

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA
DOUTORADO**

LÉO CARRER NOGUEIRA

**DA ÁFRICA PARA O BRASIL, DE ORIXÁ A EGUM: AS
RESSIGNIFICAÇÕES DE EXU NO DISCURSO UMBANDISTA**

**GOIÂNIA
2017**

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1. Identificação do material bibliográfico: ☐ **Dissertação** ☒ **Tese**

2. Identificação da Tese ou Dissertação

Nome completo do autor: Léo Carrer Nogueira

Título do trabalho: Da África para o Brasil, de Orixá a Egum: as ressignificações de Exu no discurso umbandista

3. Informações de acesso ao documento:

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.



Assinatura do (a) autor (a)

Data: 27 / 03 / 2017

LÉO CARRER NOGUEIRA

**DA ÁFRICA PARA O BRASIL, DE ORIXÁ A EGUM: AS
RESSIGNIFICAÇÕES DE EXU NO DISCURSO UMBANDISTA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, como requisito para obtenção do título de doutor em História.

Área de concentração: Cultura, Fronteiras e Identidades.

Linha de Pesquisa: Fronteiras, Interculturalidades e Ensino de História.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Mendes Rocha (UFG)

**GOIÂNIA
2017**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Nogueira, Léo Carrer

Da África para o Brasil, de Orixá a Egum [manuscrito] : As
ressignificações de Exu no discurso umbandista / Léo Carrer Nogueira.
2017.

CDX, 410 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Leandro Mendes Rocha.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de
História (FH), Programa de Pós-Graduação em História, Goiânia, 2017.
Bibliografia.

Inclui siglas, mapas, fotografias, abreviaturas, tabelas, lista de
figuras, lista de tabelas.

1. Exu. 2. Umbanda e Quimbanda. 3. Demonização. 4. Literatura. 5.
Discurso. I. Rocha, Leandro Mendes, orient. II. Título.

CDU 94



Ata da Sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Léo Carrer Nogueira**. Aos 27 (vinte e sete) dias do mês de março de dois mil e dezessetes (2017), com início às 14h, nas dependências da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, teve lugar a sessão de julgamento da Defesa de Tese de Doutorado de **Léo Carrer Nogueira**, cujo título foi **"DA ÁFRICA PARA O BRASIL, DE ORIXÁ A EGUM: AS RESSIGNIFICAÇÕES DE EXU NO DISCURSO UMBANDISTA"**. A Banca Examinadora foi composta, conforme Portaria nº017/17-PPGH, de 16 de março de 2017, pelos seguintes Professores Doutores: **Leandro Mendes Rocha (UFG)**, **Irene Dias de Oliveira (PUC-GO)**, **Mário Teixeira de Sá Júnior (UFGD)**, **Danilo Rabelo (UFG/CEPAE)**, **Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal (UFG)** e, como suplentes **Alexandre Martins Araújo (UFG)**, **Elias Nazareno (UFG)** e **Eliezer Cardoso de Oliveira (UEG)**. Os Examinadores arguiram na ordem acima citada. Às 18 horas a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão secreta tendo sido o candidato Aprovado com louvor e indicado para publicação

Prof.^ª Dr.^ª **Irene Dias de Oliveira (PUC-GO)** Ass.: Decisão (... Aprovado ...)Prof. Dr. **Mário Teixeira de Sá Júnior (UFGD)** Ass.: Decisão (... Aprovado ...)Prof. Dr. **Danilo Rabelo (UFG/CEPAE)** Ass.: Decisão (... Aprovado ...)Prof.^ª Dr.^ª **Eliesse dos Santos Teixeira Scaramal (UFG)** Ass.: Decisão (... Aprovado ...)Presidente da Banca Prof. Dr. **Leandro Mendes Rocha (UFG)**, Ass.: Decisão (... Aprovado ...)

Reaberta a Sessão Pública, a Presidente da Banca Examinadora proclamou os resultados e encerrou-a, da qual foi lavrada a presente ata que vai assinada por mim, Héliida Carolinne Medeiros de Moraes Silva, secretária do Programa de Pós-Graduação em História, e pelos membros da Banca Examinadora

Coordenador:

Prof. Dr. Marlon Jeison Salomon

Secretária:

Héliida Carolinne Medeiros de Moraes Silva

Ao meu filho Vitor

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu filho Vitor e à minha esposa Tathiana pelo apoio contínuo; aos meus pais Marcione e Shirley pelo esforço na educação de seus filhos; à minha irmã Lorena por estar sempre ao meu lado; aos meus avós Léo e Otília, Jerônimo e Odete pelo exemplo e dedicação; aos meus tios, tias, primos e primas pelo incentivo que sempre me deram; à família de minha esposa por ter se tornado a minha família também.

Agradeço a todo povo de santo que me auxiliaram ao longo de minha pesquisa, fornecendo informações e abrindo as portas de suas casas para que eu pudesse realizar minhas observações; aos orixás, guias e entidades pelas orientações e suporte.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Leandro Mendes Rocha pela acolhida, confiança e orientações seguras na confecção desta pesquisa e aos membros da banca pela leitura atenta na avaliação deste trabalho.

Por fim, gostaria de agradecer ainda à Universidade Estadual de Goiás (UEG) pela licença concedida para realização deste curso de doutorado e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG) pela concessão de bolsa de estudos para realização desta pesquisa.

*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)

RESUMO

A constituição do Exu nas religiões afro-brasileiras é fruto de um longo processo de ressignificações, rupturas e hibridismos ocorridos no âmbito da diáspora afro-americana. Na África, entre os povos Iorubas, Exu é uma divindade, um orixá, ligado a características como a comunicação, a abertura de caminhos, a proteção e a sexualidade. Entre os viajantes europeus e americanos que visitam esta região africana durante os séculos XIX e XX, Exu acaba ganhando características demoníacas, sendo associado ao Diabo cristão. Na passagem da África para o Brasil, Exu mantém estas características, mas também ganha novas roupagens: ele passa a ser cultuado sob uma multiplicidade de novos elementos no seio das nascentes religiões afro-brasileiras. Sua demonização acaba por influenciar a muitos membros destas religiões que passam ora a incorporá-la, ora a negá-la no interior de seus cultos. Este longo processo que permeia todo o século XX desemboca em um novo tipo de Exu que passa a ser cultuado nos terreiros de Umbanda e Quimbanda brasileiros. Aqui, Exu deixa de ser considerado como um orixá, ganhando o status de Egum, ou seja, espírito, alma de pessoa falecida, que baixa nos terreiros para prestar auxílio aos encarnados. Neste trabalho procuramos investigar todo este processo de ressignificação pelo qual passou Exu, desde que sai da África até chegar aos terreiros de Umbanda e Quimbanda brasileiros, através dos discursos produzidos a seu respeito pelos intelectuais umbandistas. Nossa tese central é que, no campo discursivo em questão, observado a partir da literatura umbandista, a figura de Exu é retratada de diferentes formas, às vezes assumindo seu caráter demoníaco, outras negando-a e fornecendo outras explicações para suas características. Utilizaremos como aporte teórico a análise do discurso proposta por Michel Foucault, afim de identificar as continuidades e rupturas da figura de Exu presentes na Umbanda para com seu ancestral africano.

Palavras-chave: Exu. Umbanda e Quimbanda. Demonização. Literatura. Discurso.

ABSTRACT

The constitution of the Exu in the Afro-Brazilian religions is the result of a long process of resignification, ruptures and hybridizations occurred in the Afro-American diaspora. In Africa, among the Yoruba peoples, Exu is a deity, an orixá, demonstrating characteristics such as communication, guide of ways, protection and sexuality. Among European and American travelers who visit this African region during the 19th and 20th centuries, Exu gains demonic characteristics, being associated with the Christian Devil. From Africa to Brazil, Exu maintains these characteristics, but also gains new interpretations: he is worshiped with many new elements in the nascent Afro-Brazilian religions. The demonization influences many members of these religions, which now incorporate it or deny it in their temples. This long process that happens throughout the twentieth century produced a new type of Eshu worshiped in temples of Brazilian Umbanda and Quimbanda. Here, Exu ceases to be considered an orixá, acquiring the status of Egum, spirit, soul of deceased person, appearing in the temples to give aid to the people. In this text we investigate the process of resignification of Exu, since he leaves Africa until reaching the Brazilians temples of Umbanda and Quimbanda, through the discourses produced about him by Umbandist intellectuals. Our central thesis is that the figure of Exu is represented in various formats in this discursive field of Umbandist literature, sometimes assuming its demonic character, others denying it and providing other explanations for its characteristics. We use Michel Foucault's discourse analysis theory to identify the continuities and ruptures of Exu in Umbanda in relation to his African ancestor.

Keywords: Exu. Umbanda and Quimbanda. Demonization. Literature. Discourse.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mapa das populações do Delta do Níger.....	47
Figura 2 – Legba, guardião das casas em Abomé, República do Benin.....	59
Figura 3 – “Inferno”, Paul, Jean e Herman Limbourg, em Les très riches heures du duc de Berri, 1415. Musée Condé (ms. 65/1284, fol. 108r), Chantilly.....	65
Figura 4 – Estátua do deus grego Pã. Musée du Louvre, Paris, France.....	66
Figura 5 – Estátua do deus egípcio Bes. Altes Museum, Berlim, Alemanha.....	67
Figura 6 – Grupos africanos pré-coloniais.....	115
Figura 7 – Capa do Jornal “A Noite”, edição de 23 de abril de 1924, contendo artigo de Leal de Souza para a série “No Mundo dos Espíritos”.....	212
Figura 8 - Capa do jornal “Diário de Notícias”, edição de 25 de novembro de 1932, com destaque para artigo de Leal de Souza na série “O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda”.....	217
Figura 9 – Capa e contracapa dos Anais do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, organizado pela Federação Espírita de Umbanda em 1941.....	219
Figura 10 – Página do jornal “O Semanário”, edição de 04 a 11 de abril de 1957, com artigo de José Álvares Pessoa sobre a Umbanda.....	224
Figura 11 – Divisão das Práticas espiritualistas.....	285
Figura 12 - Escultura em gesso policromado do Exu Meia-Noite da Calunga. São João do Meriti, 2009.....	291
Figura 13 – “ORGANOGRAMA DAS FALANGES DO POVO DE EXU”.....	295
Figura 14 – “ORGANOGRAMA DAS FALANGES DE EXUS QUE TRABALHAM SOB AS ORDENS DE OMULU (ou OMULUM)”.....	296
Figura 15 – “A Mão dos Podêres Ocultos”.....	328

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Número de adeptos do Espiritismo, Brasil, 1940-1970.....	247
Tabela 2 – Número de adeptos das Religiões Mediúnicas, Brasil, 1980-2010.....	248

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – “MAPA A: Da correlação entre Montes, Planêtas, Linhas ou Orixás, etc.”..327

Quadro 2 – Sete orixás na Umbanda e suas relações com os chacras e corpos.....361

LISTA DE ABREVIATURAS

AEAM - Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana

ANTT - Arquivo Nacional da Torre do Tombo

APEBa - Arquivo Público do Estado da Bahia

CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CONDU - Conselho Deliberativo de Umbanda

FEB - Federação Espírita Brasileira

FEU - Federação Espírita de Umbanda

FUEGO - Federação Umbandista do Estado de Goiás

HEPA - Hospital Espírita de Porto Alegre

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

PUC - Pontifícia Universidade Católica

SOUESP - Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo

TULEF - Tenda de Umbanda Luz, Esperança e Fraternidade

UEUB - União Espiritista de Umbanda do Brasil

UEUJ - União Espiritualista Umbanda de Jesus

UFBA - Universidade Federal da Bahia

UFRN - Universidade Federal do Rio Grande do Norte

USP - Universidade de São Paulo

Sumário

Introdução	16
Capítulo 1- O culto de Exu em África e sua demonização	38
1.1. Os povos iorubas: caracterização e histórico.....	43
1.2. O culto aos orixás entre os iorubas.....	48
1.3. O Exu Africano	52
1.4. Exu traduzido no imaginário cristão: a figura do Diabo	60
1.5. As demonizações de Exu em África.....	74
Capítulo 2- Origens dos cultos africanos no Brasil	96
2.1. As nações africanas no Brasil: Bantos, Jejes e Nagôs (séculos XVII-XVIII).....	113
2.2. Origens dos primeiros candomblés do Nordeste (século XIX)	132
2.3. Práticas religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro (séculos XIX-XX)	146
2.4. A Ascensão do “Baixo Espiritismo” (século XX).....	158
Capítulo 3- As metamorfoses de Exu nas religiões afro-brasileiras.....	169
3.1. A continuidade da demonização de Exu	178
3.2. As primeiras transformações de Exu.....	188
3.3. A constituição do Exu-Egum.....	195
Capítulo 4- A fundação e consolidação da Umbanda.....	203
4.1. Anunciação da Umbanda: a história de Zélio de Moraes	203
4.2. Por uma nova história da Umbanda.....	232
4.3. Caracterização da Umbanda	249
Capítulo 5- As Ressignificações de Exu na literatura umbandista	258
5.1. “Umbanda branca”: a negação de Exu.....	268
5.2. A “Umbanda ocultista” e a continuidade da demonização	282
5.3. A “Umbanda kardecista” e o discurso da ambiguidade de Exu	300
5.4. “Umbanda esotérica”: o Agente Mágico Universal e sua neutralidade	316
5.5. “Umbanda científica”: os Exus Guardiões no combate aos Magos Negros.....	351
5.6. O Exu no cotidiano dos terreiros: o discurso dos praticantes.....	373
Conclusão	382
Inventário de Fontes.....	389
Referências	394

Introdução

O objetivo desta pesquisa é analisar os inúmeros discursos construídos a respeito de Exu ao longo dos últimos séculos. Contribuíram para a construção da imagem deste personagem a existência de um imaginário negativo a respeito das religiões afro-brasileiras, que vêm ganhando visibilidade principalmente pelo fato de terem se popularizado entre as classes mais altas. A constituição de Exu acabou se tornando um campo de disputa discursiva ao longo dos séculos XIX e XX entre a visão cristã ocidental, que o traduziu como o próprio Diabo, e a visão das religiões africanas e afro-brasileiras, que o consideram como uma divindade capaz de auxiliar à humanidade. Aos poucos, estas religiões vêm deixando para trás um estado marginal para conquistarem seu lugar entre as classes média e alta, fazendo com que, nos últimos anos, alguns segmentos se vissem mais diretamente envolvidos nestas disputas discursivas. É o caso das igrejas neopentecostais, que mantêm atualmente um longo histórico de perseguição a estas religiões e insistem cada vez mais numa discriminação dos cultos de origem afro¹.

As religiões afro-brasileiras, entre elas a Umbanda, são os principais alvos destas Igrejas. Entre outras coisas, os praticantes destas religiões são acusados de feiticeiros e adoradores do demônio, dando continuidade a séculos e séculos de perseguição por parte dos segmentos cristão-católicos. Em geral, os rituais de incorporação são vistos por estas igrejas como possessão demoníaca, e o fato de alguns terreiros trabalharem com certos tipos de entidades só agravam e contribuem para uma visão distorcida e demonizada destes cultos. Refiro-me aos trabalhos, comuns em vários centros, da Quimbanda, linha de Umbanda² que trabalha com Exus e Pombagiras, personagens, aliás, bastante conhecidos do imaginário popular. Tais entidades correspondem, no imaginário cristão,

¹ Sobre a visão de alguns grupos neopentecostais a respeito da noção de “batalha espiritual” que estes acreditam deverem travar, especialmente contra outros grupos religiosos, ver a dissertação de Marcos Paulo Ramos (2011): *“Não vim trazer a paz, mas a espada” (Mt 10,34) - representações coletivas e manutenção da batalha espiritual entre os evangélico-pentecostais (1911-1990)*; e o livro organizado por Vagner Gonçalves da Silva (2007): *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*.

² Como veremos ao longo desta pesquisa, Umbanda e Quimbanda fazem parte do mesmo campo religioso, diferenciando-se apenas pelo tipo de entidades cultuadas em cada uma, e pela possibilidade de se utilizar dos espíritos da Quimbanda para fazer trabalhos considerados “amorais”. Ao longo da história de formação desta religião, os discursos em torno dela variaram entre aqueles que consideravam a Quimbanda como parte integrante da Umbanda e aqueles que a consideravam como uma religião distinta e independente. Em nossa pesquisa adotaremos a primeira opção, considerando a Quimbanda como parte integrante da Umbanda, como se poderá perceber. Uma melhor análise e delimitação dos rituais de cada uma destas práticas será desenvolvida em nosso quarto capítulo.

ao ideal de personificação do mal e se enquadram bem na imagem que tais Igrejas fazem do demônio.

Apesar disso, Exu hoje é uma das entidades mais cultuadas nos terreiros de Umbanda. Mesmo respeitado, seu culto não deixa de ser permeado por um temor constante, especialmente daqueles que não estão tão acostumados com sua forma de trabalho. Truculentos e brincalhões, não deixam de admoestar aqueles que os procuram, muitas vezes com palavras rudes e até xingamentos. No entanto, aqueles que confiam e acreditam no seu poder afirmam que por trás desta imagem hostil existe bondade, podendo auxiliar e servirem como guias aos adeptos de seu culto.

Por conta destas características, a presença de Exu na religião umbandista sempre foi marcada por desconfianças. Ainda na condição de orixá africano, foi associado ao Diabo cristão por viajantes europeus e americanos, chegando às religiões afro-brasileiras com esta pecha demoníaca, o que o tornou uma divindade dúbia, marcada pela ambiguidade. 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 afros. 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. Tais lugares ficaram conhecidos como terreiros de Quimbanda, que seria a contraparte negativa dos rituais da Umbanda.

Umbanda – magia branca e *Quimbanda – magia negra*, a direita e a esquerda, eram as formas encontradas para explicar esta divisão entre os que se utilizavam dos rituais afro para fazer o bem e aqueles considerados por estes primeiros 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 admitiam a existência dos trabalhos de quimbanda, embora ninguém admitisse praticá-la.

A religião umbandista se desenvolveu, ao longo do século XX, sob o signo desta divisão, em grande parte influenciada pelo maniqueísmo³ da moral cristã. Não se podia admitir, para os membros da classe média intelectualizada proveniente do espiritismo kardecista que compunha uma certa “elite” na Umbanda carioca que esta religião pudesse ser utilizada para se fazer o mal. Aliado a isto, havia ainda o preconceito para com as

³ O Maniqueísmo foi uma filosofia religiosa difundida por Maniqueu, que viveu no século III d.C., que dividia o universo entre as forças do bem e do mal. Posteriormente o termo passou a ser utilizado como adjetivo para qualquer sistema baseado no dualismo (ABBAGNANO, 2007, p. 641).

práticas oriundas do africanismo em que se realizavam sacrifícios animais e uso de tambores, elementos considerados como sinais do “atraso” e “barbárie” destas religiões.

Havia a necessidade de se depurar estas práticas religiosas para que elas pudessem se inserir no rol das religiões aceitas socialmente. Para isto, 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 fugirem da repressão. Claro que havia também uma aceitação das ideias espíritas, as quais serviam perfeitamente para explicar os rituais afro-brasileiros por eles realizados. Como a Umbanda não possuía um código doutrinário estabelecido, acaba se apropriando dos códigos de outras religiões para estabelecer um conjunto de crenças que pudesse fornecer aos seus adeptos. As preferidas foram religiões espiritualistas e orientais, como o hinduísmo e budismo, a teosofia, o ocultismo e o kardecismo, como veremos ao longo de nossa pesquisa.

Nossa tese central é que, à luz destas teorias religiosas, Exu foi interpretado de diversas formas diferentes 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 da Umbanda. De divindade, passa a ser encarado como alma de pessoa falecida; como espírito da natureza; como força ou energia criada por Deus – o que os cristãos chamariam de “potestade” e na teosofia e no ocultismo denomina-se Agente Mágico Universal; como 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 religião⁴.

Analisar os inúmeros discursos utilizados pelos intelectuais umbandistas para explicar a existência de Exu e sua inserção nos rituais desta religião é o objetivo principal de nossa pesquisa. Analisaremos como o longo processo de demonização que esta entidade foi alvo ao longo dos séculos XIX-XX contribuiu significativamente para sua constituição no seio da Umbanda, no longo processo de hibridação que a constituiu. Pretendemos compreender como estes discursos se formaram no âmbito da Umbanda, como eles se influenciaram e se alternaram ao longo do século XX e início do XXI. Procuraremos, como diz Foucault (2008) as formas de dispersão, correlações, transformações e regularidades existentes entre eles. Tentaremos também entender as

⁴ O conceito de intelectual será discutido em nosso último capítulo.

diversas formas que os intelectuais que escreveram sobre a Umbanda procuraram para explicá-la, para torná-la um todo coerente e, assim, traduzi-la como religião com identidade única.

Entre a literatura acadêmica encontramos vários textos que se dedicaram a analisar estas diversas formas de Exu, seja em África, seja em terras brasileiras. Talvez o mais importante intérprete da religião dos Orixás tenha sido o francês Pierre Verger (1982). Tendo dedicado sua vida aos estudos da religião dos Orixás ao longo do século XX, tanto na África quanto na Bahia, este estudioso traçou uma vasta etnografia dos cultos religiosos iorubas, tanto através de textos quanto de fotos. Ele é quem nos servirá de guia inicialmente para encontrar os vestígios dos orixás e seu culto nas diversas regiões africanas, assim como importante referência a respeito do papel desempenhado por Exu entre estes povos.

Ainda sobre o Exu africano, outro importante estudo de que nos serviremos será o de Anderson Oliva (2005), estudioso brasileiro que se dedicou à análise da religião dos orixás em África, tendo dedicado importante capítulo a respeito das características e funções do Exu africano. Estes dois autores serão importantes ao nos auxiliarem a diferenciar e identificar as análises mais próximas da realidade do culto realizados pelos iorubas daquelas que viram nas religiões dos orixás, especialmente no culto de Exu, uma manifestação diabólica, construindo discursos de inferiorização e demonização desta divindade.

Juana Elbein dos Santos (1984), em sua obra *Os Nagô e a Morte*, tenta reconstituir a religião dos Orixás na África e na Bahia. A autora aponta o culto de Exu como central no sistema religioso nagô, uma vez que é esta divindade quem faz a intermediação, não só entre os homens e os orixás, mas também entre os próprios orixás. Uma das críticas que se pode fazer ao trabalho de Juana Santos é que ela não diferencia o Exu africano do Exu encontrado na Bahia, mesmo tendo colhido suas fontes em ambos os espaços. Sua interpretação da religião dos orixás é feita como se existisse uma única religião na África e no Brasil e o Exu existente nesta religião é apenas o Exu africano, ignorando completamente os múltiplos caracteres que Exu adquire no Brasil. Aliás, esta crítica já teria sido feita por alguns outros autores, como é o caso de Reginaldo Prandi (1991, p. 212-213), que afirma que

Juana Elbein dos Santos, em *Os nagô e a morte*, parte de uma base empírica oferecida por suas pesquisas no Brasil e na África, e com uma reinterpretação apoiada na etnografia, cria, no papel, uma religião que não se pode encontrar nem no Brasil nem na África, propondo, para cada dimensão ritual da religião

que ela reconstitui, significados que procuram dar às partes o sentido de um todo, dando à religião uma forma acabada que ela não tem.

Mesmo com estas críticas, utilizamos alguns trechos de sua obra que nos auxiliam a compreender as características do Exu africano. Outra obra que se tornou clássica nos estudos de Exu, agora já sobre seus diversos cultos realizados no Brasil, foi a tese de doutorado de Liana Trindade (1985b), *Exu Símbolo e Função*. O foco de sua pesquisa é o culto de Exu na Umbanda, mais especificamente as diversas interpretações que os próprios praticantes da religião dão a esta entidade. Ao longo do texto ela expõe a fala dos religiosos, tentando perceber como estes dão sentido às suas experiências com as entidades da esquerda, Exus e Pombagiras, ou seja, um enfoque bem diferente do proposto por nós neste estudo, já que trabalharemos principalmente com os discursos presentes nas obras dos intelectuais e não nos discursos presentes nos terreiros em si.

Considerado um dos principais autores a tratar das religiões afro-brasileiras nos últimos anos, Reginaldo Prandi (2001) também dedicou uma pequena parte de seus estudos à análise da multiplicidade de Exus existentes nos cultos afro-brasileiros em relação ao seu ancestral africano. Em artigo publicado pela Revista USP, intitulado *Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu*, o autor refaz a trajetória de Exu, desde suas primeiras demonizações por alguns missionários cristãos em África até chegar às terras brasileiras, mais especificamente aos cultos do Candomblé e da Umbanda. Apesar da temática de nosso estudo ser bastante próxima da que ele realiza, especialmente nos caminhos seguidos (analisar a demonização de Exu em África até chegar às terras brasileiras), apontamos como diferencial, inicialmente, a brevidade do texto de Prandi (apenas 18 páginas), o que nos dá a dimensão do tipo de análise realizado por ele, feita de forma bastante resumida e generalizante. Outra diferença está no rigor metodológico, já que em seu texto Prandi se utiliza de seus próprios conhecimentos a respeito das religiões afro-brasileiras para descrever como o Exu é reverenciado nesta religião, sem apontar de onde provém estes discursos (dos intelectuais, dos praticantes?). Nosso texto se diferencia ao aprofundar mais na análise destas diferentes etapas do culto de Exu, assim como na identificação e utilização das diversas fontes que fornecem estes discursos a respeito deste personagem.

Outro autor da USP bastante conceituado nos estudos das religiões afro-brasileiras e que dedicou artigo a Exu foi Vagner Gonçalves da Silva (2012), com o artigo *Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos*, publicado na Revista de Antropologia da USP. Neste texto, o autor analisa as diversas faces de Exu, tanto na

África quanto nas diversas religiões em que é encontrado no Brasil, mas diferentemente do texto de Prandi, Silva se utiliza de fontes imagéticas para isto. É através das análises das diversas imagens que foram utilizadas para representar Exu nestes espaços que ele constrói sua narrativa. Seu texto foca em demonstrar, ao mesmo tempo, as diferenças entre todos estes Exus existentes na África e no Brasil e as principais influências que fizeram com que a figura de Exu se tornasse múltipla, através do sincretismo com diferentes concepções religiosas a que foi submetido no Brasil. Em outro artigo, Silva (2005) analisa a presença de Exu não nas religiões afro-brasileiras, mas em alguns segmentos cristãos neopentecostais. No texto *Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica*, publicado pela Revista USP, o autor analisa como algumas igrejas se apropriam de uma parte do culto a Exu realizado na Umbanda durante seus rituais como forma de atrair fiéis destas religiões, se aproveitando do discurso demonizador desta entidade construído historicamente.

