lo* ou para, humildemente, *beijar-lhe a pedra*, isto é, fazer a reverência do estilo diante do “assento” do orixá, persignando-se com a terra que lhe fica à roda. Há mesmo quem sustente o caráter *benfazejo* de Exu. Os feiticeros, porém, rendem-lhe, como é natural, um culto tenebroso, que intimida as camadas baixas da população. Nesse temor, aliás, há muita lenda criada pelos próprios feiticeros, muita exploração da credence e da credulidade populares. (p. 145, grifo do autor).

Para o autor, no entanto, embora alguns cheguem a afirmar o lado bondoso de Exu, o que sobressai é seu lado maligno, que o torna capaz de espalhar “desgraças pelo mundo”. Por isso seu culto é revestido de uma atmosfera tenebrosa, que, inclusive, seria incentivada pelos próprios feiticeros como forma de intimidar as classes baixas que recorrem a eles. Essa visão corrobora o imaginário da época a respeito das práticas do baixo-espiritismo, classificadas pelas autoridades policiais apenas como exploração da credulidade pública.⁷ Afinal, como diz Carneiro, o culto a Exu seria muito mais por respeito ou temor àquele que podia, caso não fosse lembrado, desgraçar as vidas das pessoas, segundo a crença delas.

Tais ideias, porém, começam a se modificar a partir do final dos anos 1940, com Ruth Landes e o próprio Edison Carneiro. Em 1947, Landes publica seu livro etnográfico *A cidade das mulheres*, fruto de observações realizadas em 1936, no qual insere alguns artigos que escrevera anteriormente. Em um desses artigos, ela descreve e analisa as funções de Exu no candomblé brasileiro trazendo uma visão um pouco diferente daquela contida em seu livro. Segundo ela,

7 Emerson Giubelli (2003) analisa a formação das macumbas cariocas e sua aproximação com o espiritismo de origem francesa, que acabou sendo rotulado, na época, pela expressão pejorativa “baixo-espiritismo”. Essas macumbas costumavam sofrer perseguição pelos crimes de charlatanismo e prática ilegal da medicina.

Exu é uma criatura de espírito trapaceiro envolvida em magia negra. *Não possui a severidade atribuída aos grandes deuses, mas é indispensável à prática do culto. Uma sacerdotisa o chama de “escravo”, porque executa maliciosas diligências em troca de alguns vinténs, um pouco de azeite de dendê e cachaça.* Por outro lado, afirma ela, Exu é realmente mais útil do que os deuses, pois faz as coisas e não tem vaidades. Jamais pune as pessoas com moléstias ou perda de dinheiro. Está pronto a servir a qualquer momento, no seu posto nas encruzilhadas. Há diferentes tipos de Exu, mas todos são encarados deste modo ambivalente. *Há uma espécie de Exu doméstico, muitas vezes chamado “compadre”, que se imagina tanto como guardião do lar quanto como obstáculo a que a sua própria maldade o penetre, em vista das oferendas que regularmente recebe. Há, entretanto, Exus “brabos” vagando pelas estradas e pelos bosques, em especial de madrugada, ao meio-dia e à meia-noite.* Nenhum Exu pode ser representado, dentro do templo, junto com os deuses. Todo deus parece ter um ou mais Exus-lacaios, que fazem os serviços mais pesados por ele; [...] Exu parece ser excluído da companhia dos deuses, não porque seja “mau”, mas por ser de *status* inferior. (Landes, 2002, p. 336, grifo nosso).

Os traços de Exu expostos neste parágrafo citado vão bem além daqueles que os outros autores enxergaram nessa divindade. Em primeiro lugar, há de se notar uma insistente negativa do caráter totalmente maligno desse personagem. Guiada pela fala da sacerdotisa que entrevista, a autora reitera, ao longo de todo o trecho, que Exu não representa a maldade, como muitos afirmam; pelo contrário, é capaz, inclusive, de praticar o bem e de ser um protetor para quem o cultua.

Em segundo lugar, chama a atenção o fato de Landes empregar termos como “escravo” e “compadre” para designar Exu, em conformidade com uma nova visão que vai se constituindo nos candomblés. O Exu Escravo é uma espécie com *status* inferior ao dos orixás. Ele recebe outras funções dentro da teologia dos candomblés, onde passa a ser visto, ao mesmo tempo, como protetor da casa e das pessoas, e como auxiliar dos homens naquilo que eles desejam. As pessoas agora podem recorrer a ele pedindo-lhe ajuda em suas dificuldades cotidianas, mediante o pagamento por seus serviços. De acordo com Lapa (1990), essa visão é

bastante próxima do conceito que se tinha do Diabo durante o período colonial no Brasil.

Os desejos que os homens levam a Exu são os mais íntimos e sórdidos, aqueles que não podem pedir aos santos ou a um orixá, por exemplo, já que se trata de questões reprimidas pelas religiões cristãs.

Enquanto os deuses são utilizados em empreendimentos socialmente aceitos, como assegurar um bom parto ou um bom emprego, Exu é utilizado secretamente para arranjar um encontro amoroso, para forçar uma sedução, para desfazer ou mesmo recompor um casamento. As mães dos renomados templos fetichistas negam que utilizem Exu, indicando que se consideram acima de interesses mesquinhos, mas todas conhecem as fórmulas a usar e sem dúvida recorrem a ele particularmente. Visto que a Igreja Católica estigmatiza Exu como diabólico, as sacerdotisas são compelidas a obsequiar os deuses, que são identificados com os grandes santos católicos. (Landes, 2002, p. 336-337, grifo nosso).

Ao mesmo tempo que afirma a possibilidade de Exu ser invocado para atender aos desejos mais íntimos, a autora deixa entrever a extrema marginalidade que permeia o culto a ele na Bahia. Entre as mães de santo entrevistadas, nenhuma admitiu se utilizar de Exu no atendimento às pessoas, mas todas conhecem as fórmulas para convocá-lo, e Landes desconfia que se socorrem dele secretamente. Esse tipo de Exu é cultuado na quimbanda, mas ali ninguém admite fazer esses rituais: quimbandeiro é sempre o outro. Tal negação decorre do medo que os pais ou mães de santo têm de que seu terreiro seja relacionado à magia negra, o que atrairia a perseguição das autoridades policiais.

Essa modificação na forma como Exu era encarado pelos primeiros autores e seus interlocutores não é absoluta, pois ele continua mantendo, em parte, seu caráter demoníaco. O fato é que agora ele ganha uma resignificação simbólica, que, inclusive, estende-se ao próprio Diabo cristão. Ambos são chamados, a partir daí, para executar pequenos auxílios a quem os procure. Provavelmente essas visões, expostas por Landes ao final de *A cidade das mulheres* (1947), decorrem de suas conversas com Carneiro, que, nesse mesmo período, já havia modificado suas interpretações

a respeito de Exu. Sua obra traz muitos desses conceitos apresentados por Landes, como o de Exu Escravo e Exu Compadre.

Um ano depois do livro de Landes, em 1948, Carneiro lança sua obra-prima, *Candomblés da Bahia*. Nesse livro ele revisa muitas de suas impressões iniciais sobre os rituais dos candomblés, inclusive sobre o orixá Exu. Talvez por já estar mais familiarizado ou, até mesmo, mais simpatizado com a religião dos orixás, Carneiro chega a contradizer alguns de seus primeiros argumentos a respeito de Exu, como é o caso de seu lado maligno:

Assim como pode interceder junto aos orixás para o mal, também pode fazê-lo para o bem. Depende daquele que pede a sua intercessão. Daí a existência de *compadre*, um Êxu familiar a todos os candomblés, que por vezes mora *dentro* da casa, como o *genius loci*, o cão de guarda fiel e vigilante. O próprio título de *compadre* implica numa familiaridade que se não compreenderia se porventura Êxu representasse as forças contrárias ao homem, o espírito do Mal. (Carneiro, 1961, p. 81-82, grifo do autor).

Exu agora tem um lado bom, passando a morar dentro da casa como um “cão de guarda fiel e vigilante”. A familiaridade com que é representado nesse caso, servindo como guardião e auxiliando o homem nos seus desejos, como um bom *compadre*, já denota uma modificação do *status* de divindade que ele trouxe da África. Nessa perspectiva, Exu já deixou de ser um orixá para se transformar em um criado dos orixás a nosso serviço:

Ora, Êxu não é um orixá – é um criado dos orixás e um intermediário entre os homens e [eles]. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos *despachar* Êxu, para que, com a sua influência, a consiga mais facilmente para nós. Não importa a qualidade do favor – Êxu fará o que lhe pedirmos, contanto que lhe demos as coisas de que gosta, azeite de dendê, bode, água ou cachaça, fumo. Se o esquecermos, não só não obteremos o favor, como também Êxu desencadeará contra nós todas as forças do Mal, que, como intermediário, detém nas suas mãos. (p. 81, grifo do autor).

A face de Exu agora é a de um criado, um serviçal pronto a nos atender e a intermediar nossos pedidos junto aos orixás, mas, para isso, exige que paguemos seu preço. Como nos pactos que se faziam com o Diabo

colonial, aqui também a obtenção dos favores sobrenaturais se dá mediante pagamento.

Ao adquirir diferentes formas nos candomblés e nas macumbas, Exu recebe também uma infinidade de denominações:

Além dos nomes já citados, Êxu – espírito cultuado universalmente pelos negros da Bahia – tem ainda os nomes de Môjubá, Ékéçãe, Barabô, Tibiriri, Tiriri, Lônã, Juá, Maromba, Pavenã, Kôlôbô, Chefe Cunha, Maioral... Embora não seja exatamente um orixá, Êxu pode manifestar-se como um orixá. (p. 83).

Muitos desses nomes são encontrados ainda hoje para se referir aos Exus na quimbanda, como Barabô, Tiriri e Maioral, por exemplo. O próprio Carneiro o atesta em uma de suas últimas obras, *Ladinos e crioulos*, de 1964, ano em que a umbanda já estava bastante consolidada. Ele cita a existência, nos cultos do Rio de Janeiro, do Exu Caveira, uma associação de Exu com o orixá Omolu:

O mensageiro se multiplica, em todos os cultos, em vários Exus, com nomes e funções os mais diversos. Muitas vezes associam-no a Ôgún e a Oxóce, como seu camarada inseparável; no Rio de Janeiro, além de apresentar-se com a sua múltipla personalidade, os crentes o fundiram a outra divindade, Ômòlu, criando o Exu Caveira, com o encargo de proteger os cemitérios. (Carneiro, 1964, p. 134).

Em síntese, Exu sofreu muitas ressignificações desde que saiu da África e chegou ao Brasil. A partir dos anos 1950, o novo Exu já estava definido nos terreiros. Agora não era mais orixá, mas sim escravo dos orixás, o responsável pelos serviços que eles não podiam fazer, devido à sua moral elevada. Foi também constituído divindade familiar, o chamado “compadre” dos candomblés. Se antes era visto apenas como o Diabo, agora se torna uma multiplicidade de personagens, ganhando, inclusive, novos nomes. A última fase dessa ressignificação se dará com Roger Bastide, do final dos anos 1940 até a década de 1960.

3.3 A constituição do Exu-Egum

Roger Bastide, sociólogo francês, talvez tenha sido o maior especialista nas religiões afro-brasileiras, ao lado de Pierre Verger. Veio para o Brasil em 1937 para lecionar na Universidade de São Paulo. Em 1945, depois de ter visitado as cidades de Salvador e do Recife, lançou sua primeira obra a respeito dessas religiões: *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*.

O período que Bastide analisa compreende a chamada redemocratização do país, ocorrida após o fim da ditadura de Vargas em 1945. Esse ano seria marcado por uma intensa movimentação política com a abertura eleitoral e o retorno a um governo constituinte. O intervalo enfatizado por Bastide foi também atravessado por uma sensível diminuição nas perseguições policiais aos cultos afro, que agora podiam refutar muitas das acusações feitas a eles nos anos anteriores, como a vinculação a práticas maléficas e demoníacas. Apesar disso, o imaginário social continuava racializado, como indicam as obras de vários intelectuais desse período, inclusive, as do próprio Roger Bastide.

Inicialmente, Bastide analisa a questão da assimilação de Exu ao Diabo recorrendo à mesma tese levantada por Nina Rodrigues no início do século XX: a falta de capacidade dos negros escravizados em desenvolver uma religiosidade que, como o cristianismo, pudesse contemplar o dualismo. Somente por isso Exu não poderia ser comparado ao Diabo:

O africano, com efeito, não atingiu o estado do dualismo. Seus deuses têm, em geral, um caráter ambivalente, e são ao mesmo tempo perigosos e benfazejos, temíveis e protetores. Exu não escapa a essa regra geral e a maior parte de meus informantes protestava fortemente contra sua assimilação ao diabo. (Bastide, 1945, p. 114).

Os protestos contra a identificação de Exu ao Diabo demonstram que, para grande parte do povo de santo, tal assimilação era fruto de uma visão distorcida expressa pelo catolicismo. Como constata Valdely da Costa (1980, p. 91), Bastide atesta em *Imagens do Nordeste místico* a consolidação da mudança na visão que se tinha de Exu: naquele momento, este já havia saído definitivamente de sua condição de orixá, firmando-se como

entidade cultuada na umbanda e na quimbanda. Essa modificação implicava a identificação de Exu com a alma de uma pessoa falecida. Na verdade, o que surge aqui é um novo Exu, o Exu-Egum, sem que, no entanto, deixe de existir o Exu-Orixá cultuado nos candomblés mais tradicionais. Nas palavras de Bastide (1945, p. 113, grifo nosso),

no sincretismo que se produziu entre os santos católicos e os “orixás”, Exu foi assimilado ao diabo dos cristãos. Isso o fez perder alguns de seus caracteres primitivos, pelo menos o que tinha entre os Dahomeanos, o de divindade fálica, para tomar cada vez mais um caráter demoníaco, e assim esboçou-se [...] um dualismo que Nina Rodrigues observou em seu tempo, a oposição entre o Bem encarnado em Obatalá e o Mal encarnado em Exu [...] vemos prosseguir [esse dualismo] até nossos dias, pelo lugar preponderante que Exu ocupa na magia negra. Por outro lado, o espiritismo influiu também sobre esse “orixá”. *Durante minha viagem ouvi contar, por uma mãe-pequena, a história de um indivíduo, mau filho, mau irmão, mau esposo e mau pai que, depois da morte, “desceu” como Exu.* Mas todas essas transformações, embora reais, não impedem que essa divindade conserve muitos de seus traços tradicionais.

Segundo Bastide, a conversão de Exu em alma de pessoa falecida era influência do espiritismo kardecista, já bastante em voga nesse período, e se aplicava apenas a pessoas que, em vida, tiveram comportamentos reprováveis, como na história contada pela mãe-pequena. Mas, apesar dessa transição, para alguns adeptos, Exu ainda conservava seus traços africanos. Ou seja, cria-se uma cisão em sua figura: ele passa a ser visto como dois personagens que, mesmo guardando grandes similitudes um com o outro, apresentam formas e funções distintas:

Sua assimilação ao diabo não podia deixar de desnaturar seu caráter primitivo. E é por isso que a tradição se opunha a isso [...] *no Rio chegou-se a distinguir dois tipos de Exu, os maus ou pagãos e os bons ou batizados.* No interior desse sincretismo, o que há é uma reação do passado contra as deformações do presente. A solução é de inspiração católica, porque a contaminação dos brancos foi mais forte na capital do Brasil do que no Nordeste. *Mas na Bahia Exu conserva sempre sua forma africana.* (p. 116, grifo nosso).

Nessa nova caracterização de Exu, em que ele assume o papel de espírito de pessoa morta (Exu-alma), há ainda outra subdivisão, como vimos neste trecho de Bastide: os Exus pagãos e os batizados. Os pagãos, segundo dissemos, ainda agem conforme sua própria vontade, fazendo o mal em troca de pagamentos; ao contrário, os que já foram “batizados” são considerados bons, e, por isso, podem ser cultuados. Trabalham como guardiões e protetores nos terreiros de umbanda e intervêm nos terreiros de quimbanda para impedi-los de praticar o mal – como policiais que penetram “nos antros de marginalidade” (Cavalcanti Bandeira, 1970, p. 138). Ambos são espíritos de pessoas que, em vida, foram más, porém um deles já se tornou bom, já foi batizado no terreiro, e, por isso, pode receber culto.

Nessa interpretação, Exu é um espírito ambíguo, que pode praticar o bem ou o mal, dependendo de sua condição evolutiva. Nas palavras de Valdeli da Costa (1980, p. 92), nesse momento, “a diferença de natureza, que distinguia Exu dos demais orixás, se explicita. Exu vai deixando de ser considerado como um orixá, descendo à categoria de intermediário, de mensageiro. Nesta fase, ainda não perdeu totalmente o caráter de orixá”.

Como conciliar, portanto, a existência de tantos Exus diferentes? Como dizer que Exu pode ser, ao mesmo tempo, um orixá, isto é, uma divindade superior, e um espírito, uma alma de alguém que já morreu? O próprio Bastide fornece a explicação para esse fenômeno por meio da teoria das “camadas religiosas superpostas”:

É que uma mesma personalidade divina pode agir em diversos planos ao mesmo tempo, existindo uma espécie de estratificação mística, de camadas religiosas superpostas. [...] *Há, em primeiro lugar, um primeiro plano, mais conhecido, o das divindades evheméricas, reis-deuses da África, e nesse plano Exu é um “orixá”, da mesma natureza que todos os outros, que tem sua história e suas aventuras como Oxalá ou Yemanjá. Há outro plano, o do mundo das almas desencarnadas, dos espíritos. Também aqui tornamos a encontrar Exu, mas com um caráter diferente.* [...] As almas dos que desaparecem devido a uma morte natural tornam-se “egum”; as dos suicidas ou assassinados tornam-se “ara-ouroum” ou Leba (é o termo dahomeano para Exu – Elegba) ou Exu. São esses Exus fantasmas lívidos, que aparecem durante a noite e percorrem a terra assustando

os vivos. [...] *Há ainda um terceiro plano*, mais obscuro que os dois primeiros. Vários informantes me disseram que todos possuem um Exu e vários Ibeji, além do “orixá” que pode vir nos visitar. *O Exu é então considerado como uma espécie de anjo da guarda, o que nos afasta ainda mais da identificação com o diabo* [...]. Melhor ainda, todo “orixá” tem também o seu Exu. [...] Nesse terceiro plano Exu muda mais uma vez de significação: desta vez não é nem um deus nem um espírito, um fantasma da morte, é uma força mística escondida, que protege (donde a identificação por vezes feita com o anjo da guarda), uma espécie de fragmentação e individualização do maná disperso no universo. (Bastide, 1945, p. 132-134, grifo nosso).

Assim, dividindo os Exus em planos religiosos distintos, Bastide consegue identificar a existência de três versões deles, cada uma com características próprias e funções diversas. No primeiro plano, Exu mantém seu *status* de orixá, como na África. No segundo, aparece como um espírito, uma alma de pessoa já falecida, especialmente de suicidas ou assassina-dos. No terceiro plano, ele assume a função de protetor individual e guardião das casas, uma espécie de anjo da guarda, e ainda o papel de escravo, auxiliar dos orixás. Todos esses planos convivem nos terreiros ao mesmo tempo, sem qualquer contradição aparente.

Em sua obra seguinte, *Estudos afro-brasileiros*, de 1946, Bastide repete essas conclusões sobre a multiplicidade de Exus existentes. É somente em 1958, com o lançamento de seu livro clássico intitulado *O candomblé da Bahia*, que Bastide agrega novas informações a essa análise, tornando-a mais elaborada. Primeiramente, à categoria de Exus-espíritos provenientes de pessoas assassinadas ou suicidas, ele acrescenta também as almas de pessoas que levaram uma vida desregrada, ou seja, moralmente condenável. Uma segunda informação, talvez mais importante, refere-se à indicação das nações em que se encontra cada uma das diferentes concepções sobre Exu. Por exemplo, a noção de Exu-espírito seria procedente dos candomblés de nações banto, conhecidos como candomblés angola ou de caboclo; por sua vez, os candomblés considerados tradicionais, ou seja, os de nações jeje-nagô, ainda conservam o Exu com suas características africanas. Tal entendimento parte do princípio da superioridade nagô sobre

os povos bantos, conforme defendido por Roger Bastide. Assim como Nina Rodrigues, por diversas vezes, ele reitera em suas obras essa diferenciação, considerando as práticas de origem banto como degradações da pureza africana contida nos rituais de cunho nagô. A interpretação de Bastide a Exu é fruto dessas concepções.

Esse trecho parece indicar em primeiro lugar que duas espécies de espíritos se tornam *ara-orum*, após a desencarnação: espíritos dos indivíduos que foram assassinados e espíritos das pessoas que levaram uma existência desregrada. Em segundo lugar, que os *ara-oruns* são também designados pelo termo Exu. Não negamos que ideias análogas são algumas vezes encontradas na Bahia. Falaram-me certa vez de um negro que acabara de morrer, dizendo-me que se tornara um Exu e que importunava a família e os antigos amigos. *Mas essas concepções não aparecem, em geral, senão no interior das “nações” bantas e sob a influência de crenças portuguesas [...].* Todavia, as afirmações contidas em seu artigo, a esse respeito, *não me foram confirmadas pelos sacerdotes da religião ioruba, e muito [menos] a identificação das almas sofredoras com Exu.* (Bastide, 2001, p. 177, grifo nosso).

Nas páginas seguintes, ele trata de reafirmar essa divisão entre os cultos nagôs e os bantos, descrevendo os rituais dedicados a Exu nos candomblés nagôs. Essa descrição passa, primeiramente, pela negação da associação de Exu com o Diabo, tão presente nos textos dos intelectuais anteriores aos anos 1940. Assim, o padê de Exu entre os nagôs não teria, como muitos afirmaram, o objetivo de evitar que ele atrapalhasse o andamento dos rituais. Para Bastide, essa é uma interpretação falsa presente nos candomblés bantos: a verdadeira finalidade do padê é motivar Exu a cumprir sua função de intermediário, estabelecendo o contato com os demais orixás. Nessa perspectiva, Bastide aproxima o Exu do candomblé brasileiro ao Exu africano:

Tem início obrigatoriamente com o *padê* de Exu, do qual muitas vezes se dá uma interpretação falsa, particularmente nos candomblés bantos: [a de que] Exu é o diabo; [como tal,] poderá perturbar a cerimônia se não for homenageado antes dos outros deuses, como aliás ele mesmo reclamou. Para que não haja rixas, invasões da polícia (nas épocas em

que há perseguições contra os candomblés), é preciso pedir-lhe que se afaste; daí o termo *despacho*, empregado algumas vezes em lugar de *padê*, *despachar* significando “mandar alguém embora”. Exu é, na verdade, o Mercúrio africano, o intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o intérprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e dos orixás. É, pois, ele o encarregado – e o *padê* não tem outra finalidade – de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos do Brasil. (Bastide, 2001, p. 34, grifo nosso).

Essas interpretações que associam Exu ao Diabo, inclusive ao utilizá-lo para atender a pedidos, segundo Bastide, são obra dos candomblés de origem banto, e não dos nagôs. Estes últimos procuraram manter a imagem africana de Exu, recusando-se, aliás, a trabalhar com o que o escritor chama de “magia”, práticas em que se usa do Exu-espírito para a consecução de determinados objetivos.

Mas a utilização diabólica de Exu é principalmente obra dos candomblés bantos. Seus chefes religiosos especializam-se muitas vezes na fabricação de estatuetas de Exu que se tornam seus servidores zelosos, obedecendo-lhes cegamente; sob suas ordens, saem à noite do *peji* e vão por toda parte espalhar desgraça e morte. [...] Os candomblés tradicionais que se recusam a trabalhar com a magia, ou, segundo a expressão consagrada, “trabalhar à esquerda”, tomam todo cuidado para não confundir Exu com o diabo. Entre eles é que encontramos, por conseguinte [...], a fisio-nomia verdadeira dessa divindade caluniada. Todavia, é preciso convir ainda que essa caracterização não deixou de exercer, em parte, sua influência. (p. 164-165, grifo do autor).

De certa forma, Bastide tenta preservar os candomblés de origem nagô ao criar para eles uma imagem de “pureza africana”, tornando-os mais próximos do ideal religioso presente entre os iorubas na África. Para o autor, as “deturpações” existentes nas religiões afro-brasileiras advêm dos povos bantos, que incorporaram Exu às suas práticas mágicas sem conhecer a mitologia dele.

Os Ketu conservaram fielmente a imagem africana do Exu intermediário, [que fala] pelos búzios em nome dos orixás, divindade de orientação,

garoto mais malicioso que mau e, demais, protetor de seu povo. Em compensação, nas “nações” banto, onde a mitologia de Exu não era conhecida e onde a magia sempre ocupou lugar de destaque, ao contrário das outras “nações”, esse elemento demoníaco vai se firmando cada vez mais, acabando por triunfar na macumba carioca. (Bastide, 1989, p. 350).

Bastide se refere aos candomblés bantos como pertencentes à “macumba carioca” e, em sua opinião, a ressignificação de Exu iniciada neles é que dará origem ao Exu que conhecemos na umbanda hoje. Tais observações se inserem num discurso que se cristalizou nos estudos afro-brasileiros: o “mito da pureza africana”, segundo o qual os cultos das nações sudanesas (nagôs e jejes) preservaram em seus rituais essa pureza, ao passo que os cultos bantos sofreram uma deturpação, misturando-se às religiões católica, indígena e, posteriormente, ao espiritismo.

Seguindo esse mesmo caminho, o médico pernambucano Waldemar Valente também identifica em sua obra o forte sincretismo a que Exu estava sujeito nos rituais dos candomblés de origem banto. Lançado em 1955, seu estudo *Sincretismo religioso afro-brasileiro* trata das fusões de crenças ocorridas no interior dos terreiros brasileiros até aquele momento. Com esse direcionamento, ele nos dá as últimas pistas a respeito do longo processo de ressignificação sofrido por Exu em terras brasileiras.

Em terceiro lugar seguem-se os deuses pessoais. Estes voduns encarnam as forças e as almas humanas. Ligado ao culto dos deuses pessoais, e principalmente às práticas divinatórias do culto de Fá, o destino, encontra-se Legbá, deus malévolo e intrigante. Não corresponde exatamente ao demônio dos cristãos, mas pode ser sincretizado com o Exu iorubano. Neste caso, não deve ser tomado na acepção de verdadeiro diabo, no sentido cristão, como acontece em alguns xangôs – sendo por isto aproveitado para fazer o mal, por meio dos chamados despachos –, *mas como um espírito que na vida terrena praticou toda a sorte de desatinos e malfeitos, e que, convenientemente acalmado, pode servir até de intermediário entre os mortais e os orixás*. Por isto, ele é salvo em primeiro lugar em quase todos os xangôs. Entre os negros da Costa dos Escravos, Legbá é uma divindade fálica. É representada por uma figura humana despida, feita de barro vermelho, dotada de grande órgão viril, cuja função é excitar os desejos sexuais. (Valente, 1955, p. 68, grifo nosso).

A pesquisa de Valente foi realizada principalmente nos xangôs do Recife, terreiros que muito se assemelham ao modelo ritualístico dos candomblés baianos. Aqui o estudioso já identificava, como Bastide, a existência do Exu-espírito, aquele que, tendo morrido após levar uma vida desregrada, volta como Exu para trabalhar nos terreiros.

Analisando os candomblés de origem banto do Congo e de Angola, Valente identifica a associação de Exu com outra divindade: o Bambojira, nome proveniente de Pambu Njila, como ele era originalmente designado entre os povos de língua quimbundo que habitam o norte de Angola. Essa divindade guarda semelhanças com o Exu iorubano. Da ressignificação desse nome, surgiria a Pombagira, correspondente de Exu nos cultos da quimbanda. A fusão entre a Pombagira e o Exu nos candomblés de caboclo é atestada pelo autor:

Bambojira, de procedência congo, é quase sempre substituído por Exu, de origem nagô. No terreiro da Josefina Guedes, por exemplo, encontramos bambojiras que aliás são tratados com muito carinho. Entretanto, para que os festejos corram bem, as toadas do despacho são feitas geralmente em gêge-nagô a Exu. Raramente nelas aparece Bambojira. (p. 99).

Valente mapeia, nos candomblés de caboclo, a existência de múltiplos personagens sobrenaturais cultuados. Assim como Bastide identifica a ocorrência de muitas camadas religiosas, Valente apresenta uma sistematização das várias categorias de seres que recebem culto, desde as divindades até os espíritos dos desencarnados:

Nos candomblés de caboclo o trabalho religioso é realizado com diversas classes de espíritos: orixás maiores e menores individuais; espíritos celestes superiores que não passaram pela forma humana; as forças vivas da natureza ou espíritos elementais; os Exus ou espíritos inferiores, geralmente utilizados para o bem, mas que algumas vezes são empregados também para fazer o mal, nos chamados despachos ou ebós; os eguns elementares ou espíritos dos desencarnados. (p. 108).

Esta gradação de seres é bastante próxima do que encontramos hoje na umbanda. As espécies de Exu detectadas nessa religião e também nos

candomblés de caboclo são colocadas por Valente como desdobramentos dos próprios orixás africanos:

Muitos dos encantados novos não são mais que desdobramentos dos orixás africanos. Estão neste caso, por exemplo, as várias formas de Exu, como: Exu da meia-noite, Exu veludo, Exu mirim, Exu sete poeiras, Exu mangueira, Exu sete montanhas, Exu Tranca-ruas, Exu das sete encruzilhadas, etc. Ou, as diversas denominações de Ogum: Ogum rompemato, Ogum de Aruanda, etc. (p. 109).

Tais denominações correspondem aos atuais Exus dos terreiros de umbanda e quimbanda. Por meio delas, percebemos o último estágio nas ressignificações sofridas por Exu nos cultos afro-brasileiros durante os primeiros cinquenta anos do século XX, até chegar à sua forma mais acabada: a de uma entidade surgida do espírito de uma pessoa falecida. É sob essa forma que hoje vemos Exu baixar nos terreiros com o objetivo de atender aos pedidos daqueles que o procuram.

Essa transformação, já atestada por Roger Bastide no início da década de 1940, foi influenciada pela chegada do espiritismo kardecista ao Brasil. Além do espiritismo, dois outros fatores colaboraram para as modificações no campo religioso brasileiro: a grande dispersão do candomblé baiano e sua consolidação como religião no final do século XIX e ainda o crescimento das macumbas no Rio de Janeiro. Tais mudanças criaram as condições perfeitas para o surgimento de uma nova religião, a umbanda, fruto dos contatos culturais entre essas diversas práticas.