Ainda no campo dos autores clássicos, temos o trabalho de Valdeli da Costa (1980), da Universidade Federal da Bahia (UFBA), publicado pela revista Afro-Ásia. O texto, intitulado *Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na Umbanda do Rio Janeiro* é o que mais nos auxiliou na construção da narrativa a que nos propomos neste estudo, inclusive servindo como referência em relação às fontes nas quais poderíamos encontrar indícios das transformações a que foi submetida a divindade Exu no Brasil. No entanto, o artigo é bastante breve (apenas 19 páginas), sua análise, portanto, fornecendo apenas pistas destas fontes. Em sua primeira parte, Costa procura fazer uma “evolução histórica” da divindade Exu no Brasil, buscando nos autores brasileiros que se dedicaram aos estudos das religiões afro-brasileiras os indícios destas transformações. Desde Nina Rodrigues, passando por Arthur Ramos até chegar a Roger Bastide, Costa procura perceber em suas obras como Exu, que antes fora uma divindade entre os cultos africanos, foi aos poucos se transformando em um egum⁵ para ser cultuado na Umbanda.

⁵ Os Eguns são os espíritos ancestrais cultuados pelos povos iorubas. Segundo Verger (2012, p. 493): “Entre os *yoruba*, os mortos manifestam-se a seus descendentes por intermédio de uma entidade chamada *Egún*. É o espírito dos mortos que retorna à terra debaixo de belos panos decorados com aplicações de tecido recortado, bordados e ornamentos com búzios, espelhos e miçangas”. Os Eguns são entidades diferentes dos orixás, são os espíritos ancestrais de cada clã familiar, e seus cultos são realizados à parte na África. O culto aos Eguns não passou ao Brasil da mesma forma que era praticado na África, sofrendo bastantes interdições nos terreiros de Candomblé brasileiros. Segundo Vagner da Silva (1995, p. 232): “Nas religiões afro-brasileiras, principalmente no candomblé, a morte é vista de maneira diversa. O povo-de-santo acredita que a vida deve ser vivida no presente. Importa é a vida presente e a morte não é vista como uma passagem para uma vida melhor do que esta. (...) Assim espera-se que os espíritos dos mortos, os eguns, sejam controlados (pois podem causar desequilíbrios dos axés, etc.) e auxiliem os homens em suas tarefas tornando-se seus escravos, da mesma forma que Exu, segundo o povo-de-santo, é considerado um escravo dos orixás”. Os eguns, portanto, no Candomblé brasileiro são vistos como entidades inferiores aos orixás, considerados como seus escravos, e que, se não tratados de forma correta, podem trazer

Este é precisamente o tipo de análise que procuramos fazer na primeira parte de nosso estudo. No entanto, procuramos aprofundar bastante na análise dos autores e seguindo algumas das pistas deixadas por Costa conseguimos encontrar inúmeros outros autores que também demonstram esta passagem do Exu-orixá africano ao Exu-egum brasileiro. Este é o principal diferencial entre nosso estudo e o do autor, como se perceberá na leitura do mesmo.

Por último, temos um conjunto de dissertações e teses que, mais recentemente, tem se dedicado a analisar o Exu em seus diversos aspectos, utilizando de diferentes abordagens e enfoques, em variados campos de pesquisa. Podemos citar como destaque a dissertação de Admilson Prates (2009), *"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*, defendido no Mestrado em Ciências da Religião da PUC/SP. Este trabalho procura forjar o conceito de "Exu-Sertanejo", termo advindo da concepção de "Quimbanda-Sertaneja", que o autor atribui aos terreiros existentes na região norte de Minas Gerais. A tônica da pesquisa se dá em torno da existência de uma "cultura sertaneja", ou seja, proveniente do Sertão, na qual estariam inseridas as práticas religiosas afro-brasileiras da região.

Outro trabalho interessante que tenta identificar as regionalidades de Exu encontradas no Brasil é o de Marcos Alexandre Queiroz (2008), intitulado *Os Exus em casa de catiço: etnografia, representações, magia*, apresentado como dissertação ao mestrado em Antropologia Social da UFRN, em Natal. O autor procura pesquisar as relações entre a Umbanda e a Jurema, fenômeno religioso comum na região e que acabam por influenciar na caracterização de Exu, que pode ser encontrado tanto como entidade na Umbanda quanto como Mestre Encantado⁶ na Jurema. Tais trabalhos, de cunho mais

desequilíbrios ao axé do terreiro. Por isto muitos adeptos do Candomblé tem uma visão negativa da Umbanda, por esta religião, segundo a concepção candomblecista, cultuar exclusivamente os espíritos dos mortos, ou seja, os Eguns. Por outro lado, Exu assumiria estas três concepções: a de ser um orixá na África e em alguns candomblés; a de ser um escravo de orixá na maioria dos candomblés; e a de ser um Egum nos terreiros de Umbanda e Quimbanda, como veremos neste trabalho.

⁶ A noção de encantado, apesar das inúmeras variações de crenças existentes, na maior parte das vezes refere-se a "seres que são considerados normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam 'no fundo', isto é, numa região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o 'encante'" (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 17). Estão relacionados ainda às lendas e concepções de origens europeias, como curupiras, boitatás, sacis, etc. e podem ser encontrados nas diversas práticas religiosas do Norte e Nordeste do Brasil, como a Jurema, o Catimbó, a Pajelança e a Encantaria amazônica. Segundo Shapanan (2004, p. 318): "Encantado é um termo genérico para designar entidades que não os voduns, orixás ou inquices. No tambor-de-mina, são divindades que descem ao mundo dos vivos com o mesmo prestígio que os deuses africanos, tendo com estes grandes correlações, relações de respeito e culto quase que paralelos. Para o povo do tambor-de-mina, o encantado não é o espírito de um humano que morreu, que perdeu seu corpo físico, não sendo por conseguinte um egum. Ele se transformou, tomou

antropológico e etnográfico, se distanciam muito de nossa pesquisa aqui realizada, mas contribuem por apresentarem uma caracterização de Exu e suas individualidades em diferentes regiões do país.

Por fim apresentamos dois trabalhos de dissertação, defendidos pelo Mestrado em Ciências da Religião da PUC/GO, que tem propostas bastante próximas do nosso, mas que acabaram se distanciando na execução. O primeiro é o trabalho de Lenny Alvarenga (2006), intitulado *As ressignificações de Exu dentro da Umbanda*. Como o título sugere, o autor busca fazer uma análise das mudanças sofridas por Exu em terras brasileiras, desde a África até chegar ao seu culto na Umbanda/Quimbanda. Como fontes, ele se utiliza basicamente das obras de Pierre Verger, Raul Lody e Reginaldo Prandi, autores importantes nos estudos afro-brasileiros, mas pouco para analisar de forma satisfatória estas transformações a que o orixá foi submetido ao longo do tempo. Na caracterização do Exu na Umbanda o autor se utilizou do trabalho de campo, realizado em um terreiro da cidade de Goiânia e da análise de alguns autores umbandistas para perceber o que mudou do culto desta entidade nesta religião para o que era realizado em África. Basicamente, sua análise se resume à demonização do orixá Exu, realizada ainda em África por missionários africanos. Apesar de não possuir um rigor histórico em sua narrativa (sua análise do Exu africano e da Umbanda vai e volta no tempo), mesmo porque se trata de trabalho de outra área (Ciências da Religião), ele traz importantes contribuições a respeito das mudanças sofridas por Exu ao longo do tempo, mesmo sem aprofundar muito em relação às fontes consultadas.

O segundo trabalho defendido na PUC/GO sobre o tema é o de Oli Costa (2012), intitulado *Exu, o orixá fálico da mitologia Nagô-Yorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda*. Este trabalho, mais organizado, consegue se utilizar melhor das fontes e, assim, aprofundar mais na análise histórica das transformações de Exu, começando com sua demonização em terras africanas, utilizando as obras de Noel Baudin e do Coronel Ellis (apreendidas através dos escritos de Reginaldo Prandi e Pierre Verger), até chegar à sua multiplicidade no Brasil, dando grande ênfase para as diferenças entre o Exu africano e o Exu encontrado nos diferentes modelos de Candomblés brasileiros,

outra feição, nova maneira de ser. Encantou-se, tomou nova forma de vida, numa planta, num acidente físico-geográfico, num peixe, num animal, virou vento, fumaça". Já a noção de mestres está relacionada à noção espírita da evolução: "A ideia atualmente presente entre os juremeiros umbandistas é a da existência da entidade mestre como um espírito evoluído ou em processo de evolução, mas sempre em estágio mais avançado, o estágio considerado da 'ciência' (ASSUNÇÃO, 2004, p. 194). Apesar desta concepção mais aceita, há também os que consideram os mestres conforme a descrição anteriormente dada de encantado, ou seja, de seres mitológicos que nunca encarnaram. Para uma discussão ampliada sobre o assunto, ver as obras citadas.

passando ainda por outras religiões como o Terecô de Codó e o Batuque do Rio Grande do Sul. Assim como seu antecessor, por não se tratar de obra realizada dentro do campo da história, há uma maior preocupação em apresentar os fundamentos religiosos que sustentam o culto de Exu em suas diferentes etapas de transformação, como por exemplo a análise dos arquétipos que os orixás fornecem a seus filhos de santo e também das diferenças teológicas entre o orixá Exu e a figura do Diabo Cristão. Já na parte do Exu na Umbanda/Quimbanda o autor utiliza como fonte alguns autores umbandistas e acadêmicos para caracterizar o culto a exu, sem deixar claro no texto a que tipo de discurso cada autor pertence (se religioso ou acadêmico).

Apesar de ambos os trabalhos coincidirem com a temática e, até certo ponto, com o enfoque dado por nós na análise da passagem do Exu-orixá ao Exu-egum, algumas ressalvas devem ser feitas. Em primeiro lugar, os dois trabalhos citados não apresentam um rigor metodológico quanto ao uso das fontes, utilizando autores de diferentes fontes discursivas (religiosas, antropológicas, históricas, missionárias, etc.), sem que haja a identificação destes discursos enquanto tais, nem uma crítica discursiva dos mesmos, aceitando a todos como “verdades” e utilizando-os para endossar as análises que são desenvolvidas. Em segundo lugar, falta um maior rigor em relação à cronologia dos fatos apresentados, um rigor histórico em relação aos períodos em que os dados são inseridos. As análises do Exu na Umbanda, por exemplo, são feitas de forma atemporal, como se ele tivesse sido sempre daquela forma descrita, ignorando que, mesmo dentro da Umbanda, esta entidade passou por diferentes transformações ao longo dos anos, desde o início do século XX quando surge oficialmente a religião umbandista, até chegar aos dias de hoje. Tais diferenças podem ser percebidas nas falas dos intelectuais umbandistas que escreveram em diferentes épocas, mas que nos dois trabalhos de pesquisa aqui analisados são utilizados de forma descontextualizada, sem se preocupar em delimitar o período e o contexto em que cada autor escreveu. Por último, faltou aos dois trabalhos um maior aprofundamento nas análises realizadas. Ambos realizam uma análise de certa forma superficial do tema em questão, utilizando-se de poucos autores, o que acaba por não permitir que os mesmos percebessem certos detalhes importantes nas transformações religiosas sofridas por Exu ao longo do tempo.

É neste sentido que nosso trabalho pretende avançar nas questões propostas a respeito de Exu e suas transformações. A partir da análise da literatura pudemos levantar uma série de problemas e hipóteses a respeito de como o Exu se constitui na Umbanda, inseridas nas fontes discursivas a que tivemos acesso. Um de nossos primeiros problemas

é responder como Exu foi interpretado no seio do próprio movimento umbandista que se formava a partir de meados do século XX. Para responder esta questão, procuraremos buscar as formações discursivas enunciadas pelos autores que se dedicaram a escrever sobre o Exu ao longo dos últimos anos. Nosso campo temático é o da religião umbandista e dentro deste campo procuraremos analisar as inúmeras formações discursivas existentes, assim como de que forma elas se relacionam, concordando ou conflitando umas com as outras. Notaremos nesta formação discursiva como as formas de interpretação de Exu, assim como a própria essência deste ser se modificaram bastante ao longo do tempo.

Outro problema a ser analisado é o da construção do imaginário existente no início do século XX a respeito de Exu. Este imaginário foi alimentado especialmente pelo discurso católico a respeito do Exu-orixá cultuado entre os povos iorubas no continente africano. Nossa hipótese neste caso é que o discurso de demonização deste orixá acabou influenciando também na formação das religiões afro-brasileiras, especialmente a Umbanda, fornecendo um repertório de imagens negativas a respeito de sua religião, repertório este com o qual seus adeptos tiveram que lidar na constituição de suas identidades.

Da África para o Brasil, procuraremos investigar como se deu a transformação do Exu-orixá africano nas entidades que encontramos hoje na Umbanda. Para que possamos proceder à análise destas transformações, procuraremos fazer uma contextualização do surgimento das religiões afro-brasileiras, focando especificamente no Candomblé. Nosso objetivo aqui é analisar como Exu é interpretado nesta religião, quais foram as principais mudanças e continuidades entre a forma com que Exu era cultuado em África para a forma que ele passa a ser cultuado no Brasil pelos candomblecistas. A partir desta contextualização, procederemos à análise das transformações ocorridas com o orixá Exu em terras brasileiras. Outra de nossas hipóteses é que houve uma ruptura na transposição do Exu da África para o Brasil e aqui ele acaba assumindo outras formas de ser cultuado, descendo da categoria de orixá para a de espírito, alma de pessoa falecida, entre outras interpretações.

Após estas análises iniciais poderemos finalmente nos dedicar aos discursos produzidos pelos próprios umbandistas a respeito de Exu, que consideramos como foco central de nossa pesquisa. Nos voltaremos, primeiramente, para a formação da religião umbandista ao longo do século XX. Ao fazer isto nos deparamos com a história do médium Zélio de Moraes, que em 1908 teria incorporado o espírito de um índio, o

Caboclo das Sete Encruzilhadas e anunciado a criação de uma nova religião. Para a maioria dos umbandistas hoje esta história é reconhecida como o nascimento oficial da Umbanda no Brasil. Nossa hipótese, no entanto, alicerçada em outros autores que também fizeram a análise deste mito é que ele teria sido construído por um segmento da religião umbandista, composto por membros da classe média branca e intelectualizada que queriam dar um caráter elitista, desvinculando-a dos aspectos considerados “bárbaros” e “primitivos” presentes nas macumbas cariocas. Nosso problema aqui é investigar quais condições históricas da época permitiram a construção deste mito como sendo a “verdadeira” origem da religião e como ele ajudou a forjar uma identidade única para os adeptos da Umbanda, funcionando como elemento aglutinador de uma religião tão fragmentada quanto esta.

Após contextualizarmos a origem da religião umbandista, procederemos à análise dos discursos presentes na Umbanda a respeito de Exu. Aqui se revela a grande problemática de nossa pesquisa: qual a identidade de Exu na Umbanda, a partir dos intelectuais que se propuseram escrever sobre ela? Ou, escrito de forma ampliada: diante do imaginário extremamente negativo e ao mesmo tempo fragmentado atribuído ao Exu pelos inúmeros outros discursos analisados ao longo de nossa tese, como os intelectuais da Umbanda lidaram com esta imagem negativa? Como (e se) o Exu demoníaco dos viajantes europeus e americanos e de parte dos estudiosos brasileiros foi incorporado nesta Umbanda branca e elitizada, que pretendia se despir de seu caráter marginalizado e de origem negra e africana? Através destas discussões chegamos ao nosso problema central: qual é o Exu que aparece nas obras destes intelectuais? Como estes intelectuais conseguiram (e se conseguiram) explicar a multiplicidade de Exus que encontramos nos terreiros (Exu-orixá, Exu-compadre, Exu-guardião, Exu-egum, etc.)? Estas são, ao mesmo tempo, as principais perguntas que nossa pesquisa visa responder. Para que possamos responde-las utilizaremos como recurso teórico-metodológico principalmente a análise de discurso como proposta por Foucault (2008). Mas, antes de delimitarmos como este autor constrói sua noção a respeito dos discursos, convém analisarmos outros dois conceitos que se relacionam com ele e nos serão úteis também ao longo de nossa pesquisa: os conceitos de imaginário e representações.

O conceito de imaginário nos servirá de base neste estudo como fornecedor das representações, símbolos e imagens mentais criadas por uma determinada sociedade e que influenciam diretamente na formação dos discursos. Os estudos do imaginário se iniciam com a própria escola dos Annales, mas é somente com a crise dos paradigmas e

a fragmentação que resultou na chamada Nova História que alguns autores o delimitaram como campo de estudo dentro da história. A priori devemos distinguir a História do Imaginário de outro campo de estudos que, apesar de guardar similitudes com ela, possuem diferenças significativas. Trata-se da História das Mentalidades, campo histórico que se tornou vanguarda durante a 2ª e 3ª geração dos Annales e está intimamente relacionada com o conceito de longa duração. Para Barros (2011, p. 94-95), a principal diferença entre estes dois campos está exatamente no fato das 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:

A História das Mentalidades busca captar modos coletivos de sentir (a história de um sentimento como o “medo”), padrões de comportamento e atitudes recorrentes (os complexos mentais e emocionais que estão por trás das crenças e práticas da feitiçaria, as atitudes do homem diante da morte). Já a História do Imaginário volta-se para objetos mais definidos: um determinado padrão de representações, um repertório de símbolos e imagens com a sua correspondente interação na vida social e política, o papel político ou social de certas cerimônias ou rituais, a recorrência de determinadas temáticas na literatura.

A partir desta diferenciação poderemos buscar um conceito mais exato para a História do Imaginário, não como cópia ou substituição às mentalidades, mas sim como um campo com objeto próprio e bem delimitado. Segundo Barros (2011, p. 91), “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”. Por imagens mentais devemos compreender o conjunto de ideias, interpretações, análises que permeiam um grupo social, produzindo sentidos e orientando suas ações em sociedade. Uma das matrizes de imagens mentais que compõem o imaginário seria fornecida pelos sistemas religiosos que através de seus sistemas de crenças e símbolos influenciam na maneira de pensar e agir de seus membros, muitas vezes também extrapolando o âmbito religioso. Sobre isto, Sandra Jatahy Pesavento (1995, p. 16) esclarece que

a rigor, todas as sociedades, ao longo de sua história, produziram suas próprias representações globais: trata-se da elaboração de um sistema de ideias-imagens de representação coletiva mediante o qual elas se atribuem uma identidade, estabelecem suas divisões, legitimam seu poder e concebem modelos para a conduta de seus membros.

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, resultado da construção de um imaginário negativo que associa as práticas afro ao demônio. Segundo Barros (2011, p. 93), este 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”.

Uma outra questão que se coloca a respeito da História do Imaginário é como os historiadores podem acessar os elementos que compõem o imaginário de uma determinada sociedade. Uma vez que a história é feita de fontes, quais testemunhos podem municiar o historiador do imaginário? Sobre isso, Evelyne Patlagean (1990, p. 293) nos esclarece:

A iconografia aparece de fato como a testemunha mais evidente do imaginário das sociedades passadas. No entanto, este tem muitas outras mais: o escrito, diretamente produzido como tal, ou seja, a obra composta por um autor, e também o escrito como monumento de um discurso defunto, interrogatório de um inquisidor, cláusulas de um testamento feito diante de um tabelião, coleta mais ou menos recente e mais ou menos elaborada das tradições de um povo, de uma região, de um meio social [...].

Portanto, a história está repleta de fontes nas quais a sociedade deixa impressa as marcas de seu imaginário, entre elas a iconografia, textos escritos, documentos diversos, etc. Todos estes testemunhos históricos se tornam representações das ideias e impressões que permeiam uma determinada sociedade. Percebemos, assim, como o conceito de representação se torna importante também para a história do imaginário. A partir de um conjunto de ideias, nossa sociedade constrói sistemas de representações a respeito de um determinado elemento. Segundo Chartier (2002, p. 20), estas representações podem ser entendidas a partir de duas definições:

As definições antigas do termo (por exemplo, a do dicionário de Furetière) manifestam a tensão entre duas famílias de sentidos: por um lado, a representação como dando a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro, a representação como exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou alguém (CHARTIER, 2002, p. 20).

As representações, portanto, 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 pelo que ele é em si, mas sim pelas representações que se criam dele:

Por último, note-se que a distinção fundamental entre representação e representado, entre signo e significado, é pervertida pelas formas de teatralização da vida social do Antigo Regime. Todas elas têm em vista fazer com que a identidade do ser não seja outra coisa senão a aparência da representação, isto é, que a coisa não exista a não ser no signo que a exhibe (CHARTIER, 2002, p. 21).

A partir do momento que determinada representação de um ser é construída, portanto, é como se o ser tal qual era visto anteriormente deixasse de existir. A representação construída o substitui e sua identidade passa a ser a identidade representada. Apesar de se utilizar da sociedade do Antigo Regime para construir este conceito, Chartier deixa claro que ele é válido também em outros contextos. A realidade social como objeto de estudo do historiador seria o conjunto destas representações, a partir das quais se forma o imaginário de uma determinada época. Como exemplo podemos citar as próprias religiões afro-brasileiras. Desde que surgiram elas foram influenciadas por um conjunto de representações que se fez das mesmas: ideias de “inferioridade”, “barbárie” e até de “práticas demoníacas” foram as formas com que estas religiões foram representadas pelos cristãos desde o século XVII. Tais representações, aos poucos, passaram a dominar a sociedade da época, substituindo as próprias práticas religiosas em questão. Estas passaram a não ser vistas como realmente eram: formas de culto de grupos de escravos africanos aos seus deuses; sua identidade passou a ser ditada pelas representações criadas a seu respeito, ou seja, a de práticas demoníacas. Formou-se, a partir destas representações, um imaginário extremamente negativo a respeito das práticas religiosas dos negros escravizados.

O imaginário seria composto, assim, por conjuntos de representações sociais criadas por determinados grupos e disponíveis à sociedade como um todo, que os manipula de diferentes maneiras. Tais conjuntos são objetos de estudos da própria História Cultural, que busca compreender como estas representações do mundo social são construídas, conforme define Roger Chartier (2002, p. 16-17):

A história cultural, tal como a entendemos, tem por principal objecto [sic] identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler. [...] As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupos que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza.

Uma vez que as representações, entendidas por Chartier como conjuntos de ideias construídas para representar os diversos elementos da sociedade são frutos de grupos sociais determinados, cabe a nós identificar estes grupos e analisar como estas

representações dão lugar a discursos constituídos a respeito de um determinado objeto. Estas representações e discursos se traduzem nas atitudes dos agentes sociais daquele determinado grupo e em alguns casos podem influenciar inclusive outros grupos ou até a sociedade como um todo. Eles estariam por trás de práticas sociais diversas, podendo legitimar desde projetos de poder até simples condutas de seus indivíduos:

As percepções do social não são de forma alguma discursos neutros: produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por ela menosprezados, a legitimar um projecto [sic] reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas (CHARTIER, 2002, p. 17).

Desvendar os discursos que estão por trás de determinadas práticas e projetos sociais ou políticos, portanto, se torna a chave para compreendê-los. Tais discursos podem ser analisados em diferentes fontes, desde discursos orais, simbólicos, imagéticos até mesmo textuais. Estão presentes na fala, imagens e textos, representações que nos trazem impressões e visões a respeito do mundo real que os produziu. Esta discussão nos leva, assim, ao conceito de discurso, essencial para compreender a realidade que estamos prestes a analisar. Esta será nossa principal referência teórica e utilizaremos, para isto, a perspectiva de discurso elaborada por Michel Foucault (2008).

Como vimos, os conceitos de imaginário, representação e discurso, como colocados pelos autores da História Cultural estão intrinsecamente relacionados. Chartier utiliza a expressão “discurso” em seus textos significando a forma como as diversas representações construídas socialmente traduzem ideias e concepções a respeito do objeto representado. No entanto, com o tempo, estas representações passam a significar a identidade do representado, substituindo a forma original com que este objeto era visto anteriormente. Neste sentido, Foucault (2008, p. 54-55) vai mais além, afirmando que os discursos não apenas se estabelecem como um conjunto de signos que compõem as representações, mas, numa relação mais profunda, passam a formar os objetos aos quais se referem:

[...] em todas essas pesquisas em que avancei ainda tão pouco, gostaria de mostrar que os "discursos", tais como podemos ouvi-los, tais como podemos lê-los sob a forma de texto, não são, como se poderia esperar, um puro e simples entrecruzamento de coisas e de palavras: [...] uma tarefa inteiramente diferente, que consiste em não mais tratar os discursos como conjuntos de signos (elementos significantes que remetem a conteúdos ou a representações), **mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam.** Certamente os discursos são feitos de signos; mas o que fazem é mais que utilizar esses signos para designar coisas. É esse mais que os torna irredutíveis à língua e ao ato da fala. É esse "mais" que é preciso fazer aparecer e que é preciso descrever (*grifos meus*).

Buscaremos, portanto, esse “mais” de que fala Foucault. Em sua análise destes discursos ele não busca apenas a interpretação dos signos e seus significados. Encara o discurso como práticas que acabam por influenciar e formar os objetos aos quais se referem. Notaremos isto ao longo de todo este trabalho. Antes, porém, cabe a nós buscar o que caracteriza um “discurso”. Poderíamos dizer tratar-se a Umbanda de um discurso único, algo como um discurso umbandista? Ou seria ela, ao invés disso, formada por inúmeros discursos?

Este é o desafio inicial proposto por Foucault (2008) na obra *Arqueologia do Saber*. Conceituar o que seria uma *formação discursiva* é o que ele se propõe a fazer antes de se dedicar a analisar propriamente estas formações. Para isto ele desfragmenta inicialmente a noção de discurso, buscando a unidade básica que os compõem: o enunciado. Um discurso seria composto de um conjunto de enunciados, que por sua vez trazem ideias, opiniões, impressões, enfim, assertivas a respeito de uma determinada temática. Descobrir a forma como estes enunciados se põem em relação uns com os outros é o caminho para que encontremos a conceituação de uma formação discursiva.