4 AS RESSIGNIFICAÇÕES DE EXU NA LITERATURA UMBANDISTA

As imagens com que Exu se apresentava ao longo do século XX, ao mesmo tempo que emergiam dos próprios terreiros, eram potencializadas, também, pelos pesquisadores que se dedicaram a ele em seus estudos. Até os anos 1950, portanto, o que tínhamos era uma imagem de Exu bastante fragmentada, em virtude de suas diferentes representações nos terreiros e na literatura. De orixá, divindade africana responsável pela comunicação, ele passou a outras categorias à medida que foi recebendo novas funções. Foi egum, espécie representada pelos espíritos de mortos que baixam nos terreiros para prestar a caridade; compadre, um Exu familiar que auxilia a quem lhe oferece culto; e, finalmente, quiumba, espírito malfazejo que pode ser invocado para praticar o mal. Tais interpretações foram todas permeadas pela imagem diabólica de Exu construída pelos primeiros viajantes europeus e americanos na África e repercutida tanto no imaginário dos terreiros, quanto no dos pesquisadores que estudaram esses locais.

Toda essa tipologia se misturava e se sobrepunha nos terreiros afro-brasileiros, que ressignificavam seus mitos e símbolos, conforme se pode facilmente observar através das obras dos autores analisados. Estes

se empenhavam em racionalizar os cultos investigados desenvolvendo teorias na tentativa de abarcar sua multiplicidade, como foi o caso de Bastide (1945), que escreveu sobre as “camadas religiosas superpostas”, referidas anteriormente. A umbanda surgia em meio a essa pluralidade, e seus líderes tinham a importante missão de auxiliar os pesquisadores na construção desse discurso racionalizante, criado para fornecer as bases necessárias à unidade da nascente religião. A figura de Exu ganharia destaque nesse cenário, pois era preciso evitar que o imaginário formado sobre ele despertasse desconfiança quanto ao caráter benéfico da umbanda. Ele era frequentemente utilizado como arma nas mãos de seus detratores, para os quais não era difícil evocar imagens demoníacas dessas entidades com o fito de atacá-las. Mas, antes de analisar as representações construídas pelos intelectuais da umbanda, convém discutirmos a própria natureza dessa religião.

A umbanda surge dos contatos entre as diversas práticas religiosas presentes no Brasil no início do século XX. Aos cultos de origem africana que aqui existiam, já bastante influenciados pelo catolicismo, somava-se a influência do espiritismo de origem francesa, recém-chegado ao país. Os inúmeros modelos de religiões originários desses contatos eram classificados pela sociedade da época por expressões pejorativas, como macumba ou baixo-espiritismo.

Aos poucos, os adeptos da umbanda começam a se destacar no interior desse campo religioso. Contando com uma grande parcela de líderes e seguidores intelectualizados e com o acesso a diversos tipos de mídias, os umbandistas procuram racionalizar ao máximo suas práticas religiosas, imprimindo-lhes um caráter altamente moralizante. Assim, essa classe de intelectuais, composta de adeptos, chefes de terreiros e presidentes de federações umbandistas, começa a pensar e divulgar a umbanda através de vários meios, desde a publicação de artigos em jornais e revistas até a editoração de livros referentes ao tema.

As publicações desses intelectuais tinham dois objetivos primordiais: primeiramente, fornecer as bases para a criação de uma identidade umbandista, ou seja, de um conjunto de elementos que pudessem fixar com mais precisão os limites dessa religião; em segundo lugar, e como consequência

do primeiro objetivo, essas obras buscavam criar um distanciamento máximo entre a umbanda e as práticas das macumbas e demais africanismos, consideradas pela sociedade da época como bárbaras e primitivas.

Apesar de podermos reconhecer nesses intelectuais uma importante fonte para a constituição da identidade da religião umbandista em seus primórdios, temos de analisá-los com bastante cautela. Afinal, o processo que deu origem a essa religião não foi unívoco, abrangendo, muitas vezes, visões absolutamente diferentes das apresentadas pela própria umbanda, com interesses, na maioria dos casos, até conflitantes. Isso pode ser demonstrado pela história das federações. É preciso, pois, admitir os limites dessas obras como fonte documental. Como afirma Isaia (2012, p. 72), não se pode considerá-las como “constituintes identitários da religião umbandista”, mas apenas como “projeto de um setor intelectualizado e com familiaridade escriturística”, preocupado em criar uma identidade para essa religião.

Esses intelectuais, em sua maior parte, provêm de grupos kardecistas de classe média que agregaram a seus rituais elementos das chamadas macumbas, especialmente o trabalho com as entidades dos caboclos e pretos-velhos. Constituem-se como defensores da “linha branca de umbanda”, em contraste com a “umbanda africanizada”, supostamente integrada por praticantes da famigerada e temida magia negra. Os integrantes desse segundo modelo não tinham acesso fácil aos veículos midiáticos como seus opositores e, portanto, acabaram não sendo ouvidos e não fazendo parte do referido *corpus* documental, salvo raras exceções.

Coube aos intelectuais que moldaram a umbanda favorecer a institucionalização e o conseqüente reconhecimento social dessa religião através da moralização de suas práticas. Para isso, elas deveriam ser racionalizadas segundo os moldes das religiões aprovadas na época: o catolicismo e o espiritismo. Só assim a umbanda lograria adquirir o *status* de religião e se livrar das pechas de charlatanismo e curandeirismo, práticas condenadas pelos códigos penais de 1890 e 1942.

Pelo modo como a umbanda se constituiu, é compreensível seu caráter totalmente avesso a qualquer unificação doutrinária e ritual. Ficava a cargo de cada dirigente de centro compor seu modelo ritual da forma que

achasse mais adequada ou da forma como havia aprendido com seus iniciadores. Tentar modificar o padrão cerimonial imposto pelo líder do terreiro seria o mesmo que admitir sua falibilidade, o que implicaria a perda de prestígio dele perante sua clientela. Num mercado religioso absolutamente competitivo, isso era inadmissível para qualquer dirigente de terreiro. Diante da variedade de padrões, ao focar nas obras desses intelectuais, devemos tomar cuidado para não encarar os discursos produzidos por eles como representações fidedignas da umbanda praticada nos terreiros durante o século XX e início do XXI.

Assim, tomaremos essas obras como um metatexto, seguindo o exemplo de Brumana e González Martínez (1991, p. 40-41). Serão vistas aqui como discursos elaborados por líderes e adeptos intelectualizados da religião umbandista na tentativa de moldá-la conforme suas visões religiosas. Tais discursos, inseridos no contexto racionalizante e moralizador do Estado Novo, não representavam a totalidade das práticas adotadas pelos terreiros de umbanda, porém foram importantes na formação identitária dessa religião. Neles estão contidas as bases explicativas para muitos dos elementos presentes nos rituais religiosos. Podemos perceber isso pela forma como a quimbanda e as entidades do Exu e da Pombagira eram representadas nesses discursos. Num primeiro momento, na tentativa de moralizar ao máximo a religião, as referências a Exu nas obras dos intelectuais variavam da completa ausência até a condenação explícita: a associação dessa entidade ao Diabo cristão. Isso influenciava sobremaneira na visão desfavorável que a sociedade tinha de Exu, além de afetar diretamente os próprios praticantes do culto a ele.

Ao lidar com esses intelectuais, procuraremos as características de suas obras; o modo como cada obra se insere no campo de representações ao qual pertence; suas relações com outros livros de autoria umbandista e também com as representações analisadas anteriormente; as unidades de representações que se formam em seu interior e na relação estabelecida entre elas. O que percebemos ao estudar os autores que escreveram sobre a umbanda durante o século XX é que há uma sobreposição das representações criadas por eles ao longo do tempo. As características do Exu-Egum, cultuado nos terreiros de umbanda, foram sendo desenvolvidas de

maneira lenta e gradual até chegar a inúmeras camadas. A cada camada correspondem vários autores que se dedicaram a discorrer sobre o assunto. Tal construção, no entanto, não aconteceu de forma cronológica nem em linha reta, mas sim de forma rizomática, seguindo a própria história de constituição dessa religião. Isso significa que as diversas representações de Exu não se agrupam por períodos, podendo aparecer tanto no início quanto no final do século XX. A demonização dessa divindade, por exemplo, aparece em Aluizio Fontenelle nos anos 1950 e em José Bittencourt já na década de 1970, mesmo que, naquela década, já houvesse outras representações que procuravam desconstruir essa imagem negativa.

Por conta disso, agrupamos essas representações por temáticas, e não por períodos, seguindo o conjunto de influências de cada autor e, mais especificamente, o modo como cada um procurou interpretar o Exu na umbanda. Dito de outra forma, embora diferentes autores analisem outros aspectos da umbanda apresentando as mesmas influências ou até pontos em comum, o que serviu de mote para inserir um autor nesta ou naquela forma de representação foi, em última instância, suas ideias a respeito de Exu. Seguindo essa orientação, pudemos classificar cinco representações de Exu no interior das obras umbandistas, conforme veremos a seguir.

O primeiro campo de representação é o da “negação de Exu”. Esse discurso permeou os escritos dos primeiros intelectuais da umbanda e foi marcado pela exclusão de Exu da teologia umbandista. Esses autores buscavam um reconhecimento social para a nascente religião e, como o culto de Exu era considerado uma aproximação com os cultos das “macumbas” e da magia negra, eles procuravam colocá-lo como não pertencente aos rituais umbandistas.

O segundo campo é o da “demonização de Exu”, uma continuidade da doutrina cristã que o associava não só ao Diabo, como também a uma enorme lista de demônios da Idade Média e da Antiguidade reunidos em tratados ocultistas da era moderna.

O terceiro é o da “ambiguidade de Exu”. Aqui ele é identificado como uma entidade que tanto pode realizar o bem quanto o mal, o que dependerá apenas do seu nível evolutivo moral. Assim, os Exus que não estão suficientemente evoluídos ainda tendem a praticar o mal, enquanto os

que já evoluíram moralmente não o fazem mais. Ou seja, para analisar os Exus, este campo se apropria da lei de evolução dos espíritos, presente no espiritismo codificado por Allan Kardec e ainda em outras religiões de cunho espiritualista, como o hinduísmo e demais religiões esotéricas.

O quarto campo é o da “neutralidade de Exu”. O que caracteriza esta corrente é a aproximação com a teosofia e a interpretação de Exu como um agente mágico universal, uma força ou energia criada por Deus para fazer cumprir suas leis divinas. Por ser interpretado dessa forma, Exu é considerado uma força neutra, capaz de fazer tanto o bem quanto o mal, bastando que seja direcionado para um ou outro por aquele que o ativou. Esse campo, portanto, é similar ao da ambiguidade de Exu. A diferença é que, como ser ambíguo, ele é guiado por seu grau de evolução e, como força neutra, é induzido, não se responsabilizando pelos atos praticados. Estes são imputados a quem lhe fez o pedido.

Por último, temos a corrente dos que defendem a existência dos “Exus Guardiões”. Este campo é marcado por um discurso cientificista aliado às concepções da umbanda como magia. Por trás de elementos mágicos, como a realização de oferendas ou as obsessões espirituais que os adeptos de Exu acreditam existir, há um discurso que atribui a esses elementos explicações de cunho científico. Para isso, utiliza conceitos como “energias ectoplásmicas”, “laboratórios astrais” e até “aparelhos tecnológicos”. Todas essas noções são associadas ao uso de uma nova técnica usada nos trabalhos de umbanda: a apometria, que será explicada na seção correspondente.

A composição dessas correntes de representações se dá de forma interdependente, mas cada uma delas mantém um conjunto de características que a definem. De qualquer modo, é possível perceber a reverberação que cada representação teve sobre as outras. As correntes se influenciam mutuamente e se acrescentam, pouco a pouco, certas características que servem para compor o quadro final com que Exu é representado nos dias atuais. Todas elas ainda estão disponíveis para os adeptos da umbanda, mas algumas sobressaíram e passaram a ser consensuais entre a maioria deles, sendo percebidas, inclusive, nos terreiros de hoje. A representação de Exu como um guardião dos terreiros, por exemplo, continua presente

tanto no campo da neutralidade de Exu, quanto no discurso referente aos Exus Guardiões.

Para identificar, portanto, como se configura o Exu da umbanda hoje, voltaremos agora a atenção para essa literatura produzida por diferentes autores do século XX. Na tentativa de facilitar nosso estudo, dividimos as representações em tópicos, buscando distinguir as características da umbanda defendidas em cada uma e, também, verificar a conceituação que os referidos autores dão para a quimbanda e o culto a Exu realizado nos terreiros. Tentaremos perceber como as interpretações dadas a esses elementos se modificam com o passar do tempo, seguindo as próprias mudanças estruturais da religião umbandista em cada período.

4.1 A negação de Exu

A primeira geração de intelectuais da umbanda surge ainda na década de 1930. Sua preocupação é lançar as bases de uma doutrina que explique, de forma racional e condizente com a maneira de pensar daquela época, os elementos presentes nos rituais dessa religião. Nesse exercício, há uma tentativa constante de diferenciar a umbanda das práticas religiosas dos negros, mesmo que ela proviesse dessas práticas. Além da influência espírita, nota-se nas obras desta corrente uma forte ligação com as literaturas esotéricas que circulavam no Brasil desde finais do século XIX, especialmente as de origem teosófica.

Entre esses intelectuais, o pioneiro seria o jornalista Leal de Souza. Após escrever uma série de matérias sobre o espiritismo, visitando diversos terreiros da capital carioca em 1924, este se converteria à religião umbandista, passando a frequentar o terreiro de Zélio Fernandino de Moraes, reconhecido como fundador da religião.

Antônio Eliézer Leal de Souza, nascido no ano de 1880, era natural de Livramento, no Rio Grande do Sul. Mudou-se para o Rio de Janeiro ainda jovem para cursar Direito, tendo abandonado o curso. Trabalhou como secretário e, em seguida, como repórter de inúmeros jornais nessa cidade, entre eles, *A Noite*, *Diário de Notícias* e *A Nota* (Trindade, 2010). Foi nesse primeiro que ele publicou sua série de reportagens mais

famosas, intitulada “No mundo dos espíritos”. Em 1925, as reportagens dessa série seriam compiladas em um livro com o mesmo título.

Quase dez anos depois, Leal de Souza voltaria a escrever sobre o espiritismo, desta vez no jornal *Diário de Notícias* e não mais como mero repórter, mas sim como praticante da umbanda. Não se sabe ao certo a data exata de sua conversão, mas o fato é que ele logo ganharia proeminência no terreiro que frequentava, pois, quando escreveu sua série de reportagens para o *Diário de Notícias*, em 1932, ele já havia sido alçado à categoria de presidente de uma das tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas: a Tenda de Nossa Senhora da Conceição. Essa série, intitulada “O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda”, pode ser considerada como a primeira tentativa de sistematização da nova religião que surgia. Foi lançada em forma de livro em 1933, com o mesmo título. No decorrer dos capítulos, Leal de Souza tenta demonstrar os fundamentos da “linha branca de umbanda e demanda”, modo pelo qual denomina essa religião. Em sua perspectiva, a umbanda é uma subdivisão do espiritismo, isto é, uma linha de trabalho que se insere no seio das práticas codificadas por Allan Kardec. Segundo ele, “nos livros do grande codificador, nada se encontra susceptível de condená-la” (Souza, 2008, p. 122).

Alguns anos depois do lançamento dessa obra de Leal de Souza, foi realizado no Rio de Janeiro, na semana de 19 a 26 de outubro de 1941, o I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda. Ali foram discutidos os parâmetros que a Federação do Espiritismo de Umbanda (FEU) deveria adotar para o que era praticado nos terreiros. A Federação procurava atuar como órgão deliberativo e normativo, gerando um documento que servisse de guia e orientação para os praticantes da umbanda, assim como a Federação Espírita Brasileira (FEB) havia feito com o espiritismo. Para viabilizar o cumprimento dos objetivos propostos pelos dirigentes da FEU, foi estabelecido o seguinte programa para o Congresso:

- a) HISTÓRIA – Investigação histórica em torno das práticas espirituais de Umbanda através da antiga civilização [e] da Idade Média até aos nossos dias, de modo a demonstrar à evidência a sua profunda raiz histórica.
- b) FILOSOFIA – Coordenação dos princípios filosóficos em que se apoia o Espiritismo de Umbanda, pelo estudo de sua prática nas mais

antigas religiões e filosofias conhecidas, e sua comparação com o que vem sendo realizado no Brasil.

c) DOCTRINA – Uniformização dos princípios doutrinários a serem adotados no Espiritismo de Umbanda, pela seleção dos conceitos e recomendações que se apresentarem como merecedoras de estudo, para o maior esclarecimento dos seus adeptos.

d) RITUAL – Coordenação das várias modalidades de trabalho conhecidas, a fim de se proceder à respectiva seleção e recomendar-se a adoção da que for considerada a melhor delas em todas as tendas de Umbanda.

e) MEDIUNIDADE – Coordenação das várias modalidades de desenvolvê-la e sua classificação segundo as faculdades e aptidões dos médiuns.

f) CHEFIA ESPIRITUAL – Coordenação de todas as vibrações em torno de Jesus, cuja similitude no Espiritismo de Umbanda é “Oxalá”, o seu Chefe Supremo. (Madruga; Rego; Fernandes, 1942, p. 6).

Os trabalhos apresentados durante o Congresso procuraram atender à risca esse programa de estudos. Cada centro participante ficou responsável pela exposição de um assunto que se encaixasse em algum desses itens. A maioria deles procurava filiar a umbanda ao mundo civilizado, colocando-a em contraposição às práticas consideradas espúrias dos terreiros provenientes das macumbas. Apesar de, inicialmente, a macumba ter oferecido os elementos necessários para a formação dos rituais dessa nova religião, muitos desses elementos eram tomados por inaptos aos novos tipos de trabalhos que surgiam, pelo menos para essa parcela de umbandistas oriundos do kardecismo.

Esses umbandistas foram os principais autores a negar a presença de Exu como pertencente aos rituais deles. Inserindo a umbanda na ótica kardecista, eles aprofundam que as entidades que trabalham nos terreiros assumem a forma de índios e negros, embora não necessariamente tenham encarnado como tais. Do ponto de vista deles, pela lógica kardecista, essas entidades podem ser espíritos “mais evoluídos”, como médicos ou padres, o que permite credenciar a umbanda ao mundo civilizado, situando-a como superior às práticas africanizadas das macumbas e candomblés. A figura de Exu aparece muito pouco nas obras iniciais sobre a umbanda,

talvez como forma de evitar assuntos polêmicos que pudessem dar mais argumentos para os perseguidores da religião. Quando Exu aparece, é colocado no lado oposto ao da umbanda, junto com as práticas de magia negra, e o culto a ele é condenado pelos autores.

O único autor a citá-lo em sua obra foi Leal de Souza, e, ainda assim, com essa visão degradante. Segundo o escritor, além da linha branca, que ele defendia, existiria também a linha negra, definida por ele, de forma superficial, apenas como aquela que trabalha com os Exus (Souza, 2008, p. 77). É a única referência, em toda a obra, a essas entidades, e é feita de modo bastante pejorativo. Na “linha branca de umbanda e demanda”, proposta por Leal de Souza, não se realizariam trabalhos com Exus, mas somente com pretos-velhos e caboclos, que, aliás, eram usados para desmanchar os trabalhos maléficis executados pelos primeiros.

Nem mesmo os anais do I Congresso citam a figura de Exu. Em nenhum momento. Tal silêncio é condizente com a visão moralizante dos estudos apresentados durante o evento. Para os congressistas, Exu não deveria fazer parte da umbanda, pois representava o lado mais africanizado e, portanto, mais primitivo dessa prática religiosa.

A imagem de Exu como um ser ruim está de acordo com o pensamento geral que ainda predominava na década de 1930 a seu respeito. Autores como Manuel Querino (1938), Antônio Joaquim de Souza Carneiro (1937) e Arthur Ramos (1940) atestavam que, até o final dessa década, ainda era comum entre os próprios praticantes das religiões afro-brasileiras a identificação de Exu com o Diabo cristão. Foi isso que levou esses primeiros intelectuais umbandistas a negar essa divindade como parte de sua religião. Essa recusa fica bem clara na quase total ausência da figura de Exu na codificação inicial feita tanto por Leal de Souza quanto pelos membros do I Congresso. Conforme dito, quando ele aparece, é apenas na condição de representante da linha negra ou do universo das práticas maléficis, totalmente distintas da linha branca, descrita por Leal de Souza. Essa era uma forma de proteger a religião da visão negativa que a sociedade tinha dela, classificando-a sempre como macumba e magia negra.

Vemos, enfim, que não há, inicialmente, uma negação das representações que vinculavam Exu ao Diabo cristão. Pelo contrário, os primeiros intelectuais aceitam e reproduzem, em parte, essas imagens, preferindo, por isso, não falar muito a respeito de Exu em suas obras. Apenas os aspectos positivos da religião são abordados, ficando de lado qualquer elemento que pudesse reforçar os estereótipos negativos já existentes. Tratava-se, nesse momento inicial, de buscar a afirmação social da umbanda, procurando demonstrar aos leigos que ela era uma religião séria, comparável às grandes religiões aceitas socialmente, como o catolicismo e o espiritismo. Essa seria a principal característica do estágio da negação de Exu: a ausência de sua figura como parte da ritualística umbandista, em que ele era associado, quando muito, aos personagens da linha negra.

Reafirmando essas preocupações, foi apresentado no I Congresso um estudo focado no histórico da legislação das religiões no Brasil desde o período colonial até a Constituição aprovada alguns anos antes do evento, em 1937. O apresentador do estudo, Jayme Madruga, buscava os artigos da lei que versavam sobre a tolerância demonstrada pelo Estado para com as denominações religiosas não umbandistas, a liberdade de culto instituída no período republicano e a observância da não proibição dos cultos religiosos. O tom do discurso presente no estudo e nas considerações acerca da lei era a defesa da legitimação da umbanda por meio de duas premissas básicas: primeiro, colocá-la como pertencente ao campo do espiritismo kardecista, e não das práticas afro-brasileiras; segundo, classificar esse espiritismo como religião autêntica, portanto enquadrável no que a lei identificava como religião. Os congressistas não admitiam a possibilidade de que a umbanda fosse confundida com as práticas bárbaras realizadas dentro daquilo que eles mesmos denominavam baixo-espiritismo. Defendiam, inclusive, os agentes policiais que efetuavam diligências nos terreiros para prender aqueles que eram acusados de praticar o curandeirismo e a feitiçaria, bem como a medicina ilegal:

Se na última campanha contra o “baixo-espiritismo” houve alguns excessos, esses partiram, não das ordens emanadas, mas da ignorância de alguns de seus mandatários. Entretanto, era preciso “separar o joio do trigo” e esse objetivo, se não foi alcançado plenamente, melhorou de

muito a situação, merecendo, portanto, a campanha todo o aplauso dos que não fazem da religião “ganha-pão” ou “fonte de renda”, nem se servem da boa-fé da humanidade para dar expansão a instintos inferiores. (A liberdade religiosa no Brasil..., 1942, p. 32).

Na lógica dos dirigentes do primeiro congresso de umbanda, a lei devia cumprir o papel de reprimir os terreiros que não seguiam o modelo defendido por eles, a chamada umbanda branca. E, quando algum dos terreiros praticantes dessa umbanda era invadido pelo aparato policial, eles atribuíam isso ao fato de a polícia não conhecer as práticas realizadas nesses locais. Para reiterar sua posição, os congressistas fazem no final do documento relativo ao Congresso uma pequena alusão ao artigo 284 do Código Penal de 1940, que tipificava o crime de curandeirismo. O artigo diz que “está sujeito a repressão nos termos do código penal, não o Espiritismo, mas o curandeirismo” (A liberdade religiosa no Brasil..., 1942, p. 36).

No entanto, os arquivos policiais e jornalísticos da época demonstram que a umbanda, independente do modelo seguido, era enquadrada, na maioria dos casos, nos artigos 282, 283 e 284, que definiam os crimes de prática ilegal da medicina, de charlatanismo e de curandeirismo, sendo todos eles passíveis da ação policial. Nem as tendas fundadas por Zélio de Moraes, que buscavam ao máximo se distanciar dos rituais mais africanizados, ficaram imunes a essa perseguição, como revelam tantas matérias de jornais veiculadas entre os anos de 1932 e 1936. Em um desses casos, o alvo foi a Tenda de Nossa Senhora da Conceição, dirigida pelo jornalista Leal de Souza, que se manifestou sobre o incidente através do jornal *Diário de Notícias* de 13 de dezembro de 1932:

A polícia na Tenda

Realmente a polícia esteve na Tenda de Nossa Senhora da Conceição, de que sou presidente. Em virtude de uma denúncia malévola, a autoridade foi à nossa Tenda, e ali chegando, depois de realizada a sessão, prendeu e conduziu à delegacia do segundo distrito policial as treze pessoas que lá encontrou. Pela madrugada, às três horas, verificando[-se] que não havia motivo para agir contra a Tenda e seus componentes, foram todos postos em liberdade e o comissário Fernandes, que efetuou a diligência,

voltou, pessoalmente, à sede da Tenda para restituí-la a seus dirigentes e à regularidade legal de seu funcionamento. (Trindade, 2014, p. 298).

Em 1936, a Tenda São Jerônimo, dirigida pelo Capitão Pessoa, também seria alvo da ação policial, sendo a diligência noticiada na edição de 7 de novembro de 1936 do *Diário da Noite*:

Detidas várias pessoas que assistiam à sessão

As autoridades da Secção de Tóxicos e Mitificações da 1ª delegacia auxiliar, ontem à noite, varejaram a “Tenda Espírita São Jerônimo” [...]. Os policiais irromperam no salão quando a sessão ia em meio, detendo o presidente da “Tenda”, sr. José Álvares Pessoa, que na ocasião atendia a senhora Yolanda Porto [...]. Levaram os policias para a delegacia os seguintes objetos, apreendidos na “Tenda”: pombas, charutos, búzios, guias, embrulhos contendo defumadores e várias chapinhas numeradas. (Trindade, 2014, p. 301).

Tais ações demonstram bem que, a despeito do discurso dos dirigentes da umbanda, que buscavam diferenciá-la das práticas consideradas criminosas e aproximá-la de uma religião legalizada, o espiritismo, ela ainda era vinculada às práticas de charlatanismo e curandeirismo. A tentativa de afastá-la das práticas africanizadas para legitimá-la socialmente influenciou bastante os discursos da forma de representação em foco e o modo como os umbandistas encaravam o culto a Exu no interior de sua religião. Mesmo que esse culto permanecesse entre os membros de terreiros, era negado no discurso desses intelectuais, como se não fizesse parte dos rituais da religião. Essa foi a primeira estratégia de legitimação da umbanda. A segunda será descrita a seguir.

4.2 A continuidade e a relativização da demonização de Exu

As representações produzidas pelos intelectuais desta corrente seguiam os moldes das gerações anteriores, atribuindo a Exu características malévolas. No entanto, ao contrário daqueles autores que preferiam suprimir qualquer menção a ele em suas obras, os desta segunda vertente o analisaram detalhadamente em sua malignidade. Para isso, foram buscar

na demonologia da época as chaves explicativas que lhes permitiriam desvendar os mistérios de Exu, encarado aqui como uma entidade dos terreiros de quimbanda. A corrente o associa aos demônios orientais desenvolvidos nas civilizações da Antiguidade e presentes em complexos modelos explicativos escritos no período medieval europeu.

A influência de livros ocultistas de escritores europeus que aportavam no Brasil desde o início do século XX era visível nesses autores. Muitos deles procuravam mesclar às práticas umbandistas uma gama de conhecimentos provenientes de uma literatura mágica que crescia rapidamente no país nesse período. Além das obras teosóficas, havia uma série de livros sobre rituais ocultos de magia e feitiçaria, com pretensas origens medievais e atualizados sob novas roupagens e linguagens. Como era de se esperar, a Igreja católica condenava o uso dessas obras, o que não impediu, porém, que elas circulassem entre a população de forma secreta. Entre os principais escritos que inspiravam essa literatura, estavam os chamados “grimórios”, que continham fórmulas mágicas e rituais de feitiçarias para os mais diversos objetivos e eram bastante comuns na Europa moderna (séculos XVII e XVIII). Alguns deles eram escritos por papas.

Entre os mais famosos grimórios existentes estão, por unanimidade: *As Clavículas de Salomão* (presente em nosso conjunto de edição popular, hoje), *O Grimório do Papa Honório*, *O Enchiridion do Papa Leão*, *Os Segredos do Grande e do Pequeno Alberto*, que tanto circulou nas edições francesas. A preferência por papas é também uma questão de legitimar a magia em personagens poderosos, sendo os mais visados Santo Leão, o Grande, e Silvestre II, qualificados de grandes mágicos. (Ferreira, 1996, p. 46).

A partir do século XIX, toda essa literatura seria retomada com os escritos de Alphonse Louis Constant, um seminarista francês, mais conhecido pelo pseudônimo de Éliphas Lévi. Após se desiludir com a Igreja, ele passou a pesquisar a cabala, antiga tradição esotérica judaica, tendo escrito várias obras sobre esses conhecimentos mágicos e ocultos. Surge, a partir de seus escritos, o termo “ocultismo” (Ferreira, 1996), e ele passa a ser considerado o pai do ocultismo moderno. Tanto as obras de Lévi quanto os antigos grimórios medievais tinham uma relação bastante íntima com o satanismo. A própria magia pregada nessas obras incorporava

o pensamento cristão medieval a seu respeito, absorvendo a noção de que era, essencialmente, uma prática maléfica, diretamente relacionada aos pactos demoníacos.

Tal literatura, chegada ao Brasil no início do século XX, popularizou-se entre os adeptos das religiões esotéricas, incluindo-se aí a umbanda. A corrente umbandista da demonização de Exu acabou trazendo para seus escritos as influências dos grimórios e de outros livros de magia. As associações dos saberes umbandistas com os conhecimentos do ocultismo chegavam a ponto de sincretizar os Exus e os demônios ocultistas.

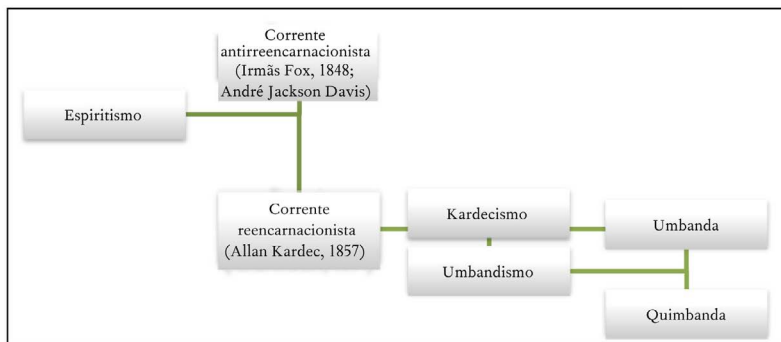
A representação produzida por esta corrente se alia à identificação de Exu com o Diabo cristão, idealizada pelos missionários católicos e outros viajantes na África e mantida pelos primeiros estudiosos das religiões afro-brasileiras, especialmente Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Mas os teóricos dessa forma de representação vão além: elaborando uma rede de explicações para a demonização dos Exus, criam, ainda, uma extensa hierarquia entre eles. O pioneiro dessa visão seria Aluízio Fontenelle, o mais importante defensor da correspondência entre Exus e demônios. Em 1950, ele lança a obra *A umbanda através dos séculos*, em que afirma “discordar, por completo, de todas as teorias e conceitos que da Umbanda fizeram e fazem [...] certos Umbandistas”. O autor se refere a algumas visões que, à sua época, já procuravam relativizar a condição maléfica dos Exus. Ele deixa claro que esse seu livro é fruto de suas próprias convicções, abstraídas do estudo apenas de “obras consideradas de grande valor científico” (Fontenelle, [1951?], p. 18).

Outro intelectual desta corrente foi Antônio Teixeira Neto. Sua produção é bastante extensa, tendo ele escrito em seu próprio nome e ainda sob os pseudônimos de “Antônio de Alva, Lúcius, Alvarino Sevla e Antônio Pescador” (Alva, [1974?], p. 10). Sua primeira obra, denominada *Umbandismo*, foi lançada em 1957. Sob o título citado, o autor se refere às práticas umbandistas como um todo, tanto às da umbanda propriamente dita, quanto às da quimbanda. Em meados da década de 1970, surge outra importante obra dedicada ao assunto: *No reino dos Exus*. O autor, José Bittencourt (1984), resgata uma visão totalmente negativa dessas

entidades, ao contrário do que vinha sendo defendido por outros do mesmo período que já reconsideravam essa opinião.

Inicialmente, o discurso da demonização de Exu coloca a umbanda e a quimbanda como parte do mesmo grupo religioso, vinculando as duas ao espiritismo de Allan Kardec. Teixeira Neto, por exemplo, faz a divisão das práticas espíritas segundo esse entendimento (Figura 4.1). Para ele, há duas correntes de espiritismo: uma antirreencarnacionista e outra reencarnacionista. Esta última se subdivide em kardecismo e umbandismo; e o umbandismo, em umbanda, ou magia branca, e quimbanda, ou magia negra. Pertencentes a um mesmo grupo, ambas se separam apenas pelo tipo de trabalho realizado em cada uma: enquanto a umbanda faria trabalhos de proteção e cura, a quimbanda faria qualquer tipo de trabalho, sem impedimentos de ordem moral. Isso vincularia a umbanda, mais uma vez, a uma religião mais aceita socialmente, afastando-a das práticas das macumbas e candomblés africanizados. Assim como o espiritismo francês codificado por Allan Kardec no século XIX, ela também era composta por três aspectos: religião, ciência e filosofia. Por isso os autores procuravam colocá-la em pé de igualdade com aquela religião.

Figura 4.1- Divisão das práticas espiritualistas



Fonte: Teixeira Neto, 1957, p. 24.

Segundo os representantes da demonização de Exu, os primeiros Exus surgiram na própria criação cristã do mundo, quando Lúcifer foi expulso do Paraíso. Ali teria sido a origem do Mal e dos Exus, que, de acordo com

esses escritores, eram servos do reino de Satanás e, como tais, espalharam a maldade pelo mundo. Os homens, por desespero, teriam feito um pacto com Satanás, adorando-o em troca de obter dele tudo o que desejassem. A palavra umbanda exprime essa eterna luta entre o Bem e o Mal, *um* significando uno, Deus, infinito, força do bem, polo positivo e Éden; e *banda*, divisão, lado oposto, força do Mal, polo negativo e reino de Exu (Fontenelle, [1951?], p. 34-35). O paganismo, como explica Fontenelle, foi trazido pelo “povo de Exu”, induzindo a humanidade a adorar deuses de barro em desobediência às leis divinas. Já as religiões hindus, budistas, confucionistas e o cristianismo consolidaram essas leis, e, através delas, os conhecimentos da umbanda (p. 36). O autor reinterpreta a teologia cristã sob a ótica umbandista, associando-a ainda aos preceitos de religiões orientais, como o hinduísmo e o budismo, e aos da cabala, corrente mágica oriunda do judaísmo. No fundo, ele faz uma grande mistura dessas crenças, relacionando-as todas com a prática da magia e, portanto, com os rituais do que ele considera como “a verdadeira umbanda”:

Os caracteres infernais dos doze signos do Zodíaco; os Signos cabalísticos de Orion; o Círculo goético das evocações negras e dos pactos; os diversos caracteres infernais tirados de Agripa, de Apono, de diversos engrimanços e das atas do processo de Urbano Grandier, a Chave do Tarô, a Lâmpada, a Espada e a Foíce usados como instrumentos mágicos, a Arca, o Carro de Hermes, enfim, uma série de elementos serve de base para as evocações dos praticantes de rituais utilizados nas diversas artes de se praticar a *MAGIA*. (Fontenelle, 1966, p. 243, grifo do autor).

Baseado nas ideias de Kardec, Fontenelle ([1951?], p. 45-46) faz uma escala de evolução dos espíritos, dividindo-os em três classes: espíritos inferiores ou atrasados, bons espíritos e espíritos superiores. Na primeira classe, estão os espíritos “maus, ignorantes, sofredores, obsessores, etc., [incluindo] todas as falanges do mal, sob o domínio e direção de Exu-Rei Lúcifer, dotados entretanto de grande força maléfica”. Como se percebe, o autor mantém as interpretações que aproximam Exu do Diabo cristão e o responsabilizam por toda a maldade existente no mundo. Essa é a principal característica dessa forma de representação: a acei-

tação do caráter demoníaco de Exu e a tentativa de explicar essa divindade com base nesse caráter.

Para isso, os autores desta corrente criam um complexo sistema hierárquico em que cada Exu cultuado na umbanda corresponde a um demônio ocultista. Tal hierarquia foi sistematizada nas obras de Aluízio Fontenelle e posteriormente copiada pelos outros autores desta vertente que vieram depois dele. Na percepção desses estudiosos, os Exus e as Pombagiras integram o segundo reino da umbanda. O primeiro é o “Reino de Obatalá ou Reino de Deus”, no qual estão as entidades consideradas “de luz”, aquelas que fazem trabalhos apenas para o bem. Esses espíritos de luz se dividem em quatro classes principais: caboclos, pretos-velhos, crianças e iaras. Os caboclos representam a energia, os pretos-velhos, a humildade, as crianças, a alegria e as iaras, a higiene (Teixeira Neto, 1965, p. 39). Tais entidades estão divididas em sete linhas que se vinculam aos orixás e entidades da umbanda: 1) Linha de Santo ou de Oxalá; 2) Linha de Iemanjá; 3) Linha do Oriente ou da Magia; 4) Linha de Oxoce; 5) Linha de Xangô; 6) Linha de Ogum; e 7) Linha Africana.

O segundo reino é o “Reino de Odum ou Reino de Lúcifer (Maioral)”, onde estão os espíritos que formam o grupo dos “missionários do Mal”. Todos esses espíritos fazem parte dos trabalhos da quimbanda, o polo oposto, negativo, da umbanda: “Justo é, pois, que existindo a Umbanda (a parte boa do Umbandismo), exista a parte má dele, isto é, a Quimbanda” (Teixeira Neto, 1965, p. 31).

De acordo com Bittencourt (1984, p. 14), a quimbanda, ou culto aos espíritos dos Exus, compõe-se de “dogmas falsos, tendo à sua frente o senhor absoluto das trevas – sua alteza, Lúcifer, também conhecido como O Anjo Belo”. Assim como a umbanda, também a quimbanda tem suas sete linhas: “1) Linha das Almas; 2) Linha dos Caveiras; 3) Linha de Malei; 4) Linha de Nagô; 5) Linha de Mossurubi; 6) Linha dos Caboclos Quimbandeiros; 7) Linha Mista” (Teixeira Neto, 1966, p. 106).

Na Linha das Almas, trabalham os espíritos chamados de Omulus. A Linha dos Caveiras, também conhecida como Linha dos Cemitérios, é chefiada pela entidade denominada João Caveira. A Linha de Malei

é dirigida por Exu Rei, O Maioral, e “os espíritos que nela trabalham são os conhecidos como ‘Diabos’ no Catolicismo” (Teixeira Neto, 1966, p. 107). A descrição física dos Exus dessa linha é bastante emblemática. Eles trazem várias das características que tradicionalmente se associaram ao Diabo cristão ao longo dos anos, como a cor vermelha, o uso do tridente e os traços zoomórficos, especialmente tomados do bode, do macaco e do morcego. Todos esses elementos foram atribuídos à imagética demoníaca desde o período medieval, como vimos no primeiro capítulo, e são utilizados na corrente em foco para ressaltar a vinculação dos Exus aos demônios do cristianismo. Descrições como essas são responsáveis por estabelecer uma tradição pictórica (Figura 4.2) que persiste nos terreiros de umbanda e quimbanda até os dias de hoje. Na maioria deles, os Exus representados têm chifres, rabo, cascos, capa, tridente, caveiras e, em alguns casos, pele vermelha. Essa caracterização está impressa nas estátuas de Pombagiras e Exus comercializadas em casas de artigos religiosos (Lopes, 2010). Ela é fruto das concepções dos missionários cristãos, reforçadas em seguida pelos pesquisadores das religiões afro-brasileiras e assumidas, inclusive, por alguns intelectuais praticantes dessas religiões.

Em uma de suas obras, Teixeira Neto, sob o pseudônimo de Antônio de Alva (1966, p. 150), dá-nos a seguinte descrição dos Exus da Linha de Malei:

Os Espíritos que trabalham nessa Linha são os EXUS das encruzilhadas e têm Êles o aspecto do DIABO do Catolicismo. Apresentam-se com chifres, têm pernas e cascos de bode. Uns se apresentam com forma de macacos, outros sob a figura de morcego. Têm sobre a cabeça uma luz avermelhada e sem brilho. Empunham tridentes e os seus chefes usam espada. Provocam vícios como o da embriaguez [e] do jogo, produzem impotência sexual [e são] especialistas em assuntos relativos às funções sexuais, unindo e separando casais.

Figura 4.2 - Escultura em gesso policromado do Exu Meia-Noite da Calunga (São João do Meriti, 2009)



Fonte: Lopes, 2010, p. 38.

A quarta linha da quimbanda, a Linha de Nagô, trabalha com espíritos chamados de gangas, considerados os “verdadeiros mestres na Magia Negra”. Os espíritos da quinta linha, a de Mossurubi, “apresentam-se como pretos [e provocam] doenças, especialmente mentais”. A sexta linha, a dos Caboclos Quimbandeiros, reúne espíritos de caboclos que podem fazer tanto o bem quanto o mal. Por último, a Linha Mista é chefiada pelo “Exu dos Rios (Nesbiros)” (Teixeira Neto, 1966, p. 107). Apesar da imagem demoníaca atribuída aos Exus, Teixeira Neto afirma que eles não praticam apenas o mal. Suas ações dependem do tipo de terreiro e de trabalho a que são chamados.

Com os Espíritos de Quimbanda, de um modo geral, [pratica-se] o Mal, no entanto, Eles também podem praticar o Bem. Dependerá tão somente de quem Os chame e [do tipo de trabalho para o qual sejam chamados]. Depende, outro tanto, dos terreiros onde “baixarem” (de Quimbanda ou Umbanda). Eis por que, “embora seguindo caminhos diferentes, a Umbanda e a Quimbanda se completam, em direção a Deus, nosso Pai e Criador”. (Teixeira Neto, 1966, p. 108).

Uma perspectiva interessante é a análise que esse escritor faz das entidades das crianças, colocadas pela maioria dos autores ao lado dos caboclos e pretos-velhos de modo a compor, juntamente com eles, os três tipos principais de espíritos que baixam nos terreiros. Enquanto muitos atribuem às entidades infantis características como a ingenuidade e a alegria, ele confere a elas a traquinagem e a maldade, que considera inerentes às crianças. Relata, a propósito, o caso de uma entidade mirim que, literalmente, colocou formiga na cama de uma das médiuns de determinado centro para que ela se levantasse e comparecesse ao terreiro naquela noite. Nesse ponto, o escritor afirma que tais espíritos infantis, dentro da classificação de espíritos proposta por ele anteriormente, só podem pertencer à classe dos “espíritos imperfeitos”, ou, do ponto de vista da umbanda, à classe dos Exus (Teixeira Neto, 1966, p. 36). Prossegue ele declarando que “devem tais Espíritos ser classificados entre os [que chamou de] MISSIONÁRIOS DO MAL” e que esse caráter provém de sua ignorância de espíritos imperfeitos. Decorre dessa malignidade o efeito perigoso de suas manifestações nos terreiros. O autor, inclusive, adverte

os umbandistas a tomar, com as entidades infantis, o mesmo cuidado exigido no trabalho com os Exus e as Pombagiras:

Dentro do objetivo desta nova obra, devo aduzir que, para mim, são tais Espíritos, isto é, os que, como “Crianças”, se manifestam nos “terreiros”, nada mais nada menos do que “Exus” e, portanto, em face do que digo no primeiro Capítulo deste livro, cuidado com Elas, também! (p. 36, grifo do autor).

É bastante curiosa tal análise proposta pelo pesquisador. Atribuir aos espíritos das crianças o mesmo caráter dos Exus é promover uma inversão simbólica dos significados conferidos a cada uma dessas divindades pela maior parte dos autores umbandistas. A fusão entre espíritos de crianças e Exus, que antes existia apenas na classe dos Exus Mirins, é aqui transposta para toda a falange infantil. Todos os espíritos mirins, normalmente considerados como da direita, ou como benfeitores, são rotulados pelo autor como malfeitores em potencial. A imagem da “delinquência juvenil”, evocada por ele, torna-os potencialmente perigosos (Bairrão, 2004, p. 71).

Ao discorrer sobre o culto de Exus e Pombagiras na quimbanda, os autores da corrente que perpetua a demonização de Exu recorrem à obra do grande ocultista Éliphas Lévi. Um dos conceitos desenvolvidos por esse escritor foi o do “agente mágico universal”, que pode ser invocado para a prática do bem ou do mal:

O grande agente mágico que denominamos luz astral, que outros chamam a alma da Terra, que os antigos químicos designavam sob os nomes de Azoth e Magnésia, esta força oculta, única e incontestável é a chave de todos os impérios, o segredo de todos os poderes; é o dragão volante de Média, a serpente do mistério Edênico; é o espelho universal das visões, o laço das simpatias, a fonte dos amores, da profecia e da glória. Saber apoderar-se deste agente é ser depositário do próprio poder de Deus; toda magia real, efetiva, todo verdadeiro poder oculto está aí, e todos os livros da verdadeira ciência só têm o fim de o demonstrar. (Lévi, 2017, p. 174).

Esse agente mágico é uma espécie de “força oculta” criada por Deus e age através de habilidades que Éliphas Lévi denomina magnetismo. Ele não é propriamente um ser, mas uma “energia consciente” existente na

natureza. Com os materiais e a ritualística correta, o mago poderá controlar essa energia para atender seus desejos, seja para o bem, seja para o mal. Num capítulo em que trata da magia negra, Lévi associa esse agente universal ao próprio Diabo cristão e diz que os magos negros se utilizavam dele para realizar seus trabalhos. Para o ocultista, “o diabo, em magia negra, é o grande agente mágico empregado para o mal por uma vontade perversa” (Lévi, 2017, p. 210). Segundo ele, o que os cristãos se acostumaram a chamar de Diabo nada mais é que o agente universal em sua forma pura, ou seja, sem a inteligência humana para controlá-lo:

O agente universal é a força vital subordinada à inteligência. Abandonado a si mesmo, devora rapidamente, como Moloque, tudo o que produz, e muda em vasta destruição a superabundância de vida. É então a serpente infernal dos antigos mitos, o Tifón dos Egípcios e o Moloque da Fenícia; porém, se a sabedoria, mãe dos Elohim, lhe põe o pé sobre a cabeça, esgota todas as chamas que ele vomita e derrama na Terra, em grande quantidade, uma luz vivificadora. (Lévi, 2018, p. 228-229).

Há aqui uma atualização das crenças medievais e coloniais a respeito da figura do Diabo. Ele não é mais encarado como o Mal absoluto, mas sim como uma força ou ser capaz de atender aos desejos humanos, desde que devidamente coagido pelos rituais mágicos corretos. Da mesma forma acontece com Exu, que atende aos nossos desejos através dos despachos e ebós, oferecidos a ele como pagamento por um trabalho realizado. Exu e o Diabo se encontrariam no “segundo reino”, onde estão os seres classificados como agentes do Mal, o “Povo de Exu”, liderado por Lúcifer. Cada Exu é assimilado a um demônio ocultista dos livros de magia e

grimórios que se popularizaram no Brasil⁸ (Ferreira, 1996). A correspondência entre Exu e o Diabo se estabelecia nesses termos.

Para um melhor entendimento dessa visão a respeito de Exu, reproduzimos aqui dois organogramas extraídos de Fontenelle ([1951?]) e apresentados, também, de forma idêntica, nas obras de Antônio de Alva (1974) e José Bittencourt (1984). No Organograma 4.1, aparece a hierarquia do Povo de Exu, e, no 4.2, que complementa o primeiro, figuram somente as falanges dos Exus que trabalham nos cemitérios sob as ordens de Omulu ou Omulum.

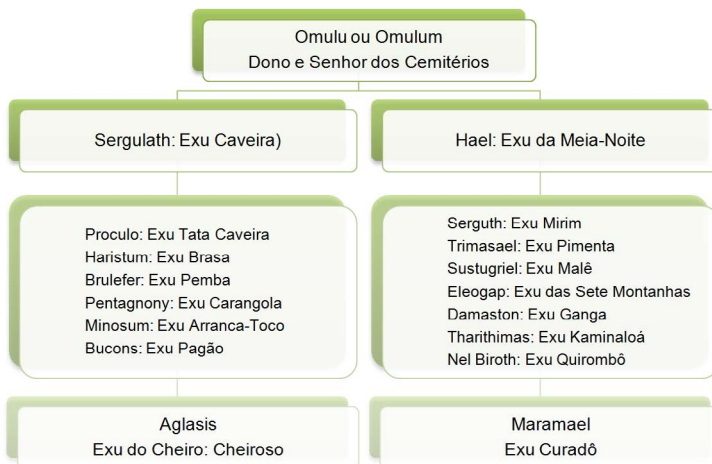
8 Os nomes dos demônios associados aos Exus foram utilizados por vários intelectuais da umbanda. Fontenelle ([1951?]), por exemplo, copiou muitos desses nomes, que foram ainda transcritos por outros autores. A fonte usada por Fontenelle foi o *Grimório do Papa Honório* (1760), um livro de magia antigo atribuído ao Papa Honório I e que traz uma série de demônios conjurados para cada dia da semana. A lista de Honório foi repetida por vários outros grimórios, como o *Grimorium Verum*, do qual a transcrevemos: “segunda-feira = Lúcifer; terça-feira = Nambroth (ou Frimost); quarta-feira = Astaroth; quinta-feira = Acham (alternativamente Silcharde); sexta-feira = Bechet (alternativamente Bechard); sábado = Nabam (alternativamente Guland); e domingo = Aquiel (alternativamente Surgat)” (*Grimorium*, 1517, p. 75, nota 55).

Organograma 4.1 - Hierarquia das falanges do Povo de Exu



Fonte: Fontenelle, [1951?], p. 167.

Organograma 4.2 - Falanges dos Exus que trabalham sob as ordens de Omulu ou Omulum



Fonte: Fontenelle, [1951?], p. 168.

Conforme percebemos, os autores desta corrente ainda mantêm a representação de Exu associado com o Diabo cristão. Em outra obra dedicada apenas a esses demônios/Exus, Fontenelle detalha melhor esses organogramas, analisando as características de cada entidade. Na introdução da obra, intitulada apenas *Exu*, ele assim se refere a essa entidade:

O Exu é via de regra interesseiro, e, se lhe damos um presente, fatalmente êle irá cumprir o que pedimos, pouco se importando o que o resultado bom ou mau possa representar no *MUNDO TERRENO*, pois que só lhe apraz fazer o que está errado, e é para isto que eles existem, pelo fato de que a humanidade pecadora não é merecedora de grandes louvores e honrarias. (Fontenelle, 1966, p. 88, grifo do autor).

A transcrição é rica em significados. Primeiramente o autor caracteriza os Exus como interesseiros, destacando que estão sempre dispostos a receber presentes em troca de seus serviços, sejam eles quais forem. Não se constroem em aceitar fazer o mal para as pessoas; pelo contrário, até sentem prazer nisso. Ao afirmar o gosto dos Exus exclusivamente pelo

que está errado e dizer que é para fazer o mal que eles existem, Fontenelle atribui um caráter predominantemente maléfico a eles. Por fim, culpa a maldade humana pela existência dos Exus. Afinal, esses agentes universais estão no mundo para punir os pecados dos homens, como o Diabo nos primórdios do cristianismo.

Para justificar os trabalhos dessas entidades na quimbanda, alguns autores recorrem a uma relativização desses conceitos de bem e mal. Teixeira Neto relata uma história ocorrida no centro que frequentava, dizendo que ali aparecera um rapaz em busca de tratamento para uma úlcera que lhe fora aberta na perna por um “trabalhador perigoso da Magia Negra”, o Exu Ganga Sete Chifres. Invocado pelos trabalhadores desse terreiro para desmanchar a ação maligna que fizera contra o rapaz, o Exu teria justificado sua maldade dizendo:

Não, não sou mal. Sou bom, muito bom, ao contrário. Se eu não fizesse isso (referia-se ao mal de que padecia o rapaz) a esse moleque, ele não viria a este ‘canzo’ (C.E. Caminheiros da Verdade) formoso e você não diria a ele que ele não presta, que é mau e tem de consertar a “camotinha” (a cabeça) e mudar de vida. O que eu estou é fazendo um benefício a ele à minha moda. (Teixeira Neto, 1965, p. 36).

Aqui fica evidente a relativização dos conceitos de bem e mal: o mal realizado pelos Exus e trabalhadores da quimbanda visa, ao final de tudo, um bem, sendo, por isso, justificado. Pelas palavras do Exu, para os espíritos, é válida a teoria de que os fins justificam os meios. Os Exus podem até fazer algo considerado ruim em um primeiro momento, mas suas ações, em última instância, destinam-se apenas ao bem. Ao prejudicar uma pessoa a pedido de outra, eles estão, simplesmente, ajudando a pessoa atingida a perceber seus erros através do mal realizado contra ela e buscar corrigi-los. Tudo ocorre somente para a evolução dessa pessoa. Dito de outro modo, os Exus se submetem “voluntária e espontaneamente” à missão de praticar o mal para “fazer indiretamente o bem” (p. 34). Teixeira Neto conclui dizendo que a quimbanda existe para que, “conhecendo e sofrendo o mal, possa a criatura humana cumprir com a Lei de Deus” (p. 36).

Assim, ela seria a executora divina das leis de Deus, e as ações maléficas realizadas nos terreiros teriam por objetivo levar a humanidade à

compreensão dessas leis, através do sofrimento. Não seria um caráter meramente punitivo, como colocado por outros estudiosos anteriores, mas sim expiatório, algo bem próximo da filosofia kardecista de “evolução através da dor”. O mal praticado pela quimbanda e por seus Exus estava assim justificado, já que se encaixava num plano maior cujo objetivo final era a evolução moral humana. No entanto, mesmo que esse entendimento domine a forma de representação em apreço, admite-se aqui a malignidade dos Exus e da quimbanda, ao contrário do que acontece em outras correntes, como veremos.

Relativizações do tipo descrito são bastante comuns no âmbito das religiões afro-brasileiras. Vários umbandistas afirmam que, diferentemente do cristianismo, os terreiros de umbanda e candomblé promovem a relativização dos conceitos de bem e mal, considerando-os sempre em relação a algo ou alguém. Assim, não existe o mal absoluto, mas situações que podem ser interpretadas como mal ou bem, dependendo do ponto de vista. O que constitui um bem para determinada pessoa, para outra pode ser um mal. É nesse campo difuso e sombrio que atuam os Exus. Como o Diabo cristão na interpretação popular, eles são os representantes máximos do seu campo de atuação. Dentro de sua esfera de ação, costumam lidar com situações que são vedadas em outras religiões, especialmente as cristãs: a sexualidade, o dinheiro, o poder, enfim, coisas mais relacionadas ao lado mundano da humanidade. A quimbanda é, portanto, a representante dos interesses mundanos, “materiais e pessoais”, ocupando-se com um lado humano pouco explorado.

Após as relativizações citadas, podem os autores reforçar a associação existente entre Exu e o Diabo cristão, pois este último é visto agora sob outra ótica. Torna-se um complemento da obra de Deus, o lado imperfeito dessa obra. E o supremo chefe da falange de Exus, o Exu Rei ou Maioral, corresponde a esse novo Diabo, que é conhecido no catolicismo também como Lúcifer, o Anjo Decaído, ou Satanás, Capeta, Tinhoso etc. Tanto Fontenelle (1966, p. 91) quanto José Bittencourt (1984, p. 15-16) e Teixeira Neto (1965, p. 68) vinculam a lenda de Lúcifer aos próprios Exus, que, apesar da equivalência, seriam subordinados a ele. Essa lenda, pertencente às Escrituras católicas, é recontada em detalhes pelos autores,

com ligeiras variações. Segundo as Escrituras, Lúcifer, o anjo mais belo de Deus, teria se corrompido e cobiçado estar acima do próprio Criador, sendo, por isso, punido por ele e lançado às profundezas da Terra. Uma das variações dessa história é encontrada na obra de Teixeira Neto, que contraria as Escrituras católicas. Para ele, se Deus criou os querubins como espíritos puros, aceitar a história de Lúcifer seria afirmar que “havia, entre os puros, um Espírito Impuro” (p. 72), o que nos levaria a desconfiar da onisciência desse Deus. Ao negar a história cristã, Teixeira Neto oferece outra explicação para a existência de Lúcifer ou Exu: Deus criara tanto os Puros como os Impuros, o bem como o mal”, inclusive o próprio Lúcifer, com tudo o que pertence a ele ou que se venha a atribuir-lhe (p. 73). O motivo para a criação do Mal seria a dualidade de que se constitui a perfeição:

Perfeição, para ser, “in facto”, Perfeição, inclui, antes de tudo, os dois opostos – que se completam para A formar –, o Bem e o Mal. Para nós, portanto, o Diabo, Satanás, Capeta, Demônio, “Exu”, ou como se [queira chamá-lo], nada mais é do que uma criação divina, necessária, indispensável e oportuna, lógica e aceitável, justa, boa e perfeita, como todas as demais, divinas que o são, divina que o é, ela também. (p. 73).

Ele aceita, portanto, todas as pechas conferidas a Exu pelos diversos autores que, ao analisá-lo, enxergaram nele a correspondência com o Diabo, como ele é concebido na teologia cristã. No entanto, promove uma ressignificação da origem desse personagem colocando-o como parte dos “planos de Deus”, que o criou para cumprir um objetivo junto à humanidade: fazê-la enxergar, através da dor e do sofrimento, o “caminho do bem”. Na perspectiva do autor, embora os Exus sejam entidades malélicas e demoníacas que desenvolvem trabalhos para o mal, a finalidade desses trabalhos é nos fazer cumprir nosso carma pessoal, resgatando nossos erros cometidos nesta ou em outras vidas. Fontenelle (1966, p. 103, grifo do autor) também acredita que eles não realizam trabalhos para o bem, a não ser em casos específicos em que são obrigados pelo Criador a “colaborar com os *Orixás da Umbanda* nos diversos trabalhos de magia, para o desmanche dos seus próprios malefícios”. Por isso são considerados “escravos dos Orixás” e, somente sob o comando deles,

fazem trabalhos visando algum bem para a humanidade. Ainda assim, seria um bem relativo, destinado apenas a reparar um mal praticado por eles mesmos injustamente.

Todas essas características se aplicam também à entidade da Pombagira, que, no entanto, aparece bem pouco nas obras desses intelectuais. Um dos únicos a citá-la é Fontenelle (1966, p. 140). Para o pesquisador, ela é um correspondente do demônio cabalístico Klepoth e representa “a maldade em figura de mulher”. A descrição que ele faz dessa entidade é bastante curta, assim como a dos Exus citados nos seus organogramas transcritos acima:

POMBAGIRA encarrega-se da vingança, pactuando com as mulheres feiticeiras contra as suas inimigas. Todos os trabalhos inerentes a casos de amor, nos quais a mulher se sente prejudicada, ou então pretende realisar qualquer união, são entregues a POMBAGIRA, e os seus resultados são de fato surpreendentes, pelo fato de possuir essa entidade um grande poder. (p. 141, grifo do autor).

Conforme se vê, a representação da Pombagira por Fontenelle segue o mesmo padrão da análise que ele faz dos Exus: ela também é descrita como uma entidade maligna equivalente a um dos demônios cabalísticos, distinguindo-se, porém, na função. Sua área de atuação é a dos “casos de amor”, cuidando ela de auxiliar nos relacionamentos amorosos e na área sexual. As mulheres que têm problemas em seus relacionamentos são suas principais assistidas.

Em suma, o discurso demonizador de Exu dá continuidade ao imaginário construído nos últimos séculos pelos viajantes europeus e americanos que estiveram na África e também pelos primeiros pesquisadores brasileiros a escrever sobre as religiões afro-brasileiras. Entretanto, foram surgindo, aos poucos, formas menos negativistas de encarar os Exus. Procurando aceitar e explicar a presença dos rituais da quimbanda, já observados em vários terreiros de umbanda, alguns autores passaram a promover uma relativização no modo como enxergavam essas entidades. Isso deu origem a uma das primeiras formas de representação que distinguiram a figura de Exu da do Diabo cristão, permitindo-lhe assim estar

presente de forma mais ostensiva nesses cultos. A próxima seção trata desse novo olhar sobre Exu.

4.3 A ambiguidade de Exu

A principal característica deste grupo de autores é consentir a Exu a realização de trabalhos para o bem, não excluindo os trabalhos para o mal. Ou seja, os escritores desta corrente não negam que Exu seja maligno, no entanto atribuem a ele também a capacidade de executar trabalhos benéficos para nos auxiliar. Ao contrário do campo anterior, não concebem Exu como o Diabo cristão; para eles, tal associação é um preconceito católico. Na tentativa de explicar a malignidade dos Exus, recorrem à teoria da evolução espiritual, proposta pela doutrina kardecista. Assim, acreditam que a noção de bem ou mal é adquirida por essas entidades conforme progredirem espiritualmente. Portanto, aquelas que ainda praticam o mal são vistas como espíritos atrasados, que ainda não evoluíram suficientemente; da mesma forma, à medida que são doutrinados nas lições espíritas e evoluem, os Exus deixam de praticar o mal, passando a fazer apenas o bem.