Há, por exemplo, enunciados que se apresentam - e isso a partir de uma data que se pode determinar facilmente - como referentes à economia política, ou à biologia, ou à Psicopatologia; há, também, os que se apresentam como pertencentes a essas continuidades milenárias - quase sem origem - que chamamos gramática ou medicina. Mas o que são essas unidades? Como se pode dizer que a análise das doenças mentais feita por Willis e pelos clínicos de Charcot pertencem à mesma ordem de discurso? Que as invenções de Petty estão numa relação de continuidade com a economia de Neumann? Que a análise do juízo feita pelos gramáticos de Port-Royal pertence ao mesmo domínio da identificação das alternâncias vocálicas nas línguas indo-europeias? O que é, então, a medicina, a gramática, a economia política? Será que não passam de um reagrupamento retrospectivo pelo qual as ciências contemporâneas se iludem sobre seu próprio passado? São formas que se instauraram definitivamente e se desenvolveram soberanamente através do tempo? Encobrem outras unidades? E que espécie de laços reconhecer validamente entre todos esses enunciados que formam, de um modo ao mesmo tempo familiar e insistente, uma massa enigmática? (FOUCAULT, 2008, p. 35-36, *grifos do autor*).

Determinar quais elementos permitem agrupar um conjunto de enunciados sob uma mesma área discursiva se torna a tarefa do pesquisador dos discursos. Para que possamos delimitar, portanto, a Umbanda como um campo discursivo é preciso primeiro examinar o que nos permitiria agrupar os enunciados relacionados a ela. Foucault levanta quatro características principais para que se possa chegar a um conjunto de enunciados que formariam um discurso. A primeira destas regras diz respeito ao objeto ao qual estes enunciados se referem. À primeira vista, parecia a Foucault (2008, p. 36) que “os enunciados, diferentes em sua forma, dispersos no tempo, formam um conjunto quando

se referem a um único e mesmo objeto”. No entanto, ao analisar alguns campos que se julgava pertencerem a uma mesma unidade discursiva, como por exemplo a Psicopatologia e o tema da “loucura”, o autor percebe que talvez não seja bem assim:

Mas há mais ainda: esse conjunto de enunciados [a respeito da loucura] está longe de se relacionar com um único objeto, formado de maneira definitiva, e de conservá-lo indefinidamente como seu horizonte de idealidade inesgotável; o objeto que é colocado como seu correlato pelos enunciados médicos dos séculos XVII ou XVIII não é idêntico ao objeto que se delinea através das sentenças jurídicas ou das medidas policiais; da mesma forma, todos os objetos do discurso psicopatológico foram modificados desde Pinel ou Esquirol até Bleuler: não se trata das mesmas doenças, não se trata dos mesmos loucos (FOUCAULT, 2008, p. 36).

Assim, não seria a unidade do objeto que poderia agrupar um mesmo conjunto de enunciados. Os enunciados se caracterizariam pela diversidade dos objetos a que se referem. Delimitar um enunciado, portanto, passa pela identificação das continuidades e rupturas de seus diferentes objetos ao longo do tempo, como pudemos perceber no caso da loucura:

Além disso, a unidade dos discursos sobre a loucura seria o jogo das regras que definem as transformações desses diferentes objetos, sua não-identidade através do tempo, a ruptura que neles se produz, a descontinuidade interna que suspende sua permanência (FOUCAULT, 2008, p. 37).

É esse “jogo das regras que definem as transformações desses diferentes objetos”, dentro de um campo discursivo, que o pesquisador dos discursos deve descobrir para chegar ao conjunto de enunciados que formam um mesmo discurso. Chegamos assim à segunda característica proposta por Foucault: a forma e o tipo de encadeamento existente entre um conjunto de enunciados. Segundo ele, estes não são necessariamente constantes, mas sim marcados por uma heterogeneidade. Para que possamos chegar a este conjunto de enunciados devemos identificar as rupturas e os encadeamentos possíveis em seu interior.

Seria preciso caracterizar e individualizar a coexistência desses enunciados dispersos e heterogêneos; o sistema que rege sua repartição, como se apoiam uns nos outros, a maneira pela qual se supõem ou se excluem, a transformação que sofrem, o jogo de seu revezamento, de sua posição e de sua substituição (FOUCAULT, 2008, p. 39).

A terceira característica dos conjuntos de enunciados diz respeito aos conceitos por eles utilizados: seriam eles sempre constantes e definitivos? Foucault demonstra, a partir da análise da gramática como campo discursivo que não. Muitas vezes um conjunto

de enunciados a respeito de um mesmo campo discursivo apresenta conceitos diversos e até conflitantes. Neste sentido,

[...] talvez fosse descoberta uma unidade discursiva se a buscássemos não na coerência dos conceitos, mas em sua emergência simultânea ou sucessiva, em seu afastamento, na distância que os separa e, eventualmente, em sua incompatibilidade. Não buscaríamos mais, então, uma arquitetura de conceitos suficientemente gerais e abstratos para explicar todos os outros e introduzi-los no mesmo edifício dedutivo; tentaríamos analisar o jogo de seus aparecimentos e de sua dispersão (FOUCAULT, 2008, p. 40).

Por fim, a última característica que, para Foucault (2008, p. 40), caracteriza um conjunto de enunciados diz respeito à “identidade e persistência dos temas”. Seria lícito afirmarmos que, em uma mesma área temática como a biologia, por exemplo, exista “uma certa temática [que] seja capaz de ligar e de animar [...] um conjunto de discursos”? Após uma longa análise permeada por exemplos, como é de seu costume, Foucault chega à conclusão que não, pois em um mesmo campo discursivo podem existir tanto a diversidade de temas relacionados à utilização de enunciados diversos, quanto a introdução de um mesmo tema em conjuntos de enunciados diferentes. Estas quatro características, portanto, levaram Foucault a chegar mais perto de conceituar o que seria um conjunto de enunciados. O que pudemos perceber é que, mais do que continuidade, elas são marcadas por rupturas, fissuras, lacunas, transformações, enfim, pela heterogeneidade:

A propósito dessas grandes famílias de enunciados que se impõem a nosso hábito – e que designamos como a medicina, ou a economia, ou a gramática –, eu me perguntara em que poderiam fundar sua unidade. *Em um domínio de objetos cheio, fechado, contínuo, geograficamente bem recortado?* Deparei-me, entretanto, com séries lacunares e emaranhadas, jogos de diferenças, de desvios, de substituições, de transformações. *Em um tipo definido e normativo de enunciação?* Mas encontrei formulações de níveis demasiado diferentes e de funções demasiado heterogêneas para poderem se ligar e se compor em uma figura única e para simular, através do tempo, além das obras individuais, uma espécie de grande texto ininterrupto. *Em um alfabeto bem definido de noções?* Mas nos encontramos na presença de conceitos que diferem em estrutura e regras de utilização, que se ignoram ou se excluem uns aos outros e que não podem entrar na unidade de uma arquitetura lógica. *Na permanência de uma temática?* Ora, encontramos, em vez disso, possibilidades estratégicas diversas que permitem a ativação de temas incompatíveis, ou ainda a introdução de um mesmo tema em conjuntos diferentes (FOUCAULT, 2008, p. 42, *grifos meus*).

É no campo desta heterogeneidade, que Foucault denomina de “sistemas de dispersão”, que o pesquisador deve procurar a sua unidade discursiva. São estes elementos dispersos que se definem como objeto de pesquisa da análise dos discursos:

Daí a ideia de descrever essas dispersões; de pesquisar se entre esses elementos, que seguramente não se organizam como um edifício progressivamente

dedutivo, nem como um livro sem medida que se escreveria, pouco a pouco, através do tempo, nem como a obra de um sujeito coletivo, não se poderia detectar uma regularidade: uma ordem em seu aparecimento sucessivo, correlações em sua simultaneidade, posições assinaláveis em um espaço comum, funcionamento recíproco, transformações ligadas e hierarquizadas (FOUCAULT, 2008, p. 42).

Quando pudermos encontrar esta regularidade “entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas”, teremos encontrado o que Foucault (2008, p. 43) denomina de *formação discursiva*. Já as condições a que estão submetidos os elementos desta formação discursiva (“objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas”), ou seja, as “condições de existência, de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento” destes elementos é o que o autor denomina de *regras de formação* do discurso.

Buscaremos encontrar estas formações discursivas entre as inúmeras obras que se dedicaram a analisar e interpretar Exu ao longo dos séculos XIX-XX, tanto por autores externos à Umbanda quanto internos. Suas obras nos servirão de fontes para que possamos proceder à reconstituição do longo processo de tradução e hibridação que Exu esteve sujeito na África e no Brasil. Buscamos ampliar ao máximo o leque de fontes utilizados, procurando distinguir as origens e o tipo de fonte constituído por cada um deles. Assim, para uma melhor análise, procuramos dividir nossas fontes em três grandes grupos⁷.

O primeiro grupo de fontes que utilizaremos em nossa pesquisa são as obras de alguns viajantes que estiveram na região onde o Exu era cultuado em África em finais do século XIX e início do XX. Recorreremos principalmente às obras de cinco destes viajantes: 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 temos ainda os missionários Richard Henry Stone, missionário cristão da Igreja Batista; e Samuel Johnson, um pastor anglicano, que também viveram na mesma região. Tais obras são importantes por apresentarem como o cristianismo católico traduziu o Exu africano como uma divindade demoníaca, assimilável ao próprio Diabo cristão.

⁷ Tais fontes estão referenciadas em um “inventário de fontes” disponível ao final de nosso trabalho.

O segundo grupo de fontes diz respeito aos primeiros estudiosos e pesquisadores que realizaram estudos, a maioria de cunho antropológico/sociológico, a respeito das religiões afro-brasileiras. Entre eles podemos destacar as obras de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide. Tais obras se tornaram clássicas na literatura a respeito das religiões afro-brasileiras e são fontes valiosas para se analisar a história dessas religiões. No entanto, ao mesmo tempo em que servem como fontes para identificarmos a evolução e o processo histórico de constituição das religiões afro-brasileiras no país – principalmente Candomblé e Umbanda – voltaremos nossos olhos para estes autores também como produtores e reprodutores dos discursos a respeito destas religiões, mais especificamente sobre as mudanças ocorridas com o orixá Exu. Assim, procuraremos perceber neles os pontos de modificação pelos quais passou o culto de Exu nos terreiros, assim como de que forma o imaginário negativo a respeito deste personagem trazido pela influência das obras dos viajantes europeus e americanos resultou em interpretações negativas, tanto dos próprios pesquisadores quanto dos interlocutores de suas pesquisas, em sua maioria membros de terreiros.

Por fim, o terceiro e último grupo de autores que nos servirão de fontes para este estudo são as obras dos próprios umbandistas, intelectuais que escreveram sobre a religião ao longo de todo o século XX e início do XXI. Tratam-se de discursos religiosos proferidos por praticantes da Umbanda, chefes de terreiros e presidentes de federações que se dispuseram a colocar no papel suas ideias a respeito do que constituiria a Umbanda, quais seriam suas principais características, os elementos de seus rituais e seu sistema de crenças. Para uma religião que se inicia de forma híbrida e rizomática⁸, sem um corpo doutrinário único e rituais absolutamente fragmentados, isto se tornava extremamente importante para que se pudesse chegar a uma “identidade umbandista”. Tais intelectuais, portanto, tiveram o papel de preencher esta lacuna, cumprindo dois objetivos principais: primeiramente fornecer aos adeptos da religião um modelo, tanto ritual quanto de crenças, procurando elencar em seus livros os principais elementos que compunham a religião umbandista, assim como interpretações e explicações a respeito destes elementos, alicerçados em diversas fontes religiosas como religiões orientais, teosofia, ocultismo, kardecismo, etc. O segundo objetivo era o de 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

⁸ Os conceitos de “hibridismo” e “rizoma” serão apropriadamente discutidos ao nos dedicarmos à história das religiões afro-brasileiras e da Umbanda, em nossos capítulos 2 e 4 respectivamente.

segundo objetivo também era de suma importância em um contexto de fortes repressões e perseguições em que viviam as religiões afro-brasileiras durante praticamente todo o século XX por diferentes personagens (o catolicismo, o kardecismo, o Estado, a imprensa e as religiões evangélicas se alternaram nesta perseguição ao longo deste século). Desta forma, encararemos as obras destes intelectuais não como formas acabadas de Umbanda, nem como modelos prontos desta religião encontrados nos terreiros, mas sim como um conjunto de discursos que tentavam, de certa forma, impor uma determinada visão a respeito da religião aos seus adeptos e à sociedade como um todo. Devemos ter em mente que as formas de Umbanda descritas por eles não são necessariamente encontradas nos terreiros, havendo grande distância entre a teoria encontrada nos livros e a prática estabelecida. No entanto, mesmo tendo consciência disto, acreditamos serem suas obras fontes importantes de racionalizações, explicações e interpretações a respeito da religião que podem ser encontradas de forma fragmentada e hibridizada nas falas de seus praticantes.

Inicialmente, buscaremos reconstituir o imaginário negativo em que as religiões africanas foram inseridas pelos europeus e como elas resultaram no processo de tradução cultural do Exu-orixá pelo Demônio cristão. As principais fontes destes discursos são as obras dos viajantes europeus e americanos que estiveram em África no final do século XIX. A análise destas fontes e dos discursos produzidos por elas será feita em nosso primeiro capítulo, antecedido por uma contextualização dos povos iorubas, assim como dos significados do culto dos orixás, com maior ênfase ao culto de Exu.

Logo após, voltaremos nosso olhar para o Brasil e em como este imaginário negativo impactou na forma com que Exu fora interpretado nas religiões afro-brasileiras. Antes, porém, faremos uma reconstituição do processo de formação destas religiões ao longo dos séculos XVII até o início do século XX, enfocando especialmente o surgimento das duas principais religiões nas quais Exu é cultuado no Brasil: o Candomblé e a Umbanda. Este será o tema de nosso segundo capítulo, no qual faremos uma revisão teórica e historiográfica a respeito das origens destas religiões, utilizando como fontes os principais autores e estudiosos que já pesquisaram sobre o tema, como Reginaldo Prandi (1991), Renato da Silveira (2006), Luiz Mott (1997), Luiz Nicolau Parés (2007), entre outros.

Neste longo processo de hibridações que constituíram as religiões afro-brasileiras, Exu acabou ganhando também novos contornos. De orixá na África passou a representar uma infinidade de seres diferentes nos cultos das nações do Candomblé, processo este

que foi aprofundado na constituição da Umbanda e sua contraparte “maligna”, a Quimbanda. Analisar estas ressignificações que resultaram numa multiplicidade de Exus diferentes que povoam as religiões afro-brasileiras é o foco de nosso terceiro capítulo. Para isso, utilizaremos como fontes as obras dos primeiros estudiosos das religiões afros no Brasil, como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Roger Bastide. Antes faremos uma caracterização de como o Exu é cultuado em diferentes religiosidades afro-brasileiras, como o Candomblé baiano, o Tambor de Mina de São Luís e o Terecô de Codó, ambos no Maranhão, e o Batuque do Rio Grande do Sul.

Por fim, procederemos à análise central de nossa tese: as diferentes formas com que Exu se apresenta nos rituais da Umbanda brasileira. Para isto faremos uma revisão histórica do processo de constituição da Umbanda no Brasil ao longo do século XX, tema de nosso quarto capítulo. Nosso objetivo aqui é verificar quais os principais elementos que permitiram a eclosão da Umbanda no país, assim como o processo de sua consolidação e institucionalização – através das federações – e como ela se inseriu no contexto fortemente racializado do imaginário da época. Muito além de uma simples revisão bibliográfica e historiográfica sobre a história desta religião, procuraremos identificar os discursos que se formaram a seu respeito, especialmente o discurso do “mito de origem”⁹.

Em nosso quinto e último capítulo procederemos à análise dos discursos dos intelectuais umbandistas que se dedicaram a escrever sobre esta religião ao longo de todo o século XX e início do XXI. Dividiremos suas obras em cinco campos discursivos diferentes, cada um deles com interpretações distintas a respeito de Exu. A divisão destes campos nos auxiliará na análise das continuidades e rupturas presentes em cada discurso, assim como perceber as principais influências que permitiram a estes autores realizar suas interpretações. Procuraremos perceber como estes intelectuais tentaram justificar a presença do Exu na Umbanda, entidade que se insere no imaginário coletivo como uma tradução do Diabo cristão, graças aos inúmeros discursos constituídos a respeito dele na virada dos séculos XIX-XX.

Nossa pesquisa, portanto, procura analisar as inúmeras formas com que Exu foi interpretado ao longo dos últimos séculos. Suas características controversas fizeram com que ele fosse alvo de formas discursivas distintas que tentavam lhe atribuir interpretações

⁹ Segundo este mito, a Umbanda teria sido “anunciada” em 15 de novembro de 1908, durante uma mesa kardecista realizada na Federação Espírita de Niterói, pelo espírito de um caboclo, que se denominou Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado em um jovem médium carioca, de nome Zélio Fernandino de Moraes. Este “mito” será melhor analisado em nosso capítulo quatro.

que nem sempre eram condizentes com a forma com que seus adeptos lhe prestavam culto. Todos estes discursos auxiliaram na constituição deste personagem, agora transformado em inúmeros 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 própria forma com que seus adeptos o enxergam.

As disputas discursivas a que esta entidade esteve sujeita serão por nós analisadas sob o âmbito de seus próprios seguidores, ou pelo menos de uma parcela deles. Tais disputas acabaram traduzindo-o como o Diabo no imaginário cristão e esta demonização se refletiu na sua constituição no interior dos terreiros. Preocupados em forjar uma identidade religiosa para a nascente religião que surgia os intelectuais que se dispuseram a escrever sobre ela tiveram o difícil papel de lidar com uma entidade que, no âmbito externo, era encarado como demoníaco e maléfico. Portanto, procuraremos identificar as formas discursivas utilizadas por eles para negar, justificar ou reinterpretar a presença de Exu em seus cultos. Esperamos assim poder contribuir para uma ampliação da forma com que Exu é enxergado nos terreiros assim como explicitar as principais fontes de interpretação a que esta entidade foi sujeita ao longo dos séculos. Compreender melhor o papel de Exu no seio da religião umbandista se constitui um capítulo essencial para compreendermos a diversidade e as inúmeras redes de influências discursivas a que as religiões afro-brasileiras como um todo estiveram e estão sujeitas ainda hoje. É exatamente esta rede que pretendemos desvelar neste trabalho de pesquisa.

Capítulo 1-O culto de Exu em África e sua demonização

Iniciaremos agora uma longa viagem, em busca de recuperarmos a trajetória de um personagem central do culto nos rituais da Umbanda. Um personagem tão importante que seu culto recebe uma denominação própria, à parte dos rituais ordinários desta religião: a Quimbanda. Procuraremos contar a história de como se organizaram os rituais desta Umbanda que é praticada hoje, e de como ela foi resultado de inúmeros discursos

produzidos ao longo dos séculos a respeito das práticas africanas e, posteriormente, afro-brasileiras.

Os discursos produzidos por diversos pesquisadores e religiosos a respeito do culto a Exu influenciaram no modo como as pessoas a sua volta percebiam este culto, e no modo como o realizavam. Os primeiros discursos produzidos sobre o orixá Exu, ainda em África, se inseriam em uma *formação discursiva*, conforme proposta por Foucault (2008, p. 43), a respeito da África, dos africanos e, especialmente, de seus rituais religiosos. A regularidade existente entre as enunciações produzidas sobre o continente africano ao longo dos últimos séculos nos permite interpretá-la como uma formação discursiva. Durante os séculos XVIII e XIX, diversos discursos foram produzidos para explicar a África e seus habitantes. Tais discursos acabaram por construir, pouco a pouco, um imaginário negativo a respeito deste continente e de tudo o que vinha de lá. Entre os discursos que auxiliaram na construção deste imaginário, temos principalmente o racial (que detinha um status “científico”) e o religioso.

O discurso racial é constituído no século XVIII como uma aplicação do sistema classificatório que tratava do reino vegetal à espécie humana. Tem como marco o livro *Sistema Natural*¹⁰, de Charles Linné, com sua primeira versão publicada em 1735, considerando o ser humano como um animal quadrúpede, no mesmo nível do macaco (BURKE, 1972, p. 266). Sua teoria foi se aprimorando ao longo dos anos, até chegar à décima edição de seu livro em 1758, com um sistema classificatório humano mais completo. Nele, a humanidade seria dividida em seis “variedades” diferentes: o *homem selvagem*, o *americano*, o *européu*, o *asiático*, o *africano* e o “*monstro*”, cada uma delas com características físicas, mas também psicológicas, políticas e até comportamentais inerentes. A diferença entre as características atribuídas ao Europeu e ao Africano, por exemplo, são sintomáticas da forma como a África era encarada neste período. Ao primeiro foram atribuídas apenas características positivas, enquanto que ao segundo restavam características depreciativas:

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

¹⁰ Tradução minha, do original: “Systema naturae”.

leite copiosamente; astuto, preguiçoso, descuidado. Unta-se com gordura. Governado pela autoridade¹¹ (BURKE, 1972, p. 266-7).

Tais ideias influenciaram vários autores posteriores, como por exemplo Samuel T. Soemmering e Christoph Meiners, que alegavam a superioridade da raça branca europeia em contraposição à “degeneração” das outras raças, assim como sua inferioridade física e mental (BURKE, 1972, p. 270). Mas foi com Gobineau (1915, p. 210) que a teoria racialista europeia chegou a seu ápice:

Essa é a lição da história. Ela mostra que todas as civilizações derivam da raça branca, que nenhuma pode existir sem a sua ajuda, e que uma sociedade somente pode ser grandiosa e brilhante na medida em que preserva o sangue do grupo nobre que a criou, contanto que este grupo pertença ao ramo mais ilustre de nossa espécie¹².

Em seu clássico *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*¹³, publicado em 1855, Gobineau ratificaria o discurso da superioridade da raça branca, que acabaria por influenciar grande parte do pensamento ocidental e justificar desde a colonização e escravização africanas até a ideia da superioridade ariana que fundamentaria o Nazismo de Hitler posteriormente (BURKE, 1972).

Tais ideias influenciaram também o discurso de filósofos e historiadores do século XIX. Um destes exemplos é o filósofo alemão Friedrich Hegel (1999), que em 1837, em sua obra *Filosofia da História*, reuniu muitas delas para justificar porque a África não deveria ser considerada nos estudos históricos. Primeiramente ele divide o continente africano em três partes, que seriam o norte da África, que ele denomina de 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, que ele denomina de “África propriamente dita”. “Pelo que nos relata a história, essa África propriamente dita 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”

¹¹ Tradução minha, do original: “c. European-white, sanguine, muscular; long, blond hair; blue eyes; gentle, most intelligent; a discoverer. He covers himself with clothing suitable to the northern climate. He is ruled by religion custom. (...)”

e. African-black, phlegmatic, lax; Black, curly hair; silky skin, apeline nose; swollen lips; the bosoms of the women are distended; their breasts give milk copiously; crafty, slothfull, careless. He smears himself with fat. He is ruled by authority.”

Adaptado por Burke (1972) de informações retiradas da obra: BENDYSHE, Thomas, *The history of the Anthropology*. In: *Memoirs of the anthropological society of London I*, 1863-64. London: TRUBNER AND CO., 6 0, PATERNOSTER ROW, 1865. (p. 424-25).

¹² Tradução minha, do original: “Such is the lesson of history. It shows that all civilizations derive from the white race, that none can exist without its help, and that a society is great and brilliant only so far as it preserves the blood of the noble group that created it, provided that this group itself belongs to the most illustrious branch of our species” (GOBINEAU, 1915, p. 210).

¹³ Tradução minha, do original: “Essai sur l'inégalité des races humaines”.

(HEGEL, 1999, p. 82-83). A concepção que prevalece é a de que o continente africano ao sul do Saara teria parado no tempo. Não pertenceria aos tempos “modernos” vividos pelo restante do mundo. Ela pertenceria aos primeiros tempos da humanidade. O homem ali viveria em seu “estado bruto”, como bem apontava a classificação de Linné a respeito do homem africano. Por estar parada no tempo, esta parte do continente africano não teria qualquer interesse para a história:

Com isso, deixamos a África. Não vamos abordá-la posteriormente, pois ela não faz parte da história mundial; não tem nenhum movimento ou desenvolvimento para mostrar, e o que porventura tenha acontecido nela – melhor dizendo, no norte dela – pertence ao mundo asiático e ao europeu. [...] Na verdade, o que entendemos por África é algo fechado sem história, que ainda está envolto no espírito natural, e que deve ser apresentado aqui no limiar da história universal (HEGEL, 1999, p. 88).

Para justificar estas ideias a respeito do continente africano, Hegel analisa o comportamento do homem africano, sempre associado ao elemento negro, e demonstra como eles ainda seriam “atrasados” culturalmente em relação aos demais povos da humanidade:

A principal característica dos negros é que sua consciência ainda não atingiu a intuição de qualquer objetividade fixa, como Deus, como leis, pelas quais o homem se encontraria com a própria vontade, e onde ele teria uma ideia geral de sua essência. [...] O negro representa, como já foi dito, o homem natural, selvagem e indomável. Devemos nos livrar de toda reverência, de toda moralidade e de tudo o que chamamos sentimento, para realmente compreendê-lo. Neles, nada evoca a ideia do caráter humano. Os extensos relatórios dos missionários comprovam esse fato, e o maometismo parece ser a única coisa que traz a cultura, de certa forma, até os negros (HEGEL, 1999, p. 84).

Percebemos nas ideias de Hegel a respeito do homem negro o mesmo discurso presente em Linné, ou seja, da inferioridade do africano. E Hegel continua sua análise das sociedades africanas destacando sua falta de religião – pelo menos do que se concebia como religião no ocidente –, seu fanatismo, sua inclinação para a tirania, para a escravidão, e até mesmo o suposto fato de praticarem o canibalismo (HEGEL, 1999, p. 86-87).

Tais discursos, pretensamente científicos, se somavam a outros existentes desde a idade média no imaginário popular europeu. Estes, influenciados pelas ideias cristãs, acabavam projetando sobre o continente africano uma imagem demoníaca e infernal, e reforçavam um ideal de inferioridade e condenação aos povos que ali viviam. Isto era comprovado pelos relatos dos viajantes e missionários que passaram pela África durante este período:

[...] durante o medievo, em que as imagens dos africanos passaram a ser associadas, a partir dos elementos teológicos que embaçavam os olhares europeus, a duas ideias centrais: [1] a da passagem bíblica sobre os descendentes de Cam e [2] a da transposição da cosmologia celestial católica para a cartografia terrestre, localizando na África o inferno na Terra (OLIVA, 2005, p. 14).