As primeiras obras que compõem este campo de representação foram lançadas após o I Congresso de Umbanda, de 1941. Seus autores apresentavam uma visão da religião menos ortodoxa do que a demonstrada pelos organizadores do evento, embora tivessem participado dele. O primeiro livro dessa leva foi *Umbanda*, de autoria de João de Freitas ([1949?]) e publicado no mesmo ano de realização do Congresso. O autor, na época do lançamento do livro, não era espírita nem umbandista, como ele mesmo afirma: “o que eu sabia sobre espiritismo era através do evangelho de Kardec, leituras e conferências” (p. 33). A obra em questão se compõe de relatos de uma série de visitas realizadas pelo escritor a terreiros da capital carioca, a mesma técnica utilizada por Leal de Souza. João de Freitas foi um importante defensor da umbanda de origem africana. Em 1971, lançou sua última obra, *Exu na umbanda*, em que procura descrever o que representava para ele essa entidade e assinalar suas principais características no culto.

No ano de 1942, foi lançada outra obra pioneira para o “espiritismo de umbanda”: *Umbanda (magia branca) e quimbanda (magia negra)*, de

Lourenço Braga, que atribui um caráter ambíguo a Exu. Alguns anos depois, ainda no final da década de 1940, temos o compêndio denominado *Primeiras revelações de umbanda*, publicado pelos membros da Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz, uma das muitas sociedades aos moldes maçônicos existentes no país. A ordem foi fundada em Curitiba por Porthos Vellozo, filho de Dario Vellozo, um defensor proeminente do esoterismo no Brasil. De acordo com seus Cavaleiros, para compor a obra mencionada, eles se utilizaram de mensagens “grafadas por terceiros em conjunto e ditadas por irmãos do espaço, através de um aparelho dotado de mediunidade” (Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz, 1946, p. III). Sem autoria definida, o livro tinha assinatura apenas no texto de apresentação, subscrito por Porthos Vellozo. Essa foi a obra que inaugurou os conhecimentos esotéricos, teosofistas e ocultistas adotados pela umbanda após o seu I Congresso. Esses conhecimentos, oriundos do kardecismo, incluíam conceitos como reencarnação, carma, mediunidade e outros comuns à época. Além de divulgá-los, a obra esclarecia as peculiaridades da umbanda, vinculando-a aos conhecimentos “da magia e do ocultismo orientais” e fundando, assim, o que os autores denominavam “Umbanda Kabalística” (Ordem..., 1946, p. 69). Segundo eles, o próprio termo “umbanda” expressava a junção da magia oriental com a ocidental, mediante a divisão do vocábulo: *um*, do Oriente, e *banda*, do Ocidente, ambos significando “Luz que vem do Pai”.

De 1950, temos a obra *Alquimia de umbanda*, de Sylvio Pereira Maciel ([1954?]), que trilha o mesmo caminho de Lourenço Braga, conferindo ambiguidade a Exu. Outro autor foi Cavalcanti Bandeira, que seguiu os passos de João de Freitas e Lourenço Braga, inclusive citando-os em suas obras. O escritor exerceu funções importantes durante o II Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado em 1961 no Rio de Janeiro. Na década de 1970, ganhou certa proeminência no movimento umbandista, tendo contribuído para a divulgação da religião em vários jornais da época. Em sua obra *O que é a umbanda*, lançada em 1970, Cavalcanti Bandeira retoma muitos dos temas mais recorrentes na literatura umbandista até então.

O último autor pertencente a este campo de representação foi Diamantino Fernandes Trindade (1989), com a obra *Iniciação à umbanda*, de

1986. Esta foi, inclusive, uma das primeiras obras a trazer, em detalhes, os relatos de Zélio Fernandino de Moraes a respeito da “anunciação” da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas.

A principal característica deste campo foi a inserção de Exu nos trabalhos da quimbanda, durante os quais era utilizado para fazer não só o mal, mas igualmente o bem. Essa ambiguidade de Exu é explicada por meio da doutrina da evolução dos espíritos do kardecismo. Segundo essa teoria, não existe o Mal absoluto, mas apenas espíritos de baixa evolução moral, que, não estando ainda esclarecidos sobre as leis de Deus, podem praticar o mal. As entidades da quimbanda são descritas inicialmente como espíritos “astutos, egoístas, sagazes, persistentes, interesseiros, vingativos, etc.”, e os médiuns, como praticantes de magia negra e interesseiros, que “só trabalham a trôco de dinheiro ou de presentes de algum valor” (Braga, 1961, p. 25). Igualmente desfavorável é a percepção dos autores/espíritos da Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz a respeito de Exu e da quimbanda:

[Exu é] o próprio mal, o próprio espírito das trevas. (Ordem..., 1946, p. 119).

Quimbanda, meus irmãos, não é só o que se pratica em Magia Negra, mas é tudo quanto entrava e aniquila os bons princípios; Quimbanda é a magia do mal; Quimbanda é uma epidemia terrível que castiga e deprime o vosso ser; Quimbanda é o mal de todas as horas que vos aflige e atormenta; é a causa da luta incessante que tendes na matéria, muitas vezes trazendo-vos em sobresalto e constante desespero, luta que travais para não serdes tragados pelas ondas turbulentas desse mar de iniquidades. (p. 126-127).

Para os autores, os Exus são, *a priori*, espíritos maléficos, entidades devotadas ao mal e trabalham nos rituais da quimbanda utilizando-se da magia negra para prejudicar a humanidade. No entanto, quando evoluídos, passam a trabalhar em uma das linhas da umbanda desmanchando os malefícios causados pelos espíritos da linha negra. Nesse estado, eles “manejam tanto as forças da Umbanda como as da Quimbanda (magia negra)” (Ordem..., 1946, p. 105). Antes que se faça qualquer associação entre Exu e o Diabo cristão em decorrência dessas opiniões ambíguas,

Braga (1961, p. 26) alerta: Exu “não é uma entidade eternamente devotada ao mal”, embora, por sua obstinação, incline-se a praticá-lo.

Para descrever esses espíritos, os autores que ditaram o compêndio publicado pela Ordem usam expressões como “seres de pequena evolução” ou “bruscos, severos”. Dizem que são “tratados por Veludos, Mestres, etc.” e que “exigem pagas e presentes, fazem trabalhos de magia e combatem os fundamentos da Quimbanda, ou seja, da Magia Negra”. Apresentam também “vibrações baixas na angústia da matéria, sentindo a podridão fétida dos gozos supérfluos e mesquinhos da carne”. Antes de atingir a evolução, atuam na quimbanda, esta, sim, relacionada à magia negra e, portanto, aos trabalhos diabólicos (p. 104-108).

Como podemos perceber, na concepção dos espíritos que escreveram o tratado referido, a umbanda existia para combater as entidades malignas da quimbanda, chamadas por esses autores de “Espíritos dos Magos do mal”. Para isso, era necessário atacá-las de dentro, por meio de sua própria organização. Assim entravam em cena os espíritos da “Linha da Cruz das Almas”, Exus mais evoluídos que se infiltravam entre os da quimbanda, inclusive se travestindo neles durante as ações de combate.

É evidente, portanto que, para evitar o mal, é necessário chegar a causa que o produz; daí a razão e o motivo da presença dos trabalhadores de Umbanda junto às hordas do mal, onde, trabalhando aparentemente de comum acordo com seus irmãos maldosos, podem eles, de um modo seguro, cortar as raízes da árvore da Quimbanda. (Ordem..., 1946, p. 128).

Esta é umas das explicações encontradas pela intelectualidade umbandista para a presença dos Exus, espíritos originalmente maléficos, nos rituais da umbanda. Seriam eles espíritos de luz, travestidos em Exus. Dessa forma, mesmo alegando que o Exu inicialmente é um espírito mau, os umbandistas negam sua associação com o Diabo cristão, colocando-o como um espírito inferior, que, por conseguinte, pode evoluir. A existência dos Exus recebe de Lourenço Braga uma explicação bastante próxima daquela fornecida pela corrente da demonização. Segundo o pesquisador, eles seriam o meio escolhido por Deus para punir os seres humanos pelos erros cometidos:

Daí, surgir a necessidade da existência neste Planeta das falanges de espíritos Quimbandeiros, com o seu supremo chefe, para que pudéssemos [através deles] pagar as nossas faltas, sofrendo as consequências dos nossos erros e das nossas maldades, etc. São eles, portanto, os agentes incumbidos de concorrer para as nossas provações, consoante as faltas do passado ou mesmo do presente. (Braga, 1961, p. 27).

A visão negativa ainda existente a respeito de Exu e dos médiuns que dele se utilizam aparece, também, em um relato de João de Freitas ([1949?]). O autor faz referência a Pai Mamede, “famoso médium” que conheceu ao visitar um terreiro no Leblon, bairro nobre do Rio de Janeiro, localizado, porém, num terreno distante e inabitado. Após longa conversa com o pai de santo, Freitas emite suas impressões sobre ele:

A palestra entretenida (*sic*) com aquele grande médium abriu novos horizontes no objeto de nossas cogitações. Estaria êle manejando a dissimulação, ou aqueles circunlóquios eram ensaios de psicanálise? Não somos tão fracos assim para nos deixar abater, submissos, como esses incautos que lhes caem às mãos! São de variados matizes sociais e intelectuais esses criminosos. São de ambos os sexos esses fraudulentos comprometedores. (Freitas, [1949?], p. 116).

As assertivas nada lisonjeiras acerca de Pai Mamede marcam bem o tom do restante do relato. A descrição de sua tenda, com as paredes recheadas de “máscaras horrendas” e de “mal dispostos quadros exóticos executados por artistas que jamais sonharam com a Academia Nacional de Belas Artes”, entre outros adornos, confirma as impressões negativas a respeito do pai de santo. O trabalho realizado em sua tenda só se inicia após a “hora grande”, ou seja, a partir da meia-noite. Essa é uma característica típica dos trabalhos com Exu, como era o caso em questão. Relatando uma sessão a que assistira no terreiro de Pai Mamede, Freitas conta que, à hora prevista, o pai de santo levou seus convidados para o congá, nome dado ao local de culto onde iniciam os trabalhos nas religiões afro-brasileiras, especialmente na umbanda. Compunham a sessão outros dois médiuns que haviam chegado. Pai Mamede recebeu ali Exu Tiriri, que, segundo Freitas, seria uma das entidades mais prestigiadas, ao

lado de Exu Mirim, Exu Lonam, Exu Come-Brasa e outros. Ao incorporar Exu Tiriri, Pai Mamede se manteve “com os olhos esbugalhados, os membros inferiores contorcidos e os braços arqueados” (p. 124). A fim de provar que sua incorporação era real, realizou diversos testes, como passar velas acesas nos braços e apagar fogo com a boca. Para finalizar, Tiriri pegou uma galinha viva trazida por uma das presentes, “cravou-lhe os dentes no pescoço e sugou-lhe o sangue, deixando-a inerte sobre o chão!” (p. 125-126), o que horrorizou o escritor convidado.

Logo após, João de Freitas descreve uma conversa que teve, alguns dias depois desse episódio, com o homem que o levava até o terreiro de Pai Mamede. O homem conta que o pai de santo se encontrava preso, respondendo a vários processos, e que, segundo informações, andara “tomando gaita duma porção de gente e doutrinando mocinhas no apartamento que mantinha em Copacabana” (p. 127). O escritor finaliza o relato com uma citação a respeito do “falso espiritismo”, extraída do livro de Leal de Souza (2008).

Os julgamentos de valor emitidos por João de Freitas ao descrever o trabalho de Pai Mamede são notórios. Toda a sua descrição aponta para um sujeito marginalizado socialmente, que, no entanto, consegue visibilidade através de seus trabalhos mágicos, angariando, até mesmo, um terreno no Leblon e um apartamento em Copacabana. Diante do exposto, Mamede se encaixaria no conceito de mago, aquele que se dedica à magia maléfica, conforme atesta Mauss (2005). Seus rituais, ao mesmo tempo que são malvistas pela sociedade e até proibidos por lei, garantem-lhe uma fiel clientela, que os prestigia e legitima. Sob a ótica racionalizante do espiritismo e da umbanda branca, esses rituais são classificados no âmbito do falso espiritismo, em que um suposto médium se utiliza dos meios espíritas para se beneficiar materialmente, ludibriando e iludindo seus clientes. Do ponto de vista da lei, esse tipo de espiritismo se enquadra nos crimes de charlatanismo (art. 283 do código penal de 1940).

Esse é um exemplo claro das práticas desenvolvidas nos terreiros de quimbanda ou nos candomblés e, portanto, rechaçadas pelos intelectuais da umbanda branca, que delas se distanciam por considerá-las práticas do mal. Para Braga (1961, p. 21), “resumidamente, a umbanda opõe-se

à quimbanda, assim como a magia branca usada pela primeira opõe-se à magia negra usada pela última. ‘A umbanda tem vibrações positivas. A quimbanda tem vibrações negativas’”. No entanto, afirma ele que a segunda pode ser também utilizada para fazer o bem. Em sua opinião, à medida que os Exus evoluem, deixam de praticar o mal, passando a ser cultuados nos terreiros como auxiliares e protetores dos seres humanos. João de Freitas tem essa mesma visão, que deixa claro o lado dúbio e controverso da quimbanda e de Exu. Se, *a priori*, ele era um espírito ignorante, capaz de causar malefícios em troca de oferendas, podia igualmente praticar o bem, desde que fosse doutrinado, recebendo os ensinamentos morais do cristianismo e do espiritismo:

Exú é uma entidade não esclarecida que, supondo ainda viver a vida material, dada a sua manifesta ignorância, não trepida em fazer o mal a trôco de presentes. Esclarecido do seu estado, isto é, doutrinado, [ou] batizado, êle passa a trabalhar para o bem. (Freitas, [1949?], p. 21).

Essa condição ambígua fica evidente em outro relato do autor sobre esse personagem. Em visita a um terreiro de umbanda, Freitas presencia a chegada de um jovem com os dedos atrofiados. À entrada do rapaz, o caboclo Folha Verde, que conduzia os trabalhos, invoca um grupo de Exus para fazer um tratamento nele. Após o fim do trabalho, explicaram ao pesquisador:

Esse rapaz é irmão de grande jogador de “football” e tem um primo que é também famoso nesse esporte. Certa vez, passando com amigos por uma encruzilhada, deparou com enorme embrulho contendo uma galinha e demais pertences da comida de Exú. Embora avisado por alguns amigos, *shootou* o embrulho e, entre galhofa, zombou da lei... Daí para cá os dedos começaram a se entumescer a ponto de ficarem neste estado! (Freitas, [1949?], p. 86, grifo do autor).

O relato acima é bem rico em significados. Primeiramente, evidencia a utilização dos despachos de Exu, que, como afirmava Leal de Souza, eram uma forma de se pagar a ele para prejudicar uma pessoa na linha negra. Em segundo lugar, chama a atenção para a punição ao jovem que teve seus dedos atrofiados por haver chutado a comida de Exu. Esse caso

nos lembra bastante o vivido por Ruth Landes (2002), que, ao voltar de um padê de Exu, pisou em algo endereçado a ele e, como castigo, escorregou nos degraus de uma escada e torceu o pé. Podemos perceber, assim, que era comum, no período de atuação da corrente em foco, o discurso que atribuía a Exu, tanto ao orixá quanto ao egum, um caráter vingativo e irascível, quando não propriamente maligno. No entanto, suas maldades podiam ser revertidas através do auxílio de outros Exus, considerados bons. O caso do rapaz acima, por exemplo, é resolvido por um grupo de Exus de um terreiro de umbanda, que desmancham o trabalho feito pelos Exus maléficos. Temos, nesse mesmo caso, as duas faces assumidas por Exu: a dos trabalhos de magia negra feitos mediante pagamento e a dos desmanches desses malefícios.

Maciel ([1958?], p. 9) chama de quimbandeiros os Exus que fazem trabalhos maléficos, mas afirma que a quimbanda é considerada “uma Lei Divina, é a lei do Equilíbrio [entre] todas as formações existentes no Universo”. Os espíritos que nela trabalham são espíritos ainda não evoluídos, o que explica sua capacidade de praticar o mal. Seus trabalhos dependem da autorização dos dirigentes do terreiro, e a responsabilidade por estes trabalhos, em última instância, é daquele que fez o pedido. Pela lei do retorno, defendida nessa concepção, somente ele deverá sofrer as consequências da maldade que solicitou. Nem os Exus nem o dirigente do terreiro ou o médium que os recebe são responsáveis por ela. E mais: os verdadeiros quimbandeiros ou diretores de candomblés são conscientes. Eles “não praticam só o mal”; ao contrário, fazem também muitas curas.

[Caros leitores], estes Espíritos QUIMBANDEIROS que vós tanto temeis [podem ser grandes e iluminados espíritos], prestando bons serviços para toda a humanidade, uma vez que não haja maldade nos dirigentes de trabalho. [...] A finalidade deles é aliviar as dores de seus irmãos, como faz a UMBANDA. O mal quem pratica é o profano, que sai de sua casa [e vai] a um Candomblé pedir o mal para um outro irmão, parente, amigo, marido ou mulher, para que os mesmos se submetam às suas ordens. (Maciel, [1958?], p. 12-13, grifo do autor).

Os trabalhos de quimbanda são extremamente necessários nos terreiros de umbanda, primeiro porque a quimbanda, além de ser uma “linha intermediária da Umbanda” (p. 17), é responsável pela evolução do médium. Segundo por ser uma forma de proteção para os trabalhos, uma vez que os espíritos quimbandeiros são mais familiarizados com as vibrações muito pesadas e, portanto, têm mais facilidade para realizar a limpeza naqueles que se encontram impregnados por esse tipo de vibração. Aqui se desenvolve uma das ideias centrais na construção da identidade dos Exus na umbanda: sua função como protetores dos médiuns e dos terreiros. Em *Umbanda mista*, no capítulo intitulado “O Exu é protetor ou não?”, Maciel descreve Exu como um defensor que está se iniciando na vida espiritual. Por isso, normalmente ele aceita os presentes que lhe são oferecidos pelos encarnados e passa a protegê-los, realizando tudo quanto for preciso para beneficiá-los, seja o bem, seja o mal:

Êstes protetores são vaidosos, bondosos e maus ao mesmo tempo, devido ao seu pequeno grau de evolução, mas êstes predicados estão nas mãos do homem com quem eles trabalham [...] só podem praticar o bem se o seu protegido fôr bem intencionado. [A] finalidade destes protetores é servir o homem de acordo com o seu instinto, eles são os protetores do livre arbítrio do homem, [...] o choque de retorno do que pratica o homem. (Maciel, [1958?], p. 61).

Mais uma vez é utilizado o discurso da ambiguidade dos Exus e de sua responsabilidade em fazer cumprir-se a lei do retorno no seio da humanidade. Na sequência, Maciel reafirma ser a quimbanda uma parte da própria umbanda. Para ele, as duas são “irmãs gêmeas”, e a quimbanda é “uma grande auxiliar” da umbanda. A diferença é que a primeira atua com o objetivo de evoluir os espíritos que com ela trabalham (p. 67).

Conforme se verifica, a demonização absoluta de Exu e da própria quimbanda não é defendida neste campo de representação. Em vez disso, adota-se aqui um discurso conciliador e racionalizante, que tenta explicar as diferenças entre a umbanda e a quimbanda com base na linha evolutiva dos espíritos, teoria advinda do kardecismo. A maldade percebida nos espíritos dos Exus que trabalham na quimbanda seria decorrente de

seu estado não evoluído, que interfere em sua condição moral. Sob essa nova representação, a da ambiguidade, Exu, aos poucos, começa a ganhar espaço nos rituais da umbanda. É verdade que ele ainda é associado aos rituais de magia negra, a chamada quimbanda, e que os praticantes dessa religião são rotulados como charlatães que se utilizam dela para extorquir dinheiro de seus clientes. Mas, apesar disso, admite-se que os Exus atuam igualmente nos rituais de magia branca, desde que devidamente controlados e doutrinados pelos líderes do terreiro. Essa possibilidade de evolução era a principal marca da forma de representação abordada.

Embora esta corrente acreditasse que os espíritos malignos poderiam se tornar esclarecidos e evoluídos moralmente, havia um enorme distanciamento entre essa crença e a prática dos terreiros. Como demonstraram, por exemplo, os estudos de João de Freitas ([1949?]), Exu continuava sendo utilizado nos cultos para fazer o bem ou para fazer qualquer tipo de trabalho, inclusive cobrando pelos atendimentos.

Essa representação firmada na ambiguidade de Exu é que viria a fornecer as bases para sua inserção e aceitação nos trabalhos de umbanda ao longo dos anos. Seria a primeira forma de explicação para sua presença nos terreiros. Às representações descritas se somariam outras que ajudariam a compor novas faces para Exu nos trabalhos umbandistas. Desses novos elementos, muitos se originariam das crenças teosóficas e orientalistas, como veremos.

4.4 A neutralidade de Exu

A partir dos anos 1950, uma nova leva de intelectuais umbandistas surge no país, como vimos na seção anterior. Contribuiu para isso a institucionalização da umbanda, que agora contava com inúmeras federações. Uma das principais características dos teóricos dessa geração é a aproximação, cada vez maior, com as crenças esotéricas, especialmente o hinduísmo e a teosofia. Essa influência vai sendo consolidada gradualmente até culminar em uma nova forma de representação de Exu. Nesse novo campo discursivo, a neutralidade será a principal característica dele.

Várias elaborações de autores teosóficos são reutilizadas pelos intelectuais do campo da neutralidade de Exu para interpretar os rituais e as crenças da umbanda. Bons exemplos disso são a teoria dos chacras, campos de força localizados no corpo humano e que agem como intermediadores na comunicação com os espíritos; a teoria das sete raças evolutivas humanas, incluindo aí as lendas dos continentes perdidos da Lemúria e Atlântida; e a teoria do agente mágico universal, uma fonte de energia criada por Deus e que seria associada ao Exu na umbanda. Além dessas, outras teorias influenciaram no desenvolvimento da nova representação de Exu, conforme discutiremos mais adiante, à medida que forem aparecendo em nossa pesquisa.

O maior representante da corrente em apreço foi Woodrow Wilson da Matta e Silva, que escreveu sua primeira obra, *Umbanda de todos nós*, em 1955. Ele foi o responsável por cristalizar de vez a fusão da ritualística umbandista com as crenças teosóficas e ocultistas, fundando o movimento que ficou conhecido entre os próprios umbandistas como “umbanda esotérica”. Uma diferença primordial entre as demais obras deste campo e a de Matta e Silva, além do alcance de suas análises, é a profundidade com que ele abarca o tema. Em *Umbanda de todos nós*, a proximidade entre as crenças umbandistas e as filosofias mágicas orientais se intensifica bastante. Todos os rituais umbandistas são ressignificados nesse livro à luz de teorias esotéricas divulgadas por autores de tratados sobre alta magia, esoterismo, teosofia e ocultismo, escritos na virada do século XIX para o XX. Até hoje Matta e Silva é reverenciado por muitos que o consideram o “pai da umbanda esotérica”.

Desse mesmo período, temos a obra de Emanuel Zespo (1960), *Codificação da lei de umbanda*, lançada em 1953, e a de seu seguidor, Samuel Pönze (1954), ambas tendo como objetivo oferecer as principais bases científicas e práticas dessa religião. Também Roger Feraudy se ocupou da corrente esotérica e, seguindo os passos de Matta e Silva, tornou-se um dos responsáveis pela consolidação dessa corrente. Em sua principal obra, *Umbanda, essa desconhecida*, Feraudy (1986), recorrendo a vários escritos de cunho esotérico disponíveis no período, aprofunda muitos dos conceitos trazidos por Matta e Silva. Outro importante autor da corrente

em análise foi Rivas Neto (1994). Tendo convivido mais de dezoito anos com Matta e Silva, foi, inclusive, indicado por ele como o grande continuador da tarefa de levar à sociedade essa visão da religião umbandista. Suas obras, portanto, trazem as mesmas interpretações anteriormente transmitidas por esse estudioso, unindo os conhecimentos teosóficos e ocultistas às práticas da umbanda.

Todos esses intelectuais influenciaram muitos autores recentes, como é o caso de Diamantino Trindade e de Rubens Saraceni. O primeiro, desde suas produções iniciais, afinou-se com os discursos da ambiguidade de Exu. Em *Você sabe o que é macumba? Você sabe o que é Exu?*, Trindade (2013, p. 104) acrescenta alguns elementos ao seu próprio discurso, modificando, em grande parte, sua essência. O segundo, Rubens Saraceni, que muito contribuiu para a consolidação deste campo discursivo, pode ser considerado o maior intelectual umbandista que o Brasil já teve, tanto pelo seu grande número de obras, quanto pelo alcance dessa produção. É também um dos mais reconhecidos pelos umbandistas atualmente. Seus livros vão desde romances com temática relacionada à umbanda até livros doutrinários propriamente ditos (Saraceni, 2011a, 2011b, 2011c, 2012). Saraceni foi um dos autores a reconhecer o mito de origem da umbanda, segundo o qual ela se iniciou com Zélio de Moraes e seu Caboclo das Sete Encruzilhadas. Esse mito está reproduzido em vários de seus escritos.

As características desta corrente esotérica já estavam gestadas nas reflexões apresentadas pelos teóricos da umbanda branca no I Congresso de Umbanda, realizado em 1941, mas só seriam radicalmente aprofundadas agora, pelos novos pesquisadores. A aproximação entre os estudiosos do I Congresso e as filosofias orientais apontava para o desejo de se contrapor à umbanda de origem africana, que, apesar de contar com um menor número de intelectuais, era maioria nos terreiros. Essa umbanda tradicional, que se guiava pelos rituais afro-brasileiros existentes no Brasil no início do século XX e procurava no candomblé a fonte de inspiração para sua ritualística, precisava ceder terreno para a emergente influência do esoterismo.

Até mesmo alguns autores da umbanda africana que lançaram suas primeiras obras a partir de 1950 acabaram influenciados pelas leituras teosóficas, como foi o caso de Oliveira Magno. Seu primeiro livro, *Umbanda*

esotérica e iniciática (1950), já marcava, desde o título, a afinidade das crenças umbandistas com o esoterismo. Essa sintonia manifestou-se, também, naquele que talvez tenha sido o principal autor da corrente que defendia uma origem africana para as práticas umbandistas: Tancredo da Silva Pinto, conhecido como Tata Tancredo. Em 1950, ele fundou a Federação Espírita Umbandista, com o objetivo de divulgar e defender as tendas e terreiros que praticavam uma umbanda mais próxima do ideal africano, com influências do candomblé e das macumbas. No entanto, nem mesmo ele fugiu às influências dos escritos teosóficos e ocultistas em voga na época, e suas primeiras obras refletem isso.

João de Freitas (1971), cuja obra inicial já analisamos anteriormente, e Israel Cysneiros e Omulubá (1985) também fazem parte do grupo de autores que, apesar de defender a origem africana da umbanda, afinavam-se com os discursos da umbanda esotérica. Tal simpatia se torna particularmente interessante no caso de Cysneiros e Omulubá, que estão entre os primeiros intelectuais a reconhecer o mito de fundação da umbanda. Ao final de seu livro *Umbanda: poder e magia*, trazem um relato detalhado sobre a anunciação da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas e sobre a fundação das sete tendas de Zélio Fernandino de Moraes.

Todos esses autores conseguiram essa fusão, que até então se julgava impossível. Uniram as correntes de pensamento que atribuíam a origem da umbanda aos cultos milenares hindus com a corrente que a vinculava aos cultos africanos nagôs. Do seu ponto de vista, a umbanda seria derivada do culto nagô, mas este vinha, também, desse antigo ocultismo, só que do ocidental, e não do oriental. Para eles, o próprio termo umbanda vinha da África. Os autores, muitas vezes, recorreram a Arthur Ramos e a outros pesquisadores clássicos para afirmar que a palavra teria vindo do banto, ao contrário do que haviam declarado os intelectuais do I Congresso de Umbanda. Ela seria proveniente da língua quimbundo, originária dos povos bantos da região de Angola, significando arte de curar. A mesma origem teria a palavra quimbanda, que quer dizer curandeiro.

Esses autores da perspectiva mista não deixam de recorrer às teorias esotéricas, especialmente às teosóficas e ocultistas, para explicar, também, a existência de Exu. Para eles, Exu é uma “energia ou força primitiva; é a

substância prima; é o subconsciente de Deus; é o grande fluido ou energia que tudo abrange e envolve” (Magno, 1956, p. 26). Valendo-se das teorias ocultistas, inclusive da obra de Éliphas Lévi, elevam essa divindade à categoria de potestade, que, segundo a teologia cristã, é uma das forças criadas por Deus para reger o universo. No entanto, mesmo com a adesão a essas teorias, não há a associação de Exu com o Diabo cristão nem com os demônios da umbanda ocultista. Ele é vinculado ao agente mágico universal, sendo esta a característica principal do campo discursivo da umbanda esotérica como a concebemos aqui.

Ora, Exu é o agente mágico universal, o intermediário entre os orixás e os homens. Tanto faz o bem como o mal. Porque Exu não carrega a culpa dos maus... Se pedirmos o bem, êle nos atenderá e isso servirá para o nosso espírito. Mas se pedirmos que faça o mal a um nosso inimigo, Exu nos atenderá, mas a responsabilidade pelo malefício não será [sua], porém nossa. É necessário pois, o máximo cuidado nos pedidos que façamos a Exu. (Pinto; Freitas, 1957, p. 34).

Apesar de outras correntes já terem esboçado a associação de Exu com o agente mágico, aqui ela é muito mais detalhada e se torna uma das principais formas de explicar a utilização dessa entidade na umbanda. Exu é encarregado de fazer cumprir a lei do carma, em que os homens são responsabilizados por seus atos. Para os autores desse discurso, o agente mágico não se caracteriza por uma malignidade intrínseca; suas ações maléficas nada mais são do que uma forma de colocar em prática a referida lei. Elas são necessárias para restabelecer o equilíbrio da humanidade. Exu seria, assim, o representante máximo da justiça e da lei cármica, o incumbido de fazer que cada ser humano encarnado cumpra o seu carma. Não é, portanto, bom nem mau, mas apenas justo. Por ser um elemento mágico, pode ser ativado e direcionado para concretizar um objetivo, seja ele contrário ou favorável a uma pessoa. No entanto, mesmo que ele seja ativado para fazer mal a alguém, acredita-se que essa é uma forma de incentivar

a pessoa que está sendo punida a trabalhar seu emocional e despertar em seu íntimo os sentimentos de amor, fé, respeito e fraternidade, pois, vibrando-os, a pessoa assume uma nova postura e deixa de ser atingida

pela irradiação negativa que a está paralisando e atormentando. (Saraceni, 2011a, p. 119).

Matta e Silva (1969) também diz que os verdadeiros Exus são seres ligados “ao equilíbrio da Lei Karmânica”, ficando responsáveis por fazer que cada indivíduo sofra seu carma. Segundo essa lei, devemos pagar por toda ação através da qual prejudicamos alguém:

Em verdade, os Exus são obedientes aos “Senhores do Karma”, cujos dirigentes no astral superior circunscrito às vibrações magnéticas do planeta Terra são os Orixás, que têm seus expoentes militando no astral inferior, ou seja, em ligação direta com o mundo da forma. (Matta e Silva, 1969, p. 265).

Diante do exposto, percebemos nesta vertente da neutralidade de Exu uma reordenação do discurso maniqueísta do Bem e do Mal, como já fora visto em Teixeira Neto (1965) e outros intelectuais depois dele. Em vez da negação de Exu com base na ideia de que ele pode fazer o mal, há uma justificativa para essa possibilidade mediante a lei do carma, presente em várias das religiões espiritualistas orientais, e, inclusive, no espiritismo. Ao ser conclamado a fazer o mal a uma pessoa, Exu age como um executor dessa lei, fazendo que aquela pessoa pague por erros cometidos na vida presente ou em vidas passadas. Acredita-se que, através do sofrimento, ela mudará sua consciência para melhor e, assim, poderá experimentar uma evolução espiritual. A ação maléfica de Exu seria, em último caso, um bem, e não um mal, tanto que não lhe desperta sentimentos de “tristeza, mágoa ou remorso”. Segundo Saraceni (2011a, p. 123), essa é a razão pela qual ele é capaz de prejudicar a vida de alguém, sem se importar “ao ver que quem ele está punindo está sofrendo”. Do mesmo modo, isso explica a forma truculenta como os Exus se manifestam em seus médiuns, “chamando-os de burros, idiotas, etc.” quando percebem que as punições ocorridas nos terreiros geram sentimentos de mágoa e tristeza em seu íntimo. Isso é típico da neutralidade dos Exus: “Para eles não existe a divisão entre bem e mal, só objetivos a serem atingidos. [...]. Neste aspecto, eles se tornam controvertidos. São ligados à Lei, executores do carma, mas, ao mesmo tempo, neutros” (Saraceni, 2011a, p. 130).

Essas características, que levaram os membros de outras religiões – e até das próprias religiões afro – a associar Exu ao Diabo cristão, são ressignificadas por Saraceni. Em suas palavras,

quem não conhece o Mistério Exu até pode associá-lo aos entes infernais judaico-cristãos. Mas Exu é o oposto deles, que atuam movidos pela Lei ou por vingança [...] Exu, mesmo quando ativado pela Lei, requer todo um cerimonial diferenciado porque não se envolve com o carma de quem irá sofrer sua atuação, seja mágica ou punitiva. (p. 124).

Dessa perspectiva, a função de Exu no universo, desde os primórdios dos tempos, é “retirar as coisas que estão causando desequilíbrio para esvaziá-las dos seus negativismos, neutralizá-las, reimantá-las, positivá-las e devolvê-las aos meios”. Essas atividades são realizadas por via da “tripolaridade” de Exu, que possui “dois polos magnéticos mentais”, um positivo e um negativo, mais um polo neutro. O “polo negativo dele retira as coisas de dentro dos outros estados da criação e o polo positivo devolve as coisas que foram tiradas” (p. 132). Saraceni afirma que há milênios os povos iorubas descobriram essas características de Exu e passaram a cultuá-lo como “capaz de tirar e de devolver as coisas”. Ele é adorado por todos aqueles que tenham perdido algo, não apenas coisas materiais, como também “paz, equilíbrio, harmonia interior, saúde, amigos” etc. (p. 133). No entanto, algumas pessoas concluíram que, invertendo as polaridades de Exu, ele “tiraria o equilíbrio e devolveria desequilíbrio, tiraria a paz e devolveria tormentos”, e assim por diante. Tal crença se espalhou entre pessoas inescrupulosas, que passaram a propagar que “Exu pode tanto ajudar quanto prejudicar”, e essa ideia subsiste até os dias de hoje.

Nessa percepção, quando ele atende a um pedido que vise prejudicar uma pessoa, está apenas fazendo-a cumprir seu carma, ou seja, pagar por erros cometidos no passado ou no presente, nesta ou em outras vidas. Por isso mesmo, julgam os autores deste campo caírem em erro todos aqueles que associam a figura de Exu ao Demônio cristão. Seu envolvimento com as trevas é apenas uma necessidade, um meio usado para combater “os seres espirituais revoltados e insubmissos”, os espíritos que desobedecem às leis de Deus. Ao punir esses seres, ele está exercendo sua função

de guardião e agente da justiça e, por isso, é colocado “acima dos conceitos do Bem e do Mal” (Rivas Neto, 1993, p. 61).

Matta e Silva (1969) explica a palavra Exu como originária de Yrshu, nome de um príncipe indiano citado na obra *Missão da Índia na Europa*, lançada em 1886 por Yves D’Alveydre. Nela são abordados alguns aspectos da Índia antiga e os conhecimentos ocultos ali existentes. Já Féraud (1986) dá três origens diferentes para a palavra Exu: o termo vaticano⁹ Exud, que significa “povo banido”; o nome do príncipe Yrshu, que teria “se rebelado contra os preceitos e regras dos magos brancos”; e a região de Oxus, para onde o príncipe rebelde e seus asseclas teriam migrado a fim de praticar ali a magia negra. Logo, vemos mais uma vez a necessidade de desvincular, em parte, as palavras umbandistas das origens africanas, atribuindo-lhes, também, significados e raízes orientais, especialmente relacionados à Índia e suas religiões esotéricas.

Em um de seus estudos sobre a umbanda esotérica, Matta e Silva destaca que os orixás dessa umbanda, assim como os da africana, também se dividem em sete linhas de trabalho, cada uma correspondendo a uma linha dos orixás:

1º) EXU SETE ENCRUZILHADAS para a LINHA ou VIBRAÇÃO DE OXALÁ (essa Linha opera com entidades de caboclos) [...].

2º) EXU POMBAGIRA para a LINHA ou VIBRAÇÃO DE YEMANJÁ (essa Linha opera com entidades de caboclas) [...].

3º) EXU TIRIRI para a LINHA ou VIBRAÇÃO DE YORI (essa Linha opera através das entidades de crianças) [...].

4º) EXU GIRA-MUNDO para a LINHA ou VIBRAÇÃO DE XANGÔ (essa Linha opera com entidades de caboclos) [...].

5º) EXU TRANCA-RUAS para a LINHA ou VIBRAÇÃO DE OGUM (essa Linha opera através de entidades de caboclos) [...].

6º) EXU MARABÔ para a LINHA ou VIBRAÇÃO DE OXÓSSI (essa Linha opera com as entidades de caboclos e caboclas) [...].

9 Refere-se a uma língua antiga que se acredita ter existido, a língua vatan, proveniente dos povos da extinta raça Atlântida.

7º) EXU PINGA-FOGO para a LINHA ou VIBRAÇÃO DE YORIMÁ (essa Linha opera através das entidades de pretos e pretas-velhas). (Matta e Silva, 2014, p. 152, grifo do autor).

Estes sete Exus são os chefes ou “cabeças de legião”, que, além de ter essa função, atuam também como guardiões dos terreiros contra as forças maléficas que podem vir a prejudicar o andamento dos trabalhos. A ideia de Exu como guardião, associado à imagem policial, apesar de não ser totalmente nova, ganha, aqui, contornos mais detalhados. Como protetor dos rituais das umbandas e quimbandas, ele não teria mais o caráter nocivo que tivera anteriormente. Toda essa malignidade é transferida para uma nova classe de espíritos: os chamados “quiumbas”, malfeitores que trabalham numa subdivisão denominada “quiumbanda”.

Quem “baixa” dando gargalhadas histéricas, grosseiras, fazendo contorções tremendas, jogando o aparelho de joelhos, com o tórax para trás, cheio de esgares e mãos tortas de forma espetacular, dizendo nomes feios ou imorais, etc., não são os Exus de lei – os batizados, os cabeças de legião! São os velhacos Quiumbas, que, nessa altura, já envolveram o infeliz médium que, por certo, criou condições para que eles entrassem na sua faixa neuropsíquico-mediúnica. (Matta e Silva, 2014, p. 159).

De acordo com Matta e Silva, esses quiumbas são “marginais do astral”, que, nas crenças teosóficas, pertenceriam a uma outra dimensão sobreposta ao nosso plano físico. No mundo do astral, a matéria é encontrada de forma menos densa, por isso é invisível aos nossos olhos (Leadbeater, 2014). Nesse plano, os quiumbas saem perambulando pela “noite astral” em busca de “satisfazer seus vícios, vendo e sugando os vícios dos encarnados”, como sexo, drogas etc.; outros saem para “satisfazer a revolta ou vingança” sobre os vivos. Todos estes podem ser manipulados pelos gênios do mal, espíritos mais poderosos que se utilizam dos quiumbas para realizar suas missões malignas (p. 161). Esse cenário só é controlado pela ação dos “Exus de lei”, que, como policiais do astral, agem combatendo os quiumbas e suas legiões de espíritos desequilibrados. Para isso existe um aparato policial, composto, inclusive, de armas astrais – instrumentos confeccionados de “matéria astral, mais ‘rijos’ do

que os grosseiros da terra”. Os espíritos que infringem a lei são mandados pelos Exus Guardiões para “Escolas Correcionais ou para as prisões do astral”. Somente os espíritos mais evoluídos são destacados para essa tarefa de proteger os terreiros contra os ataques dos espíritos das trevas, especialmente dos quiumbas. Esses Exus

não evoluem só no trabalho de desmanchar demandas ou magias negativas. Sua função é guardar os locais de trabalhos de ordem espiritual e, após o término destes, proceder à limpeza astral, levando embora os espíritos que ainda não tenham merecimento para receber o amparo da Luz. (Saraceni, 2011a, p. 133).

Conforme os discursos até aqui elencados, somente os Exus são capazes de lidar com os fluidos negativos dos espíritos trevosos, por estarem mais próximos à condição humana e à matéria. Por isso se convertem nos “Guardiões do Ponto de Forças das Trevas”:

Uma entidade de Luz não teria coragem de punir um espírito que só conheça a linguagem do mal, mas um Exu guardião tem sua falange para executar esse trabalho, e o faz com muita disposição. Não vamos pedir a um médico que vá prender assassinos perigosos. Os policiais [é que] são treinados para isso. (p. 133).

Por analogia, não se pede a um caboclo ou a um preto-velho que vá lidar com os espíritos maléficos; existem os Exus responsáveis especificamente por esse serviço. Assim Exu ganha uma grande importância nos rituais da umbanda, em razão desse papel e de outros já descritos até aqui. Sem ele, os trabalhos realizados nos terreiros estariam ameaçados, e os médiuns que ali trabalham, colocados em perigo: “Podíamos, usando uma expressão popular, comparar Exu à polícia de choque do mundo astral. Onde há desordem ele, o Exu, vai colocar ordem” (Feraudy, 1986, p. 162). Os Exus que cumprem essa função de policial as entidades do “astral inferior” são chamados Exus do terceiro ciclo. São os mais evoluídos e já batizados, os cabeças de legião.

Estaria completo, assim, o quadro de lutas do Bem contra o Mal pintado pelos intelectuais da umbanda esotérica. A visão maniqueísta do cristianismo, que divide o universo nessa eterna luta, é transplantada para

o universo espiritual, e os Exus se tornam protagonistas nesse embate, deixando de habitar o lado maligno da disputa e passando ao seu lado positivo. Afinal, para os intelectuais desta forma de representação, como vimos, a vinculação de Exu com o Diabo era fruto da ignorância de determinados umbandistas que transferiam para a umbanda os preconceitos do catolicismo. Feraudy (1986, p. 171), por exemplo, frisa que os Exus agentes mágicos não podem ser confundidos com o Diabo cristão e afirma que as sete vibrações desses Exus foram erroneamente associadas com demônios da cabala. Como eles simbolizavam o oposto dos orixás, foram relacionados ao Bem, e seus Exus correspondentes, relacionados ao Mal. Assim como os orixás, esses Exus demonizados também possuíam nomes originais nos idiomas sagrados orientais, sendo eles: 1- STRTH (Astaroth), o Sete Encruzilhadas; 2- NMBRTH (Nambroth), o Trancas-Ruas; 3 - BL (Baal), o Marabô; 4 - CHM (Acham), o Gira-Mundo; 5 - LLTH (Lilith), a Pombagira; 6 - HSMDT (Hasmodat), o Tiriri; 7 - MLCH (Moloch), o Pinga-Fogo. Esses nomes ficaram conhecidos na literatura ocultista como demônios cristãos, seres diabólicos a serviço de Lúcifer, o Maioral, e foram associados aos Exus por autores como Alúzio Fontenelle, conforme já vimos. Roger Feraudy recupera essa ideia, porém retirando desses seres o *status* de demônios, que ele atribui a um erro de interpretação. O escritor explica que os agentes mágicos são chamados na cabala hebraica de Sefhiras superiores (orixás) e Sefhiras inferiores (Exus), e representam a dualidade na criação do mundo, compondo, juntos, a “árvore sephirota”.

Porém, erroneamente, pela perda das chaves ocultas e pela deturpação do simbolismo, os Sefhiras superiores passaram a indicar o bem e os inferiores ou inversos, o mal, sendo associados os seus nomes ao demônio. [Os Sefhiras inferiores foram apontados] como ordens dos arquidemônios. Esotericamente, os Sefhiras superiores executam na Manifestação o trabalho de desmaterialização, ou ainda, a grande “subida de toda a matéria existente para o estado de pureza original”; os Sefhiras inversos ou inferiores executam o trabalho de materialização, ou ainda, criam formas e as sustentam em seu trabalho evolutivo. É o binário em ação. O equilíbrio feito dos opostos, positivo e negativo. (Feraudy, 1986, p. 170).

Orixás e Exus representam aqui os polos opostos do universo, os primeiros cuidando do desencarne dos seres humanos, e os segundos, da materialização, da encarnação na Terra. Embora retratem os polos positivo e negativo, isso não significa que sejam uns bons e outros maus, mas apenas opostos.

Da mesma forma que os Exus não podem ser vistos como agentes maléficos, a própria quimbanda também deve ser reconsiderada, segundo os autores do campo discursivo em questão. Isso porque ela não é uma prática religiosa que visa apenas fazer o mal e prejudicar outras pessoas; ao contrário, é encarada como parte essencial da própria umbanda. Rivas Neto (1993, p. 61-62) acentua que, “na verdade tudo faz parte da Umbanda, inclusive a Kimbanda, onde atuam os Exus”. A quimbanda é a linha da esquerda, e a umbanda propriamente dita, a linha da direita. Esses dois polos são uma única religião, e a associação que normalmente se faz da quimbanda com as práticas de magia negra, de acordo com Matta e Silva (1969, p. 263), é fruto da ignorância de muitos pais de santos e chefes de terreiros. No Brasil, o tipo de trabalho que se realiza na maioria desses terreiros, segundo ele, “é a coisa mais confusa e disparatada que se pode observar, tanto nas concepções, quanto nas práticas”. Sua aversão a esses trabalhos se dá especialmente pela forma como os Exus são retratados. Geralmente eles são descritos por meio de imagens induzidas por videntes que “devem ter confundido ‘larvas’ diversas com os ditos elementais”, criando, portanto, um conceito errado a respeito desses espíritos:

[Possuem] na cabeça uma luz vermelha, como um archote, e quase todos [são] portadores de cauda e chifres. Uns têm pés e pernas de bode, chifres grandes ou pequenos, outros têm forma de morcegos, de gorilas, usando capa preta de fundo vermelho e tridentes arredondados. (p. 263).

No entendimento do autor, existem terreiros que se afirmam como quimbanda, mas, na verdade, são de “quiumbanda”, denominação dada aos terreiros que se utilizam de seus rituais para realizar trabalhos maléficos, destinados a prejudicar pessoas. Para ele, enquadram-se nessa categoria todas as oferendas cuja composição agregue “elementos materiais

considerados grosseiros ou inferiores, [como] carnes de animais diversos [...] que impliquem sacrifício ou matança com sangue”. Os que vivem na água, como peixes e outros, não são levados em conta, mas somente os que têm como *habitat* a terra, especialmente os “bichos de pelo e pena”. Matta e Silva inclui em sua lista também as oferendas em que se empreguem “líquidos alcoólicos inferiores, [como] aguardente (a vulgar marafa)”, e objetos de cor preta: “panos e bruxas de pano e outros tipos de bonecos, alfinetes, agulhas, linhas, ponteiros ou punhais, fitas negras, alguidares, panelas, pólvora ou tuia, etc.” Todos esses objetos se podem

considerar como ligados às **forças negras ou à magia negra** [...] e só têm **campo de assentamento** ou aceitação [...] para a Quiumbanda, com todo o seu cortejo de espíritos atrasadíssimos, aos quais denominamos de **quiumbas** e que formam, com suas variadas classes, [...] o **baixo-astral**. (Matta e Silva, 1962, p. 126-127, grifo do autor).

A quiumbanda, portanto, seria a reunião das práticas mais atrasadas, segundo o julgamento moral do autor. Seus membros recorrem aos chamados quiumbas, que fazem apenas trabalhos voltados a prejudicar as pessoas. A principal característica desses espíritos é aproveitar-se dos rituais que lidam com a matança de animais e a utilização de sangue, comuns em vários terreiros brasileiros. Tais exigências não são feitas por entidades ou espíritos evoluídos, mas apenas por esses quiumbas, que necessitam do fluido desses alimentos e de sangue vivo, dos quais absorvem energias para se fortalecerem espiritualmente. Por isso “induzem pessoas incautas a fazerem determinadas oferendas com carne crua e ao mesmo tempo passam a vampirizá-las fazendo com que se sintam ‘obrigadas’, atraídas, a dar oferendas periódicas” (Rivas Neto, 1993, p. 77). Percebe-se claramente, pela fala de Rivas Neto, que há uma grande aversão às crenças difundidas nos rituais realizados no candomblé com sacrifícios animais e à imposição de obrigações periódicas para agradar aos orixás. O autor observa que “*o elemento sangue é o elo de ligação com o baixo astral*” e, por isso, nos trabalhos da Quiumbanda ele é utilizado. Os quiumbas necessitam dessas energias vitais e se sentem fortalecidos” com elas (p. 77, grifo do autor).

A divisão existente entre Exus batizados e Exus pagãos também é ressignificada nesta forma de representação. Para Rivas Neto, essa diferenciação é uma distorção, pois o que os demais autores chamam de Exus pagãos, na verdade, não passa dos quiumbas, “espíritos que ainda se encontram encarcerados na hipocrisia, na ilusão, [e se veem como] ‘anjos das trevas’, filhos ou gênios do mal” (p. 62). Não são Exus, mas espíritos que trabalham na corrente denominada quiumbanda. Os verdadeiros Exus são apenas o que se acostumou a chamar de Exus batizados, ou Exus de lei, aqueles que realizam trabalhos somente para auxiliar e proteger quem os procura.

Se Exu é o responsável pela Execução da Justiça Kármica, chegamos à conclusão que a maioria das humanas criaturas está denominando de Exu a outra entidade. E, por quê? Porque eles pensam ser Exu um Agente do Mal, um opositor do Poder Divino, tal qual expressam os nomes de Baphomet, Lúcifer, Astaroth, Belzebuth e outros mais. Não! Não são esses os verdadeiros Exus! Não negamos que possam existir os magos das sombras, filhos do mal e da revolta, mas não são os Exus, e nem são da Kimbanda, são sim da **KIUMBANDA**. (p. 63, grifo do autor).

De acordo com Rivas Neto, uma explicação para a distorção descrita são as projeções mentais dos seres humanos chamadas egrégoras, criaturas imaginárias que assumem uma forma “animalizada ou grotesca” e se manifestam sob os nomes desses Exus.

Ainda em referência às “formas animalizadas” ou grotescas que querem emprestar aos Exus, são estas formas plasmadas pelas humanas criaturas, são projeções do **INCONSCIENTE COLETIVO** que criam formas elementais inferiores ou egrégoras muito fortes [...] são constantemente alimentadas por encarnados e desencarnados que compartilham desses pensamentos. (p. 65, grifo do autor).

O uso da teoria das egrégoras é mais uma influência do ocultismo e da teosofia. O termo foi empregado inicialmente por Éliphas Lévi, mas para denominar as potestades bíblicas, seres criados por Deus para administrar a Terra (Blavatsky, 1969). Mais tarde, com as pesquisas teosóficas de Annie Besant e Charles Webster Leadbeater (1969) sobre as

formas-pensamento, o vocábulo seria ressignificado, agora para designar as vibrações mentais de um indivíduo ou grupo. Os autores que se dedicaram aos estudos da magia esotérica viriam a associar a egrégora com as formas-pensamento, atribuindo a ambas o mesmo significado. Isso pode ser observado, por exemplo, no *Formulário de alta magia*, lançado em 1907 por PierreVincent Piobb.

Egrégora é o pensamento consciente, mas dotado de vida própria, de uma ou várias pessoas reunidas em grupo. Trata-se, assim, de um “ser psíquico”, de caráter coletivo. A teoria da *egrégora* é exposta da seguinte forma: “Se algumas pessoas se reunirem em um local, emitindo vibrações fortes e idênticas, através de pensamentos da mesma natureza, um ser verdadeiro tomará vida e será animado de força, boa ou má, segundo o gênero de pensamentos emitidos”. (Piobb, 1937, p. 215, grifo do autor).

Os intelectuais da corrente esotérica assimilaram as egrégoras a uma das modalidades de Exus existentes na umbanda. Feraudy (1986, p. 163) destaca que esses seres “são comumente confundidos com os Exus e reverenciados nos terreiros em casinholas fechadas a cadeado, figuras vermelhas com pés de bode e chifres na cabeça”. É certo que, para os intelectuais desta corrente, essas figuras pertencem à magia negra e nada têm a ver com a umbanda, mas, na visão deles, elas podem ser eventualmente empregadas pelos verdadeiros Exus e orixás na “magia positiva”. Assim, tornam-se “auxiliares dos Exus na prática do bem”.

Todos esses espíritos e elementais inferiores, tanto quiumbas quanto egrégoras, habitariam as “zonas subcrostais”, região espiritual localizada abaixo da crosta terrestre e reservada aos seres considerados trevosos: espíritos que ainda não evoluíram moralmente e, por isso, ainda praticam o mal. Rivas Neto (1993, p. 65) chama-os de almas insubmissas e de habitantes das cavernas, e explica que essa “zona condenada” ou de “prisão mental” onde eles vivem é fiscalizada pelos Exus das Almas. São sete as zonas subcrostais, que formam uma área ígnea, um “verdadeiro inferno!”. Nessas regiões, existem

verdadeiros quartéis-generais dos citados magos-negros, que aí se refugiam e fazem seu “Reino da desarmonia e do mal”. Esses Magos-Negros são Seres espirituais que há milênios encontram-se decaídos, cristalizaram-se no orgulho, na vaidade e na insubmissão às Leis. (p. 65).

Os autores desta corrente definem os magos negros como os genuínos Diabos do cristianismo. Segundo eles, trata-se de espíritos que há muito tempo pararam sua evolução moral, especializando-se na prática maléfica contra a humanidade. Para iludi-la e prejudicá-la, têm a seu serviço hordas de quiumbas e de egrégoras. Todos esses espíritos são policiados e julgados pelos Exus, instrumentos de Deus na Terra para se fazer cumprir sua lei. O mito do anjo decaído, que deu origem à crença no Diabo cristão, tem nessas ideias sua versão espiritualista.

Exu é além de tudo um policial ostensivo, mas também é juiz. Como? Sim, ao fazermos a apreensão de determinados kiumbas, os mesmos são levados aos tribunais sumaríssimos, inferiores, onde são julgados pelos Exus. Esse julgamento obedece a um planejamento de “instância superior”, onde há uma certa jurisprudência, mas nossa autonomia é plena. (Rivas Neto, 1993, p. 67).

Percebemos, pelo exposto, que a doutrina organizada pela umbanda esotérica adota muitas das crenças católicas ressignificadas em novas roupagens. Primeiramente, os estudiosos recorrem a duas das principais imagens vinculadas ao Diabo cristão ainda no cristianismo primitivo: a figura do Diabo como funcionário de Deus, atribuição que o torna responsável por julgar e punir os espíritos que quebrarem as leis divinas; e a figura do Diabo como opositor de Deus, como encarnação da maldade absoluta. Na primeira imagem, o Diabo é representado pelos Exus e, na última, pelos magos negros.

Em segundo lugar, há na teogonia umbandista aqui criada a recorrência à própria cena do julgamento, tão comum na simbologia cristã através das imagens do purgatório e do juízo final, por exemplo. A representação do julgamento é protagonizada pelos Exus na posição de juizes das hostes inferiores. Todos os seres espirituais citados habitam o mundo astral, compondo um sistema hierárquico de seres com diferentes origens

e características. Feraudy (1986) divide-os em três categorias: entidades astrais humanas, que podem ser fisicamente vivas ou fisicamente mortas; entidades astrais não humanas; entidades astrais artificiais ou elementares.

ENTIDADES ASTRAIS HUMANAS [...]:

FISICAMENTE VIVAS:

- 1 – Pessoas dormindo;
- 2 – Psíquicos e neuróticos em crise;
- 3 – Estudantes de Escolas de Iniciação no astral;
- 4 – Adeptos ou Mestres e discípulos;
- 5 – Magos Negros e discípulos.

FISICAMENTE MORTAS:

- 1 – Mortos vivendo normalmente;
- 2 – Suicidas e vítimas de morte repentina;
- 3 – Sombras;¹⁰
- 4 – Cascões;¹¹
- 5 – Cascões vitalizados;¹²
- 6 – Vampiros e lobos astrais;
- 7 – Magos Negros e seus discípulos;
- 8 – Discípulos esperando reencarnação;

10 “A SOMBRA nada mais é do que o cadáver astral quando ali termina a permanência do ser evolucionante. Quando morremos no plano físico, deixamos um cadáver de matéria densa desintegrando-se; da mesma forma, no mundo astral, deixamos ali um cadáver dessa matéria, que irá também se desintegrar” (Feraudy, 1986, p. 39) (Nota nossa).

11 “O CASCÃO é o cadáver astral já nas últimas etapas de sua desintegração, quando já abandonou toda partícula de matéria mental” (p. 39) (Nota nossa).

12 “Pode, entretanto, o *cascão* ser vitalizado por um pensamento ou vontade do pensador. O *cascão vitalizado* torna-se arma poderosa nas mãos de um mago negro ou de seus discípulos, pois poderá ser utilizado para os mais obscuros propósitos” (p. 39, grifo do autor) (Nota nossa).

- 9 – Nirmanakayas;¹³
- 10 – Guias espirituais;
- 11 – Protetores.

ENTIDADES ASTRAIS NÃO HUMANAS:

- 1 – Essência elemental;¹⁴
- 2 – Animais dormindo;
- 3 – Corpos astrais de animais;
- 4 – Espíritos da natureza (Elementais);¹⁵
- 5 – Devas ou Anjos;¹⁶
- 6 – Kâma-Rajás;¹⁷
- 7 – Exus.

-
- 13 “O NIRMANAKAYA é um ser de grande evolução espiritual que, tendo vencido a “roda das encarnações”, ou seja, não precisando mais encarnar, por já ter alcançado a libertação, escolhe como opção evolutiva continuar ajudando os seres encarnados. São os Guias espirituais em nível de chefes de legião” (Feraudy, 1986, p. 39) (Nota nossa).
 - 14 “A ESSÊNCIA ELEMENTAL de que é constituída toda matéria astral [...] poderia ser descrita como afluência de espírito ou força divina na matéria” (p. 39-40) (Nota nossa).
 - 15 “Os ESPÍRITOS DA NATUREZA ou ELEMENTAIS pertencem a uma evolução completamente distinta da evolução humana. Nunca foram, nem nunca serão, membros de uma humanidade como a nossa. [...] Na literatura medieval essas entidades receberam diferentes nomes, ainda adotados até hoje. Gnomos, espíritos da terra e caverna – elementais do subsolo; ondinas, yaras, sereias – elementais da água; sílfos, sílfides e fadas – elementais do ar; salamandras, elementais do fogo; etc.” (p. 40) (Nota nossa).
 - 16 “Os DEVAS, que na terminologia cristã recebem o nome de Anjos, Filhos de Deus, etc., pertencem a uma evolução distinta da humana” (p. 40) (Nota nossa).
 - 17 “Os KÂMA-RAJÁS são de evolução também completamente distinta da humana, tendo, no entanto, semelhança na parte psíquica. Essas entidades desempenham função algo semelhante à dos elementais, porém são de uma categoria bastante superior” (p. 40-41) (Nota nossa).

ENTIDADES ASTRAS ARTIFICIAIS (Elementares)

- 1 – Elementares formados inconscientemente;
- 2 – Elementares formados conscientemente: Compadres e comadres, muito comuns nos terreiros de Umbanda e especialmente naqueles onde se pratica a magia negra ou o baixo-espiritismo;
- 3 – Artificiais humanos.¹⁸ (Feraudy, 1986, p. 38-39).

Além desses diversos entes espirituais, temos ainda os orixás, manifestações da própria divindade criadora, Olorum. Os orixás são forças não manifestas que teriam participado da criação do universo, “os Grandes Arquitetos Siderais, construtores de sistemas solares” (Saraceni, 2012, p. 50). Como tais, têm uma importância vital na organização do que Saraceni (2012) denomina “cosmogênese umbandista”, referindo-se à forma como Deus criou o mundo segundo a umbanda. Em meio a esse complexo sistema explicativo, Exu teria sido a segunda divindade criada por Olorum após a fundação do universo. A primeira foi o orixá Exu Mirim,¹⁹ que representa o plano das intenções e “rege tudo o que ainda está em estado potencial, desde Olorum até nós” (p. 50).

Saraceni (2011b, p. 28-29) explica que, inicialmente, não existia nada, apenas o deus criador Olorum. Para que ele pudesse criar algo, precisou primeiramente ter a intenção de fazê-lo. Ao manifestar a intenção, criou a chamada “matriz geradora”: “para cada coisa existente do lado de fora da criação há uma matriz geradora no lado de dentro ou no interior de Olorum”. Cada matriz dá existência a um orixá que a rege. Os orixás seriam,

18 “Os ARTIFICIAIS HUMANOS são uma classe especial de entidades [...] existe no Mundo Astral uma pequena quantidade desses artificiais (elementares ou Kâma-Rupas), mas [eles] possuem grande importância, devido à sua relação com os fenômenos mediúnicos” (p. 41) (Feraudy, 1986, Nota nossa).

19 Para a maioria dos umbandistas, Exu, Pombagira e Exu Mirim não são orixás. São considerados eguns, espíritos de pessoas já falecidas que baixam nos terreiros para auxiliar-nos e prestar-nos a caridade. No entanto, segundo Saraceni (2011c, p. 27), essa visão é apenas fruto de desinformações e preconceitos dos umbandistas.

portanto, manifestações das matrizes geradoras que Olorum detém.²⁰ Após gerar o plano das intenções, o deus criador gerou o local onde suas intenções seriam realizadas: o “estado de vazio”. Assim, o vazio existente ao redor de Olorum é sua segunda matriz geradora. Para reger essa matriz, ele criou Exu. Sob o título de “Guardião Divino da Esfera do Vazio”, Exu “atua sobre a Criação e sobre os seres por meio do vazio relativo que todos possuem às suas voltas” (Saraceni, 2012, p. 69). A terceira matriz foi a geradora do espaço, e nela teve origem Oxalá, o terceiro orixá. Assim, Oxalá é o representante do “estado do espaço”, onde são criadas todas as coisas existentes no universo.