A teoria dos “descendentes de Cam” se baseava no relato bíblico¹⁴ em que Cam, um dos filhos de Noé, teria sido punido por seu pai por vê-lo nu e embriagado. A punição seria que ele e todos os seus descendentes seriam obrigados a servir a seus irmãos, Sem e Jafé. Na simbologia cristã, Sem, Jafé e Cam representariam os três continentes conhecidos à época: Ásia, Europa e África e as “raças” que as habitavam: amarelos, brancos e negros (MUNANGA, 2003). Na segunda teoria citada por Oliva, os três continentes representariam os três espaços celestiais: paraíso, purgatório e inferno. “Nesse caso, a descrição do inferno, como região de calor insuportável e habitado por seres monstruosos e demoníacos, era encaixada obrigatoriamente sobre a África” (OLIVA, 2005, p. 14).

Assim, durante séculos se construiu um discurso a respeito do continente africano que procurava desqualificá-lo, passando uma imagem de inferioridade em relação a outros povos, ao mesmo tempo que o homem branco europeu era destacado como modelo de superioridade e “civilização”. Tais discursos serviram de base para justificar a escravidão atlântica dos povos negros e para a colonização de seus territórios nos séculos XIX e XX, e deu origem ao conceito do “eurocentrismo” que seria desconstruído pelos autores pós-coloniais recentemente.

Os discursos produzidos a respeito das 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 que se faziam presentes. Influenciados por estes discursos de inferiorização do continente africano, estes viajantes construíram uma imagem demoníaca de Exu, processo este que descreveremos neste capítulo.

O período por nós analisado compreende o final do século XIX, com os relatos do reverendo Noel Baudin (1885) até o início do século XX, com os registros de Richard Denet (1910) e Samuel Johnson (1921). Antes, porém, de entrarmos nos relatos destes

¹⁴ A passagem referente a este episódio bíblico se encontra no Antigo Testamento, no livro de Gênesis, capítulo 9, versículos 20 a 29.

viajantes, retornaremos um pouco no tempo para contar a história dos povos visitados por eles, e que tiveram suas divindades reinterpretadas sob a ótica cristã: os povos iorubas.

1.1. Os povos iorubas: caracterização e histórico

O culto a Exu em África é realizado entre os diversos povos conhecidos como iorubas, que habitam uma região da África Ocidental, nos atuais países do Togo, Benim e Nigéria. Tal região, que teve seu auge no século XIX, recebeu por alguns estudiosos o nome de Iorubalândia. Anderson Oliva (2005, p. 32, Nota 11) define esta região da seguinte forma:

Área que corresponde a uma parte da atual Nigéria – África Ocidental – que se estende de Lagos para o norte, até o rio Níger (Oyá) e, do Benin para leste, até a cidade de Benin. Não possui fronteiras físicas e políticas determinadas e nem uma organização centralizada. Compreende a existência de vários reinos, como os de Egbá, Ketu, Ibeju, Ijexá e Owó que têm seus próprios governantes. Ao mesmo tempo, esses reinos, por questões de legitimação espiritual, ligação com a mitologia ou heranças de certos períodos históricos nos quais alguns reinos estendiam suas influências sobre outros, mantêm vínculos mais próximos ou distantes, mas sempre existentes, com duas cidades nos aspectos político e religioso mais importantes da região: Oyó e Ifé.

Uma das características desta região é a grande diversidade de estados e povos que ali viviam, formando uma grande área cultural que influenciava substancialmente todos os povos vizinhos. Entre os principais reinos estavam os de Oyó e Ifé, o primeiro pela sua importância política, e o segundo pela sua importância religiosa. Contribuíram para a formação da região os inúmeros processos migratórios ocorridos entre estes povos, atingindo um nível alto de interpenetração cultural e étnica até o século XIX. Isto fazia com que muitos elementos culturais e religiosos fossem compartilhados pelos povos que viviam na região.

Estas quatro áreas culturais não estavam voltadas para si mesmas. De fato, no início do século XIX, a interpenetração cultural ou étnica atingira tal ponto que não mais se discernia, senão uma única civilização, da qual, os iorubás, os aja, os povos do Borgu e os edo podem ser considerados como subconjuntos. Estes laços, evidenciados por diversos estudos, indicam imigrações sucessivas, provocando afluxos e refluxos populacionais, persistentes até o século XIX, antes de serem formalmente desestimuladas pelo estabelecimento dos Estados coloniais europeus, cujos territórios eram rigorosamente delimitados por rígidas fronteiras (ASIWAJU, 2010, p. 818).

Ao contrário do que pode parecer, no entanto, o termo ioruba nem sempre se referiu a um grupo político unificado, e nem tampouco era a forma destes povos se auto identificarem. Pierre Verger (1981a, p. 15) em seus estudos apresenta um breve histórico da construção deste termo ioruba como sendo uma atribuição feita por povos vizinhos, os Haussa, aos habitantes da cidade de Oyó no século XIX e posteriormente assimilada pelos britânicos e estendida a todos os povos da região. Tal massificação teria se dado pelo interesse 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” (ADEMAKINWA¹⁵ *apud* VERGER, 1981a, p. 15).

Apesar desse esforço de unificação, algumas vezes subsistiram grandes diferenças dialetais, entre essas diferentes regiões, assim como um orgulho das origens e tradições acompanhado de certa desconfiança, ou mesmo desprezo recíproco, que o tempo não conseguiu extinguir completamente, pois cada um desses grupos prefere ser Egbá, Ifé, Ijebu ou Ijexá a ser ioruba (VERGER, 1981a, p. 15).

Pela fala de Verger, entende-se que a denominação dos povos que habitavam esta região como pertencentes a um mesmo grupo étnico acaba sendo muito mais uma atribuição externa do que um auto reconhecimento¹⁶. A diversidade étnica, cultural e linguística era o que predominava na região. Mesmo depois das cidades de Ifé e Oyó expandirem seus domínios políticos e econômicos, constituindo-se em importantes impérios na região, esta diversidade se mantém e é atestada pela forma de se referir a estas cidades, sempre como Cidades-Estados, devido à independência política e econômica que elas mantinham entre si. Anderson Oliva (2002), a partir da análise de diversos antropólogos que se dedicaram ao estudo dos povos desta região, também atesta o fato de que a etnia ioruba teria sido construída ao longo do século XIX, mais por atribuições externas do que internas.

Mesmo assim, a ideia de um povo ioruba, possuidor de uma única identidade parece nunca ter sido totalmente absorvida pelas cidades da região. Ainda sobreviveram diferenças diletantes e, muitas vezes, a tal identidade foi percebida com certa desconfiança ou até ignorada na África (OLIVA, 2002, p. 78-79).

¹⁵ ADEMAKINWA, J. A. Ifé, cradle of the Yoruba. Lagos, 1956 (As referências citadas por outros autores – *apud* – serão referenciadas em notas de rodapé).

¹⁶ A identificação a uma determinada nação ou cultura nacional é algo construído através dos símbolos e sentidos produzidos em um “sistema de representação cultural”, como define Stuart Hall (2011, p. 49). Tais identidades são reforçadas a partir do contato com o “outro”, quando surge a necessidade de se afirmar como pertencente a determinada ideia de nação, cultura, povo, etc., como irá acontecer com os iorubas que são enviados ao Brasil como escravos. Para uma análise ampliada do conceito de “identidade cultural”, ver a obra citada.

Somente a partir do século XIX é que se inicia um processo de auto identificação por parte dos povos que viviam na região como pertencentes a uma mesma etnia ioruba. Contribuiu para isto as ligações religiosas e históricas que as diversas cidades possuíam com as cidades de Oiό e Ifé, presente nos mitos de origem como berço das tradições culturais e espirituais dos povos que ali viviam.¹⁷

[...] a ascendência de Ifé foi principalmente vinculada a certos aspectos espirituais e a uma determinada região geográfica, e que os iorubas, como uma etnia, foram inventados pela intervenção de forças externas à região, além, é claro, da reunião de certos aspectos comuns a alguns reinos do próprio continente. A junção de ambos os elementos fomentou, já a partir do século XIX, uma auto identificação dos reinos ali estabelecidos com a ideia de pertencerem a uma só etnia (OLIVA, 2002, p. 81).

A importância das cidades de Oyό (ou Oiό) e Ifé (ou Ilê-Ifé) são atestadas por inúmeros estudiosos que se dedicaram a estes povos. Ifé seria, segundo os mitos de origem dos próprios iorubas, a primeira cidade fundada na região e berço da cultura ioruba. Tal descendência serviria para aproximar povos diferentes, como por exemplo os habitantes dos impérios de Oyό e do Benim, que reivindicavam sua descendência de Ifé, sendo fundadas ambas por Oranyan, um dos filhos do fundador de Ifé, Oduduwa:

As relações entre os impérios do Oyo e do Benin são ainda mais amplamente atestadas. As dinastias reinantes nos dois Estados afirmavam ambas não somente serem originárias do Ifé, mas, igualmente, descenderem de um mesmo fundador: Oranyan. Portanto, ambas mantinham laços rituais com Ifé (ASIWAJU, 2010, p. 820-821).

A provável data desta fundação 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 precisa. Mas os indícios apontam que

a pretensão dos Ifé de serem os fundadores do primeiro Estado yoruba é com certeza convincente. Todas as numerosas versões – mesmo as provenientes de Oyό – da lenda de Oduduwa, fundador desse Estado, reconhecem a supremacia de Ifé, e não há outras lendas rivais que tentem atribuir essa distinção a qualquer outro Estado. Estabeleceu-se, pelo método do carbono-14, que o carvão vegetal descoberto no sítio da cidade de Itayemu data do período compreendido entre + 960 e + 1160, o que confirma as considerações precedentes, pois esses vestígios são anteriores aos de todos os outros sítios urbanos yoruba (RYDER, 2010, p. 388).

¹⁷ Entre os elementos que auxiliam na formação de uma determinada “cultura nacional” estão as *tradições inventadas*, “um conjunto de práticas, de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição” (HOBBSAWN, 2008, p. 9), e o *mito fundacional*, “uma história que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo” (HALL, 2011, p. 55). Este é precisamente o caso em questão, uma vez que as cidades de Oiό e Ifé forneciam as bases míticas e tradicionais para a formação de uma “identidade ioruba”.

Outras fontes apontam que os iorubas seriam descendentes de povos que migraram da região arábica, mais especificamente do Iêmen, por volta do século XI, como afirma Edouard Dunglas (2008a, p. 209-210) ao tentar recontar a história de um dos reinos iorubas mais importantes, o reino de Ketu:

A tradição local de Ketu não remonta além da chegada dos iorubás-ifé ao atual reino de Ketu e do recuo consecutivo dos fons para o oeste, em direção ao rio Uemé, numa época que podemos situar por volta do século XI de nossa era. [...] As tradições dos iorubas de Ilê-Ifé falam de antepassados que teriam vindo da Arábia, do Iêmen, que eles teriam deixado após desentendimentos de ordem religiosa. [...] As duas antigas metrópoles dos iorubas, cidades santas, teriam sido fundadas, e o culto dos espíritos locais, associado àquele dos antigos deuses da Arábia. [...] Os atuais iorubas seriam os descendentes destes iemenitas cruzados com as populações do Baixo Níger que haviam chegado antes deles.

Esta versão que atribui a origem dos povos iorubas à imigração pode ser encontrada também em seus mitos de origem. Na tradição oral iorubana, duas versões se misturam e se confundem para recontar a origem destes povos: na primeira, Ilê-Ifé recebe o status de cidade sagrada, de onde toda a humanidade teria surgido a partir da figura de seu rei e fundador, considerado como uma divindade: Odudua. Em outra versão, Odudua seria o líder de uma expedição migratória que chegou à região vinda do Leste (MAESTRI, 1988, p. 55).

De qualquer forma, a partir do estabelecimento e 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 teria sido criado pelos filhos e netos do fundador inicial, Odudua. Tais estados adquiriram grande importância na região, se tornando referência política, econômica e principalmente cultural para os povos vizinhos.

O conjunto de Estados que agrupava os povos de língua yoruba era o mais importante da região, pois estendia-se do Atakpame, a oeste, até Owo, a leste; de Ijebu e Ode Itsekiri, ao sul, até Oyó, ao norte. Suas origens são mais obscuras que as dos Estados ijaw, pois o prestígio de dois Estados yoruba – Ifé e Oyó – impregnou as tradições dos outros. [...] Segundo a lenda de Ifé, uma primeira geração de Estados yoruba constituiu-se no tempo dos netos de Oduduwa, que se teriam dispersado a partir de Ifé; esses Estados eram: Owu, Ketu, Benin, Ila, Sabe, Popa e Oyó (RYDER, 2010, p. 387; 389).

Esta última cidade-estado, Oiô, se tornaria com o tempo a capital política dos iorubas, adquirindo grande importância. Isto teria ocorrido por volta do século XIII, no que seria considerado o apogeu desta civilização. Ifé, no entanto, mantém sua importância como referência cultural e religiosa para os povos iorubas.

O apogeu da civilização ioruba, que jamais chegou a formar grandes impérios, parece iniciar-se nos primórdios do séc. XIII, época em que se estrutura a importante tradição artística ioruba. Aponta-se também no início do séc. XIII como a possível época da fundação da cidade de Oiô, capital política dos iorubas. [...] Oiô e Ilê-Ifé tiveram, sempre, fundamental importância para a civilização e para a história dos iorubas (MAESTRI, 1988, p. 55).

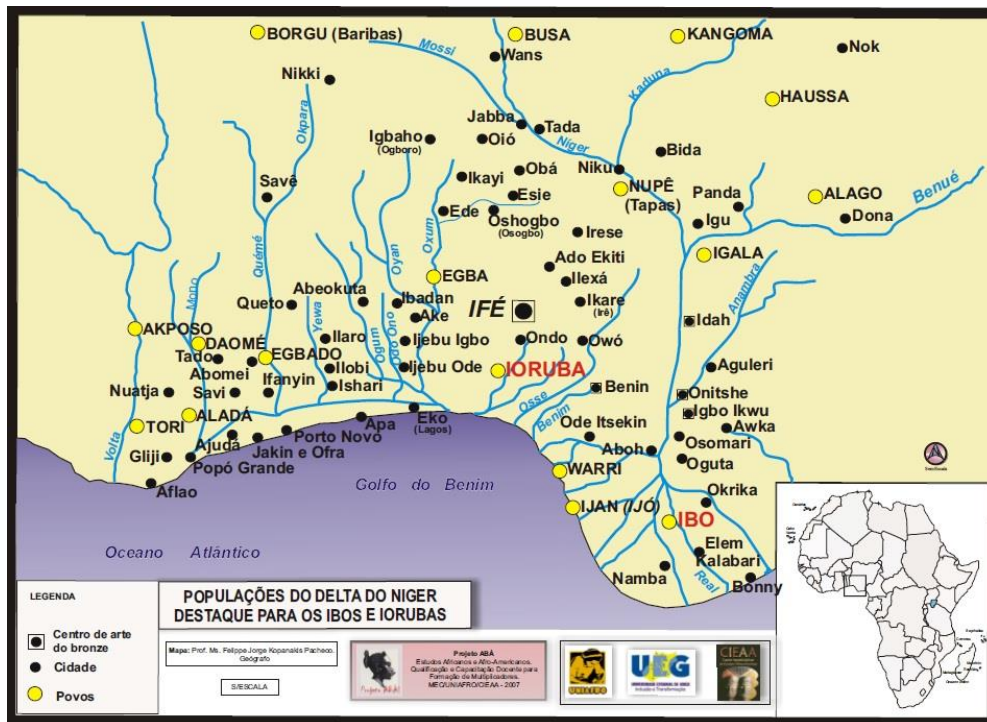


Figura 1 – Mapa das populações do Delta do Níger (elaboração: Prof. Ms. Felipe Jorge Kopanakis Pacheco).
Fonte: SCARAMAL, 2008, p. 44.

Como pudemos perceber, várias nomenclaturas são utilizadas para se referir às cidades iorubas. Os mais comuns são os termos “Estado”, “Reino” e “Cidades-Estados”. Todos eles se referem às mesmas formas de organização política, e atestam a independência política, econômica e cultural – especialmente religiosa – destas cidades. Por convenção, utilizaremos o termo “cidades-estados” quando nos referirmos ao que outros autores denominam Estados ou Reinos da região ioruba.

Um Estado yoruba típico tinha dimensões bem modestas, sendo quase sempre formado por uma única cidade e as aldeias próximas. Nos últimos séculos, só a área de Ekiti contava pelo menos 16 ou 17 reinos, e nada indica que eles alguma vez tenham sido em número menor ou mais extensos. [...] Em meio a essa multidão de pequenos Estados, a grande exceção foi o reino de Oyó, embora seu caráter “imperial” só tenha se desenvolvido um tanto tarde, talvez no começo do século XVII (RYDER, 2010, p. 389).

Esta independência das cidades iorubas se refletia na organização religiosa das mesmas. Cada cidade-estado possuía seu próprio sacerdote religioso, assim como sua divindade principal a qual prestava culto. Tais divindades recebiam o nome de orixás, e

tinham características bem diferentes uns dos outros, sendo quase sempre associados aos elementos da natureza.

1.2. O culto aos orixás entre os iorubas

A base religiosa dos povos iorubas está no culto às divindades conhecidas como orixás¹⁸. Existem centenas de orixás diferentes na região da Iorubalândia. Cada cidade-estado tem seus principais orixás a quem prestam culto, não sendo necessariamente os mesmos em escala de importância em todas as regiões. Um orixá pode ser considerado o mais importante em uma determinada cidade e ser completamente desconhecido em outra:

Léo Frobenius¹⁹ é o primeiro a declarar, em 1910, que “a religião dos iorubas tal como se apresenta atualmente só gradativamente tornou-se homogênea. Sua uniformidade é o resultado de adaptações e amálgamas progressivos de crenças vindas de várias direções”. Atualmente, setenta anos depois, ainda não há, em todos os pontos do território chamado ioruba, um panteão dos orixás bem hierarquizado, único e idêntico. **As variações locais demonstram que certos orixás, que ocupam uma posição dominante em alguns lugares, estão totalmente ausentes em outros** (VERGER, 1981a, p. 17, *grifos meus*).

Uma das explicações para esta 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 eles devem obediência, e, em troca, recebem a proteção, como nos explica Pierre Verger (1981a, p. 18):

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabelecera vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, àsé, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada.

O axé (àsé) à que se refere Verger é a força vital que os iorubas acreditam ser a base do poder dos orixás. Ele seria o elemento que nos traz a vida, e que pode ser

¹⁸ Essa caracterização da religião dos orixás remete, basicamente, dos finais do século XIX até meados do século XX, período a que correspondem as pesquisas de Pierre Verger e demais autores, e que abrangem nosso recorte cronológico para as análises dos europeus que estiveram na região ioruba.

¹⁹ FROBENIUS, Léo. *Mythologie de l'Atlantide*. Paris, 1949, p. 114.

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 em que elas crescem” (VERGER, 1992, p. 34). Manter este axé ativo para que ele possa ser repassado para as futuras gerações é responsabilidade do sacerdote de cada clã familiar:

O título real de um sacerdote de orixá, o título que indica suas funções, é ialaxé ou babalaxé, mãe ou pai-de-santo. E axé é o poder vital, a energia, a grande força de todas as coisas. Tal sacerdote é encarregado de tomar conta do axé, de mantê-lo ativo. [...] Os vários poderes divinos são apenas suas manifestações e personificações particulares: cada um deles é este poder visto sob um de seus inumeráveis aspectos (VERGER, 1992, p. 32).

Assim como o axé é passado de geração em geração, os conhecimentos a respeito de como guardar e protegê-lo também são repassados 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 manter este poder ativo, o zelador de axé aprende inúmeros rituais que envolvem desde banhos de ervas até sacrifícios de animais, dependendo do tipo de orixá a que o culto se destina. Cada orixá possui os objetos sagrados próprios que permitem aos seus descendentes se apropriar de seu poder.

Estes objetos, conhecidos como axé, são guardados pelos descendentes do primeiro alaxé, zelador do axé. Este transmite, de geração a geração, os segredos que lhes dão poder sobre o orixá, palavras coercitivas pronunciadas ao tempo de estabelecimento do culto, elementos que entram em sua constituição mística, folhas, terra, ossos de animais etc. Periodicamente, o poder do axé do orixá é revivificado com banhos de infusões das mesmas variedades de folhas que foram usadas pela primeira vez no culto, com libações de sangue de certos animais, com oferendas, preços e recitação de salvas rituais (VERGER, 1992, p. 33-34).

Enquanto os objetos de culto representam o axé materializado, um orixá é a origem deste axé de forma imaterial. Para materializar-se, ele usa o corpo de um de seus descendentes. Este é o principal ritual do culto aos orixás: é quando ele “incorpora” ou “monta” no escolhido, ou seja, toma conta do corpo dele e passa a controlá-lo. Para ter esse privilégio de ser “montado” por um orixá, no entanto, o escolhido passa por inúmeros rituais, até estar totalmente pronto para receber em seu corpo a energia do orixá, o seu axé. Ele passa a receber então o nome de Elégùn:

O orixá é uma força pura, àse imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles. Esse ser escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu elégùn, aquele que tem o privilégio de ser “montado”, gùn, por ele. [...] Os elégùn muitas vezes são chamados iyawóòrìsà (iaô), mulher do orixá. Este termo tanto se aplica aos homens quanto às mulheres e não evoca uma ideia de união ou de posse carnal, mas a de sujeição e de

dependência, como antigamente as mulheres o eram aos homens (VERGER, 1981a, p. 19).

Durante a cerimônia, o *elégùn* com o *orixá* incorporado dança diante de seus descendentes, de acordo com o ritual pré-estabelecido. Em um determinado momento eles também atendem aos pedidos e queixas dos que os procuram, resolvendo conflitos e receitando remédios para os males de saúde (VERGER, 1981a, p. 19). Esta característica se mantém nos cultos de origem africanas desenvolvidos no Brasil, com a diferença de que na África, apenas o sacerdote é o responsável por realizar os rituais periódicos que alimentam e mantém vivo o *axé* do *orixá* a que presta culto, enquanto os outros membros da família não tem quaisquer deveres rituais para com ele; já nos terreiros de Candomblé brasileiros, devido à reorganização do culto pela situação diaspórica²⁰ a que os africanos foram submetidos, cada indivíduo deve cumprir as obrigações rituais para com seu *orixá* (VERGER, 1981a, p. 33). Outra diferença dos cultos prestados em África e no Brasil refere-se à iniciação daquele que será responsável por guardar o *axé* do *orixá*. Na África, tal iniciação se inicia antes mesmo do nascimento da criança, e se estende ao longo de sua infância, se preparando para cumprir as obrigações que terá para com seu *orixá*:

Na região ioruba, a iniciação de um *elégùn* (aquele que pode ser “montado”, possuído, pelo *orixá*) não apresenta problemas. Geralmente ele foi indicado para desempenhar esse papel por ocasião do seu nascimento, pela adivinhação, quando seus pais consultaram um *babalaô* para conhecer o destino do recém-nascido. O futuro *elégùn*, muito cedo, geralmente aos sete anos de idade, é confiado a um sacerdote do *orixá* (VERGER, 1981a, p. 36).

Já no Brasil essa iniciação assume diversas formas, geralmente a pessoa sendo iniciada já em sua fase adulta, por livre e espontânea vontade de fazer parte de um terreiro de Candomblé, ou por um “chamado do *orixá*”, expressão comumente utilizada para se referir a situações em que a pessoa passa a ter variados problemas em sua vida cotidiana, problemas estes que são atribuídos à falta do cumprimento das obrigações para com seu *orixá*.

Este é apenas um exemplo de modelo religioso encontrado na região. Isto porque a estrutura do culto aos *orixás* em África abrange um complexo sistema ritual que pode variar nas diferentes cidades que compõem a região ioruba. Não há uma unidade que permita delimitar um só modelo de culto. Há uma grande variedade de *orixás* diferentes, que são cultuados de diferentes maneiras pelas cidades iorubanas. Normalmente, cada

²⁰ O conceito de diáspora remete às discussões de Stuart Hall (1996; 2008), e será melhor discutido em nosso capítulo dois.

cidade possuía apenas um orixá principal ao qual prestava seu culto, e alguns orixás secundários. “Na comunidade há o deus do clã e na cidade existem templos para outras divindades, cuja intervenção é necessária em caso de guerras, varíola etc.” (VERGER, 1992, p. 22). Esta variação faz com que um orixá cultuado em determinada cidade possa ser completamente desconhecido nas outras. Ao mesmo tempo, orixás de mesmo nome podem ter características diferentes de uma cidade para outra. Tudo isto faz com que seja impossível falar em uma hierarquia única para o panteão dos orixás em África.

Alguns orixás constituem o objeto de um culto que abrange quase todo o conjunto dos territórios iorubas, como, por exemplo, Orisàálá, também chamado Obàtálá, divindade da criação, estende-se até o vizinho território do Daomé. [...] Algumas divindades reivindicam as mesmas atribuições em lugares diferentes: Sàngó, em Oyó; Oramfè, em Ifé; Aira, em Savé. São todos senhores do trovão. [...] **Diante desta extrema diversidade e dessas inúmeras variações de coexistência entre os orixás, fica-se descrente diante de certas concepções demasiado estruturadas** (VERGER, 1981a, p. 17-18, *grifos meus*).

Apesar das variações, um orixá parece permanecer constante ao longo de todo o território ioruba. Trata-se de Olorum ou Olodumaré, o deus supremo, aquele que teria criado a todos os outros orixás. Os iorubanos creem nele apenas como referência, como aquele que teria dado origem a tudo, mas ao qual não prestam nenhum culto específico. Segundo os viajantes que passaram pela região e descreveram o sistema religioso ioruba, é como se ele tivesse criado os orixás para o representarem na Terra.