Para se referir às inúmeras emanações criadas pelo próprio Deus para se representar, Saraceni (2011c) desenvolve a categoria “mistérios de Deus”. Cada orixá é um desses mistérios, e cada entidade da umbanda é representante de um mistério, de acordo com a linha de umbanda à qual pertence. Assim, por exemplo, um caboclo da linha de Ogum é um representante do mistério chamado Ogum. O primeiro mistério de Deus, ou o primeiro orixá manifestado por Olorum na criação, foi, como vimos, o Exu Mirim, a variação infantil de Exu. Na verdade, Exu Mirim é um apelido: o nome verdadeiro desse orixá é outro, que não foi revelado por Olorum. Segundo Saraceni (2011c, p. 17), os Exus Mirins nada têm a ver com as interpretações que se fazem deles nos terreiros, em que são tomados como espíritos de

crianças mal-educadas, encrenqueiras, bocudas, chulas, etc. [ou até mesmo como] espíritos de meninos delinquentes quando passaram pela matéria, os tais “meninos de rua”, cheiradores de cola de sapateiro. (p. 24).

Tal imaginário deve-se à desinformação reinante na umbanda a respeito dessas entidades, o que levou muitos médiuns a representá-las e incorporá-las dessa forma. E, como causavam muita confusão nos terreiros, seu culto chegou a ser abandonado, sendo hoje raramente encontrado. No entanto, o autor alerta que os Exus Mirins não são espíritos de

20 Nas palavras de Saraceni (2011b, p. 19), o uso do termo matriz geradora “é só um recurso literário, uma figura de linguagem para nomearmos o que em Olorum é indescritível”.

crianças delinquentes nem nada do tipo, mas sim “seres encantados da natureza, provenientes da sétima dimensão à esquerda da que nós [habitamos]. [...] São naturalmente irrequietos e curiosos, mas nunca mal-educados ou desrespeitadores” (p. 21). Devidamente orientados pelos Exus e pelas Pombagiras, tornam-se importantes guias espirituais, podendo auxiliar quem os procura nos trabalhos de quimbanda.

Da mesma forma que os Exus, também a Pombagira é uma emanção ou um mistério de Deus, e Saraceni (2011a, p. 136-137) a identifica como agente cármico, a “Senhora Guardiã dos Mistérios do Desejo”. Como o próprio nome diz, ela é a responsável por irradiar o desejo, não apenas sexual, mas o desejo em sua acepção mais básica, traduzido como a vontade de se realizar qualquer ato. “Ela desperta o desejo em todos os sentidos da vida, pois só desejando se empreende alguma coisa ou se toma alguma iniciativa.” Sua associação exclusiva com a sexualidade é uma desvirtualização de suas funções, pois este é apenas um pequeno aspecto de sua emanção. Oliveira Magno (1956, p. 38) a coloca somente como “um dos sete ministros do grande Rei ou chefe de todos os Exus”, sem dar maiores detalhes sobre ela.

Como podemos perceber, tomam-se da Sociedade Teosófica várias definições na tentativa de explicar as inúmeras formas pelas quais Exu se manifesta nos terreiros. É o caso da teoria das egrégoras, usada em muitas obras para elucidar a figura do Exu Compadre. Se uma egrégora, conforme diz Magno (1956, p. 32), é uma “forma astral gerada por uma coletividade”, o Exu Compadre, de modo semelhante, é um ser constituído por energia, formado pelos pensamentos de determinado grupo – por exemplo, o dos membros de um terreiro. Ele não é, portanto, um espírito. E, ao contrário das egrégoras inferiores anteriormente citadas por Rivas Neto e outros autores, esse “Exu egrégoro” é um ser forte e inteligente, uma espécie de guardião do terreiro e dos médiuns que ali trabalham. Por isso a necessidade de pedir licença a ele sempre que se quiser adentrar em uma tenda ou terreiro de umbanda.

Dispondo da energia e do saber acumulados das pessoas que o formaram, o egrégoro é mais forte e mais inteligente do que cada um dos seus membros em particular; êle os vigia, protege e dirige, corrigindo-os e

castigando-os quando tentam desviar-se das linhas comuns. (Magno, 1956, p. 33).

Além do Exu egrégoro/compadre e do Exu agente mágico/potestade, existem ainda os Exus pessoais, “entidades espíritos pertencentes [à] enorme Legião [de Exu]” (p. 33). São os que baixam nos terreiros sob diversos nomes, como Exu Môjuba, Barabô, Tiriri etc. Cada médium tem sempre dois guias, o seu Caboclo e o seu Exu, responsáveis ambos por realizar diferentes tipos de trabalhos.

Os trabalhos dos Exus pessoais denotam a neutralidade dessas entidades, e Magno é um dos primeiros a atestar essa característica. Segundo ele, à semelhança dos agentes mágicos universais, Exu pode ser utilizado indistintamente para o bem ou para o mal. Sua energia é uma só, e tanto os magos brancos quanto os magos negros podem direcioná-la para onde quiserem. Desse ponto de vista, mesmo que Exu pratique o mal, a culpa não é sua, mas sim do “homem ignorante, ambicioso e mau” que o convoca para isso (Magno, 1956, p. 36). Assim, o autor o exime das culpas pelos trabalhos maléficos que faz, atribuindo-as a quem pede que ele os faça. Ou seja, para a umbanda esotérica, existe apenas a lei do retorno: o que for pedido num terreiro irá retornar para quem o pediu, seja coisa boa ou ruim. Por isso é dado às pessoas o livre arbítrio, através do qual poderão decidir melhor o caminho a seguir.

Essa visão se diferencia da visão ambígua de Exu, esboçada pelos autores analisados na seção anterior, que conferem a ele intencionalidade. O tipo de ser que Exu representa também varia de uma corrente a outra. Para os defensores da ambiguidade, Exu é um espírito, e, por não estar ainda suficientemente moralizado para compreender que não deve realizar o mal, ele o realiza, motivado pelo desejo. Já os defensores da neutralidade de Exu acreditam que ele não é um espírito, mas sim um agente mágico, uma força criada por Deus, e, como tal, nunca teria encarnado na Terra. Assim, ele não tem opção, pois seu papel é o de executor das leis divinas. Além disso, pode ser coagido, por meio de rituais, a cumprir o que um mago deseja. Ele é uma força natural, que o mago pode direcionar para onde quiser. E como força natural, não recebe as consequências

do ato praticado, que, nesse caso, é imputado a quem o ativou. Essa ideia inovadora trazida pela umbanda esotérica para interpretar os Exus modificará sobremaneira a forma como eles serão encarados pelos autores das correntes futuras, até os dias atuais.

Posteriormente, Matta e Silva aprofundaria bastante as explicações sobre essas forças espirituais passíveis de manipulação. Primeiramente, apropriando-se da visão emitida por Éliphas Lévi em *História da magia*, ele as divide em dois tipos: os espíritos elementais e os elementares.²¹ Os primeiros são explicados com base na teoria das egrégoras, apesar de o escritor não citar esse termo:

Os chamados “Espíritos Elementais” formam-se através dos pensamentos baixos que se assemelham e se agrupam, atraindo, por afinidades, nos campos magnéticos e vibratórios, as substâncias astrais que se condensam com eles, tomando aspecto de seres esquisitos. [Servem] de intermediários entre o mundo astral e o material. (Matta e Silva, 1969, p. 252-253).

Esses seres, que o autor chama de “conjuntos-formas”, são, segundo ele, as armas utilizadas pelos Exus nos rituais das quimbandas. Enviados para cumprir os pedidos dos homens que procuram os Exus, esses elementais são auxiliados pelos elementares. Conforme esclarece Matta e Silva, os elementares são espíritos que ainda não atingiram as condições propícias para encarnar entre os humanos e, por isso, possuem um corpo astral. Esse corpo, rústico e simples, é formado de elementos naturais: fogo, ar, terra ou água. Assim, alguns elementares, à semelhança dos elementais, constituem o que os autores teosóficos denominavam salamandras, silfos, gnomos e ondinas, seres correspondentes, respectivamente, a cada um desses elementos. Esses são os elementares não evoluídos. Nesse

21 Note-se que todos os autores aqui citados usam ambos os termos para designar formas diferentes, e com diferentes explicações. Assim, os termos elementais ou elementares são encontrados associados a classes distintas de espíritos, as quais podem, entretanto, ser resumidas em três tipos: as formas-pensamento, formadas pelas vibrações humanas; os espíritos da natureza, ligados aos quatro elementos (fogo, água, ar e terra); e os espíritos novos criados por Deus e que ainda não podem encarnar.

estágio, ainda vinculados a um dos quatro elementos da natureza, eles são, muitas vezes, confundidos com os elementais, ou seja, com as formas-pensamentos originárias das vibrações humanas.

Pelas palavras de Matta e Silva, se Exu usa como arma os elementais, aqueles seres que ele chamou de esquisitos e que são formados de “pensamentos baixos”, é preciso ter cuidado ao solicitar os trabalhos dessa entidade. Nessa direção, ele cita os incautos e os menos esclarecidos “que tudo pedem a Exu quando este está dominando diretamente na Quimbanda, isto é, quando o ambiente é ‘formado’ sem a direção ou controle espiritual dos Orixás, Guias e Protetores da Lei de Umbanda” (Matta e Silva, 1969, p. 254). O escritor salienta, nesse ponto, que Exu

é conhecedor da magia de atração e emite vibrações magnéticas de pensamentos tão fortes quanto o conjunto-forma que deseja, “atraindo-imantando-enviando” para determinados objetivos essas forças, e comumente o faz VEICULANDO-AS a espíritos elementares [...] que estão em sua órbita de influência. (p. 254, grifo do autor).

Indiretamente, o autor parece recomendar cautela também no trato com os espíritos elementares ainda atrasados em sua evolução. Segundo ele, os próprios Exus que baixam nos terreiros fazem parte dessa categoria. Juntamente com os espíritos elementais oriundos dos pensamentos humanos, esses elementares são utilizados nos rituais da magia negra ou quimbanda pelos Exus ou “espíritos ‘quimbandeiros’, que conhecem bem como lidar com eles” (p. 259).

E os Exus, que são em realidade? São espíritos ainda na fase de “elementares”, que não transpuseram o seu ciclo de “ações passivas”, e suas próprias ações experimentais estão se constituindo em Causas e Efeitos, para serem atraídos à Corrente de Choque e Retorno, que os colocará dentro das “ações ativas”. (p. 256).

De acordo com Matta e Silva, os espíritos elementares já evoluídos se utilizam dos menos evoluídos para praticar seus trabalhos de magia. Existiriam, assim, três espécies de Exus trabalhando nos terreiros, sendo todos eles espíritos elementares, mas em graus diferentes de evolução:

No 1º [grau de evolução], estão eles mesmos, isto é, todos os Espíritos que se situam na qualidade de Exus, no 3º Ciclo dos Espíritos Elementares, mas na última fase de ascensão ou libertação. No 2º, vêm os Espíritos mais atrasados que se conhecem pelo qualificativo de Umulus [e] que estão no 2º Ciclo da Fase de Elementares. No 3º, colocam-se os Espíritos mais rudimentares ainda, que são classificados como Pagãos ou “rabos de encruza” e que estão situados no 1º Ciclo da Fase de Elementares. (p. 271).

Assim, está completo o quadro dos Exus segundo a interpretação dada pelos membros da umbanda esotérica. A escala máxima em sua hierarquia é o Exu Puro, que nunca encarnou nem encarnará. Trata-se do agente cármico universal, já falado anteriormente. Exu Puro, só existe um, e, nas concepções africanas, ele é considerado um orixá autêntico, irmão dos demais orixás da criação, não lhe sendo possível baixar nos terreiros.

É uma divindade [criada por Deus] e, como tal, também atua religiosamente na vida dos espíritos e atrai tantos quantos se [afinam] com seu dualismo natural, fazendo surgir linhagens de seres naturais ou de espíritos que já encarnaram [e] que têm esta [mesma] faculdade dual. (Saraceni, 2011a, p. 127).

Numa escala inferior, estão os Exus que baixam nos terreiros. Podem ser espíritos naturais ou de pessoas que já encarnaram e que se ajustam às características do orixá Exu, passando, assim a trabalhar em suas linhas e falanges. Formam um complexo sistema hierárquico composto por três níveis, acima dos quais está o Exu Puro. Como explica Saraceni (2011a, p. 129), o nível 1 é formado pelos sete Exus originais ou Sete Maiores, que baixam como orixás nos terreiros, mas não interagem. No nível 2, estão os Exus que “coordenam as manifestações dos setenta e sete do Nível 3”. São os cabeças de legião. Os do nível 3 são as entidades que trabalham diretamente nos terreiros. Para estes últimos, a condição de Exu não é eterna, mas temporária: após conseguirem resgatar seus carmas e evoluir, eles podem “conquistar outros graus religiosos duais”, entre eles o de Baiano, Boiadeiro, Marinheiro etc. (p. 127). Por último, existem ainda os quiumbas e eguns, que estão fora da hierarquia dos Exus, sendo

considerados como os marginais do astral. Podem vir a se tornar Exus se se arreperderem de seus malfeitos e aceitarem as condições da Lei Maior para evoluir moralmente.

Além dessa extensa hierarquia, há ainda três graus de Exus: o Exu Natural ou Individual, que se correlaciona “com o Orixá de Frente”; o Exu de Trabalho ou Exu de Lei, o que é incorporado nos trabalhos; e o Exu Guardião ou do Orixá Ancestral, que “é o mesmo em todas as encarnações” (Saraceni, 2012, p. 313). O Exu Natural e o Guardião correspondem aos denominados Anjos da Guarda no catolicismo. São eles que nos protegem e auxiliam durante nossa encarnação. O Exu Natural é escolhido apenas para uma encarnação, enquanto o Guardião é o mesmo em toda a nossa existência espiritual. Ambos são seres angelicais, não humanos, nunca encarnaram nem irão encarnar no planeta Terra. Já os Exus de Trabalho são “espíritos que passaram por um processo de ‘Exunização’, ou seja, desenvolveram em si faculdades mentais e espirituais associadas ou pertencentes ao Mistério Exu” (p. 313). Dominam a magia e detêm profundos conhecimentos sobre os processos espirituais. Agrupam-se por linhas e falanges de trabalho, de acordo com a irradiação própria de cada um. Trata-se de espíritos que cometeram excessos em vida, seja no campo político, religioso ou militar, e que agora têm a chance de se redimir trabalhando como Exus nos terreiros de umbanda para praticar a caridade.

Nesse ponto, o discurso de Saraceni se aproxima das teorias de muitos outros umbandistas que já escreveram sobre os Exus. Ele explica todas as diferentes concepções acerca de Exu já desenvolvidas por vários autores, que também dividem essa entidade em três tipos: Exu-Orixá, divindade que participou da criação do universo juntamente com o deus criador Olorum, Exus Guardiões e Exus-Eguns (espíritos de mortos em atividade nos terreiros em busca de redenção e crescimento próprios).

Como pudemos perceber, os discursos que vinculam a umbanda aos conhecimentos esotéricos e teosóficos foram bastante fortes dentro da religião, tendo influenciado inclusive os defensores de outras formas de culto, como a umbanda de origem africana. Mesmo aqueles que perfilhavam essa linha africana e suas características próximas às dos candomblés adotavam as explicações desenvolvidas principalmente por Matta e Silva

sobre os Exus, associando-os aos agentes mágicos universais de Éliphas Lévi ou aos espíritos elementais da teosofia.

Consolidava-se, assim, cada vez mais, no universo mágico umbandista, a visão do Exu como entidade neutra e, portanto, capaz de fazer tanto o bem quanto o mal. Ao contrário dos intelectuais da umbanda branca, que se preocupavam em condenar os trabalhos dos Exus, o discurso da neutralidade procurava justificar a presença deles nos rituais umbandistas, atribuindo-lhes significados capazes de explicar até mesmo sua pretensa malignidade.

Enfim, na tentativa de racionalizar a religião umbandista, a corrente esotérica procurou afastá-la das práticas das macumbas e candomblés, que considerava bárbaras, primitivas e inferiores. Seu objetivo primordial era inserir os Exus na umbanda de uma forma racionalizada e coerente, sem que eles fossem comparados aos estereótipos negativos que vigoravam nas palavras de seus principais detratores, como a imprensa e a Igreja católica. Exu agora poderia ser incorporado nos terreiros de umbanda, pois não era mais sinal de inferioridade nem de magia negra. Pelo contrário, no discurso dos intelectuais que sustentavam sua neutralidade, ele passava a gozar de prestígio no meio umbandista, ao ser elevado à categoria de agente universal, uma das forças ou vibrações criadas pelo próprio Deus. A consolidação da umbanda esotérica abria caminho para o último modo de representação dessa entidade, que, para efeito de estudo, chamamos de discurso dos Exus Guardiões.

4.5 Os Exus Guardiões

Nos finais dos anos 1990, surge uma nova forma de literatura umbandista. Na verdade, é melhor falarmos na umbanda adentrando a literatura espírita, já que este é o campo de representação em que se incluem as obras dos novos autores. Não se trata, porém, de uma apropriação dos princípios da doutrina kardecista pelos autores umbandistas. No caso aqui analisado se dá o contrário, ou seja, intelectuais que se pretendem kardecistas inserem em suas obras explicações a respeito da umbanda. Lançando mão dos conceitos e da linguagem espírita, aos moldes das obras de

importantes autores dessa religião, como Divaldo P. Franco e o próprio Chico Xavier, a vertente em estudo procura focar a religião umbandista à luz das ideias espíritas, trazendo abordagens distintas daquelas que analisamos até aqui. Apesar de se colocarem como pertencentes à doutrina espírita de Allan Kardec, os autores da nova corrente são bastante criticados pelos membros do movimento espírita, em especial pela FEB, que não os veem como autores espíritas em virtude de sua aproximação com a umbanda. Os demais autores umbandistas, especialmente os da umbanda esotérica de Woodrow Wilson da Matta e Silva, também influenciaram as obras desta nova forma de representação de Exu. Na verdade, a corrente esotérica, conforme dito, forneceu as bases para o surgimento do discurso dos Exus Guardiões, e muitas de suas ideias estão aqui presentes, como se poderá perceber.

O primeiro dos autores deste novo discurso é Ramatís, um espírito que escreveu, pela técnica psicográfica, mais de trinta obras, com quatro médiuns diferentes. Seus primeiros livros, no entanto, eram de cunho espírita, trazendo apenas de relance algumas observações sobre a umbanda. Talvez ele seja um dos mais antigos autores espíritas do Brasil. Sua primeira obra, lançada em 1955, foi psicografada através do médium paranaense Hercílio Maes, que morreu em 1980. Trabalhando com ele, Ramatís publicou catorze livros até o ano de 1974 e ainda uma obra póstuma em 1999, após a morte do médium. Tais obras tratam, sobretudo, de temas ligados ao espiritismo kardecista, mas sob um enfoque diferente, o que legou a Ramatís a fama de transmitir lições exóticas e excêntricas. Por isso ele foi duramente criticado pelos membros da FEB.

A partir dos anos 2000, sua obra foi retomada por meio da parceria com o médium gaúcho Norberto Peixoto, que atua nos trabalhos da Casa do Jardim, em Porto Alegre, fundada por um médico espiritualista, Dr. José Lacerda de Azevedo. Entre os anos 1970 e 1980, Norberto Peixoto sistematizou e desenvolveu uma técnica espiritualista criada no Brasil, na década de 1960, por esse Dr. Azevedo: a apometria. Essa técnica consiste na projeção astral do espírito de encarnados, permitindo-lhes desdobrar-se do corpo físico para realizar atividades junto aos espíritos desencarnados. Durante os anos 1980, a apometria teve uma aproximação com a

umbanda e hoje é praticada em vários terreiros dessa religião. Com a adesão do médium Norberto Peixoto à apometria, as novas obras de Ramatís passam a enfatizar os conhecimentos oriundos dessa técnica e da umbanda. Até o momento, já existem onze livros lançados por Ramatís em parceria com esse médium, mas apenas dois deles serão referenciados aqui: *Jardim dos orixás* (2004) e *Evolução no Planeta Azul* (2005), pertencentes à coleção intitulada Trilogia: apometria e umbanda.

O segundo autor espiritual que analisaremos será Ângelo Inácio. Por meio do médium Robson Pinheiro, natural de Minas Gerais, ele escreveu importantes romances com temática umbandista, além de dar suas contribuições no campo das técnicas apométricas. Robson Pinheiro conta, em sua biografia, que se tornou espírita graças à intervenção de dois espíritos em um teste que iria realizar para se tornar pastor evangélico. Em suas palavras, “os espíritos se comunicaram através dele e deixaram rabiscada uma mensagem no chão da Igreja: ‘Termina aqui, hoje, seu estágio nesta religião’” (Pinheiro *apud* Vidal, 2015, p. 4). A partir desse episódio, ocorrido em 1979, ele se converteu ao espiritismo e passou a exercer atividades significativas nessa religião. Fundou centros espíritas e casas de caridade em várias cidades mineiras e criou sua própria editora, a Casa dos Espíritos, atingindo assim total liberdade para publicar suas obras. Em 1998 ele inicia sua atividade como escritor psicográfico, lançando o livro *Tambores de Angola*, ditado pelo espírito Ângelo Inácio. Diferentemente de todos os autores tratados até aqui, Inácio utiliza-se da narrativa romanceada para trazer seus ensinamentos a respeito da umbanda e do espiritismo.

Os autores da corrente dos Exus Guardiões procuram descortinar um universo espiritual desconhecido dos encarnados, até mesmo daqueles que professam o espiritismo kardecista. Para isso, buscam ampliar a própria noção de mundo espiritual, agregando conceitos oriundos da teosofia e da umbanda aos já conhecidos pela doutrina espírita. O mundo espiritual passa a ser, assim, um local similar à Terra, apenas composto de um material diferente, e, em suas regiões mais inferiores, habitam espíritos desequilibrados e considerados de baixa vibração. Em contrapartida, os espíritos superiores e guias de luz têm por moradia elevadas colônias espirituais, localizadas nos planos mais etéreos e menos materializados.

São espíritos que, em alguma medida, já aceitaram sua condição espiritual, tornando-se, então, aprendizes das leis universais.

A descrição detalhada desses locais que fazem parte do mundo astral, dimensão em que vivem os espíritos depois que morrem, é uma característica marcante das obras deste campo de representação. Segundo os autores, o universo astral compõe-se de variadas dimensões de acordo com os diferentes níveis evolutivos que se acredita existir. Na teoria espírita da evolução espiritual, tais espaços são colocados entre dois polos: um mais materializado, localizado próximo à Terra, e outro mais espiritualizado, situado em dimensões afastadas dela.

Também os terreiros e centros umbandistas possuem sua contraparte astral. Ângelo Inácio salienta que, além do prédio físico, existe uma verdadeira fortaleza nos planos astrais, sobreposta ao polo material. Essa fortaleza funciona como um hospital, para o qual são encaminhados os espíritos sofredores, seja acompanhando os encarnados que procuram o terreiro em busca de auxílio, seja sozinhos. Afora os médiuns e assistentes atuantes nos terreiros, há inúmeros guias no lado espiritual fazendo a limpeza astral dos espíritos presentes e encaminhando os espíritos sofredores para locais onde receberão auxílio e tratamento.

Os espaços mais inferiores dos planos astrais ficam localizados na própria crosta terrestre, sobrepondo-se às cidades e construções humanas. Também são compostos de construções, mas fabricados de uma “matéria astralina e, portanto, invisível aos olhos comuns dos homens encarnados” (Inácio, 2005, psicografado por Robson Pinheiro, p. 38). Tais ambientes são habitados por espíritos inferiores, que ainda estão muito aquém na escala evolutiva e se comprazem em práticas que visam prejudicar os outros e fazer-lhes o mal. Os espíritos superiores, por sua condição de evoluídos espiritualmente, podem transitar por esses espaços sem serem vistos pelos que ali residem. Os inferiores, ainda afeitos à matéria, transitam pelo nosso mundo, mas na dimensão do mundo dos mortos. Ainda mantêm os mesmos sentidos que os vivos e sentem as mesmas necessidades, como fome, sede, sono, desejos sexuais etc. Para se satisfazer, apegam-se aos encarnados, induzindo-os à saciedade desses desejos e acarretando-lhes toda sorte de desequilíbrios, os chamados processos

de obsessão. Esses processos já são bem conhecidos pela doutrina de Kardec, mas existem obsessões complexas menos comuns, provocadas por aparelhos astrais implantados no corpo espiritual dos encarnados com o objetivo de lhes causar doenças ou outros problemas:

Nos casos obsessivos mais complexos, em que a magia negra atua por meio de formas-pensamentos altamente deletérias, bolsões de espíritos sofredores são “imantados” nos campos energéticos dos alvos visados em troca dos despachos pagos dos mais variados tipos e finalidades. [O resultado desses processos é a] forte influência de campos magnéticos negativos e destruidores que se agravam sobremaneira com a fixação de aparelhos parasitas no sistema nervoso etérico e [de] instrumentos para provocar doenças as mais variadas. (Ramatis, 2005, psicografado por Norberto Peixoto, p. 64).

É o antigo conceito espírita da obsessão, agora atualizada com uma roupagem mais moderna e inovadora. Em laboratórios criados no mundo astral, alguns espíritos desenvolvem aparelhos sofisticados para ser introduzidos no corpo espiritual de encarnados. Com esses aparelhos, feitos de matéria astral correspondente à matéria física existente no mundo terreno, eles conseguem exercer controle mental sobre uma pessoa ou transmitir-lhe enfermidades diversas. Os espíritos que produzem esse tipo de tecnologia astral são os magos negros ou “magos das trevas”, conceito já esboçado em vários autores umbandistas, mas que aqui é descrito de forma mais detalhada. Eles possuem grande poder espiritual e, em razão de seu baixo nível de evolução moral, utilizam-se desse poder para prejudicar os outros, especialmente os encarnados:

Aqui e acolá, surgem, de época em época, aqueles irmãos nossos que se colocam em sintonia com as trevas e, desse modo, tornam-se instrumentos de inteligências vulgares para irradiar o mal em torno de si. São os chamados magos negros, encarnados e desencarnados, grandes médiuns das sombras. (Inácio, 2004, psicografado por Robson Pinheiro, p. 92).

Tendo sido importantes cientistas quando encarnados na Terra, tais espíritos são extremamente avançados intelectualmente. Conseguem usar de inúmeros expedientes, como magnetismo, hipnose e até mesmo

implantes cerebrais e outros artefatos tecnológicos desenvolvidos em seus laboratórios do plano astral. Os autores da corrente dos Exus Guardiões asseguram que existe no submundo astral uma verdadeira ciência tecnológica destinada a gerar meios cada vez mais avançados de influenciar na vida dos encarnados e prejudicar-lhes a existência. Segundo Inácio (2004, psicografado por Robson Pinheiro, p. 180), os cientistas e magos negros “criam *chips*, implantes e outros tipos de aparelhos microscópicos, que poderão ser utilizados para atender a diversas solicitações, envolvendo processos obsessivos complexos”. Mas quais seriam as motivações desses espíritos para realizar esses atos? De acordo com o autor,

os interesses dos espíritos das sombras são diversos [...]. Há entidades que desejam apenas o domínio mental e emocional de suas vítimas. Outros espíritos, movidos pela vingança e [não sabendo] atormentar seus desafetos da forma eficaz e diabólica como desejam, contratam entidades especializadas nisso: há autênticas agências de prestação desse tipo de serviço escuso em pleno funcionamento nas regiões do submundo astral. E não se pode esquecer dos maiores das sombras, que intentam atrapa-lhar e adiar o progresso da humanidade. (p. 192).

A umbanda tem como objetivo primordial o combate a esses magos negros, que usam todo tipo de artifício para afligir os encarnados. Através de suas ritualísticas próprias, ela é a única capaz de lidar com as vibrações mais pesadas e negativas desses espíritos, ao passo que o espiritismo kardecista ocupa-se apenas com as vibrações mais elevadas, próprias de espíritos já num adiantado grau evolutivo. Mesmo quando o espiritismo realiza trabalhos de desobsessão espiritual, os espíritos obsessores ali combatidos já apresentam um nível maior de consciência, ao passo que a umbanda trata com os mais rebeldes. No discurso de Inácio, a simples doutrinação realizada pelos kardecistas não é suficiente para afastar esses rebeldes de seus propósitos; eles requerem processos mais enérgicos, que somente a umbanda possuiria.

Para desempenhar essas atividades, os umbandistas contam com o apoio de poderosos espíritos responsáveis por fazer a segurança dos terreiros. Ramatis (1967, psicografado por Hercílio Maes, p. 127) atesta que

“a proteção dos filhos de terreiros é constituída por verdadeiras tropas de choque sob o comando de chefes experientes e decididos, conhecedores profundos da manha e astúcia dos magos negros”. A segurança é uma tarefa designada a Exus e Pombagiras, aos quais Ramatís dedica um longo capítulo em que explica suas origens e funções nos rituais da umbanda. Ele esclarece que essas entidades não se relacionam com as imagens que as pessoas fazem delas na maioria dos terreiros, onde se costuma acreditar que trazem “sérias deformações em seus corpos astrais [e são seres] de baixa envergadura espiritual e obsessores de aluguel, contratados pelos mais variados tipos de despachos pagos” (Ramatís, 2005, psicografado por Norberto Peixoto, p. 189). Estes não seriam os verdadeiros Exus, mas sim uma outra classe de espíritos, os quiumbas, já identificados por vários autores da umbanda esotérica e retomados agora por esta nova forma de representação.

Muitos do próprio culto confundem os exus com outra classe de espíritos, que se manifestam à revelia em terreiros descompromissados com o bem. [...] esses espíritos, com aspectos os mais bizarros, [...] são, na verdade, outra classe de entidades, espíritos marginalizados por seu comportamento ante a vida, verdadeiros bandos de obsessores, de vadios, que vagam sem rumo nos subplanos astrais e que são, muitas vezes, utilizados por outras inteligências, servindo a propósitos menos dignos. (Inácio, 2005, psicografado por Robson Pinheiro, p. 71-72).

As transcrições mostram que tanto Ramatís quanto Inácio procuram combater esses estereótipos desenvolvidos, na maior parte das vezes, por umbandistas que tomam os Exus por seres infernais ou assassinos. De acordo com Ramatís, os quiumbas, sim, são espíritos “galhofeiros, imorais, deselegantes, de vocabulário impróprio, [que baixam nos terreiros] xingando, enfim, tumultuando o ambiente” (Ramatís, 2005, psicografado por Norberto Peixoto, p. 193). São acionados nos rituais de magia negra realizados em terreiros de quimbanda que pretendem se fazer passar por umbanda:

O umbandista é o médium, o cavalo, o mago, o filho de terreiro que só deve praticar o bem; e o quimbandeiro é o médium, o cavalo, o mago ou o filho do terreiro que só pratica o mal. O primeiro é um intérprete

da linhagem angélica; o segundo é o marginal, o feiticeiro ou discípulo da linhagem diabólica. Obviamente, o verdadeiro umbandista só aceita serviços em benefício do próximo, enquanto o quimbandeiro mobiliza poderes mediúnicos e energias ocultas para auferir vantagens pessoais, embora [prejudicando] o próximo. É o marginal de umbanda, tal qual o médium inescrupuloso e exilado da seara espírita. Ambos não merecem crédito, confiança ou assistência de boa qualidade, pois invertem o sentido benfeitor das iniciativas do mundo espiritual. E após desencarnarem pagarão bem caro essa traição no mundo carnal. (Ramatis, 1967, psicografado por Maes, p. 138).

A velha dicotomia entre umbanda/magia branca/Exus Guardiões e quimbanda/magia negra/quimbas é resgatada por Ramatis e utilizada para explicar as variações existentes nos terreiros. Ele também procura desmistificar a confusão que alguns intelectuais umbandistas fizeram entre os Exus e os espíritos elementais ou da natureza. Nessa direção, o autor define a existência de três classes diferentes de seres: “elementos e energias elementais, formas-pensamentos elementares e espíritos da natureza” (Ramatis, 2005, psicografado por Norberto Peixoto, p. 197). Os primeiros, chamados apenas de elementais, são energias da natureza ligadas aos quatro elementos e podem ser encontrados nos “sítios vibracionais mais selváticos do planeta”, como matas, cachoeiras etc. As formas-pensamentos são as egrégoras, substâncias etéreas que se criam por intermédio dos pensamentos dos espíritos encarnados ou desencarnados. Por fim, os espíritos da natureza também são ligados aos quatro elementos e recebem as denominações de silfos (seres do ar), gnomos ou duendes (próprios do interior da terra), salamandras (seres relacionados ao fogo) e ondinas ou sereias (seres da água). Nenhum deles se relaciona com os Exus, ao contrário do que afirmaram alguns autores da corrente esotérica. Os verdadeiros Exus são agentes mágicos que, assim como os orixás, não incorporam nos médiuns. Quem incorpora nos terreiros, segundo Ramatis (2005, psicografado por Norberto Peixoto, p. 192), são espíritos que “trabalham na linha vibratória de determinados Exus, e, por associação, passaram a ser identificados com esses nomes”. Sua principal função dentro dos terreiros é servir como guardiões, fazendo o

serviço de segurança e evitando que espíritos das trevas atrapalhem o andamento dos trabalhos. Atuam ostensivamente no combate aos magos negros. As missões dos genuínos Exus vão além. Eles

desmancham e neutralizam trabalhos de magia negra, desfazem formas-pensamentos mórbidas, retêm espíritos das organizações trevasas e desfazem as habitações dessas cidadelas; removem espíritos doentes que estão vampirizando encarnados; retiram aparelhos parasitas, reconfiguram espíritos deformados em seus corpos astrais; desintegram feitiçarias, amuletos, talismãs e campos de forças diversos que estejam vibrando etericamente; atuam em todo campo da magia necessário para o restabelecimento e equilíbrio existencial dos que estão sendo socorridos. (Ramatis, 2004, psicografado por Norberto Peixoto, p. 70-71).

Diante do exposto, pode-se afirmar que existem duas classes de Exus: os agentes mágicos, que atuam junto aos orixás na administração do universo e que, como eles, não encarnam nem incorporam; e os espíritos de pessoas que já foram encarnados e, após a morte, “exunizaram-se”, passando a trabalhar sob a vibração de um agente mágico, principalmente no combate aos magos e cientistas das trevas. Essa segunda classe é composta pelos Exus Guardiões, figuras centrais da concepção em estudo. Conforme dizem os autores desta vertente, eles existem para proteger os trabalhadores que são do Bem e para combater as hordas de espíritos inferiores e malignos. Inácio (2005, psicografado por Robson Pinheiro, p. 70) descreve-os como guardiões do mundo astral ou policiais do astral, “espíritos responsáveis pela disciplina e pela ordem no ambiente”. Em *Aruanda*, o autor recorre às teologias iorubas para explicar a origem e as funções do orixá Exu na África e destaca que, sendo ele o orixá responsável pela abertura dos caminhos, o mensageiro dos orixás e, sobretudo, o protetor das casas e cidades dos iorubanos, foi facilmente identificado pelos membros de terreiros com os guardiões espirituais (Inácio, 2004, psicografado por Robson Pinheiro, p. 140). Esta é a principal característica deste campo discursivo: conferir aos Exus a missão de proteger os terreiros e as casas de umbanda dos possíveis ataques instigados pelos quiumbas. Apesar de esse discurso já estar presente em outros autores,

aqui ele é muito mais aprofundado. Segundo Inácio (2005, psicografado por Robson Pinheiro, p. 70), os Exus

conhecem profundamente certas regiões do submundo astral e são temidos pela sua rigidez e disciplina. Formam, por assim dizer, a nossa força de defesa, pois não ignoram que lidamos, em um número imenso de vezes, com entidades perversas, espíritos de baixa vibração e verdadeiros marginais do mundo astral.

A descrição dessas entidades do astral reflete sua natureza militar, e suas histórias de vida envolvem sempre a execução de atividades militares. “Generais, guerreiros, soldados, comandantes ou os simples recrutas, das diversas forças armadas da Terra, são aproveitados com a experiência que adquiriram” (Inácio, 2004, psicografado por Robson Pinheiro, p. 135). Nos termos do autor, essas entidades usam, inclusive, um uniforme “do tipo futurista”. Com esse uniforme, que funciona como um “defletor energético”, os guardiões não são identificados pelas entidades das trevas quando saem a combatê-las. Ele os torna invisíveis a essas entidades, permitindo-lhes, assim, cumprir sua missão nos locais onde elas se encontram.

A aparência é a de um militar. Isso mesmo. Ele parece um militar, dos que impõem respeito e inspiram autoridade. [...] Tudo indica que o espírito que está diante de mim é um perfeito cavalheiro em seus modos, embora tão firme e cheio de decisão que não permite vacilações. Alto, magro – esbelto, na verdade. Veste-se com um traje que associei a um uniforme militar do tipo futurista, mas que não chega a ser exagerado. Sobre os ombros, uma capa desce-lhe até os tornozelos. É um tecido curioso que compõe aquela indumentária toda. Nas mãos, segura uma espécie de lança, que absolutamente não combina com seu traje, mas que há de ter uma finalidade. (Inácio, 2004, psicografado por Robson Pinheiro, p. 129).

Entre as funções desempenhadas por esses guardiões, Inácio destaca a proteção espiritual de pessoas importantes para o trabalho espírita e de instituições, comunidades e até mesmo povos inteiros. Existe, aliás, uma organização chamada por ele de Comando nº 1, composta de guardiões

que são responsáveis pela investigação dos planos dos magos negros, nos moldes das agências de espionagem da Terra:

Temos diversas atribuições junto à humanidade, desde a proteção individual a pessoas que têm responsabilidades espirituais, sociais, religiosas ou políticas, à proteção de comunidades, países, continentes e do próprio planeta. As atribuições dependem sobretudo da hierarquia a qual pertencemos. Um grupo de guardiões mais experientes e com conhecimento atualizado pode ser responsável pela manutenção da paz mundial, trabalhando junto a lideranças políticas ou religiosas, nos bastidores das intrigas internacionais. (p. 131).

A principal diferença dos Exus desta corrente umbandista para os das outras correntes é que aqui já não se admite mais a possibilidade de os Exus da umbanda praticarem o mal, ou seja, de atenderem pedidos que busquem prejudicar pessoas. Na vertente dos Exus Guardiões, Exu é concebido somente como um policial a serviço dos guias de luz, um guardião que combate os espíritos trevosos e que, portanto, visa apenas o bem. Embora os intelectuais deste campo utilizem a terminologia teosofista, comparando-o com o agente mágico universal, não há aqui a ideia de que os Exus seriam agentes neutros, que podem realizar tanto o bem quanto o mal. Essa ideia, que é a base da umbanda esotérica, não está presente aqui. A tipificação dos Exus como agentes mágicos é apenas superficial, não se atribuindo a eles todas as características que lhes foram conferidas pela perspectiva anterior. A maior ênfase da corrente em estudo é no caráter protetor de Exu e em suas funções como guardião dos terreiros. Retira-se qualquer possibilidade de ele atender a pedidos que visem ao mal.

Os autores acreditam ainda que existe entre os Exus Guardiões uma hierarquia similar à das patentes de um exército militar, composta por espíritos de todo nível de desenvolvimento espiritual: desde os mais esclarecidos, que ocupam os postos mais altos, até os iniciantes, aqueles que ainda não estão familiarizados com as regras e tarefas que têm de desempenhar, os quiumbas. Os espíritos que baixam como Exus durante os rituais são os de patente intermediária, que ainda estão em fase de aprendizado de suas funções. Os de patente mais alta não precisam mais baixar

nos terreiros: atuam apenas no mundo astral especializando-se nas tarefas de proteção espiritual a pessoas e grupos que fazem o trabalho de atendimento aos necessitados. Os da esfera mais baixa, ou quiumbas, introduzindo-se nos terreiros, ligam-se, eventualmente, a trabalhos de magia negra, por desconhecimento das leis espirituais. Muitas vezes, “entram em sintonia com médiuns ignorantes, estabelecendo com eles uma ligação energética doentia ou infeliz” (Inácio, 2004, psicografado por Robson Pinheiro, p. 143). Para os membros de terreiros, não importam os nomes pelos quais Exu é identificado, desde que tenha condições de cumprir bem suas funções no mundo espiritual.

No estudo das várias representações já construídas a respeito de Exu e de seus papéis pela intelectualidade umbandista, notamos ainda a sobreposição dessas representações. As formas de interpretações elaboradas ao longo do século XX forneceram as bases para que pudéssemos chegar às representações criadas no século XXI. As diferentes concepções se interpenetram e se relacionam, de forma que os elementos desenvolvidos por um campo são facilmente encontrados em outros campos. Contudo, entre as representações, mantém-se uma base identitária que nos permite classificar Exu.

4.6 As representações de Exu no cotidiano dos terreiros

Os intelectuais aqui estudados procuraram mostrar o sentido do culto de Exu na umbanda e ressignificá-lo. Uma última análise nos permite compreender melhor a multiplicidade das representações que eles criaram para Exu: de que forma essas interpretações estão presentes no cotidiano dos terreiros e nas falas de seus adeptos? Para responder a essa pergunta, recorreremos a inúmeras obras que analisam essas falas e que trazem entrevistas com pais de santo, adeptos e frequentadores de terreiros, mostrando suas visões sobre Exu. Nessas falas, procuraremos elementos das representações umbandistas aqui identificadas e o modo como se dá a presença desses elementos. Elas mostrarão que em tais representações ainda persiste uma visão negativa que faz de Exu um ser marginal e, portanto, intimidador. No entanto, o medo que as pessoas sentem dele

é essencial para a crença nas atividades de proteção desenvolvidas por ele, como pode ser atestado pela fala de uma mãe de santo:

Quem é doido de mexer com quem tem um casal de Exu assentado? Não preciso pedir Exu para destruir ninguém. Mas se alguém mexer comigo, está mexendo com Exu. Ele toma as providências. Eu apenas peço Exu saúde, prosperidade e proteção. E que ele me livre dos inimigos, dos ciúmes, da inveja e das fofocas, fuxico e olho-grande. (Prates, 2009, p. 96).

Essa ideia de que Exu é uma espécie de guardião do terreiro e de seus adeptos é uma de suas principais representações no cotidiano da umbanda. Isso explica também sua presença maciça nos rituais umbandistas: a maioria dos sectários dessa religião acredita que ele é necessário, pois, sem ele, o terreiro ficaria exposto tanto à ação dos espíritos malignos e magos negros, quanto de outros terreiros concorrentes.

A linha de esquerda, ela é bem pesada... Mas ela ajuda muito assim, em macumbaria. Macumba daquelas pesadas mesmo é na esquerda [...]. Por isso que a gente tem uma casinha de Exu ali na frente. Aí eles estão tomando conta do portão. Qualquer um que entrar com pensamento de querer derrubar a mãe de santo... Às vezes ainda consegue, sabe? Consegue porque tem gente que tem umas artimanhas pra agradar os Exus, pra eles se afastarem da porta do terreiro da gente e [os adversários] poderem ficar à vontade pra fazer maldade. Mas a obrigação deles é cuidar pra isso não acontecer. (Negrão, 1996, p. 227).

A concorrência entre os terreiros é algo bastante frequente nos discursos umbandistas. São constantes os relatos de acusações mútuas de ataques entre concorrentes através do uso de ações maléficas, caracterizado pelo termo “demanda”. Segundo Yvonne Maggie (2001, p. 122-123), “a demanda é uma prática que pode ser comparada à feitiçaria”, em que o feiticeiro utiliza-se de rituais mágicos para prejudicar o seu inimigo. No caso da umbanda, os pais ou mães de santo são acusados de usar suas entidades e guias para atingir uns aos outros, sejam eles do mesmo terreiro ou não. Um estudo de caso feito por Maggie aponta a ocorrência das demandas feitas em termos acusatórios: entre os entrevistados, havia sempre um se queixando de alguém que estaria demandando contra ele,

mas “nunca houve [ninguém] que se declarasse o iniciador da demanda. Todos estavam se defendendo dela”.

Nesse contexto de acusações e demandas, Exu ganha um papel de destaque, sendo apontado como o principal agente, tanto de defesa, quanto de ataque. Um pai de santo pode acusar outro de pagar um Exu para lhe fazer mal, ao mesmo tempo que ele próprio se utiliza de seu Exu para se defender contra a demanda gerada. Negrão (1996, p. 221) também exemplifica esse cenário transcrevendo um depoimento de um adepto de Exu: “Se você chega e pede: ‘Olha, eu quero um trabalho, eu vou te dar isto, isto e isto, uma oferenda para tu matar fulano lá fora’, então [...] o Exu faz [...] ele faz mesmo, você propõe, oferece uma oferenda e ele te dá”. Isso denota que essa entidade é uma personagem ambivalente nesse concorrido mercado religioso, como já apontava a corrente da ambiguidade. Em consonância com a moral cristã, os intelectuais dessa corrente defendiam que Exu tanto pode fazer o bem quanto o mal, dependendo apenas de sua evolução:

Por que a gente chama exu brabo? Porque ele está como um exu que não é doutrinado, porque um exu doutrinado ele toma outra forma, é como a gente educa, vamos dizer, é uma entidade educada, polida. Ele obedece, ele não faz certas qualidades de coisas (Mãe Leó). (Queiroz, 2008, p. 97).

A doutrina da evolução, oriunda do kardecismo, influencia bastante na forma como Exu é encarado nos terreiros atualmente. A ideia do Exu pagão ou Exu “brabo” e do Exu batizado ou doutrinado ainda é bastante recorrente. Acredita-se que os primeiros, por não serem evoluídos, ainda atuam em terreiros que realizam trabalhos visando prejudicar as pessoas; já os segundos, sendo evoluídos moralmente, dedicam-se apenas à prática do bem.

A lei do retorno também é invocada pelos adeptos da umbanda: caso alguém utilize Exu para fazer o mal, esse mal poderá retornar a quem o invocou. É o que atesta um pai de santo entrevistado por Queiroz (2008, p. 95): “tanto ele faz o mal como ele faz o bem. Se você usar ele pra fazer o bem, ele vai fazer o bem a você. Se você usar só para fazer o mal, tanto ele vai fazer o mal para a pessoa que você está pedindo [que seja lesada] quanto a você (Pai Itamar)”.

A evolução dos Exus, na visão dos terreiros, depende de dois fatores: sua doutrinação pelo pai de santo e pelo médium, que tentam ensinar a eles um pouco da doutrina espírita e da moral cristã; seu empenho em prestar a caridade e o auxílio aos adeptos e frequentadores de um terreiro. À medida que um Exu avança nesses dois requisitos, passa a ser visto como batizado ou doutrinado, deixando assim de realizar trabalhos para o mal.

O meu Exu da minha esquerda, ele vinha como um capeta mesmo. Mas tanta caridade que eu fiz, que se tornou pela parte de Deus. Isto depende do trabalho do pai-de-santo e do aparelho que ele frequenta. Aí ele faz um trabalho do bem hoje, em uma demanda amanhã, então ele vai se convertendo em um Exu do bem. Mas outros não têm o Exu do bem, só querem fazer o mal, que é da parte da Quimbanda. (Negrão, 1996, p. 224).

O discurso da neutralidade de Exu ou da umbanda esotérica também é encontrado nos terreiros, embora de forma superficial e fragmentada. A fala de um adepto revela os traços desse discurso, como a admissão da existência de espíritos elementares (talvez ele quisesse dizer elementais) e a possibilidade de Exu ser direcionado para o bem ou para o mal conforme a vontade do médium: “Exu é um espírito elementar, não tem origem. A gente pensa por ele, por isso que ele aceita tanto fazer o bem como o mal. Ele não evolui, é como uma camada social que temos aqui, Exu vai ser sempre Exu” (Trindade, 1985, p. 52). Prosseguindo com essa representação de neutralidade, mas remetendo a aspectos da umbanda ocultista, há os que colocam Exu na condição de demônio, recorrendo, inclusive, ao mito de origem do Diabo cristão, a narrativa do anjo decaído:

Exu apareceu quando o anjo Lúcifer, seguido por outros, se revoltou contra Deus. Todos estes anjos, então, foram jogados nas trevas e se transformaram em Exus, Lúcifer é o rei dos Exus. Eles são espíritos sem luz nenhuma e vão continuar sempre assim. Eles são bons e maus, atendem os que se dirigem a eles. Lúcifer era chamado de compadre, este tratamento se estendeu aos demais Exus. (Trindade, 1985, p. 53).

Nesta fala, reúnem-se elementos dos diversos campos discursivos delimitados neste livro. Exu é comparado a Lúcifer, o anjo decaído, o rei dos Exus, mas ainda não se acredita em sua evolução: “são espíritos sem luz nenhuma e vão continuar sempre assim”. Apesar disso, não são totalmente malignos, podendo também praticar o bem, portanto são entidades neutras. Em outra passagem, um adepto afirma que “Exu é o diabo, mas o diabo não é ruim. Se a gente pede as coisas, ele dá” (p. 55). Nesse caso, embora se aceite a equivalência entre Exu e o Diabo cristão, há uma redefinição da condição deste último, que deixa de ser considerado apenas em sua contraparte maligna. Podemos perceber, nessa fala, a continuidade de uma crença reinante no período colonial: a possibilidade do auxílio prestado pelo Diabo. Exu pode até ser o Diabo, mas é o Diabo que auxilia e socorre aqueles que, em suas necessidades mais mundanas, apelam para ele.

Há também nos terreiros uma diferenciação entre o tipo de pedido que se faz para um santo ou entidade de luz e o que é dirigido ao Diabo ou aos Exus. Enquanto aos primeiros se pedem coisas relacionadas com questões de saúde ou com a moral intrínseca ao cristianismo, aos segundos se pede a solução de questões marginais, desprezadas por essa moral, como o sexo, por exemplo.

Se quiser um namorado, eu digo: ‘Pombagira, vai pegar ele, vai e traz’. Se pedir para um orixá de luz, ele não vai, porque ele acha que eu não preciso mais [...]. Eu prefiro lidar com as direitas, mas, para pedir o que não presta, gosto da esquerda mesmo. Quando é para pedir o que não presta, rodo a baiana mesmo e rodo com a esquerda. (Negrão, 1996, p. 232).

Como vemos na fala da mãe de santo acima, às entidades da esquerda, Exus e Pombagiras, solicita-se “o que não presta”. Há, portanto, uma hierarquia entre os tipos de pedidos que são feitos a cada uma das entidades da umbanda. Afinal, ela trabalha com qualquer espécie de problema, sem desprezar as necessidades mais mundanas do ser humano, ao contrário das religiões cristãs, incluindo o espiritismo kardecista. Ao longo de sua história, a umbanda quase sempre manteve esse lugar para se trabalhar com a mundanidade: o espaço da quimbanda. Renegado, desprezado ou ressignificado, esse espaço sempre esteve lá, nos porões dos terreiros, que

oferecem aos seus adeptos todos os serviços. A quimbanda é o espaço dos desejos reprimidos, renegados pelas religiões dominantes.

Segundo essa visão, Exu se configura como um escravo dos orixás, podendo, assim, ser coagido por meios mágicos (oferendas ou ebós) a atender aos pedidos e desejos humanos. Essa interpretação, herdada dos primeiros candomblés, também aparece na fala dos umbandistas:

São mensageiros dos Orixás. Os Orixás trabalham aqui, mas, pra limpar e fazer tudo, eles têm que ter um empregado, e [os empregados são eles, os Exus]. [...] Você sabe que na Umbanda a gente tem que começar pelos Escravos. [São] eles que manobram tudo (Tia Preta). (Borges, 2006, p. 96).

Dentro dessa perspectiva, existe uma hierarquia bem definida entre os espíritos que trabalham na umbanda. Divididos entre direita e esquerda, eles têm atribuições individuais específicas para lidar com o mundo espiritual. Os da direita são guias de luz e, como tais, lidam com questões consideradas superiores, resolvendo problemas de saúde e outros condizentes com a moral estabelecida. Manobram os da esquerda, espíritos inferiores, atrasados e malignos, seus empregados, seus escravos, os responsáveis por fazer a limpeza espiritual do ambiente. Como já afirmara Rubens Saraceni (2011a, p. 133), os primeiros são os médicos dos terreiros, e os segundos, os policiais. “Não vamos pedir a um médico que vá prender assassinos perigosos. Os policiais são treinados para isso”. Cada um tem sua área de atuação definida, e seus domínios não se confundem no momento do ritual. A comparação dos Exus a policiais está presente no depoimento dos praticantes de umbanda:

Esses Exus são... nós podemos chamar, polícia de choque. São eles que frenam e controlam os espíritos trevosos, os espíritos do baixo astral, os chamados por nós de quimbas, os espíritos atrasados [...] estes espíritos são os nossos guardiões, são a nossa polícia, são os verdadeiros trabalhadores da Umbanda. (Negrão, 1996, p. 228).

A valorização dos Exus nos terreiros se dá exatamente pelo fato de lidarem com o lado mais pesado do culto. São responsáveis por aplacar as energias mais negativas e os espíritos malignos, perseguindo-os e prendendo-os para impedir que continuem realizando maldades no

mundo astral. A representação dos Exus como guardiões é reelaborada de forma simplificada no cotidiano dos terreiros, sem a citação dos detalhes científicos das organizações trevosas que eles combatem. Nas falas dos umbandistas, são omitidos os laboratórios do astral, os *microchips* e os aparelhos parasitas implantados, elementos característicos dessa representação. Mesmo assim, Exu é considerado como guardião, aquele que protege, sendo comparável às forças policiais do mundo terreno.

Por trás dessas definições, há ainda as histórias de vida desse personagem. Os Exus são vistos pela maioria dos praticantes umbandistas como espíritos que, na Terra, tiveram uma vida desregrada, quase sempre associada à prática de crimes e outras ações que contrariam a moral cristã estabelecida. Acredita-se que foram ladrões, assassinos, prostitutas, enfim, pessoas marginais à lei dos homens e, principalmente, à lei religiosa. Essa talvez seja a concepção de Exu mais encontrada nos terreiros, conquanto apareça bem pouco na literatura umbandista. Alguns pais de santo chegam a dar detalhes da vida de suas entidades, repassando as histórias que, durante os rituais, elas contam sobre suas próprias encarnações. Muitos dizem ter sido bandidos, outros, policiais corruptos, malandros, enganadores etc., ou seja, sempre estiveram ligados a atividades ilícitas, ganhando a vida por meios marginais, e viveram em condições socioeconômicas precárias. É o que se pode notar pela fala de um adepto, segundo o qual os Exus já viveram aqui na terra, onde foram bandidos, gente que matou, que tirou sangue, que foi má. Então eles incorporam “querendo fazer o mesmo que faziam quando estavam na terra” (Negrão, 1996, p. 221). Para esse umbandista, eles pertencem a uma escala inferior: “Não é que eu poderia considerar ele como um Lúcifer, porque Lúcifer é o chefe [...] então os Exus é abaixo dele, do maioral; maioral é maioral, então é ele e acabou” (p. 220).

Após a desencarnação, esses espíritos se transformam em Exus e Pombagiras e são condenados pelos espíritos superiores a voltar à Terra através da incorporação nos terreiros, onde deverão trabalhar. De acordo com a lei do carma, o trabalho junto aos humanos faz parte do processo de evolução desses espíritos. Para se redimir de todo o mal que fizeram, eles devem se submeter à humanidade fazendo o que os homens pedirem,

ou seja, tornando-se seus escravos. E, como tiveram uma vida desregrada, mantêm ainda as características desse seu tempo de encarnados, como o fumo, a bebida e outros vícios.

Exus são espíritos de pessoas que morreram, prostitutas, alcoólatras, vagabundos, etc., quando morrem viram Exus. É uma entidade muito inteligente, faz trabalhos para o bem e para o mal. [...] [São] pessoas que já viveram, desordeiros, bêbados, prostitutas que, depois da morte, não atingiram a luz. Exus não são bons nem maus, são apenas espíritos sem luz. (Trindade, 1985, p. 51).

Sua condição de espíritos sem luz os coloca em contraposição aos guias da direita, considerados guias de luz. Por isso o espaço dessas entidades deve ser separado no terreiro, não se fazendo ali trabalhos da direita e esquerda ao mesmo tempo. Normalmente os trabalhos da esquerda, pelas características controversas dos Exus que os realizam, são trabalhos mais reservados, realizados em dias específicos. Em alguns terreiros, destinam-se apenas aos médiuns, não sendo abertos ao público.

Essas imagens dos Exus são somente algumas das principais formas interpretativas externalizadas pelos adeptos da umbanda. Muitas outras podem ser encontradas nos terreiros, coadunando-se ou não com os diversos elementos apontados pelos intelectuais umbandistas em seus campos de representação. Vários desses elementos são reelaborados nos terreiros, dando origem a uma infinidade de combinações de imagens, algumas mais complexas, outras mais fragmentadas. Isso apenas reforça nossa hipótese inicial (consoante com a fala de inúmeros outros autores) de que as formas discursivas produzidas pelos intelectuais umbandistas nem sempre correspondem às formas de culto desenvolvidas nos terreiros. Ali, elas estão sujeitas a muitos fatores, como as visões de mundo e convicções religiosas do líder do terreiro e de seus adeptos. É com base nessa cosmovisão que estes estruturam os rituais da umbanda, e tudo depende do tipo de influência religiosa e filosófica a que estejam sujeitos.

Os discursos sobre Exu refletem o contexto de cada época e o conjunto de influências religiosas disponíveis no Brasil ao longo dos séculos XX e XXI. Eles só foram possíveis graças ao caráter extremamente aberto

do processo de formação da umbanda, conforme demonstrado pela própria história dessa religião. Pudemos perceber, por intermédio desses discursos, que os intelectuais que se dedicaram a escrever sobre a umbanda precisaram enfrentar o fato de uma de suas principais divindades ser associada ao Diabo pelas religiões cristãs. As representações desenvolvidas por eles demonstram bem as diversas formas que encontraram para contornar essa visão demonizada de Exu. Enquanto os primeiros pesquisadores da umbanda usaram como estratégia a negação dessa entidade, alegando que o culto a ela não fazia parte dessa religião, mas sim da magia negra, outros depois deles preferiram tentar justificar a presença de Exu nos terreiros umbandistas. Para explicá-la, foram buscar quadros interpretativos em outras matrizes religiosas. Assim, a condição inferior que as instituições católicas impunham a Exu foi associada ora ao ocultismo e à demonologia; ora à teoria da evolução espiritual do kerdicismo, que o considerava um espírito ainda em evolução; ora à teosofia, que concebia a existência dos agentes mágicos universais, seres criados por Deus para fazer cumprir seus desígnios e sua lei sobre a Terra.

Essas representações se influenciaram mutuamente e, por isso, revelam pontos de convergência entre si. Foram absorvidas parcialmente pelos adeptos da umbanda e reproduzidas no cotidiano dos terreiros, onde estão presentes de maneira fragmentada. Assim, apesar de não podermos considerá-las como modelos rituais de umbanda, elas forjaram, em conjunto, um padrão identitário para essa religião e testificaram a multiplicidade do caráter de Exu, cujo histórico vai muito além da história da umbanda e é fruto desse longo processo de ressignificação.

5 Conclusão

É chegado o fim desta viagem durante a qual procuramos reconstruir a identidade de Exu no culto umbandista. Observamos, ao longo desta pesquisa, as numerosas ressignificações pelas quais passou esse personagem desde que saiu das terras africanas para vir aportar no seio das religiões afro-brasileiras que se formavam em nosso país. Na teoria umbandista, ele se tornou uma entidade múltipla, que cumpre diversas funções dentro do ritual religioso. No entanto, no cotidiano dos terreiros, seu culto é realizado de forma simples, tendo por base a relação entre o médium incorporado e o leigo, ou “cliente”. Nessa relação, na conversa íntima travada entre o cliente e a entidade incorporada em seu “burro”, o médium assume uma posição de sacralidade: é como se o próprio sagrado se manifestasse diante dos olhos dos adeptos, numa hierofania quase absoluta. E, sendo parte das entidades que experimentam essa hierofania, Exu, de certo modo, está em pé de igualdade com elas, independente das interpretações que se deem para seu personagem. Aliás, no momento do culto, o adepto não pensa naquilo que Exu é ou deixa de ser. Não lhe interessa se está tratando com o Diabo ou com um anjo de Deus. A umbanda assume, assim, um caráter extremamente prático na vida cotidiana: ela

está ali para resolver os problemas, não importando os meios empregados nesse mister. Este é um dos principais elementos presentes na magia: ela é voltada, principalmente, para a resolução de problemas no mundo terreno, deixando em segundo plano os do mundo metafísico ou além-morte.

Durante o período colonial no Brasil, alguns cultos demoníacos procuravam suprir a carência religiosa das pessoas por meio de uma prática mais cotidiana, digamos assim. Declinando da complexa teologia cristã, que pregava o distanciamento das necessidades mais mundanas e dos prazeres da vida, vários habitantes da colônia buscavam nos rituais mágicos – e forçosamente demoníacos – a satisfação dessas necessidades. Através da magia, procuravam encontrar amantes, enriquecer ou se livrar de desafetos, entre outras coisas consideradas pecaminosas pelo rigor católico. Não se pediriam tais coisas a um santo católico ou a um padre: pertencendo ao lado obscuro da vida humana, elas deviam ser concedidas por um ser do submundo.