Acima dos orixás reina um deus supremo, Olódùmarè, cuja etimologia é duvidosa. É um deus distante, inacessível e indiferente às preces e ao destino dos homens. Está fora do alcance da compreensão humana. Ele criou os orixás para governarem e supervisionarem o mundo. É, pois, a eles que os homens devem dirigir suas preces e fazer oferendas. [...] Admitindo o papel de deus supremo atribuído a Olódùmarè e se pairarmos acima das sutilezas locais, evitando fazer alusão às incoerências que resultam da pluralidade dos orixás, todos igualmente poderosos, parece que poderemos elaborar um sistema em que cada orixá torna-se um arquétipo²¹ de atividade, de profissão, de função, complementares uns aos outros, e que representam o conjunto das forças que regem o mundo. É o que exprime algumas histórias de Ifá, que os babalaôs recitam, como as que se referem ao que já foi dito acima: “Os orixás e os ebora são os intermediários entre Olódùmarè e os seres humanos e receberam, por delegação, alguns de seus poderes” (VERGER, 1981a, p. 21).

²¹ O conceito de arquétipo é bastante utilizado para se referir às relações existentes entre as características psicológicas dos orixás e seus filhos. Tal conceito foi desenvolvido por Carl Jung (2000, p. 90-91), a partir das ideias da filosofia platônica, e se refere “a presença, em cada psique, de disposições vivas inconscientes, nem por isso menos ativas, de formas ou ideias em sentido platônico que instintivamente pré-formam e influenciam seu pensar, sentir e agir”. Acredita-se, segundo as religiões que cultuam estas divindades, tanto na África quanto no Brasil, que cada pessoa tem como guia espiritual um orixá, que seria seu protetor e para o qual ela tem deveres ritualísticos. Este orixá representaria para a pessoa um arquétipo, ou seja, um conjunto de características que influenciam no seu caráter e comportamento. Assim, Ogum, como orixá guerreiro, representa a força, e seus filhos tendem a ser fortes, altivos, corajosos; Oxum é a mãe amorosa, e seus filhos tendem a ser maternais e amorosos, e assim por diante (Nota minha).

Cada orixá, portanto, tem uma área de atuação, um tipo de característica que o define. Como exemplo podemos citar Xangô, o deus dos raios e trovões; Oxum, divindade do rio de mesmo nome e que no Brasil ficou conhecida como a deusa das águas doces; Ogum, divindade dos metais e da guerra; e Oxóssi, deus das matas e da caça (VERGER, 2012, p. 38). Além destes, existe ainda um orixá cuja etimologia e características são bastante controversas: Exu.

1.3. O Exu Africano

Exu é um dos principais orixás do panteão ioruba. Ao lado de Ifá²², responsável pela adivinhação e de Olodumaré, ele é um dos poucos que é reconhecido em praticamente toda a região ioruba. “Sua presença é tão necessária que os iorubas, marcados por cultos regionalizados, estenderam o culto a Eshu [sic] a praticamente todas as áreas da Iorubalândia” (OLIVA, 2012, p. 53).

Delimitar a área de atuação e características de Exu é uma tarefa um tanto complexa. Isto se deve ao fato de que a maioria dos registros por parte de viajantes, principalmente europeus, que tiveram contato com a religião ioruba acabaram atribuindo a esta divindade uma imagem diabólica que, em grande parte, não condizia com a forma como os próprios iorubas o concebiam, como veremos mais adiante. Portanto, nos ateremos principalmente às obras de estudiosos, antropólogos, historiadores e pesquisadores que tentaram descrever esta divindade sem a máscara cristã que toldou a visão de tantos e que acabaram por construir um discurso a respeito deste orixá que influenciou bastante na forma como o enxergamos hoje. Estes discursos serão largamente analisados no final deste capítulo. Por ora, apenas tentaremos traçar um perfil, o mais exato possível, do que Exu representa para os povos iorubas.

De forma breve, Pierre Verger (2012, p. 119) define Exu como “o mensageiro dos outros Orisa e (do qual) nada se pode fazer sem [...]. É o guardião dos templos, das casas

²² “Ifá, entre os yoruba, não é propriamente uma divindade (Orisa). É o porta-voz de Orúnmilà e dos outros deuses. [...] Em caso de dúvida, Ifá é consultado pelas pessoas que precisam tomar uma decisão, que querem saber da oportunidade de realizar uma viagem, contratar um casamento, fechar uma venda ou uma compra importante ou, então, por aqueles que procuram determinar as razões de uma doença ou saber se há sacrifícios ou oferendas a fazer a uma divindade. O babalawo (pai do segredo) recebe as indicações necessárias às respostas por meio dos signos (odù) de Ifá. [...] Ifá é, portanto, um guia e conselheiro. É também o destino, a personalidade das pessoas. [...] Ifá é denominado Fá entre os fon e Afa entre os ewe” (VERGER, 2012, p. 579-580).

e das cidades. É a cólera dos Orisa e das pessoas. Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente”. Neste pequeno trecho escrito por Pierre Verger podemos notar as características essenciais desta divindade. Em primeiro lugar, seu caráter de mensageiro dos orixás, ou seja, aquele que estabelece o contato entre os homens e os deuses. Em segundo lugar seu lugar como guardião das casas e cidades. Ele é o responsável por proteger àqueles que lhe prestam culto. Por último, seu caráter violento e irascível, que o faz ser um orixá temido e respeitado, características essenciais para que ele desempenhe as funções anteriores.

Estas mesmas características são encontradas de forma similar em uma outra divindade da região. Trata-se de Legba, divindade dos povos fons, do antigo reino do Daomé, que na diáspora africana para o Brasil ficaram conhecidos como “jejes” (ou djedjes). Estes povos tem um panteão de divindades muito similar ao dos iorubas: são os chamados voduns²³. Por apresentarem características semelhantes, muitas vezes se estabelecem correlações entre os orixás e voduns. Pierre Verger (2012, p. 37, nota 03), por exemplo, chega a analisá-los de forma conjunta, sem fazer distinção das características de um e outro: “Para simplificar a redação do que se expõe e no restante desta obra, abordar-se-ão sobretudo os Orisa dos yoruba, mas tudo que deles se dirá será válido para os voduns dos fon e dos ewe”. Notamos mais ainda essa semelhança quando analisamos de forma comparativa ao Exu dos iorubas e o Legba dos fons:

Legba é um vodun cultuado no antigo Daomé (atual Benin) e no Togo e que se confunde com Eshu em diversos sentidos. Motivado pela ausência de fronteiras tão explícitas entre as sociedades ali colocadas em contato e devido as suas características iconográficas e funcionais em muitos aspectos similares as duas divindades acabaram, em África, aproximando-se, apesar de manterem suas identidades e diferenças. No Benin, Legba aparece como a antítese da divindade da ordem, que é Fa. De acordo com Honorat Aguessy²⁴ o vodun teria caráter vivo, malicioso, não seguindo regras. É o responsável pelo imprevisível, pelo inexplicável, pelas tragédias, sendo o guardião do patrimônio, o mediador entre os voduns e o intermediário entre estes e os homens, pois é o único que compreende a língua de todos. [...] Para Pelton²⁵, “a semelhança entre Eshu e Legba é clara, mas notamos cuidadosamente a ênfase Yoruba do Eshu vingativo em contraste com a insistência Fon do aspecto indulgente de Legba” (OLIVA, 2012, p. 49).

À medida que avançamos na busca de se estabelecer uma identidade para o orixá Exu em África, importante como ponto de partida para nosso trabalho de pesquisa,

²³ Encontramos nas citações tanto o uso do termo *vodum* quanto do termo *vodun* para se referir ao mesmo conjunto de divindades. Por convenção, utilizaremos a denominação *vodun*, cujo plural é *voduns*, exceto nas citações, nas quais preservaremos a grafia original de cada autor.

²⁴ AGUESSY, Honorat. Legbá e a Dinâmica do Panteão Voduns no Daomé. Afro-Ásia, nº 11, p. 25-33, 1970.

²⁵ PELTON, Robert D. The Trickster in West Africa. Los Angeles: University of California Press, 1980. p. 130.

notaremos cada vez mais a aproximação entre estas duas divindades. Por isso adotaremos a expressão “Exu-Legba” utilizada por Verger, quando estivermos nos referindo a características comuns ou que se intercambiam entre as duas divindades, e utilizaremos suas denominações em separado “Exu” ou “Legba”, quando se tratarem de características particulares de cada uma.

Entre os aspectos relacionados ao orixá Exu, o que mais chama atenção de início é seu caráter irascível, violento, destruidor. Exu tem a responsabilidade de causar a desordem, de destruir o que se pensa estar sólido. Só assim ele abre caminho para que os outros orixás possam continuar a tarefa da criação. Ele é o princípio da mudança.

Para os sacerdotes e pessoas comuns entre os iorubas a função principal de Exu é de representar a oposição à criação, sendo o infrator das regras e da ordem. [...] Incumbido por Olodumaré da tarefa de mudar o que está parado, Exu recebe o Ado, uma cabaça na qual se encontra a força da transformação. [...] Exu destrói para recriar. É o princípio da desordem, inseparável da estrutura da ordem; um depende do outro (OLIVA, 2005, p. 18).

Como se vê, 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 isto é bastante demonstrado nas lendas e histórias iorubas que dão suporte aos seus cultos²⁶. Nelas percebemos como cada orixá apresenta características humanas, tanto qualidades quanto defeitos. Mas, de alguma forma, Exu parece ser o que melhor representa esta 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). Esta ambiguidade se apresenta nas inúmeras lendas sobre o orixá conhecidas em África. Nelas, mostra-se um orixá vingativo e violento, capaz de grandes atrocidades apenas para provar seu poder ou para se vingar de alguém que não tenha lhe feito as devidas oferendas. Diversos autores ressaltam estas características de Exu, interpretando-as de variadas formas:

Joan Wescott²⁷ lembrava também que ele possui um caráter malicioso, malfeitor e provocador de calamidades, como catástrofes naturais e brigas entre as pessoas, simbolizando também a raiva dos orixás. [...] John Pemberton²⁸ alertava que “a

²⁶ Diversas obras resgatam as lendas dos orixás entre os povos iorubas. Para mais detalhes, ver PRANDI, 2001a.

²⁷ WESCOTT, Joan. The Sculpture and myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster. Africa: Journal of the International African Institute, Vol. 32, n. 4 (Oct., 1962), p. 336-354.

²⁸ PEMBERTON, John. Eshu-Elegba. The Yoruba Trickster God. African Arts, n. 9, p. 21-27, p. 66-70, p. 90-91, 1975.

associação de Eshu com as atividades diabólicas e maliciosas era certamente muito difundida nos dizeres e histórias populares”. Parece que ambos os pesquisadores refletem aqui as leituras sobre o orixá produzidas a partir da ótica dos iorubas convertidos ao cristianismo ou ao islamismo. [...] Outra forma de entender esse aspecto provocador e causador de problemas de Eshu é associá-lo à ideia de que é o responsável pelo imprescindível trabalho de reordenar o universo e subverter a ordem, para que as pessoas, situações e objetos possam se transformar. [...] Eshu destrói para recriar. É o princípio de desordem inseparável do discurso do sistema de Ifá, um depende do outro. Wescott afirmava que Eshu produziria “a desordem e o caos” (OLIVA, 2012, p. 56-57).

Da mesma forma, Legba representa o oposto da criação, aquele que abre caminho para a mudança. E assim como ressaltado por Oliva na citação acima, Legba também se relaciona com o sistema de Fáf, responsável pela adivinhação, que tem seu correspondente ioruba em Ifáf, para o qual os iorubanos recorrem sempre que possuem algum problema. É como se Fáf (ou Ifáf para os iorubas) e Exu-Legba fossem as duas faces de uma mesma moeda.

[...] assim, Fa, sistema de adivinhação expresso sob a forma de uma divindade, por causa do caráter inexorável, misterioso e temível do destino que ela desvenda, representa a rigidez do panteão. Nesse sentido, Fa é a palavra do criador, a sorte lançada para sempre [...] Na qualidade de porta-voz do criador, tem ele sua antítese - Legbáf, divindade do imprevisível, do inatribuível. Dêsse modo, Legbáf representa o trágico cotidiano, o além do bem e do mal concebidos pela sociedade. Nêle, o bem e o mal se entrelaçam (AGUESSY, 1970, p. 25).

O sistema oracular iorubano, assim como o daomeano, funciona como uma espécie de correio entre os humanos e os outros orixás. Quando um ioruba tem alguma dúvida ou se encontra em um momento de dificuldade, ele recorre a um sacerdote de Ifáf, conhecido como babalaô, e através dele ele poderá consultar aos orixás e tirar suas dúvidas. Mas vários pesquisadores atestam que, para que o sistema oracular funcione, uma das peças fundamentais é Exu. Ele é o responsável por auxiliar Ifáf na transmissão da mensagem dos orixás aos homens:

Com efeito, a íntima relação entre Ifáf e Èsù é indiscutível, assim como a de Èsù com todo tipo de sistema oracular. [...] [Um dos aspectos de Ifáf é] que o sistema oracular funciona graças a Èsù e é instrumentado por objetos que simbolizam descendentes-progênie (SANTOS, 1984, p. 166).

Levando em consideração a relevância que os iorubas concedem aos oráculos e aos adivinhadores, o papel desempenhado por Eshu é reforçado, sendo que, nesse caso, ele auxiliaria Ifáf (orixáf da adivinhação) na habilidade de prever o futuro. Verger²⁹ destacava que “foi ele [Eshu] quem revelou a arte da adivinhação aos humanos” (OLIVA, 2012, p. 55).

²⁹ VERGER, Pierre. Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África. São Paulo: Edusp, 2000.

Esta íntima relação entre Exu e Ifá nos leva a uma outra característica essencial deste orixá. Sua ação como auxiliar do oráculo se deve ao fato de que Exu é o princípio da comunicação entre os orixás e os humanos. Ele é o mensageiro, aquele responsável por estabelecer o contato com as divindades e de levar a mensagem dos homens até eles. “Èsù circula livremente entre todos os elementos do sistema: é o princípio da comunicação” (SANTOS, 1984, p. 165). Por ter esta característica de mensageiro, Exu está intimamente ligado aos rituais de oferendas realizados nos cultos iorubanos. As oferendas são realizadas sempre para um orixá específico, com o objetivo de angariar vantagens àquele que realizou o ritual, sejam materiais, resolução de problemas ou apenas proteção contra malefícios. Da mesma forma acontece com Legba, sem o qual a comunicação com os outros voduns seria impossível:

[...] nenhuma comunicação pode existir entre o Criador e tal ou qual vodun sem sua intervenção [de Legba]. Cabe a ele assegurar a permanência das relações entre o Criador e os vodun, cada um deles gerindo um domínio particular. Isto significa que Legbá assegura o controle e o domínio das vias de comunicações no mundo divino (AGUESSY, 1970, p. 30).

Este papel de mensageiro, responsável pela comunicação faz com que tanto Exu quanto Legba se tornem espécies de intermediários entre os homens e os deuses. Mas para fazer esta intermediação, é necessário que eles recebam suas oferendas antes de todos os outros orixás/voduns. Isto se torna um costume tanto em África quanto nos terreiros de Candomblé e Umbanda no Brasil, em que as primeiras oferendas são sempre dedicadas a Exu-Legba.

Estas [as oferendas/obrigações ritualísticas] serviriam não somente para agradá-lo, fazendo com que ele se comunicasse com os outros orixás, mas também permitiriam que as mudanças ocorressem.³⁰ [...] Outra explicação para a necessidade das oferendas seria o fato de que, quando os humanos pedem uma interferência em assuntos inumanos, é Eshu quem assume o papel de transportador dos pedidos para os orixás e das respostas destes para os homens. Por isso a obrigatoriedade, não somente de se fazer oferendas para Eshu, mas destas acontecerem antes de todas as outras. Se elas não forem realizadas os orixás não irão escutar o chamado dos homens. Dessa forma, Eshu “é o fiel mensageiro daqueles que o enviam e que lhe fazem oferendas”³¹ (OLIVA, 2012, p. 53).

Entre os viajantes que se dedicaram a interpretar a religião dos orixás em África, há três explicações possíveis para este costume de se dedicar as primeiras oferendas a Exu. A primeira delas é a que consta nas citações acima, ou seja, a de que, como ele é o

³⁰ VERGER, Pierre. Lendas africanas dos orixás. Salvador: Corrupio, 1997, p. 13-14.

³¹ VERGER, Pierre. Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África. São Paulo: Edusp, 2000, p. 120.

responsável por fazer a intermediação entre os orixás e os homens, deve receber as oferendas antes para que possa estabelecer o canal de comunicação entre os dois mundos. A segunda explicação, adotada principalmente pelos viajantes cristãos e muçulmanos é a de que, pelo seu caráter violento, Exu deve ser apaziguado para que não atrapalhe o andamento dos trabalhos. Por fim, alguns autores viram neste costume uma forma de agradecer ao orixá Exu por todo o auxílio e proteção que ele dá aos que lhe prestam culto. “Wescott³² via também nessa oferenda inicial uma espécie de agradecimento, demonstrando que a relação dos iorubas com o orixá não era de temor, pois ‘todo homem agradece a Eshu, e a primeira parte de todo sacrifício para os orixás é oferecida para ele’” (OLIVA, 2012, p. 55). Todas estas interpretações parecem estar corretas, não se sobrepondo umas às outras. Isto fica claro quando analisamos as falas dos diversos autores que se dedicaram ao estudo deste culto, como é o caso de Juana Elbein dos Santos (1984, p. 183):

Sem a colaboração de Èsù, a dinâmica ritual ficaria paralisada. Se ele não fosse invocado e servido em primeiro lugar, o que impediria sua função propulsora e reparadora, toda a cerimônia encontrar-se-ia comprometida, havendo consequentemente o desequilíbrio e a desarmonia. Èsù, não sendo invocado e não podendo preencher sua função, particularmente em relação às oferendas, revidaria, bloqueando os caminhos do bem e abrindo os caminhos a todas as espécies de entidades destruidoras, os tão temidos Ajàgun. [...] Essa atitude de represálias de Èsù, quando impedido de cumprir sua função de Elébo e de princípio dinâmico, torna-o uma das entidades mais perigosas (SANTOS, 1984, p. 183).

Percebe-se, na interpretação da autora, que o fato das primeiras oferendas serem sempre oferecidas a Exu, antes de todos os outros orixás, se deve a um misto de comunicação e temor. Trata-se de estabelecer contato com o universo dos orixás, função que é desempenhada por Exu. Mas, caso esta função não seja cumprida por ele, sua ira pode se voltar contra os humanos, o que acabaria por desestabilizar o culto³³. Com Legba acontece esta mesma dualidade.

Legbá, mensageiro dos vodun, é sempre invocado antes daqueles a quem deve levar a mensagem. Na mesma ordem de ideias, recebe ele as oferendas e libações, antes de todas as outras divindades. [...] trata-se de destruir as

³² WESCOTT, Joan. The Sculpture and myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster. Africa: Journal of the International African Institute, Vol. 32, n. 4 (Oct., 1962), p. 342.

³³ Esta característica de temor em relação a uma divindade é bastante comum em vários sistemas religiosos. O próprio Jeová, Deus do Antigo Testamento era um deus vingativo e irascível, despertando assim um sentimento de profundo temor em seus fiéis. Durante a idade medieval também era comum esta relação de temor para com os santos católicos, conforme afirma Keith Thomas (1991, p. 36): “Nós adoramos os santos por medo”, escreveu William Tyndale no começo do século XVI, “para que não se aborream nem se zanguem conosco, e não nos mandem pragas nem nos firam, pois quem não teme São Lourenço? Quem ousa negar a santo Antônio um velo de lã por medo de seu terrível fogo, ou para que não envie sarna ou ronha aos nossos rebanhos?”.

maquinações eventuais de Legbá e apaziguar-lhe as cóleras imprevisíveis (AGUESSY, 1970, p. 30).

As ambiguidades e contradições destas divindades não param por aí. Uma outra característica que lhes fora atribuída pelos que se dedicaram ao estudo de seu culto está relacionada à atividade sexual. Em vários autores encontramos indicações de que Exu-Legba estariam ligados a este tipo de atividade, interpretação esta que se popularizou devido às representações que os africanos faziam tanto de Exu quanto de Legba, dando ênfase ao seu falo avantajado.

Sendo interação e resultado, Èsù está profundamente associado à atividade sexual. O falo e todas as suas formas transferidas, [...] são símbolos de atividade sexual e de reprodução como resultado da anterior. [...] Este aspecto de Èsù é muito conhecido, provavelmente o aspecto mais comentado, e aquele que mais scandalizou os primeiros missionários e viajantes (SANTOS, 1984, p. 164).

No caso de Legba, tal representação se torna muito mais evidente. A descrição das estatuetas que eram feitas como imagem deste vodun mostra que ele era representado por um montículo de terra com um pedaço de madeira ou ferro à frente, o que seria uma representação de seu falo (figura 2). No entanto, a interpretação de que isto é sinal de sua relação com as atividades sexuais levanta dúvidas de alguns autores, como Pierre Verger (1981a, p. 78):

Entre os fon do ex-Daomé, Èsù-elégbára tem o nome de Legba. Ele é representado por um montículo de terra em forma de homem acorado, ornado com um falo de tamanho respeitável. Esse detalhe deu motivo a observações escandalizadas, ou divertidas, de numerosos viajantes antigos e **fizeram-no passar, erradamente, pelo deus da fornicção**. 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 (*grifos meus*).



Figura 2 – Legba, guardião das casas em Abomé, República do Benin.
Fonte: VERGER, 2012, p. 128.

Como se percebe na passagem acima, apesar de parecer evidente a associação destas duas divindades com as atividades sexuais, alguns autores preferiram dar outras explicações para a presença deste falo, e acabaram por desvinculá-lo destas atividades, deixando a questão um tanto polêmica.

[...] tanto Wescott³⁴ como Verger³⁵, optaram por desvincular Eshu da reprodução humana. [...] um reflexo ou uma espécie de resistência às falsas interpretações realizadas pelos missionários que usaram essa característica de Eshu – a sua função reprodutora – para emprestar-lhe um caráter indecente, leviano, demoníaco. [...] Wescott e Verger preferiram considerar apenas sua relação com a atividade criadora e transformadora da ordem, ou ainda, quem sabe, com a ideia da comunicação entre as esferas do universo. [...] a divindade fon – Legba

³⁴ WESCOTT, Joan. The Sculpture and myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 32, n. 4 (Oct., 1962), p. 345.

³⁵ VERGER, Pierre. Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África. São Paulo: Edusp, 2000.

– tem um caráter fálico e sexual muito mais acentuado, tanto em sua iconografia como em sua mitologia (OLIVA, 2012, p. 58).

Uma última característica que, porém, aparece muito pouco nos escritos sobre esta religião é sua ligação com atividades econômicas. Segundo esta interpretação, Exu seria uma espécie de protetor dos mercadores e negociantes, que recorriam a ele sempre ofertando cauris e búzios, sementes utilizadas como moedas de troca na região, colocados em suas estatuetas e imagens. “Vimos como a participação de Eshu nas atividades mercantis é marcante, o colar de cowries e moedas que as figuras de Eshu constantemente apresentam denunciam seu envolvimento com as atividades econômicas” (WESCOTT³⁶ *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 estas explicações ofereçam sentido, apenas em regiões e cidades diferentes. Não podemos crer, por tudo o que foi exposto até aqui, que qualquer culto realizado nesta região 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.

1.4. Exu traduzido no imaginário cristão: a figura do Diabo

Após analisarmos algumas das principais características do culto ao orixá Exu e ao vodun Legba em África, podemos agora nos dedicar aos discursos que se produziram sobre estas divindades ainda em terras africanas. Como indicamos no início deste capítulo, os inúmeros viajantes e missionários cristãos que percorreram a região conhecida como Iorubalândia dedicaram atenção especial para a religiosidade praticada pelos grupos que ali viviam. Baseados em suas crenças, inseridos no imaginário negativo construído a respeito do continente africano pelos discursos religioso e biológico, e diante das controversas características do orixá/vodun Exu/Legba, estes missionários interpretaram as características destas divindades como sinal de sua aproximação com o

³⁶ WESCOTT, Joan. The Sculpture and myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster. *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 32, n. 4 (Oct., 1962), p. 345.

Diabo cristão, realizando assim o que Hommi Bhabha (1998) denomina de “tradução cultural”.

O conceito de tradução cultural é forjado a partir das discussões de Walter Benjamin³⁷ a respeito 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 que se estabelecem entre a Europa e a África e entre Europa e América. Tal processo se iniciaria pelo que Bhabha (1998, p. 173-174) denomina de “estratégia metonímica”:

Em cada um desses casos, vemos uma duplicação colonial que descrevo como um deslocamento estratégico de valor através de um processo de metonímia da presença. É por meio desse processo parcial, representado em seus significantes enigmáticos, inadequados – estereótipos, piadas, crença múltipla e contraditória, a Bíblia "nativa" - que começamos a ter a noção de um espaço específico do discurso colonial cultural. [...] A estratégia metonímica produz o significante da mímica colonial como o afeto do hibridismo – simultaneamente um modo de apropriação e resistência, do disciplinado para o desejante. Como objeto discriminado, a metonímia da presença se torna o suporte de um voyeurismo autoritário, para melhor exibir o olho do poder.

A subjugação do colono, baseada na noção eurocêntrica de superioridade da metrópole, passa necessariamente pela inferiorização de seus valores culturais e epistêmicos. Tal inferiorização, que nada mais é que o início do processo de tradução cultural descrito por Bhabha, passa necessariamente pela exibição da autoridade colonial, através da “metonímia da presença” do colonizador. Posteriormente esta metonímia passa a ser alvo de tradução do próprio colono, no espaço cultural intersticial proporcionado pelo domínio colonial, como veremos em nosso próximo capítulo.

O “eurocentrismo”, ideologia que colocava as nações europeias como berços da civilização e símbolos da modernidade e desenvolvimento, foi o que levou as principais nações da expansão ultramarina a esta 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 uma dominação a este *outro* incivilizado (DUSSEL, 1993).

O imaginário europeu era assim permeado por inúmeras fantasias a respeito do “desconhecido”. As próprias viagens marítimas eram assoladas pelo temor a “monstros marinhos” e outras aberrações. Numa sociedade extremamente dominada pela crença no feitiço e suas potencialidades, isso não era de se estranhar. Na literatura existente sobre

³⁷ BENJAMIN, Walter. *Illuminations*. Londres: Fontana, 1982.

os povos africanos, por exemplo, era comum 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; DASTON³⁸ *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 bojo da relação estabelecida pela Europa com o continente africano, as práticas culturais destes são traduzidos conforme os valores culturais do grupo dominante. É neste sentido que a figura do Exu, um orixá controverso e de difícil caracterização até mesmo para os próprios africanos, como vimos, será traduzido no imaginário ocidental como um símbolo demoníaco, sendo atribuído a ele todas as características deste personagem que povoava o imaginário cristão europeu.