As religiões afro-brasileiras logo viriam suprir essas necessidades através das figuras dos feiticeiros negros. Por isso eram rotuladas pela cristandade da época como cultuadoras de demônios, embora não se apegassem a eles, mas sim a deuses e espíritos associados às religiões praticadas pelos escravos quando ainda viviam no continente africano. A ligação dos rituais mágicos às ações demoníacas levou à formalização de um vasto imaginário a respeito das práticas religiosas afro-brasileiras.

O Exu do candomblé surge nesse contexto extremamente demonizado e, assim, acaba herdando a função de atender aos desejos humanos mais inferiores e mundanos, atribuída ao Diabo colonial e aos feiticeiros negros. Aos poucos, por influência desse imaginário que o transformava em ser demoníaco, ele é destituído de sua condição de orixá, passando a ser interpretado como escravo dos outros orixás. Na percepção dos adeptos do candomblé, não se podia admitir um orixá que fosse vinculado ao demônio. Por isso ele recebe outras interpretações, mais condizentes com a posição que lhe era imputada no Brasil. Na condição de escravo dos orixás, ele se tornava uma espécie de encarregado, um serviçal incumbido de levar as oferendas (ebós) para cada um deles, de fazer o trabalho sujo e lidar com as energias inferiores.

Associada a essa interpretação, surge também nos candomblés brasileiros a figura do compadre, aquele que está sempre disponível para ajudar os outros. Encontramos essa representação já bem consolidada no candomblé baiano do início do século XX. Dela dão notícias as obras de Ruth Landes (2002) e Edison Carneiro (1991), cujas pesquisas remontam às décadas de 1920 e 1930. Portanto, essa forma de representar Exu já estaria sendo gestada alguns anos antes, num tempo em que a umbanda ainda não havia se firmado como religião no Rio de Janeiro.

A multiplicidade das concepções sobre Exu já era constatada por Nina Rodrigues (2006) desde o final do século XIX. Ele afirma ter encontrado, já no seio do próprio candomblé baiano, várias denominações diferentes para se referir à entidade, como Exu-Bará e Exu-Ogum. Ali mesmo, portanto, Exu já se distinguia um pouco de seu conceito original africano, dividindo-se em múltiplos personagens. A possibilidade de se utilizá-lo para vinganças contra desafetos também já era vivenciada nesses primeiros candomblés, conforme atestado por Nina Rodrigues (2006) e por Souza Carneiro (1937).

Dentro dessa diversidade, Exu ganhava também a função de guardião dos terreiros e de seus adeptos, e, em consequência, recebia assentamento na entrada desses terreiros. Tornou-se um vigia, alguém que guardava a casa, afastando os maus espíritos que pudessem atrapalhar o andamento dos rituais. Tal atribuição é descrita por Ruth Landes (2002) em *A cidade das mulheres*, publicação de 1947. Essa interpretação fazia de Exu uma entidade ambivalente: maléfica por natureza, porém capaz de proteger e auxiliar seus sectários, tal qual o Diabo do Brasil colonial.

Aqui fica evidente que o próprio candomblé baiano, alguns anos antes da consolidação da umbanda no Rio de Janeiro, foi responsável por determinadas ressignificações do orixá Exu africano. Não podemos esquecer, porém, que variantes desse modelo baiano de candomblé já estavam presentes nos morros cariocas desde os primeiros anos do século XX, como depõe a obra de João do Rio (1976), lançada em 1904. É provável, portanto, que as novas funções de Exu tenham se desenvolvido concomitantemente nos terreiros do candomblé da Bahia e nas macumbas cariocas. Ambos se inspiravam mutuamente, segundo faz crer Roger Bastide

(1945) ao testemunhar a influência do espiritismo nos terreiros da Bahia na década de 1940. No entanto, o kardecismo instalou-se primeiramente nos terreiros do Rio de Janeiro, no início do século XX. Depois disso, suas ideias chegaram também até a Bahia, demonstrando o diálogo existente entre esses dois campos religiosos. Da Bahia vinham os orixás e os modelos mais africanizados do candomblé; do Rio de Janeiro voltavam as ideias espíritas e as práticas mais hibridizadas das macumbas cariocas.

O Exu-Egum teria se formado nessa inter-relação, durante os primeiros anos do século XX. Em algum momento desse processo, Exu teria se incorporado em um médium e falado aos presentes na linguagem rude que o caracteriza. Tal manifestação, com certeza, não passou despercebida, uma vez que começou a fazer parte da ritualística do candomblé. Antes disso, o Exu-Orixá não se manifestava no candomblé, e muito menos os orixás ali incorporados se comunicavam.

O certo é que, no início dos anos 1930, quando surge a primeira obra umbandista, a figura de Exu como entidade já estava presente. É o que se vê na codificação escrita por Leal de Souza em 1933, na qual Exu aparece como representante da linha negra, modalidade religiosa derivada da linha de umbanda, mas voltada para o mal (Souza, 2008). Apesar de Souza tentar deixar bastante claro que a linha negra nada tinha a ver com a umbanda branca, defendida por ele, ficava explícito, naquele momento, que em vários terreiros da capital carioca não havia tal distinção: Exu era cultuado na linha branca ao lado das outras entidades, como pretos-velhos e caboclos. João de Freitas ([1949?]) traz essa informação em seus relatos quase dez anos depois, em 1941.

De acordo com Negrão (1996), apesar de os primeiros autores e federações de umbanda tentarem desassociar o culto de Exu da umbanda que pretendiam instituir, o fato é que esse culto permanecia nos terreiros. Ele foi uma sombra para a umbanda durante todo o período de desenvolvimento e consolidação dessa religião. Sempre que alguém se atrevia a escrever sobre ela, tinha de lidar, de alguma forma, com a presença constante de Exu, agora visto como espírito, alma de pessoa falecida, e não mais apenas como orixá. As diferenciações de caráter entre o Exu da umbanda e o do candomblé foram ficando cada vez mais nítidas ao

longo dos anos, e contribuíram para isso as obras umbandistas com suas formas interpretativas dessa entidade. Em suas tentativas de racionalizar a umbanda, os intelectuais construíram para o Exu umbandista uma identidade múltipla, marcada por duas características distintas: primeiro, ela refletia a própria multiplicidade de Exu encontrada nos terreiros, consistindo, portanto, em identidades (no plural). Segundo, tais identidades, que se configuraram por meio de racionalizações e influências teóricas exteriores ao culto umbandista, eram absorvidas de forma fragmentária pelos terreiros. Essa marca permearia a relação entre as obras dos intelectuais e a prática dos terreiros durante toda sua história.

Com seus discursos, esses intelectuais tentaram criar uma nova representação para Exu, nos moldes do conceito proposto por Chartier (2002), substituindo as percepções negativas que se tinha dele por outras positivas. Influenciados pelo imaginário extremamente pejorativo existente em torno dessa entidade, concentraram seus esforços em desconstruir os elementos que o sustentavam. Era preciso romper com esses elementos, baseados na criação de uma representação demoníaca para Exu e nos discursos racialistas e progressistas que relegaram as práticas afro-brasileiras a um *status* inferior, bárbaro, primitivo. Durante muitos anos, foi esse conjunto de ideias que alimentou as imagens mentais negativas acerca dessas religiões. Como demonstraram os estudos que abordamos no quarto capítulo, a visão que associava Exu ao Diabo continuou vigente por longo tempo entre os próprios candomblecistas e umbandistas. Aos poucos, porém, eles sentiram a necessidade de modificar essa visão, substituindo-a por representações positivas de Exu.

Cada representação procurou, a seu modo, por interpretações e influências que permitissem a criação de uma nova imagem para Exu e a inclusão de seu culto nos terreiros, não mais como demônio ou entidade negativa, mas como espírito positivo, como um guardião da casa e dos trabalhos. Tal ressignificação tem seu ápice com os autores da representação dos Exus Guardiões, na qual Exu é totalmente despidido de qualquer característica demoníaca ou negativa. Nem mesmo as visões ambíguas adotadas pelas outras correntes são aqui admitidas. Exu se torna um agente do Bem, algo similar aos guias de luz que a religião acredita existir, e, inclusive,

trabalha em conformidade com eles. Qualquer entidade que apareça nos terreiros que não seja voltada apenas para o Bem é colocada no campo semântico dos quiumbas, estes, sim, associados às trevas e ao Mal.

Foi este trabalho de positivação de Exu, feito por intermédio das obras dos intelectuais umbandistas ao longo do século XX, que procuramos descrever nesta pesquisa. Um longo caminho foi percorrido até que pudéssemos chegar à redenção desse personagem, até que pudéssemos obter uma imagem totalmente benéfica dele e refutar de vez toda e qualquer comparação entre ele e o Diabo cristão. Uma nova representação foi criada para Exu, mesmo que apenas no âmbito do discurso. Afinal, se essa representação conseguirá modificar o imaginário negativo existente a respeito de Exu e da umbanda/quimbanda, já é outra história.

Ao dar voz aos adeptos do culto de Exu e aos líderes de terreiros, percebemos que, em suas falas, alternam-se as várias representações construídas para ele pela intelectualidade. Não há uma interpretação de Exu que possa ser considerada consensual. Em relação a esse aspecto (e a outros elementos do culto), a umbanda mantém sua hibridez e multiplicidade. Cada pai de santo, cada adepto ou frequentador de um terreiro adota uma concepção particular para definir Exu, baseado em sua vivência com a entidade e em suas leituras relacionadas à religião.

Tal pluralidade de percepções é restrita às entidades da esquerda ou da quimbanda. A respeito dos espíritos de luz, representados pelos caboclos, pretos-velhos e crianças, principalmente, as explicações pouco variam: são espíritos de índios, negros e crianças, respectivamente, que, por serem evoluídos, vêm aos terreiros para prestar a caridade e auxiliar os seres humanos. No entanto, quando se trata de Exus e Pombagiras, as coisas não são tão simples. A própria forma pela qual se manifestam nos terreiros de quimbanda suscita uma série de dúvidas na mente de seus adeptos. No caso particular dos Exus, suas expressões corporais, quando eles incorporam, remetem a um ideal demoníaco ou, pelo menos, monstruoso. Ficam encurvados no chão e andam arrastando os pés; suas mãos se retorcem como se fossem garras; a face do seu médium fica retesada, formando uma expressão grave, sisuda; xingam e ofendem os presentes, não economizando palavrões; em alguns terreiros, seus

médiuns se vestem com roupas características: calças pretas, camisa vermelha (às vezes, ficam sem camisa), cartola e capa preta. Os nomes dessas entidades também se relacionam a elementos marginais, demoníacos ou que lembram a morte, como caveiras, cemitérios, a noite, o lodo, o lixo, a cruz, as almas, os animais (morcegos, cobras e sapos), a rua, as encruzilhadas, entre outros. Todos esses elementos que compõem a imagética do Exu na quimbanda o tornam uma entidade temida e de difícil definição. Mesmo nos terreiros que afirmam utilizar os Exus apenas para proteção, o temor pela sua presença é constante e, aliás, desejado pelos adeptos, já que faz parte da tarefa de Exu como guardião incutir o medo nos inimigos.

Essas representações criadas pelos intelectuais umbandistas estão presentes, de forma dispersa, no cotidiano dos terreiros. Ali, as entidades são sempre relacionadas a elementos marginalizados dentro de uma moral estabelecida, ou seja, a espíritos de pessoas que tiveram uma vida desregrada, a seres demoníacos e sem luz. Mas, ao mesmo tempo, os adeptos dos Exus não negam o grande poder que eles possuem para atuar como protetores no submundo em que trabalham. Por serem entidades oriundas desse universo inferior, sabem muito bem como lidar com os espíritos que aí vivem e combater o mal que podem causar.

As várias personalidades adquiridas por Exu nestes últimos dois séculos mantêm certa coesão, uma vez que estão sempre ligadas ao contraditório, à ambiguidade, ao Bem e ao Mal, e ao lado mais humano do pensamento religioso. Tanto o Exu-Egum da umbanda quanto o Exu-Orixá africano estão no domínio do incerto e do humano. Este último, por estar diretamente ligado a questões que dizem respeito ao homem e seus desejos mais sombrios, era considerado “o mais humano dos orixás”, assim como o Exu da umbanda também se liga aos desejos inconfessos, renegados pela moral religiosa vigente.

No caminho da África para o Brasil, os Exus foram ressignificados, reinventados, mas conservaram essa coesão entre si. Mesmo com origens e histórias bem diferentes e apesar de considerados como personagens distintos em sua essência (um é divindade, o outro, espírito, alma de pessoa falecida), estão todos relacionados ao universo do

inconfessável, aos desejos reprimidos, à propensão para “fazer o que não presta”. Por isso mesmo, refletem nosso lado mais humano. Essas são as inúmeras faces de Exu, e, olhadas mais de perto, talvez revelem uma face apenas: a nossa.

Referências

AHLERT, Martina. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão)*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

AJAYI, Jacob Festus Ade. África no início do século XIX: problemas e perspectivas. *In: AJAYI, Jacob Festus Ade (ed.). África do século XIX à década de 1880*. Tradução: David Yann Chaigne, João Bortolanza, Luana Antunes Costa, Luís Hernan de Almeida Prado Mendoza, Milton Coelho, Sieni Maria Campos. Brasília: Ed. Unesco, 2010. cap. 1, p. 1-26. (História geral da África, 6).

ALVA, Antônio de [Antônio Alves Teixeira Neto]. *Como desmanchar trabalhos de quimbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1966. v. 1: Magia negra.

ALVA, Antônio de [Antônio Alves Teixeira Neto]. *Exu: o gênio do Bem e do Mal*. Rio de Janeiro: Espiritualista, [1974?].

ASIWAJU, Anthony Ijaola. Daomé, país iorubá, Borgu (Borgou) e Benim no século XIX. *In: AJAYI, Jacob Festus Ade (ed.). África do século XIX à década de 1880*. Tradução: David Yann Chaigne, João Bortolanza, Luana Antunes Costa, Luís Hernan de Almeida Prado Mendoza, Milton Coelho, Sieni Maria Campos. Brasília: Ed. Unesco, 2010. cap. 26, p. 813-842. (História geral da África, 6).

- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Sublimidade do Mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, n. 17, v. 1, p. 61-73, 2004.
- BARBOSA, Maria José Somerlate. Exu: “verbo devoluto”. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 153-172.
- BARROS, José D’Assunção. *O campo da História: especialidades e abordagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira, 1989.
- BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAUDIN, Reverendo Padre. *Fetichism and fetich worshipers*. New York: Benziger Brothers, 1885.
- BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Londres: Fontana, 1982.
- BESANT, Annie; LEADBEATER, Charles Webster. *Formas de pensamento: 27 pranchas em côres*. São Paulo: Pensamento, 1969.
- BHABHA, Hommi K. *O local da cultura*. Tradução: Myriam Avila, Eliane Livia Reis, Glauce Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- BITTENCOURT, José Maria. *No reino dos Exus*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1984.
- BLAVATSKY, Helena Petrovna. *A doutrina secreta: síntese da ciência, da religião e da filosofia*. Tradução: Marta Rosas. São Paulo: Pensamento, 1969. v. 1: Cosmogênese.
- BOAHEN, Albert Adu. A África diante do desafio colonial. In: BOAHEN, Albert Adu. (org.). *África sob dominação colonial, 1880-1935*. Brasília: Ed. Unesco, 2010. cap. 1, p. 1-20. (História geral da África, 7).
- BORGES, Mackely Ribeiro. *Gira de escravos: a música dos Exus e Pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizara*. 2006. Dissertação (Mestrado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2006.

BRAGA, Lourenço. *Umbanda (magia branca) e quimbanda (magia negra)*. [1942]. 12. ed. Rio de Janeiro: Edições Spiker, 1961.

BRUMANA, Fernando Globelina; GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Elda. *Marginália sagrada*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 1991.

BURKE, John Gregory. The wild man's pedigree: scientific method and racial anthropology. In: DUDLEY, Edward J.; NOVAK, Maximillian E. (ed.). *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to Romanticism*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972. p. 259-280.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Pallas, 2004.

CARNEIRO, Antônio Joaquim de Souza. *Os mitos africanos no Brasil: ciência do folk-lore*. São Paulo: Nacional, 1937.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARNEIRO, Edison. Cultos africanos no Brasil. *Planeta*, São Paulo: Ed. Três, n. 1, set. 1972.

CARNEIRO, Edison. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa. Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991. Dois volumes reunidos em um.

CASTRO, Yeda Pessoa de. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. *Caderno Pós-Ciências Sociais*, São Luís, v. 1, n. 2, ago.-dez. 2004.

CAVALCANTI BANDEIRA, Armando. *O que é a umbanda: ensaio histórico-doutrinário*. Rio de Janeiro: Eco, 1970.

CHARTIER, Roger. *A história cultural: entre práticas e representações*. Tradução: Maria Manuela Galhardo. Algés, Portugal: Difel, 2002.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

COSTA, Valdeli Carvalho da. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na umbanda do Rio de Janeiro. *Afro-Ásia*, Salvador, BA, n. 13, p. 87-105, 1980.

CYSNEIROS, Israel; OMULUBÁ. *Umbanda: poder e magia: chave da doutrina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1985.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente, 1300-1800: uma cidade sitiada*. Tradução: Maria Lucia Machado; Tradução de notas: Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DENNET, Richard Edward. *Nigerian studies or The religious and political system of the Yoruba*. London: Macmillan, 1910.

DUNGLAS, Edouard. Contribuição à história do médio Daomé: o Reino Iorubá de Ketu. Tradução: Claude Lépine. *Afro-Ásia*, Salvador, BA, n. 37, p. 203-238, 2008.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DUSSEL, Enrique. *1492, o encobrimento do Outro: a origem do mito da Modernidade*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

ELLIS, Alfred Burdon. *The EWE-Speaking peoples of the Slave Coast of West Africa: their religion, manners, customs, laws, languages*. London: Chapman and Hall, 1890.

ELLIS, Alfred Burdon. *The Yoruba-Speaking peoples of the Slave Coast of West Africa: their religion, manners, customs, laws, languages*. London: Chapman and Hall, 1894.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução: Eduardo Batalha Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FERAUDY, Roger. *Umbanda, essa desconhecida...: vozes da umbanda*. Porto Alegre: Fundação Educacional e Editorial Universalista, 1986.

FERREIRA, Jerusa Pires. Livros e leituras de magia. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 42-51, set.-nov. 1996.

FERRETTI, Mundicarmo. *Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o terecô de Codó (MA)*. 2007. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Tereco.pdf>. Acesso em: 6 jan. 2015.

FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FONTENELLE, Aluizio. *A umbanda através dos séculos*. 6. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, [1951?].

FONTENELLE, Aluizio. *Exu*. 6. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1966.

FREITAS, João de. *Umbanda: reportagens, entrevistas, comentários, rituais, etc.* Rio de Janeiro: Edições Cultura Afro-Aborígene, [1949?].

FREITAS, João de. *Exu na umbanda*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1971.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo-espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, jul. 2003.

GOBINEAU, Arthur de. *The inequality of human races*. London: William Heinemann, 1915.

GRIMÓRIO do Papa Honorius: uma coleção de segredos raros. Roma, 1760. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/113296889/Grimorio-do-Papa-Honorius-Final#scribd>. Acesso em: 9 mar. 2016.

GRIMORIUM Verum ou *O verdadeiro grimório*. Memphis, 1517. Traduzido do hebraico por Plaingière, jesuíta dominicano. Publicado originalmente por Alibeck, o Egípcio. Disponível em: http://pt.slideshare.net/Ally_Wes/grimrium-verum. Acesso em: 9 mar. 2016.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução: Maria Rodrigues, Hans Harden. Brasília: Ed. UnB, 1999.

HOBSBAWM, Eric. *A era do capital: 1848-1875*. Tradução: Luciano Costa Neto. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

INÁCIO, Ângelo (Espírito). *Aruanda*. Psicografado por Robson Pinheiro. Contagem, MG: Casa dos Espíritos, 2004.

INÁCIO, Ângelo (Espírito). *Tambores de Angola*. Psicografado por Robson Pinheiro. Contagem, MG: Casa dos Espíritos, 2005.

ISAIA, Artur César. Umbanda: a exegese da magia. *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, PR, ano 5, n. 14, set. 2012.

JOHNSON, Samuel. *The history of the Yorubas: from the earliest times to the beginning of the British Protectorate*. London, Great Britain: Lowe and Brydone, 1921.

KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. Tradução: Renato Rezende. São Paulo: Globo, 2008.

LANDES, Ruth. *A cidade das mulheres*. Tradução: Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

LAPA, José Roberto do Amaral. Da necessidade do Diabo. *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura*, São Paulo, v. 1, n. 1, 1990.

LEADBEATER, Charles Webster. *O plano astral*. Tradução: Mário de Alemquer. 1. ed. Brasília: Teosófica, 2014.

LÉVI, Éliphas [Alphonse Louis Constant]. *Dogma e ritual da alta magia*. Tradução de Rosabis Camaysar. 21. ed. São Paulo: Pensamento, 2017.

LÉVI, Éliphas [Alphonse Louis Constant]. *A chave dos grandes mistérios: segundo Enoque, Abraão, Hermes Trismegisto e Salomão*. Tradução: Xalslil, S. I. 12. ed. São Paulo: Pensamento, 2018.

A LIBERDADE religiosa no Brasil: o espiritismo em suas modalidades perante as leis. In: FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA (ed.). *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941*. Rio de Janeiro: Ed. Jornal do Commercio, 1942.

LINK, Luther. *O Diabo: a máscara sem rosto*. Tradução: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LOPES, Tadeu Mourão dos Santos. *Encruzilhadas da cultura: imagens de Exus e Pombajiras na umbanda*. 2010. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

LOYN, H. R. (org.). *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MACIEL, Sylvio Pereira. *Alquimia de umbanda: o poder vibratório, difusão em fraternidade*. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1954.

MACIEL, Sylvio Pereira. *Umbanda mista: a lei do equilíbrio*. 3. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, [1958?].

MADRUGA, Jayme; REGO, Alfredo Antônio; FERNANDES, Diamantino Coelho. Espiritismo de umbanda. In: FEDERAÇÃO ESPÍRITA DE UMBANDA (ed.). *Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda: trabalhos apresentados ao 1º Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, reunido no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de outubro de 1941*. Rio de Janeiro: Ed. Jornal do Commercio, 1942.

MAESTRI, Mário. *História da África Negra pré-colonial*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNO, Oliveira. *A umbanda esotérica e iniciática*. 3. ed. Rio de Janeiro: Aurora, 1956.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. *Mistérios e práticas da lei de umbanda*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1962.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. *Umbanda de todos nós: a lei revelada*. 3. ed. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1969.

MATTA E SILVA, Woodrow Wilson da. *Lições de umbanda (e quimbanda) na palavra de um “preto-velho”*. 9. ed. São Paulo: Ícone, 2014.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação, Penesb, RJ, 2003. Disponível em: <http://cdn-01.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-noco-es-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 8 out. 2014.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.

NINA RODRIGUES, Raimundo. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional: Ed. UFRJ, 2006. Fac-símile dos artigos publicados na *Revista Brasileira* em 1896 e 1897.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: Edusc, 2002.

NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2009.

OGOT, Bethwell Allan. A história das sociedades africanas de 1500 a 1800: conclusão. In: OGOT, Bethwell Allan (ed.). *África do século XVI ao XVIII*. Tradução: David Yann Chaigne, Luana Antunes Costa, João Bortolanza, Fábio Lucas Pierini, Márcio Prado, Bárbara Muniz Vieira. Brasília: Ed. Unesco, 2010. cap. 29, p. 1057-1070. (História geral da África, 5).

OLIVA, Anderson Ribeiro. *Visões da África: leituras e interpretações acerca da religião dos orixás, na África Ocidental*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

OLIVA, Anderson Ribeiro. As faces de Exu: representações europeias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (séculos XIX e XX). *Múltipla*, Brasília, ano 10, n. 18, jun. 2005.

OLIVA, Anderson Ribeiro. Visões sobre Eshu: imagens e interpretações da cosmologia iorubá na África Ocidental: o olhar dos cientistas sociais (1950-1980). *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, v. 4, n. 8, dez. 2012.

OLIVEIRA, Felipe Henrique Monteiro. *Corpos diferenciados e o processo de criação da performance “Kahlo em mim eu e(m) Kahlo”*. 2013. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2013.

ORDEM dos Cavaleiros da Gran-Cruz. *Primeiras revelações de umbanda*. Curitiba, PR: OCGC, 1946.

PARÉS, Luís Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2007.

PINTO, Tancredo da Silva; FREITAS, Byron Torres de. *As mirongas de umbanda*. Rio de Janeiro: Aurora, 1957.

PIOBB, Pierre Vincent. *Formulário da alta magia*. [S. l.]: Sociedade das Ciências Antigas, 1937. Traduzido do original francês: *Formulaire de haute magie*.

PÖNZE, Samuel. *Lições de umbanda*. Rio de Janeiro: Aurora, 1954.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec: Edusp, 1991.

PRATES, Admilson. “*Exu agodô, o sangue eu lhe dei, mas a carne eu não dou*”: traços característicos da identidade de Exu-Sertanejo, expressos no imaginário religioso afro-sertanejo da cidade de Montes Claros, MG, contidos na tradição oral. 2009. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. *Os Exus em casa de castiço: etnografia, representações, magia*. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

QUERINO, Manuel. *Costumes africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMATÍS (Espírito). *A missão do espiritismo*. Psicografado por Hercílio Maes. Limeira, SP: Ed. do Conhecimento, 1967.

RAMATÍS (Espírito). *Jardim dos orixás*. Psicografado por Norberto Peixoto. Limeira, SP: Ed. do Conhecimento, 2004. (Trilogia: apometria e umbanda, 2).

RAMATÍS (Espírito). *Evolução no Planeta Azul: a apometria como terapêutica do homem-espírito*. Psicografado por Norberto Peixoto. 2. ed. Limeira, SP: Ed. do Conhecimento, 2005. (Trilogia: apometria e umbanda, 1).

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1940. v. 1: Ethnographia religiosa e psicanálise.

RAMOS, Arthur. *Introdução à antropologia brasileira: as culturas não-européias*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1961.

- RIO, João do. [João Paulo Emílio Cristóvão dos Santos Coelho Barreto]. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1976. (Coleção Biblioteca Manancial, n. 47).
- RIVAS NETO, F. *Exu, o grande arcano*. 2. ed. São Paulo: Ícone, 1993.
- RIVAS NETO, F. *Umbanda, o elo perdido*. 2. ed. São Paulo: Ícone, 1994.
- ROCHA, Leandro; CAPEL, Heloísa Selma Fernandes. Dinâmicas culturais etnogênicas em *performances* identitárias: a festa dos Chiquitano. *Artelogie*, Paris, n. 4, 2013.
- RYDER, Allan Frederick Charles. Do rio volta aos camarões. In: NIANE, Djibril Tamsir (ed.). *África do século XII ao XVI*. 2. ed. rev. Brasília: Ed. Unesco, 2010. cap. 14, p. 379-414. (História geral da África, 4).
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1984.
- SARACENI, Rubens. *As sete linhas de umbanda: a religião dos mistérios*. 5. ed. São Paulo: Madras, 2011a.
- SARACENI, Rubens. *Orixá Exu: fundamentação do mistério Exu na umbanda*. São Paulo: Madras, 2011b.
- SARACENI, Rubens. *Orixá Exu Mirim: fundamentação do mistério na umbanda*. São Paulo: Madras, 2011c.
- SARACENI, Rubens. *Fundamentos doutrinários de umbanda*. São Paulo: Madras, 2012.
- SCARAMAL, Eliesse (org.). *Para estudar história da África*. Anápolis: Ed. UEG, 2008. Projeto Abá: estudos africanos para qualificação de professores do sistema básico de ensino.
- SOUZA, Antônio Eliézer Leal de. *O espiritismo, a magia e as sete linhas da umbanda*. 2. ed. Limeira, SP: Ed. do Conhecimento, 2008.
- STONE, Richard Henry. In *Afric's forest and jungle*. New York: Fleming H. Revell, 1899.
- TEIXEIRA NETO, Antônio Alves. *Umbandismo*. Rio de Janeiro: Aurora, 1957.
- TEIXEIRA NETO, Antônio Alves. *Umbanda dos prêtos velhos*. Rio de Janeiro: Eco, 1965.

TEIXEIRA NETO, Antônio Alves. *Pomba Gira: as duas faces da umbanda*. Rio de Janeiro: Eco, 1966.

THEOI Project. 2000-2017. Disponível em: www.theoi.com. Acesso em: 25 ago. 2016.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia*. Tradução: Denise Bottmann, Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Iniciação à umbanda: a magia da paz*. 3. ed. São Paulo: Orphanake, 1989.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *A construção histórica da literatura umbandista*. Limeira, SP: Ed. do Conhecimento, 2010.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *Você sabe o que é macumba? Você sabe o que é Exu?* São Paulo: Ícone, 2013.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. *História da umbanda no Brasil*. Limeira, SP: Ed. do Conhecimento, 2014.

TRINDADE, Liana. *Exu: poder e perigo*. São Paulo: Ícone, 1985.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1955.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador, BA: Corrupio; São Paulo, SP: Círculo do Livro, 1981.

VERGER, Pierre Fatumbi. Etnografia religiosa iorubá e proibidade científica. *Religião e Sociedade*, São Paulo: Iser: Cortez, n. 8, 1982. Disponível em: <https://culturayoruba.files.wordpress.com/2014/07/etnografia-religiosa-ioruba-e-proibidade-cientifica-pierre-verge1.pdf>. Acesso em: 7 nov. 2014.

VERGER, Pierre Fatumbi. O deus supremo Iorubá: uma revisão das fontes. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 15, 1992.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2012.

VIDAL, Fabiano César de Mendonça. Robson Pinheiro e o desenvolvimento de um “Espiritismo de inclusão”. In: CONGRESSO DA ANPTECRE, 4., 2013, Recife. *Anais [...]*. Recife, 2015. v. 5.

ZESPO, Emanuel. *Codificação da lei de umbanda: parte científica e parte prática*. 2. ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1960.

Sobre o autor

Léo Carrer Nogueira é de família umbandista. Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás e professor das áreas de História da África e Cultura Afro-Brasileira na Universidade Estadual de Goiás, ele dedica sua vida acadêmica a pesquisar sobre a história da religião umbandista no Brasil e em Goiás.

SOBRE O E-BOOK

Tipografia: Fournier, Fontana
Publicação: Editora UFG
Rodovia R2, n. 3.061
Parque Tecnológico Samambaia
Câmpus Samambaia, Goiânia -
Goiás. Brasil. CEP: 74690-631
Telefone: (62) 3521-2738
E-mail: editora@ufg.br / [livraria.
editora@ufg.br](mailto:editora@ufg.br)