O Diabo, no entanto, nem sempre fora interpretado da mesma forma neste imaginário europeu. 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 isto, analisarmos um pouco da construção histórica deste personagem, para que possamos compreender como ele serviu de base para a interpretação do orixá Exu por parte dos viajantes cristãos.

Originalmente, para os antigos Hebreus, a ideia de um ser que fosse a encarnação do mal é totalmente estranha. Para eles, os deuses de outros povos cumpriam esse papel de serem os adversários de Javé³⁹, sendo considerados, portanto, como deuses inimigos:

A princípio, os primitivos hebreus não tinham necessidade de corporificar uma entidade maligna. Para eles, *jahveh* era um deus tribal e, como tal, superior aos deuses das populações vizinhas, que se colocavam, assim, como seus adversários e como expressões naturais da maldade, tornando supérflua qualquer encarnação suplementar do Mal (NOGUEIRA, 2002, p. 13).

Por isto, ao nos voltarmos para as escrituras do Antigo Testamento, não encontraremos ali, 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*⁴⁰ do Antigo Testamento é usado apenas como adjetivo significando “adversário”, e

³⁸ PARK, Katharine; DASTON, Lorraine. Unnatural conceptions: the study of monsters in France and England. *Past & Present*, n. 92. 1981.

³⁹ Uma das formas para se referir ao deus cristão no Antigo Testamento. Também pode ser referido como Jeová.

⁴⁰ 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

é aplicado a vários personagens, humanos ou divinos, em vários momentos diferentes (KELLY, 2008, p. 41). No Novo Testamento, um destes personagens se destaca comopositor a Jesus. O Satã que tenta Jesus no deserto, no entanto, ainda não era a personificação da maldade. Pelo contrário, ele cumpria uma importante função no universo criado por Deus: o de testar e castigar aos homens que não cumprem a vontade divina:

[...] o próprio Diabo aparecia em dois papéis principais. Primeiro, como o dragão que Miguel combateu e venceu no *Apocalipse*. [...] Em segundo, surgia no Juízo Final. Neste, o Diabo não é o inimigo: ele está fazendo o trabalho de Deus, castigando os pecadores. Longe de ser um rival, o Diabo tem seu próprio lugar e trabalha em perfeita harmonia com os poderes santos. Nem adversário nem ameaça, o Diabo torturando os condenados reforça o sistema (LINK, 1998, p. 47).

Podemos perceber que originalmente o Satã era apenas mais uma peça nas engrenagens do universo criado por Deus. Além disto, o Diabo tinha ainda uma outra função importante: a de ser o governador do mundo terreno. Isto fica claro na passagem em que ele tenta Jesus no deserto, oferecendo a ele 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 espécie de funcionário das tarefas de Deus na Terra sofrerá uma brusca mudança e ele será associado ao princípio da maldade, opositor e inimigo de Deus, destinado a destruir e corromper a humanidade para sempre. Esta mudança 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 Parte IV documenta a tese de Orígenes de Alexandria (254 d.C.), em que Satã peca originalmente não por causa de Adão, mas por orgulho. Ele sustenta que Satã é retratado metaforicamente no trecho de Isaías onde compara o rei da Babilônia à arrogante Estrela da Manhã (Lúcifer). A Bíblia é revisada então à luz deste ponto de vista, o que constitui a *Nova Biografia* de Satã: Satã atua agora não como o assistente de Deus, mas como o inimigo de Deus (KELLY, 2008, p. 17-18, *grifos do autor*).

algumas das passagens em que aparecia a palavra satã pelo termo grego *diabolos*, “adversário” (KELLY, 2008, p. 41). Já no Novo Testamento, “não é a forma hebraica, *Satan*, que é usada, mas o aramaico, *Satanah*, traduzido para o grego como *Satanas* e precedido pelo artigo definido grego, *ho Satanas*” (KELLY, 2008, p. 68-69). Posteriormente, ele seria traduzido também pelo termo grego *daimon*, “gênio”. Estas seriam as origens das palavras Diabo, Satanás e Demônio como sinônimos de Satã, como utilizaremos neste texto.

A grande mudança de visão em relação a Satã está na interpretação de que o trecho de Isaías 14 que diz que o rei babilônico Nabucodonosor teria “caído dos céus”, sendo ele chamado de “estrela da manhã (Lúcifer)”, na verdade não poderia ser atribuído a um ser humano, mas sim que seria uma metáfora para um dos Principados e Potestades⁴¹ criados por Deus, no caso, então, Satã. Esta interpretação criou uma nova versão de Satã como tendo sido expulso dos céus muito antes dos fatos narrados em Gênesis⁴². Antes da criação do homem, portanto, já existiria o “anjo decaído”, que, após ser expulso dos céus por seu orgulho, passaria então a tentar destruir a obra de Deus: a humanidade. Toda a Bíblia passará então a ser reinterpretada sob esta nova ótica, como afirma Henry Kelly (2008, p. 10):

A atualização mais importante que aconteceu na história de Satã é a completa reinterpretação do Satã do Novo Testamento, identificado com as diferentes figuras satânicas do Antigo Testamento, como um rebelde contra Deus. Esta interpretação, mais do que qualquer outra, confundiu a história de Satã, transformando-o de um simples e detestável funcionário do Governo Divino em uma personificação do Mal – uma personificação que existe de fato como pessoa.

Assim nasce a figura do Diabo que conhecemos, como o grande adversário de Deus. É importante notar que a figura do Diabo como grande opositor de Deus e da humanidade não está originalmente presente nas escrituras bíblicas. Ela é fruto de interpretações posteriores das passagens bíblicas, aperfeiçoadas durante os séculos que se seguiram por vários teólogos e padres católicos que se dedicaram ao assunto. A partir daí,

o Universo inteiro passa a ser pintado como dividido entre dois reinos, o de Cristo e o do Diabo. [...] Dessa polarização resulta que tudo o que afasta os homens de Deus é uma manifestação do Diabo. [...] De outro modo, a religião cristã, assumida como *a verdadeira*, exclui e assimila ao Demônio todos os outros credos (NOGUEIRA, 2002, p. 26).

Ao longo da idade média esta tendência de associar ao Demônio os outros credos é cada vez mais presente na teologia cristã. Os inimigos do Cristianismo vão aos poucos sendo associados à figura do Diabo, portanto, passíveis de serem combatidos. Judeus, mouros, e, principalmente, os hereges⁴³, são as figuras demoníacas por excelência.

⁴¹ Os Principados e as Potestades são seres sobrenaturais, espécies de anjos, que, segundo a Bíblia, teriam sido criados por Deus com diversas funções.

⁴² Henry Kelly (2008, p. 21) afirma que, originalmente, não há a ideia do mal em Gênesis: “Para alguns leitores deste livro poderá ser uma surpresa a inexistência do mal, do Diabo ou de diabo no Livro do Gênesis. A interpretação da Serpente no Jardim do Éden como sendo o Diabo é uma dessas adaptações a posteriori de informações antigas com ideias recentes que mencionei na Introdução”.

⁴³ Segundo Hilário Franco Júnior (2001, p. 183) o termo Heresia significa “literalmente ‘escolha’, quer dizer, interpretações e práticas religiosas contrárias àquelas oficialmente adotadas pela Igreja Católica”. Seriam perseguidas e punidas durante as idades Média e Moderna pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição, órgão criado pela Igreja Católica no século XII na França e nos séculos seguintes espalhada para outros países da Europa (incluindo suas colônias em outros continentes).

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. O Diabo ganha, assim, mais uma tarefa:

Uma recente adição ao seu *Curriculum Vitae* é que ele foi encarregado de administrar as punições do Inferno, em especial para as almas dos mortais malvados cuja mortalidade os alcançará. E quero dizer: imediatamente, não no Final dos Tempos, depois do Julgamento Final (KELLY, 2008, p. 271).

Se a ideia da existência de um Diabo na teologia cristã nem sempre obedeceu a uma mesma concepção, sua representação então foi ainda mais problemática. Na pictografia cristã encontramos as mais diversas representações do Diabo, desde as mais cômicas até as mais atemorizantes. Isto acontecia pois, inicialmente, não havia qualquer descrição de sua figura a 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).

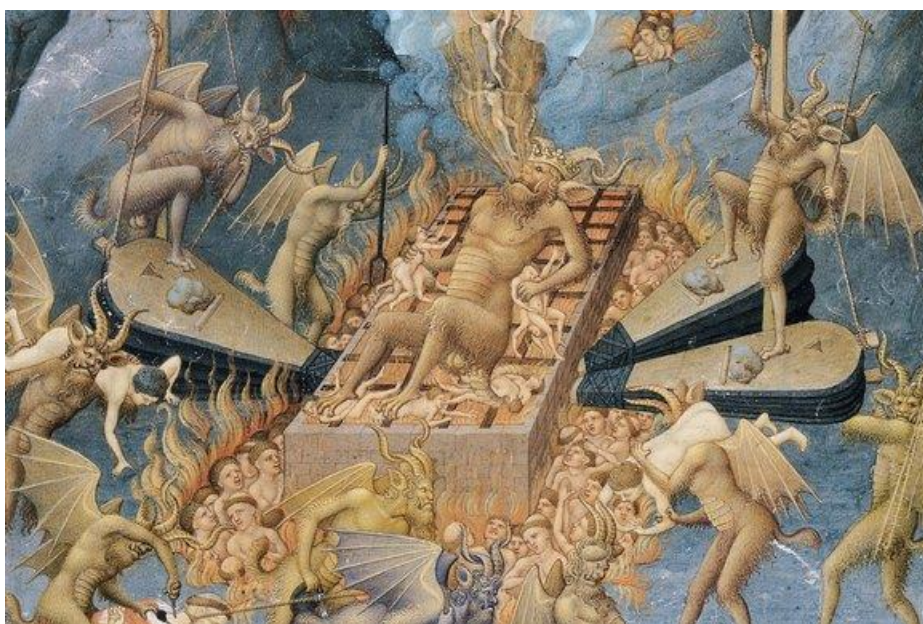


Figura 3 – “Inferno”, Paul, Jean e Herman Limbourg, em *Les très riches heures du duc de Berri*, 1415. Musée Condé (ms. 65/1284, fol. 108r), Chantilly.
Fonte: LINK, 1998, s/p.

Os artistas têm que recorrer, portanto, a outras fontes pictóricas que pudessem servir de inspiração para que se criasse uma imagem do Diabo. Uma destas primeiras inspirações é encontrada no continente africano, inserindo-se no discurso negativo que se referia ao continente. Assim, o Diabo era representado como uma figura de pele negra:

Provavelmente a primeira representação preservada de Satã tentando Cristo apresenta um Satã preto e nu. Por que o Diabo é preto? Seu negrume contrastava com a beleza branca dos anjos. O preto representa o mal e a poluição. [...] Talvez o negrume do Diabo tenha relação com os deuses egípcios e núbios. [...] Do século II ao V, o Diabo é descrito nos livros apócrifos como um etíope negro, provavelmente de origem egípcia (LINK, 1998, p. 63).

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 3) (LINK, 1998, p. 73). Algumas das referências utilizadas para representa-lo destas formas são duas divindades de povos vizinhos aos hebreus: o deus Pã, da mitologia grega, e o deus Bes, da mitologia egípcia.



Figura 4 – Estátua do deus grego Pã.
Musée du Louvre, Paris, France.
Fonte: Theoi Project⁴⁴.

O primeiro trata-se de uma divindade dos bosques, metade homem e metade bode (figura 4). Fazia parte da tradição dos sátiros e faunos, personagens alegres, associados à música e frequentemente lascivos, representados nus e com um grande falo. Já a segunda divindade, Bes, era um dos deuses menores do Egito Antigo. Apesar disto ele teve grande popularidade entre 1500 e 1000 a.C. Sua representação era de um corpo nu ou com calção de pele, os cabelos desgrenhados, a boca aberta com grandes dentes, rabo e orelhas pontudas, barba e língua de fora (figura 5). Todas estas características serviram de inspiração para a composição de várias imagens do Diabo cristão durante o medievo.

⁴⁴ Disponível em: <http://www.theoi.com/Gallery/S22.1.html>. Acesso em: 25/08/2016.

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 5 – Estátua do deus egípcio Bes. Altes Museum, Berlim, Alemanha.
Fonte: OLIVEIRA, 2013, p. 17.

Podemos perceber, assim, como o Diabo, tanto em sua descrição pela teologia cristã, quanto em suas representações, nunca teve uma composição fixa. Pelo contrário, sua imagem foi sendo construída ao longo dos séculos, até se constituir no grande personagem maligno que os missionários cristãos conheciam na época de suas primeiras viagens à África. Como conclui Luther Link (1998, p. 193):

O Diabo é uma extraordinária mistura de confusões. Satã é uma criatura da teologia, da ideologia e política práticas e de tradições pictóricas estranhamente ligadas. O soberano do Inferno, o anjo rebelde, a contrapartida de Miguel na pesagem das almas e o perverso micróbio provocador pouco se sobrepuseram na esfera pictórica. Sem uma iconografia fixa, o Diabo pôde ser Godzilla, um Pã desvirtuado, uma peste peluda com ou sem asas, com ou sem chifres, com ou sem cascos fendidos, feroz ou cômico.

Na Idade Média, este personagem ganharia suma importância na teologia cristã. Neste período, a figura do Diabo ganhou força, passando a habitar cada pedaço da Terra e a infernizar a vida dos homens. A ascensão do maniqueísmo nesta época deu ao Diabo uma importância nunca antes vista na história do catolicismo.

Segundo a ortodoxia cristã, sem dúvida Satã não é igual a Deus, mas sim sua criatura, um anjo decaído. A grande heresia da Idade Média foi, sob formas e nomes diversos, o maniqueísmo. Pois o maniqueísmo professava a crença em dois deuses, um do bem e outro do mal, criador e senhor deste mundo. Para a ortodoxia cristã, o grande erro do maniqueísmo era por Deus e Satã, o Diabo e o Bom Deus, em pé de igualdade. Não obstante, todo o pensamento e o comportamento dos homens da Idade Média eram dominados por um maniqueísmo mais ou menos consciente, mais ou menos sumário (LE GOFF, 2005, p. 154).

Não demorou para que a imagem de Satã fosse associada a tudo o que se opunha aos dogmas cristãos. Tudo o que ameaçava o poder da Igreja Católica Romana fora livremente associado ao Diabo, devendo, portanto, ser eliminado. A crença na possibilidade da existência dos pactos demoníacos começou a se generalizar na Idade Média Central, a partir do século X, e estava diretamente relacionada à crença na existência da magia.

A interpretação hierofânica do universo se expressava especialmente através de práticas mágicas, isto é, de alterações da realidade visível graças a intervenções da realidade invisível. Tais intervenções eram conseguidas por meio de um conjunto de fórmulas, ritos e gestos que tornariam operacionalizáveis poderes pouco conhecidos e pouco acessíveis ao homem comum (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 140).

O imaginário medieval estava profundamente ligado à crença nos poderes mágicos, algo comum durante toda a Idade Média. Tais crenças não se limitavam apenas à magia maléfica, que seria classificada como “magia negra”, mas existia também a crença na magia benéfica, classificada como “magia branca”.

Nos tempos clássicos, a ideia de magia (ou seja, causar a ocorrência de eventos através de meios externos mas não-naturais) estava bem estabelecida, e acreditava-se que a magia podia ser usada tanto para fins benéficos quanto maléficos. Desde o começo, a Igreja cristã atacou toda a magia como maléfica, herética e inspirada diabolicamente (LOYN, 1997, p. 59-60).

A conceituação de magia neste período era bastante abrangente. Como pudemos perceber pelas duas citações acima, os medievalistas a definem simplesmente como a capacidade de interferir no mundo físico utilizando-se de meios externos, ou seja, através da interferência de forças sobrenaturais. A ideia do sobrenatural, segundo Durkheim (1996) relaciona-se a tudo aquilo que “ultrapassa o alcance de nosso entendimento”, ou seja, tudo aquilo que está relacionado a causas que não podem ser explicadas pela ciência ou pelo pensamento racional. Portanto, tanto a magia quanto a religião tratam das coisas do “sobrenatural”, daquilo que está acima da ordem natural do universo.

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, segundo a lógica da crença popular na magia.

Também era inevitável que, em torno da Igreja, o clero e todo o seu aparato sagrado congregassem uma infinidade de superstições populares, que conferiam aos objetos religiosos um poder mágico que os próprios teólogos nunca haviam reivindicado (THOMAS, 1991, p. 40).

O universo mágico que compunha o imaginário medieval incluía a própria Igreja Católica como fornecedora de um vasto conjunto de elementos utilizados de forma mágica. Inúmeros casos registrados nesta época demonstram isto, como os roubos de hóstias, que podiam ser simplesmente guardadas junto à pessoa, pois acreditava-se assim estar protegida contra infortúnios ou até mesmo utilizadas em outros rituais; a utilização das águas bentas, que podiam ser espargidas na terra para se conseguir sucesso nas colheitas ou nos animais para evitar doenças, criando-se assim uma rede de proteção mágica a partir dos objetos cristãos.

Assim, a Igreja medieval mostrava-se como um grande reservatório de poder mágico, capaz de ser empregado para uma série de finalidades seculares. De fato, é difícil pensar em alguma aspiração humana a que ela não pudesse atender. Praticamente qualquer objeto associado ao ritual eclesiástico podia assumir uma aura especial aos olhos do povo. Qualquer oração ou passagem das Escrituras podia ter um poder místico à espera de ser descoberto (THOMAS, 1991, p. 50).

Tais práticas algumas vezes eram incentivadas pelos próprios eclesiásticos. Keith Thomas cita o exemplo de um reverendo que teria recomendado a utilização de chás de algumas ervas benzidas para o tratamento de uma criança enferma, nos mesmos moldes das terapias recomendadas pelos “magos populares” da época. Estes tipos de magos estavam bastante disseminados em vários territórios da Europa medieval, e recebiam diversas denominações:

Nos séculos XVI e XVII, esses magos populares receberam várias denominações – “curandeiros”, “curandeiras”, “encantadores”, “benzedores”, “conjuradores”, “feiticeiros”, “bruxos” – e ofereciam vários serviços, que iam desde a cura dos doentes e a localização de objetos perdidos até a leitura da sorte e todos os tipos de adivinhação (THOMAS, 1991, p. 156).

Muitos destes magos utilizavam-se dos próprios ensinamentos da Igreja para realizar suas atividades. A maioria deles simplesmente rezavam pais-nossos e ave-marias junto aos pacientes, acreditando-se assim que a recitação destas preces seria suficiente para trazer a cura das enfermidades. Outros utilizavam rituais mais complexos,

acompanhados de ervas e beberagens ou outros objetos como terços e cruzes, seguidos das orações e exortações para se atingir seus objetivos. “Na maioria dos casos, portanto, o mago era simplesmente um ‘benzedor’ ou ‘enfeitiçador’, que murmurava algumas palavras sobre a parte afetada do corpo ou escrevia as fórmulas terapêuticas num pedaço de papel” (THOMAS, 1991, p. 160). De toda forma, a apropriação dos símbolos católicos demonstrava o quanto o pensamento mágico estava inserido no pensamento religioso.

O traço distintivo dos magos de aldeia dos séculos XVI e XVII era sua convicção de que o ritual e a recitação de preces especiais, sem qualquer outro acompanhamento, poderia assegurar a recuperação do paciente. Não tinham sido estes os ensinamentos da Igreja medieval, pois ela não pretendia que as preces, embora necessárias, tivessem resultados sem um tratamento médico. Mas os padres haviam sustentado que as orações podiam proteger contra animais daninhos ou maus espíritos, e se a Igreja não tivesse incentivado a repetição formal de preces estabelecidas, a fé mágica no poder curativo das ave-marias e pais-nossos poderia nunca ter existido (THOMAS, 1991, p. 48).

A distinção entre o que era considerado como práticas mágicas das práticas religiosas, no período medieval, passava, portanto, pelo crivo da Igreja Católica. Assim, as benzeções e curas realizadas por padres, muitas vezes utilizando-se até mesmo de ervas e chás, embora fossem similares às ações realizadas pelos magos populares, para a Igreja não eram consideradas práticas mágicas, pois provinham de seus próprios membros. A designação do que era ou não magia no período medieval passava necessariamente por uma questão de poder. Era a Igreja Católica Romana quem apontava quais práticas eram ou não consideradas mágicas, através da classificação destas como “superstição”.

Em geral, as cerimônias desaprovadas por ela eram "supersticiosas", e as aceitas não o eram. Como estabeleceu o Concílio de Malines, em 1607: "É supersticioso esperar qualquer efeito de qualquer coisa, quando tal efeito não pode ser produzido por causas naturais, por instituição divina ou pela ordenação ou aprovação da Igreja". Portanto, não era supersticioso acreditar que os elementos podiam alterar suas naturezas, depois de pronunciadas sobre eles as fórmulas de consagração: isso não era magia, e sim uma operação efetuada por Deus e pela Igreja, ao passo que a magia supunha o auxílio do Demônio (THOMAS, 1991, p. 53).

O problema, portanto, não era a prática da magia em si, mas sim se estes elementos mágicos não proviessem da Igreja. A preocupação maior da Igreja, inicialmente, era em manter o monopólio de tais práticas, e não tanto em combatê-las. Para isto, ela passa aos poucos a associar os ritos mágicos exteriores a práticas maléficas, e consequentemente à ação diabólica. Esta era a principal diferença entre os rituais mágicos da feitiçaria e os rituais religiosos.

Há outros ritos, ao contrário, que são regularmente mágicos. São os malefícios. Vemo-los assim qualificados constantemente pelo direito e a religião. Ilícitos, são expressamente proibidos e punidos. Aqui a interdição marca, de um modo formal, o antagonismo do rito mágico e do rito religioso (MAUSS, 2005, p. 58).

O conceito de magia⁴⁵, portanto, só é estabelecido a partir da relação entre os cultos socialmente aceitáveis e os socialmente condenáveis por uma religião majoritária, mesmo que muitas vezes alguns rituais utilizados 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” (MAUSS, 2005, 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 a partir dos estudos de Evans-Pritchard (2005) a respeito dos Azande e dos Nuer, povos que vivem na região central africana. Segundo ele, os Azande fazem uma distinção entre bruxos e feiticeiros: os primeiros praticam a magia a partir de uma qualidade intrínseca a eles, não precisando praticar nenhum tipo de rito; já os feiticeiros seriam aqueles que executam a magia a partir de determinados rituais⁴⁶. Tais conceituações, no entanto, não fazem sentido para o

⁴⁵ Inúmeros autores clássicos se dedicaram a uma análise dos conceitos de magia e religião. Na conceituação de Max Weber (1999) e Émile Durkheim (1996), a distinção entre a religião e a magia passa pelo caráter coletivo atribuído à primeira, frente ao caráter individual da segunda. Weber (1999, p. 295) afirma que: “Denominam-se “sacerdotes” os funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada, visando à influência sobre os deuses, em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos. [...] Considera-se decisivo para o conceito de sacerdote a circunstância de que os funcionários exercem sua função [...] a serviço de uma associação com base em relações associativas de natureza qualquer, [...] em oposição aos magos, que exercem uma profissão liberal. [...] [Outra] característica essencial [do sacerdócio é] a adaptação de um círculo especial de pessoas ao exercício regular de culto, vinculado a determinadas normas, a determinados tempos e lugares e que se refere a determinadas associações”. Também segundo Durkheim (1996, p. 29): “As crenças propriamente religiosas são sempre comuns a uma coletividade determinada, que declara aderir a elas e praticar os ritos que são solidários. [...] Os indivíduos que compõem essa coletividade sentem-se ligados uns aos outros pelo simples fato de terem uma fé comum. [...] Ora, não encontramos, na história, religião sem igreja. [...] Algo bem diferente se dá com a magia. [...] Ela não tem por efeito ligar uns aos outros seus adeptos e uni-los num mesmo grupo, vivendo uma mesma vida. Não existe igreja mágica. Entre o mágico e os indivíduos que o consultam, como também entre esses indivíduos, não há vínculos duráveis que façam deles os membros de um mesmo corpo moral, comparável àquele formado pelos fiéis de um mesmo deus, pelos praticantes de um mesmo culto. [...] Mesmo as relações que estabelecem com o mágico são, em geral, acidentais e passageiras; são em tudo semelhantes as de um doente com seu médico”. cremos que tais conceituações não são suficientes e não atentaram para o elemento central na diferenciação entre ambas, percebida por Marcel Mauss (2005): a magia sempre se encontra em uma situação de marginalidade em relação à religião, sendo esta última quem normalmente dita o que é ou não uma prática mágica. Não seria, portanto, necessariamente o caráter coletivo ou individual que separaria a magia da religião, mas sim as relações de poder estabelecidas, que relegam uma a um status socialmente aceitável, e a outra a uma situação de marginalidade. Isto explicaria, por exemplo, como os rituais das religiões afro-brasileiras (macumbas, candomblés e umbandas), mesmo sendo coletivos, seriam tratados como práticas mágicas de feitiçaria nos séculos XIX e XX no Brasil, como veremos nos próximos capítulos.

⁴⁶ Nas palavras de Evans-Pritchard (2005, p. 33): “Os Azande acreditam que certas pessoas são bruxas e podem lhes fazer mal em virtude de uma qualidade intrínseca. Um bruxo não pratica ritos, não profere encantamentos e não possui drogas mágicas. Um ato de bruxaria é um ato psíquico. Eles crêem ainda que os feiticeiros podem fazê-los adoecer por meio da execução de ritos mágicos que envolvem drogas maléficas. Os Azande distinguem claramente entre bruxos e feiticeiros. Contra ambos empregam adivinhos, oráculos e drogas mágicas”.

contexto a que nos propomos analisar, uma vez que na Europa medieval e moderna não havia distinção entre magos, bruxos ou feiticeiros, todos os termos servindo para se referir às mesmas práticas não referendadas pela Igreja Católica. Seguiremos, portanto, a indicação de Laura de Mello e Souza (1986, p. 155) em não distinguir entre bruxaria e feitiçaria, uma vez que, segundo a documentação destes períodos, “os dois termos designam práticas idênticas”.

O termo bruxaria era bastante abrangente no período mencionado. Servia para se referir a qualquer prática mágica que não estivesse dentro do universo religioso do catolicismo ortodoxo. “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” (THOMAS, 1991, p. 355). Aos poucos, tais práticas passaram a ser associadas ao domínio do Diabo, que neste período 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, que culminaria numa verdadeira caça às bruxas durante os séculos XVI e XVII, auge do período inquisitorial na França, Inglaterra, Espanha e Portugal.

As crenças populares sobre magia sempre tinham existido, indo desde a magia branca até a feitiçaria. Na tentativa de incutir um certo nexo a esse conjunto amorfo de ideias populares durante o século XIV, a Igreja chegou gradualmente à conclusão de que toda a feitiçaria envolvia um pacto implícito com o demônio. [...] Gradualmente, os vários elementos de feitiçaria, magia ritual e diabolismo fundiram-se no conceito de bruxaria como adoração do Diabo. O período crucial nessa fusão parece ter sido o começo do século XV, quando os acusados de feitiçaria e magia foram tratados como heréticos e seguidores dos demônios, e julgados de acordo com procedimentos inquisitoriais (LOYN, 1997, p. 60).

O Diabo alcançaria assim seu protagonismo na teologia cristã. Seria alçado ao inimigo maior de Deus, e responsabilizado por todo e qualquer ato que, na visão da Igreja, afastasse o homem dela. Isto culminou numa crença generalizada nos poderes diabólicos, e na possibilidade de que qualquer pessoa pudesse fazer um pacto com o Diabo em troca destes poderes.

No final da Idade Média havia na Europa a crença generalizada em conciliábulos de bruxas canibais e adoradoras do Diabo que praticavam o mal por meio de artes mágicas. A intensidade crescente da perseguição a supostas bruxas culminaria, finalmente, nas grandes caçadas em que, nos séculos XVI e XVII, milhares de pessoas encontraram a morte (LOYN, 1997, p. 59).

Esta aproximação das práticas mágicas com a influência diabólica trouxe um novo aspecto a estas práticas. Agora, elas eram associadas pela Igreja às práticas heréticas, ou

seja, ao conceito de falsa doutrina, passível de condenação pelo Tribunal do Santo Ofício da Inquisição. Não importava mais tanto se a magia era benéfica ou maléfica⁴⁷, mas sim que seus poderes não provinham de Deus, como muitos afirmavam nos depoimentos ao Tribunal, tais poderes eram provenientes do Diabo, portanto denotavam a prática de uma falsa religião, condenada pela Igreja Católica, conforme define Keith Thomas (1991, p. 357):

Foi só no fim da Idade Média que se somou um novo elemento ao conceito europeu de bruxaria, que deveria distingui-lo das crenças em bruxas de outros povos primitivos. Tratava-se da noção de que a bruxa tinha seus poderes devido a um pacto deliberado com o Diabo. Em troca de uma promessa de fidelidade, acreditava-se que ela ganhava o poder de vingar-se de seus inimigos de modo sobrenatural. Vista desse novo ponto de vista, a essência da bruxaria não era o dano que causava a outras pessoas, mas o seu caráter herético - a adoração do Diabo. A bruxaria tornara-se uma heresia cristã, o maior de todos os pecados, pois envolvia a renúncia a Deus e a adesão deliberada ao seu maior inimigo. O *maleficium* era uma atividade puramente secundária, um subproduto dessa falsa religião. Prejudicando ou não os demais, a bruxa merecia morrer pela sua deslealdade a Deus. Em torno dessa concepção foi concebida a noção da adoração ritual do Diabo, que implicava o sabá, ou reunião noturna, em que as bruxas juntavam-se para adorar o seu senhor, ou copular com ele (*grifos do autor*).

A crença na existência dos sabás se generalizara juntamente com a crença na própria existência da bruxaria. Estes seriam os rituais em que as bruxas, em sua maioria mulheres⁴⁸, seriam levadas às fogueiras da Inquisição. Tais rituais são descritos de diversas formas, normalmente associados à cópula com o demônio, que segundo a crença cristã, era o modo pelo qual as bruxas selavam seu pacto com ele.

A emergência da modernidade em nossa Europa ocidental foi acompanhada de um inacreditável medo do diabo. A renascença herdava seguramente conceitos e imagens demoníacas que haviam se definido e multiplicado no decorrer da Idade Média. Mas conferiu-lhes uma coerência, um relevo e uma difusão jamais atingidos anteriormente (DELUMEAU, 2009, p. 354).

Conforme afirma Delumeau, foi na Idade Moderna que estas crenças atingiram seu ápice, e trouxeram com ela um medo generalizado do Diabo. Sua presença ganhara força com a Inquisição, e a Igreja procurava espalhar sua fama o máximo possível para

⁴⁷ Alguns documentos apontam que se acreditava, no âmbito popular, que mesmo a magia proveniente de um pacto diabólico não era apenas maléfica, podendo também ser benéfica, como nos casos em que acreditava-se obter, com este pacto, uma proteção especial contra infortúnios ou a capacidade de atrair amores, achar objetos perdidos, e até curar dos males. Claro que o clero não compartilhava desta opinião, considerando qualquer tipo de ritual mágico-religioso realizado fora do âmbito da Igreja como de cunho maléfico, portanto, demoníaco. Sobre isto ver THOMAS, 1991.

⁴⁸ Jean Delumeau (2009) faz uma brilhante análise em sua obra “História do Medo no Ocidente” mostrando como o medo da mulher na baixa Idade Média levou à sua associação como um “agente de Satã”, e a partir da associação entre Satã e a bruxaria, a mulher passou a ser vista como seu representante por excelência. Por isto a maioria esmagadora dos condenados pela Inquisição por bruxaria serem do sexo feminino. Para a análise completa desta questão, consultar a obra citada.

combater as práticas mágicas condenadas por ela. Podemos concluir que no imaginário cristão europeu dos séculos XVI e XVII, o Diabo era uma figura presente e bastante atuante. “Assim, 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” (DELUMEAU, 2009, p. 367). Tais ideias a respeito do Diabo não morreram com a Idade Média. Continuaram sendo propagadas e defendidas pela Igreja, mesmo após terem cessado as perseguições às bruxas e feiticeiros. A imagem do Diabo como o tentador, aquele que está sempre disposto a nos fazer pecar, para assim levar nossa alma ao inferno continuou permeando a mente dos cristãos, e foi bastante impulsionada por algumas das religiões protestantes nos séculos XVIII e XIX.

Este era o arcabouço mental que permeava muitos dos viajantes cristãos que pisaram no continente africano no período por nós estudado, entre finais do século XIX e início do XX. Os documentos demonstram como a prática cristã de se associar as crenças religiosas de outros povos a práticas demoníacas permanecia. Isto, associado às ideias inferiorizantes a respeito dos povos africanos levou tais viajantes a pintar um quadro extremamente negativo destes povos, conforme poderemos ver em detalhes no próximo tópico.

1.5. As demonizações de Exu em África

A partir do século XIX, intensificaram-se sobremaneira os contatos entre as nações europeias e os povos africanos. Ambos os continentes viviam um período de drásticas mudanças em suas estruturas políticas e econômicas, impulsionados pelo forte ritmo industrial adotado pelos europeus e pelo intenso comércio praticado pelos estados africanos. No caso europeu, as mudanças seriam proporcionadas basicamente pelas inovações tecnológicas desenvolvidas no período entre 1850 e 1870, como o grande desenvolvimento nas indústrias do aço e do petróleo, a massificação das estradas de ferro e o incremento dos maquinários industriais, que permitiram um aumento significativo na produção industrial em diversas áreas.

A razão principal para isso reside na transformação e expansão econômica extraordinárias dos anos entre 1848 e o início da década de 1870, que é o assunto principal deste capítulo. Foi o período no qual o mundo tornou-se capitalista e

uma minoria significativa de países "desenvolvidos" transformou-se em economias industriais (HOBSEBAWN, 1977, p. 45).

A industrialização da economia europeia fez com que a maior parte dos países sofresse alterações significativas em sua estrutura. Alguns dos principais efeitos do crescimento econômico foram a imigração 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 com o tempo. Com o aumento da produção, as exportações dos países europeus sofreram um *boom* gigantesco após a década de 1850. Iniciou-se assim um período de expansão econômica por parte de alguns países:

O que se seguiu foi tão extraordinário que não foi possível detectar um precedente. Nunca, por exemplo, as exportações inglesas cresceram tão mais rapidamente do que nos primeiros sete anos de 1850. O algodão inglês aumentou sua taxa de crescimento sobre as décadas anteriores. Entre 1850 e 1860 a taxa duplicou. (...) Para onde olharmos, evidências similares da grande expansão podem ser encontradas. A exportação de ferro da Bélgica mais que duplicou entre 1851 e 1857. Na Prússia, um quarto de século antes de 1850, 67 companhias tinham sido fundadas com um capital total de 45 milhões de táleres (...) (HOBSEBAWN, 1977, p. 46).

Naqueles 20 anos, a produção mundial de carvão multiplicou-se por duas vezes e meia, a produção de ferro multiplicou-se por quatro vezes. A força total de vapor, porém, multiplicou-se por quatro vezes e meia, subindo de uma estimativa de 4 milhões de HP [cavalos de força, do inglês *horse-power*] em 1850 para cerca de 18,5 milhões de HP em 1870 (HOBSEBAWN, 1977, p. 55).

A industrialização e o crescimento econômico, no entanto, não se deram de forma igualitária em todos os países. O maior crescimento sem dúvida foi o da Inglaterra, seguido por Bélgica, Holanda e França. Já Alemanha, Itália, Espanha e Portugal tiveram um desenvolvimento tardio no final do século XIX.

Havia algumas regiões industriais menores, e algumas economias industriais européias como a Suécia haviam começado de pouco o processo de industrialização em forma ampla. Mas o fato mais significativo era o desenvolvimento desigual dos centros mais importantes. No começo de nosso período, a Inglaterra e a Bélgica eram os únicos países onde a indústria tinha se desenvolvido de forma intensiva, e ambos permaneceram os mais altamente industrializados *per capita* (HOBSEBAWN, 1977, p. 56).

Outro efeito desta industrialização massiva e o aumento das exportações foi a busca de mercados consumidores e a necessidade cada vez maior de fornecedores de matérias primas. As exportações dos países europeus cresceram de forma extraordinária após a década de 1850, obrigando os mesmos a buscarem alternativas para vender seus

produtos. Os olhos agora se voltavam para a África e a América, continentes que podiam suprir estas duas demandas (mercado consumidor e fornecedor de matérias primas).

A África neste período contava com um ritmo comercial bastante intenso. Muitas regiões deste continente já estavam integradas ao mercado mundial, fornecendo escravos e matérias primas. Contribuía para isto o fato de que, no século XIX, a maior parte dos estados africanos estavam consolidados e muitos deles em processos de expansão, tanto territorial quanto comercialmente.

Em 1500, a maior parte das sociedades africanas era relativamente independente do resto do mundo, suas relações exteriores estavam reduzidas ao mínimo. Mas, em 1800, uma grande parte da África estava integrada aos circuitos comerciais mundiais que a ligavam estreitamente à Europa, à América e à Ásia (OGOT, 2010, p. 1058).

Desde o século XVIII os contatos entre Europa e África haviam se intensificado bastante. Tais contatos eram resultado dos interesses comerciais existentes de ambos os lados. Muitas regiões africanas haviam se tornado importantes entrepostos comerciais, e contribuía para isto também o tráfico de escravos, que neste período estava em seu auge. Crescia assim o interesse dos países europeus nos produtos que as regiões africanas poderiam oferecer.

Tal interesse levou de início os europeus a empreenderem, aproximadamente a partir do fim do século XVIII, expedições visando recolher informações mais precisas sobre as principais características geográficas do continente africano: fontes dos rios, situação das montanhas e dos lagos, repartição da população. Buscava-se também saber quais eram os maiores Estados, os mais importantes mercados e as principais produções agrícolas e industriais (AJAYI, 2010, p. 7).

Com o crescimento industrial europeu, em meados do século XIX, este interesse aumentou de forma considerável. As regiões africanas eram consideradas peças-chave na nova organização econômica mundial. O continente africano representava oferta de matérias primas e um imenso mercado consumidor. Assim,

na primeira metade do século XIX, a atividade dos comerciantes europeus ampliou-se de forma muito mais rápida e alcançou territórios muito maiores do que a influência dos missionários. Isso se deveu em grande parte ao fato de esse comércio ser a continuação do tráfico de escravos que ocorreu antes do século XIX (AJAYI, 2010, p. 10).

O tráfico de escravos havia sido o grande incentivador dos contatos comerciais com a África até aqui. A maior parte dos países europeus já possuíam entrepostos comerciais em várias regiões da costa. Estes entrepostos, até o século XIX, serviam

também como bases militares, fomentando uma verdadeira “economia de pilhagem” na costa africana.

Como a economia de pilhagem, a economia de feitoria quase não se preocupava em inovar. Palcos de violência e de saques, as novas feitorias marítimas eram mais fortalezas do que centros comerciais ou industriais. Nas costas da Guiné e da África Equatorial, no Congo, em Angola e na Senegâmbia, os portugueses saqueavam mais do que compravam. De 1650 a 1800, a economia de feitoria apoiava-se no tráfico internacional de escravos (OGOT, 2010, p. 1059).

Com a intensificação dos contatos comerciais entre europeus e africanos, surgia a necessidade cada vez maior por parte dos países europeus em conhecer melhor a geografia do continente africano. Mesmo com as viagens realizadas antes do século XIX, reinava o desconhecimento a respeito da África, especialmente ao sul do Saara.

Mesmo em 1848, imensas áreas de vários continentes estavam marcadas em branco, inclusive nos melhores mapas europeus - principalmente no que diz respeito a África, Ásia central, o interior da América do Sul e partes da América do Norte e Austrália, sem mencionar os quase totalmente inexplorados Ártico e Antártico (HOBSBAWM, 1977, p. 64).

A necessidade de se conhecer estes territórios para saber como melhor aproveitá-los intensificou ainda mais as viagens ao continente. Inúmeras viagens de exploração das regiões africanas foram organizadas por vários países europeus. Estes buscavam principalmente a região central, os quais ofereciam uma melhor estrutura devido aos grandes reinos ali existentes, como o império de Oyó e os grandes reinos de Angola e do Congo; e o Sul devido à abundância de produtos valiosos, como pedras preciosas. As primeiras viagens tinham principalmente um cunho comercial.

"Exploradores" dominaram a cartografia do interior da África, porque o continente, para o Oeste, estava desprovido de qualquer óbvia razão econômica entre a abolição do tráfico negreiro e a dupla descoberta, de um lado de pedras preciosas e metais (no sul) e de outro lado, do valor econômico de certos produtos primários que só podiam crescer ou ser cultivados em climas tropicais, estando ainda muito longe da produção sintética (HOBSBAWM, 1977, p. 66).

Uma das características das expedições europeias neste primeiro momento do século XIX era sua multinacionalidade, ou seja, podiam agregar integrantes de qualquer origem, sem importar sua nacionalidade.

Na primeira fase, os comerciantes, exploradores ou viajantes europeus, assim como os missionários cristãos, agiam na África sem que a sua nacionalidade fosse considerada. O célebre explorador alemão Heinrich Barth podia assim participar de uma “expedição oficial britânica”, enquanto um explorador britânico da estatura de H. M. Stanley, tornado célebre no Congo, estava a serviço do rei Leopoldo da Bélgica (ASIWAJU, 2010, p. 832).

Apenas no final deste século é que se passou a organizar viagens apenas com integrantes de um mesmo país, principalmente em virtude dos conflitos por territórios entre as nações europeias. Neste primeiro momento, portanto, como o objetivo era “desbravar” o interior do continente, não se importavam muito com a nacionalidade de seus tripulantes, desde que oferecessem retorno financeiro.

A natureza destas viagens diferia bastante. Um tipo de viagem que ficou bastante conhecida neste período era as dos “desbravadores”, ou seja, homens que viajavam para os lugares mais longínquos do continente, muitas vezes sem maiores auxílios tecnológicos e passando pelas maiores privações. O “espírito aventureiro” fazia bastante sucesso, como afirma Eric Hobsbawn (1977, p. 75):

Entretanto, os "viajantes", cujos relatórios eram mais avidamente lidos, eram aqueles que enfrentavam as incertezas do desconhecido, com nenhuma ajuda suplementar da tecnologia moderna exceto aquela que pudesse ser carregada nos ombros de nativos. Eram os exploradores e os missionários, especialmente os que penetraram no interior da África, os aventureiros, especialmente os que se aventuraram nos territórios incertos do Islã, os naturalistas caçadores de borboletas e pássaros nas selvas da América do Sul ou nas ilhas do Pacífico.

Os objetivos principais destas 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 produziam e comercializavam, enfim, tudo o que contribuísse para ampliar os conhecimentos a respeito da região visitada. Além disto, era comum a presença em toda expedição de um ou mais missionários cristãos, de origem católica ou protestante. Estes auxiliavam bastante nestes registros, e foram os principais responsáveis por trazer a público o modo de vida dos povos africanos neste período.

A exploração da África pelos europeus, ilustrada na região que nos interessa por Mungo Park, Hugh Clapperton e os irmãos Lander, visava a recolher tanto dados científicos quanto informações de ordem político-estratégica, principalmente empregados pelo movimento abolicionista; igualmente por esta razão, missionários geralmente seguiam ou acompanhavam os exploradores (ASIWAJU, 2010, p. 833).

Já no final do século XIX e início do XX, a África sofreria outra drástica mudança em sua estrutura. A Europa neste período deixara de apenas investigar as regiões africanas para passar a ocupa-las militarmente. O início do colonialismo europeu na África se deu de forma quase abrupta. Em poucos anos, a maior parte dos territórios africanos haviam sido tomados, passando ao estado de colônias dos países europeus.

Até 1880, em cerca de 80% do seu território, a África era governada por seus próprios reis, rainhas, chefes de clãs e de linhagens, em impérios, reinos, comunidades e unidades políticas de porte e natureza variados. No entanto, nos trinta anos seguintes, assiste-se a uma transmutação extraordinária, para não dizer radical, dessa situação. Em 1914, com a única exceção da Etiópia e da Libéria, a África inteira vê-se submetida à dominação de potências europeias e dividida em colônias de dimensões diversas, mas de modo geral, muito mais extensas do que as formações políticas preexistentes e, muitas vezes, com pouca ou nenhuma relação com elas. Nessa época, aliás, a África não é assaltada apenas na sua soberania e na sua independência, mas também em seus valores culturais (BOAHEN, 2010, p. 3).

Com a colonização, as expedições foram facilitadas pelo aparato colonial presente nestes territórios, e, portanto, se intensificaram. Na região da África Central, foco de nosso estudo, podemos encontrar bastantes relatos deste período (final do século XIX e início do XX). De forma geral os viajantes que passaram por esta região deixaram valiosos registros a respeito do modo de vida dos povos que ali viviam, especialmente dos iorubas, dos fons e dos ewes. No entanto, tais registros foram bastante influenciados pelo imaginário europeu da época, que considerava os povos africanos como bárbaros e selvagens, portanto, inferiores.

De forma geral, as culturas africanas sempre foram vistas com negatividade pelos europeus. Inseridos no contexto das teorias racialistas dos séculos XVIII e XIX, a África era inferiorizada por variados discursos, mas, principalmente, pela teoria do evolucionismo cultural, que alocava os africanos na última escala evolutiva da humanidade. Desta forma, tudo o que dizia respeito ao continente era considerado inferior, atrasado, sinal de barbárie e selvageria. Com a religião destes povos não poderia ser diferente. Foi o que aconteceu com o culto aos orixás, praticado pelos povos iorubas:

As definições dadas aos orixás, os deuses iorubas, foram efetivamente, a partir de determinada época (1884, para sermos precisos) embelezadas com detalhes tão pitorescos quanto inexatos. Essas definições foram a seguir eruditamente retomadas, doutamente citadas e entusiasticamente comentadas pela maioria dos que a partir de então escreveram sobre o assunto (VERGER, 1982, p. 01).

Assim, os primeiros relatos e descrições a respeito dos cultos aos orixás realizados em África serviram de subsídio para a construção de todo um discurso que retratava estas religiões como sinal de barbárie e selvageria, e influenciou inclusive vários estudiosos que se dedicaram a estas religiões nos anos seguintes. Isto dificulta qualquer estudo que se queira realizar a respeito desta religião. É preciso uma criteriosa seleção das fontes utilizadas para que consigamos identificar quais ideias são coerentes com as crenças africanas e quais sofreram a influência dos preconceitos e ideias errôneas construídas a respeito destes povos.

[...] antes de aceitarmos as ideias e conclusões ali oferecidas, devemos investigar as circunstâncias e os preconceitos que influenciaram os autores que trataram da matéria. Dispomos de três fontes principais de informações: antigos viajantes, missionários cristãos e antropólogos (VERGER, 1992, p. 18).

A partir da seleção destas fontes, passamos à análise das ideias presentes nestes textos, relacionando-os com o contexto da época e com a posição do sujeito produtor deste discurso. Em outras palavras, é preciso identificar e analisar os discursos produzidos a respeito do objeto que queremos tratar.

Na análise que aqui se propõe, as regras de formação têm seu lugar não na "mentalidade" ou na consciência dos indivíduos, mas no próprio discurso; elas se impõem, por conseguinte, segundo um tipo de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que tentam falar nesse campo discursivo (FOUCAULT, 2008, p. 69).

Notaremos o que Foucault chamou de “regras de formação” do discurso nos textos produzidos a respeito de Exu por diferentes autores, e que se influenciam mutuamente. Tais discursos refletem, ao mesmo tempo, o contexto da época (as crenças na inferioridade africana) e o local de fala a que pertencem os enunciadores deste discurso. De forma geral, percebemos como os textos analisados se completam e se remetem uns aos outros, como se fossem enunciados de um único e mesmo produtor, obedecendo quase às mesmas regras de formação e sofrendo influência de diversas instituições presentes em uma determinada época (no nosso caso, mais especificamente a instituição cristã). Isto é o que Foucault (2008, p. 134) caracteriza como sendo a formação de um “discurso”:

A análise do discurso está colocada, na maior parte do tempo, sob o duplo signo da totalidade e da pletora. Mostra-se como os diferentes textos de que tratamos remetem uns aos outros, se organizam em uma figura única, entram em convergência com instituições e práticas, e carregam significações que podem ser comuns a toda uma época.

Verger (1982), em artigo que faz um balanço historiográfico das produções a respeito da religiosidade ioruba, nos atenta para as inúmeras informações deturpadas e cercadas de preconceitos dos homens da época em que foram produzidas, e questiona, inclusive, a coleta destas informações por parte destes viajantes. Segundo ele, “a etnografia religiosa ioruba tem sido vítima, desde 1884 (e o é ainda), de informações fantasistas recolhidas muitas vezes em regiões periféricas daquelas onde a civilização ioruba se desenvolveu” (VERGER, 1982, p. 03).

As primeiras informações sobre a religião dos orixás vinham de traficantes de escravos, que desde o século XVII deixaram registros com suas impressões a respeito destas práticas religiosas. Nestes 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 evolutivo da escala de Linné:

Do século XVII em diante, os traficantes de escravos informavam sobre as religiões que nos interessam; [...] falavam dessas religiões da maneira mais desdenhosa. Para aquela gente, elas eram: "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 Pomégonne); "Uma embrulhada de superstições absurdas" (Dalzel). [...] 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).

Notamos como a descrição das religiões iorubas por parte dos viajantes e traficantes de escravos do século XIX citados por Verger acima se confundem com o discurso inferiorizante do negro africano, como colocado pelos autores racialistas do século XVIII. Ao se referir a estas religiões, os autores citados evocam, além das características propriamente religiosas ("culto de demônios"; "superstição filha da ignorância"; "fetichismo brutalizador e supersticioso"; etc.), também características físicas, culturais e comportamentais relacionadas aos negros ("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.).

A partir destas impressões, as práticas africanas foram associadas a todo tipo de práticas errôneas e indecentes, e acabaram recebendo a denominação de "fetichismo", palavra que vem do português "feitiço", como esclarece Verger (1992, p. 19): "As divindades africanas foram batizadas com o nome de feitiço, palavra portuguesa que

significa algo que era feito, ‘formado’, ‘coisa feita’⁴⁹. A ideia que parece acompanhar esta denominação portuguesa é o imaginário da bruxaria medieval, ou seja, as práticas africanas seriam colocadas entre os rituais mágicos que a Igreja Católica condenava e perseguia alguns séculos antes, conforme já analisamos no tópico anterior. Os próprios autores africanos chamam a atenção para as ideias completamente errôneas produzidas sobre as religiões africanas pelos europeus:

É necessário mencionar que as religiões tradicionais africanas têm, por muito tempo, sido mal interpretadas pelos primeiros exploradores europeus, pesquisadores e missionários cristãos. Muitos deles usaram terminologias desagradáveis e inaceitáveis para descrever a religião, como "o deus supremo dos povos primitivos", "deus arredo", "politeísmo", "fetichismo", "idolatria", "barbárie", "paganismo", "animismo", "juju", "mana" e "culto dos antepassados". Esses termos foram rejeitados em diversas instâncias e em publicações acadêmicas por estudiosos africanos e autores como ofensivos e inaceitáveis⁵⁰ (OMOTOYE, 2011, p. 25-26).

O caso de Exu-Legba se torna ainda mais grave. Os missionários que passaram pela região da Iorubalândia parecem ter encontrado neste orixá-vodun a correspondência perfeita para o símbolo do mal que sua própria religião concebia. Pelas características controversas e ligadas ao elemento humano destas divindades, a correspondência com o Diabo cristão parecia ser a única forma de interpretar o culto àquela divindade.

Seu aspecto malicioso e travesso, sua posição de regulador do cosmos, que faz tudo se movimentar, pois impõe a desordem onde existia a ordem. A criatividade, a fecundidade, a associação com o mal – elemento diacrítico da visão de mundo ocidental e não-africana – e sua iconografia incomodaram e despertaram as atenções de dezenas de viajantes e missionários que transitaram pela Iorubalândia. [...] Se levarmos em consideração que, na Teologia cristã, compete a Satã ou ao Diabo a organização e o comando dos espíritos malignos, podemos concluir que os irmãos já relacionavam Exu a essa personagem das escrituras bíblicas (OLIVA, 2005, p. 21-22).

Como na concepção cristã do período não se aceitava a ambiguidade (como o ser bom e mal ao mesmo tempo), ao contrário, sua análise do universo é dicotômica e

⁴⁹ A ideia de “fetichismo” foi utilizada pelos missionários europeus para se referir às religiões de outros povos considerados primitivos. O “fetiche” se referia aos ídolos e estatuetas que eram cultuadas por estes povos, daí eles serem classificados como “fetichistas”, ou seja, os que idolatram os fetiches. Este termo, ao lado do de “animismo”, desenvolvido por Edward Tylor para se referir à concepção de que objetos e animais possuíam almas, seriam utilizados pela antropologia do século XIX como forma de interpretação das religiões destes povos, sendo desconstruídos e criticados posteriormente pela antropologia moderna, considerados expressões do evolucionismo cultural utilizadas para inferiorizar as práticas religiosas de outros povos.

⁵⁰ Tradução minha, do original: “It is necessary to mention that African Traditional Religion has for a long time been misrepresented by the early European explorers, investigators and Christian missionaries. Many of them used obnoxious and unacceptable terminologies to describe the religion, such as “the high god of the primitive people”, “withdrawn god”, “polytheism”, “fetishism”, “idolatry”, “heathenism”, “paganism”, “animism”, “juju”, “mana”, and “ancestor worship”. These terms have been rejected at different fora and in scholarly publications by African scholars and authors as uncomplimentary and unacceptable” (OMOTOYE, 2011, p. 25-26).

maniqueísta (ou é bom ou é mal), ao se depararem com Exu-Legba os missionários só enxergaram os sinais de sua malignidade. Ao fazerem isto, acabaram transportando para esta divindade sua própria concepção de mundo. Ao observarem as imagens e representações destas divindades então, a comparação com o Diabo cristão se tornava ainda mais evidente para eles.

Em grande medida, as características funcionais/imagéticas de Eshu fizeram com que diante dos olhares ocidentais ele se transformasse em um orixá contraditório e de difícil definição. Por isso, suas interpretações seguiram os mais diversos caminhos explicativos ao longo dos dois últimos séculos. Missionários, administradores europeus, viajantes ou antropólogos procuraram imprimir em suas leituras as marcas de seus tempos e das formas de exame das quais bebiam (OLIVA, 2012, p. 48).

Ou seja, os viajantes europeus e americanos construíram um discurso a respeito de Exu baseados em suas crenças e lugar de fala. É importante ressaltar, antes de passarmos a uma análise mais pormenorizada dos discursos produzidos, que a correspondência entre Exu-Legba e o Diabo da teologia cristã não encontra respaldo nas crenças africanas, e é uma criação totalmente feita pelos missionários. Os iorubas não possuem nenhuma ideia a respeito de uma divindade que seja totalmente maligna ou benigna. Todos os orixás possuem características boas e más, e são cultuados da mesma forma. Alguns missionários perceberam isto, ainda que de forma um tanto confusa:

Eles não possuem nenhuma estátua especial representando o Diabo, e a única diferença deve ser encontrada nas suas intenções, pois que às vezes realizam sacrifícios para Deus defronte de uma imagem, e em outras vezes eles o fazem para o diabo em frente da mesma imagem, de modo que a mesma coisa é usada por eles para dois usos opostos (NYENDAEL⁵¹ apud VERGER, 1992, p. 26).

Na interpretação de David Nyendaël, um mercador alemão que esteve na região ioruba no século XVIII e citado por Pierre Verger, os iorubas possuiriam ideias para Deus e para o Diabo, apenas não separavam os dois, utilizando-se da imagem do mesmo deus para fazer seus pedidos a um ou a outro. Isto pode ser um sinal da ambiguidade das divindades africanas que já citamos, ambiguidade esta que foi interpretada pelo viajante desta forma.

Muitos anos depois dele, outros viajantes voltariam a lançar seus olhares para a religiosidade dos iorubas. Passaremos a analisar agora alguns viajantes que estiveram nas terras iorubas, entre o final do século XIX e início do XX, e escreveram obras

⁵¹ Citado por BOSMAN, Guillaume. Voyage de Guinée, Utrecht, 1705, p. 482.

descrevendo o modo de vida destes povos, sua organização política, econômica e, principalmente, sua vida cultural e religiosa.

Um dos primeiros viajantes a relatarem a vida cultural, e mais especificamente religiosa dos povos iorubas foi o reverendo Noel Baudin. Ele passou 14 anos vivendo entre os africanos como missionário, e posteriormente publicou livros em que contava suas experiências em territórios africanos, com ênfase nos costumes dos povos que ele teve contato.

O padre Noel Baudin, que viveu na África entre 1869 e 1883 em regiões não-iorubas, 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, cidades que surgiram depois de longa sujeição ao reino de Benim. De passagem pela França em 1884, publicou um dicionário⁵² altamente influenciado pelo de Crowther⁵³ (as rubricas consagradas aos deuses iorubas estão redigidas nos mesmos termos) e publicou igualmente um livro⁵⁴ que deu origem à maior das confusões sobre o conhecimento dessa religião, pois as informações publicadas por ele estão longe, como vimos, de terem sido colhidas em fontes iorubas. As informações fornecidas são extravagantes. Baudin foi levado, é verdade, por um zelo missionário evidente, acrescido de um desprezo extremo, que não procurou dissimular, por tudo que dizia respeito à religião daqueles que ele tinha por dever e vocação converter (VERGER, 1982, p. 03).

Verger é duro ao analisar as assertivas de Baudin a respeito da religião dos povos iorubas. Além dos preconceitos cristãos que o discurso do padre deixa transparecer, ele cita o fato de que o padre não teria ficado tempo suficiente em terras iorubas para sua coleta de dados. De certa forma, isto desmerece suas análises, que além de sofrerem influência das ideias cristãs, ainda possuem o problema de não serem baseadas em fontes autênticas.

Já no início de sua obra ele nos dá mostras do teor do discurso adotado por ele em seus relatos. Descrevendo os ritos e cerimônias realizadas pelos diferentes povos africanos, ele usa termos como “degradados” e “falsas divindades” para se referir a eles. Segundo ele ainda, sacrifícios humanos seriam realizados nestes rituais, o que só reforçaria sua ideia inferiorizante 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, cujo país

⁵² BAUDIN, Noel. 1884 – Dictionnaire français-yoruba-français. Cotonou, 1967.

⁵³ CROWTHER, Samuel Ajayi. 1852 - A vocabulary of the Yoruba language, Londres.

⁵⁴ BAUDIN, P. Fetichism and fetich worshippers. New York, Cincinnati, and St. Louis: Benziger Brothers, 1885.

tem sido ultimamente tão devastado pelos terríveis flagelos da guerra, peste e perseguição⁵⁵ (BAUDIN, 1885, p. 03, *grifos meus*).

Ao descrever as aldeias dos povos iorubas, Baudin chama a atenção para as imagens de suas divindades espalhadas por estas aldeias. Como vimos, a confecção de estátuas representando seus deuses é um costume ioruba. Tanto é que foram as representações do orixá Exu que influenciaram bastante as análises negativas feitas pelos missionários e viajantes que escreveram 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 antiguidade⁵⁶ (BAUDIN, 1885, p. 05-06, *grifos meus*).

Mais uma vez notamos que os adjetivos utilizados por ele para descrever as imagens e seus adoradores reforçam uma imagem negativa destas religiões. Ele chega a comparar as doutrinas africanas com o paganismo das civilizações da antiguidade, em uma clara alusão à desconformidade que ele julga possuir estas religiões em relação ao Cristianismo.

Verger (1982) nos alerta para o fato de que as informações levantadas pelo padre Baudin não eram confiáveis. Segundo ele, o padre teria recolhido suas informações em locais onde o culto aos orixás não era tão praticado, sendo misturado com tradições de povos vizinhos. Além disto, Verger deixa entrever que por seu sentimento de aversão aos povos e às religiões que pesquisava, ele não teria conseguido obter a confiança de seus informantes, o que acabara por corromper as informações obtidas junto a eles:

Animado por tais sentimentos, o autor não pôde estabelecer relações de confiança e de estima recíproca, úteis em pesquisas desse tipo. Não é de admirar portanto a extrema confusão que reina nas informações relatadas em seu livro e não devemos esquecer, sobretudo, que os dados recolhidos o foram em lugares pouco representativos das tradições iorubas, onde o pouco que se podia encontrar se chocava e se misturava em Uidá com a religião dos Fon, dos Hweda e dos Hwala, em Porto Novo, com a dos Gun, e em Lagos, com as contribuições de Benim (VERGER, 1982, p. 04).

⁵⁵ Tradução minha, do original: "The various rites and ceremonies, including human sacrifices, still prevailing among the blacks are fully described, showing how human nature is degraded in these countries by a singular mixture of materialism and spiritualism. (...) Every year hundreds of human victims are sacrificed to false divinities, along the Niger, and in Egypt, which country has lately been so ravaged by the terrible scourges of war, pestilence, and persecution" (BAUDIN, 1885, p. 03-04).

⁵⁶ Tradução minha, do original: "The European on arriving in Guinea encounters at every step in the negro villages idols of wood or clay, as grotesque as they are unclean, rudely made, and daubed with cock's blood and palm-oil by their stupid adorers. (...) And what is quite remarkable, these doctrines offer striking analogies to the paganism of the civilized nations of antiquity" (BAUDIN, 1885, p. 05-06).

Assim, ao falar das divindades Exu-Legba, que ele classifica como uma só, Baudin as coloca na categoria de “Gênios do Mal”. Segundo o autor, ele seria o chefe desta categoria, o mais temido e perigoso de todos, a quem os iorubas devem procurar proteger-se de sua maldade buscando a outros ídolos que protegem a entrada das casas. Isto entra em contradição com os relatos a respeito do orixá feitos por outros autores posteriores, que colocam Exu como sendo ele próprio 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 Olaroza, o gênio protetor da casa, que, armado com um pedaço de pau ou uma espada, guarda a entrada. Mas, 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 sacrifícios⁵⁷ (BAUDIN, 1885, p. 48).

Baudin também comenta a respeito da representação de Legba, tentando chamar atenção para o que ele 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):

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 imolados para ele, que de outra forma envenenariam o ar⁵⁸ (BAUDIN, 1885, p. 51, *grifos meus*).

O autor também reafirma uma das principais características atribuídas a esta divindade pelos iorubas. Trata-se da necessidade de se realizar as primeiras oferendas do culto sempre a Exu. No entanto, sua interpretação deste costume varia bastante do

⁵⁷ Tradução minha, do original: "EVIL GENII. Elegba or Echu. The chief of all the evil genii, the wickedest as well as the most dreaded, is Echu, a word signifying "the rejected." He is also called Elegba or Elegbara, "the strong," and again Ongogo Ogo, "the genius of the knotted stick." To protect themselves against his wickedness, the blacks keep in their houses the idol Olaroza, the protecting genius of the house, who, armed with a stick or sword, guards the entrance. But in order to ward off his cruelty, when obliged to go out to attend to business, they never fail to give him his share in all the sacrifices" (BAUDIN, 1885, p. 48).

⁵⁸ Tradução minha, do original: "Elegba is represented seated, with his hands on his knees, and perfectly nude, under a sort of roof made of palm-leaves. The idol is made of clay in human form, with an enormous head; birds' feathers foim the hair, two shells represent the eyes, and shells also form the teeth, giving him a horrible appearance. On grand occasions he is saturated with hen's blood and palm-oil, which gives him a still more hideous and disgusting appearance. [...] The vultures, his messengers, fortunately eat the hens, dogs, and other victims that are immolated to him, which would otherwise poison the air" (BAUDIN, 1885, p. 51).

relatado pelos antropólogos e estudiosos anos depois. Ele usa este costume para reafirmar o aspecto maligno e demoníaco de Exu, reforçando seu discurso de aproximação deste orixá com o diabo cristão.

Já ao comentar um dos principais aspectos relativos ao orixá – a necessidade ritualística de os iorubas ofertarem os primeiros sacrifícios sempre a Exu – o reverendo [Baudin] justifica tal princípio pelo medo gerado pelo caráter perverso e ameaçador do orixá, em uma óbvia aproximação com a figura do Diabo da tradição judaico-cristã (OLIVA, 2005, p. 24).

As palavras de Baudin se chocam com as crenças que os próprios africanos possuem a respeito de sua divindade. Sua ambiguidade é vista entre os iorubas como algo natural e necessário para se manter o equilíbrio no universo. No entanto, para o missionário cristão, estas características ambíguas são interpretadas apenas como sinônimo de sua malignidade absoluta, encontrando na figura do Diabo a correspondência perfeita para associá-lo. “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” (OLIVA, 2005, p. 25). Além disto, era importante desqualificar as crenças e divindades dos africanos para que a conversão ao cristianismo fosse mais completa. Assim eles se utilizam das diferenças entre os pontos de vista cristão e africano para reforçar a necessidade destes últimos abandonarem suas práticas e se entregarem ao Cristianismo, cumprindo assim a função que possuíam os missionários em terras africanas.

Nosso segundo viajante a escrever sobre as crenças dos povos iorubas não é missionário. Trata-se de um militar que esteve na região dos iorubas no final do século XIX. Apesar de não ser religioso, o tenente-coronel A. E. Ellis (1890) teve as mesmas impressões a respeito da religião ioruba que seu antecessor. Segundo Verger (1982, p. 06-07) inclusive, muitas das ideias presentes no seu livro seriam retiradas da obra de Baudin escrita alguns anos antes: “O Tenente Coronel A. E. Ellis publicou por sua vez em 1894 as mesmas divagações, cuidadosamente copiadas por ele do livro do padre Baudin. [...] As lendas redigidas pelo padre Baudin foram literalmente copiadas, traduzidas e publicadas pelo tenente-coronel A. E. Ellis [...]”.

Como construtores de um mesmo discurso, Baudin e Ellis se apropriam do imaginário cristão ocidental e voltam seus olhares para as religiões africanas. Sua prática se encaixa bem naquilo que Foucault (2008) define como “prática discursiva”. Todos os autores que se referiram à religião ioruba nesta época (final do século XIX e início do

XX) seguiram esse mesmo padrão, essa mesma lógica. Todos eles partiram de uma concepção cristã, inseridos em um contexto de inferiorização da África e das práticas africanas para produzirem seus discursos.

Finalmente, o que se chama "prática discursiva" pode ser agora precisado. Não podemos confundi-la com a operação expressiva pela qual um indivíduo formula uma ideia, um desejo, uma imagem; nem com a atividade racional que pode ser acionada em um sistema de inferência; nem com a "competência" de um sujeito falante, quando constrói frases gramaticais; **é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa** (FOUCAULT, 2008, p. 133, *grifos meus*).

O imaginário cristão medieval e moderno foi o que permitiu aos viajantes europeus e americanos o “exercício de sua função enunciativa” a respeito da religião ioruba. Todo este contexto possibilitou a irrupção dos discursos demonizantes a respeito do Exu. Ao analisar a figura de Exu, assim como Baudin, Ellis reforça sua associação com o Diabo cristão, mesmo que não diretamente. Influenciado pelas ideias cristãs, e baseado nas obras de Baudin, como indica Pierre Verger, o tenente-coronel atribui a Exu-Legba aspectos negativos e malévolos, somente comparáveis às características atribuídas ao próprio Demônio.

As interferências do imaginário ocidental [...] podem ser percebidas na associação de Exu com a ideia da maldade, mesmo que não vinculado diretamente à figura do Diabo, quando ele [Ellis]⁵⁹ afirma que o orixá “é o pesadelo divino” e “é um deus malvado que permite aos homens acalmar os ódios deles em segredo” (OLIVA, 2005, p. 28).

O coronel escreveu duas obras sobre os povos da região da Iorubalândia pelas quais ele passou. O primeiro deles foi escrito em 1890, e é dedicado aos ewes, povos de língua fon que, no Brasil, ficaram conhecidos como jejes. O segundo, escrito em 1894, é dedicado aos povos iorubas propriamente ditos. Em ambos encontramos as referências ao vodun Legba, que Ellis afirma ser a mesma divindade que Exu, como se um dos povos tivesse copiado do outro: “III. Legba, -. Legba. 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”⁶⁰ (ELLIS, 1890, p. 41).

⁵⁹ ELLIS, A. E. The Yoruba speaking people of the Slave Coast Africa. Londres: Chapman and Hall, 1894.

⁶⁰ Tradução minha, do original: “III. Legba.,—Legba. Elegba, or Lekpa is a phallic divinity whose worship is very prevalent throughout the Slave Coast. [...] or it may merely be borrowed from the neighbouring Yoruba-speaking peoples, who have the same god” (ELLIS, 1890, p. 41).

A relação de Legba com as atividades sexuais é reforçada pelo autor, que o concebe como uma “divindade fálica”. Para constatar esta afirmação, Ellis descreve as práticas da circuncisão e do alongamento clitoriano, presentes entre alguns grupos nessa região, como sendo rituais associados com o culto de Legba. No caso da circuncisão, por exemplo, ela é vista por ele como uma forma de oferecer uma parte do pênis ao deus:

A circuncisão, [awá-dsodso], que é realizado em meninos entre seus doze e dezessete anos, parece estar ligado 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 ninfas⁶¹ são alongadas artificialmente, operação que é realizada por mulheres especialistas, sendo que uma mulher em estado natural é ridicularizada. Este costume, que, como a circuncisão, está conectado com o culto de Legba⁶² [...] (ELLIS, 1890, p. 43).

Ellis atesta, portanto, a característica fálica do vodun Legba e, consequentemente, do orixá Exu, já que ele afirma um ser a cópia do outro. Por ser uma divindade sexual, Legba teria ainda a capacidade de invadir os sonhos das pessoas, provocando-lhes “sonhos eróticos, [...] que entre as tribos orientais dos Ewe, pelo menos, são muito geralmente atribuídos a Legba, que supostamente teria possuído o corpo durante o sono”⁶³ (ELLIS, 1890, p. 43-44). É interessante notarmos como esta crença se aproxima dos personagens do imaginário medieval denominados *íncubos* e *súcubos*, demônios masculinos e femininos, respectivamente, que se acreditava terem o poder de invadir os sonhos das pessoas do sexo oposto para sugar suas energias vitais, através de relações sexuais.⁶⁴ O próprio Ellis, em sua obra posterior, faz esta referência ao analisar as características de Elegba, só que agora cultuado pelos povos iorubas:

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 incubos e súcubos da Europa medieval⁶⁵ (ELLIS, 1894, p. 67).

⁶¹ Lábios vaginais (Nota minha).

⁶² Tradução minha, do original: “Circumcision, [awá-dsodso], which is performed on boys between their twelfth and seventeenth years, seems to be connected with the worship of Legba, it being, apparently, an offering of a portion of the organ to the god. (...) In Dahomi, and the eastern Ewe-states generally, on the contrary, the clitoris and the nymphae are artificially elongated, the operation being performed by women specialists, and a woman in the natural state is an object of ridicule. This custom, which, like circumcision, is connected with the worship of Legba (...)” (ELLIS, 1890, p. 43).

⁶³ Tradução minha, do original: “Erotic dreams, [...] amongst the eastern Ewe-tribes at least, very generally attributed to Legba, who is supposed to have possessed the body during sleep” (ELLIS, 1890, p. 43-44).

⁶⁴ Carlos Nogueira (2002, p. 51) assim define estes 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”.

⁶⁵ Tradução minha, do original: “As is the case in the western half of the Slave Coast, erotic dreams are attributed to Elegba, who, either as a female or male, consorts sexually with men and women during their

É provável que Ellis tenha projetado sobre o vodun Legba estas características, uma vez que não as encontramos em nenhum outro autor. Prosseguindo em sua análise, Ellis comenta outra característica presente no vodun Legba: seu caráter irascível. Segundo ele, esse caráter, no entanto pode ser controlado e usado para se fazer vinganças pessoais contra inimigos. Para isto, basta que se use a oferenda certa para se conseguir convencer a divindade a cumprir com a tarefa desejada. Isto faz parte de suas atribuições enquanto “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”⁶⁶ (ELLIS, 1890, p. 45). Mas Ellis nota esta característica principalmente no orixá Exu. Em sua obra sobre os iorubas ele faz uma distinção entre os aspectos do vodun Legba e do orixá, afirmando ser o primeiro menos propenso a maldade, enquanto o segundo é praticamente a personificação do mal. Também é levantado o caráter fálico de ambas as divindades, especialmente ao comentar sobre suas representações e seu “falo imensamente desproporcional”.

O nome Elegba parece querer dizer: "Aquele que se apodera" (Eni-gba), 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 palmeiras⁶⁷ (ELLIS, 1894, p. 64-65).

Apesar de uma pequena distinção entre o caráter mais fálico de Legba, e o mais maligno de Exu, Ellis atesta uma pequena mudança que estava em curso no primeiro. Segundo ele, notava-se uma mudança gradual no caráter fálico desta divindade para uma

sleep, and so fulfils in his own person the functions of the incubi and succubi of mediaeval Europe” (ELLIS, 1894, p. 67).

⁶⁶ Tradução minha, do original: “Legba is the god of discord, who delights to make mischief and foment quarrels. [...] In his capacity of a mischief-maker Legba can, if bribed by a sufficient offering, be induced to take up the quarrel of a worshipper, and work evil upon the unconscious offender” (ELLIS, 1890, p. 45).

⁶⁷ Tradução minha, do original: “The name Elegba seems to mean, “He who seizes” (Eni-gba), and Bara is perhaps Oba-ra, “Lord of the rubbing” (Ra, to rub one thing against another). Eshu appears to be from shu, to emit, throw out, evacuate. The propensity to make mischief, which we noted as a minor characteristic of the Ewe Elegba, is much more prominent in the Yoruba god, who thus more nearly approaches a personification of evil. He is supposed always to carry a short knobbed club, which, originally intended to be a rude representation of the phallus, (...). The image of Elegba, who is always represented naked, seated with his hands on his knees, and with an immensely, disproportionate phallus, is found in front of almost every house, protected by a small hut roofed with palm-leaves” (ELLIS, 1894, p. 64-65).

personificação do mal, talvez como uma influência de seu vizinho orixá. Isto acabaria fazendo com que esta religião caísse num dualismo entre uma divindade boa, que poderia ser representada por Obatalá ou Ifá, e uma má, representada por Legba. Nas palavras de Ellis (1894, p. 87),

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 Ifa a boa⁶⁸.

Por outro lado, esta visão dualista da religião dos orixás talvez seja fruto das concepções cristãs do autor. Ao analisar a religião africana, Ellis acaba projetando sobre ela suas próprias concepções religiosas, baseadas no dualismo cristão entre Deus e o Diabo. Isto é o que caracteriza a construção de um discurso, em consonância com diversos outros autores que escreveram sobre este mesmo tema e todos influenciados pelo contexto e instituições que prevaleciam nesta época.

Outro missionário cristão, desta vez da Igreja Batista, foi Richard Henry Stone (1899), que esteve na África durante os anos 50 do século XIX. Segundo o próprio autor, “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”⁶⁹ (STONE, 1899, p. 09).

Stone não fornece muitos detalhes sobre a religiosidade dos iorubas. Os únicos comentários que tece a respeito disto se resumem a um capítulo de pouco mais de 15 páginas, em que descreve algumas das crenças e rituais dos nativos iorubas. A única referência que faz a Exu também é breve, mas bastante sintomática do pensamento do autor a respeito desta divindade. Segundo ele, “sob o nome de Ashu, eles adoram o diabo. Ele é sempre representado por uma medonha imagem negra”⁷⁰ (STONE, 1899, p. 87).

Já no início do século XX, o comerciante inglês Richard Dennet passou longos anos na região do Congo e entre os iorubas, tendo escrito várias obras a respeito dos povos que ali viviam. Uma delas foi dedicada especificamente a estes últimos, com atenção

⁶⁸ Tradução minha, do original: “Elegba, primarily a phallic divinity, seems to be gradually becoming a personification of evil, and here we perhaps see a tendency towards Dualism, which in the future might, if undisturbed, result in Elegba becoming the Evil Deity, and Obatala or Ifa the Good” (ELLIS, 1894, p. 87).

⁶⁹ Tradução minha, do original: “For four eventful years, far from civilization, my young wife and I lived among the barbarous people inhabiting that part of Western Central Africa lying between the Bight of Benin and the Niger river and between parallels five and seven, north latitude” (STONE, 1899, p. 09).

⁷⁰ Tradução minha, do original: “Under the name of Ashu, they worship the devil. He is always represented by a hideous black image” (STONE, 1899, p. 87).

especial para seu sistema religioso. Basicamente, Dennet repete muitas das ideias já consolidadas no discurso europeu a respeito da 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 oferta⁷¹ (DENNET, 1910, p. 94).

Desde o início o autor já deixa claro a visão compartilhada a respeito das divindades Exu e Legba, que ele traduz como “diabo”, dando continuidade ao discurso já construído. Além disto, Dennet cita a característica de Exu receber sempre a primeira oferenda antes dos outros orixás, e atribui isto ao caráter maléfico desta divindade, já que se a oferenda não for feita, Exu poderá atrapalhar o restante do culto e prejudicar o orixá para o qual a oferenda se destina.

Por outro lado, Dennet reforça duas ideias já comentadas pelos principais autores que analisaram a religião ioruba. Primeiro a associação entre o orixá Exu e o vodun Legba, que ele analisa como se fossem uma só divindade. E segundo a ideia de que Exu era um dos orixás mais cultuados na região da Iorubalândia. Independente do orixá que cada cidade cultuava, Exu era conhecido e reverenciado pela maioria delas, como deixa entrever o autor.

Outra ideia presente no discurso de Dennet é o dualismo aplicado à religião ioruba. Ele deixa bem claro a distinção entre Exu e Ifá como dois opostos: enquanto o primeiro representa as trevas, o segundo seria a luz. Antes de se cultuar a Ifá, faz-se necessário fazer o culto a Exu. Segundo ele, isto faria parte da preparação para a celebração de Ifá:

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 Exu ou o diabo⁷² (DENNET, 1910, p. 95).

⁷¹ Tradução minha, do original: “Elegba and Eshu are translated Devil. [...] Eshu is found at the entrance of a town or house. Whatever Orishas the people may have, Eshu appears to be the most widespread. (...) The first blood of a sacrifice is generally splashed over Eshu, so that he may not prevent the Orisha to whom the sacrifice is made from accepting the offering” (DENNET, 1910, p. 94).

⁷² Tradução minha, do original: “Eshu is the Being of Darkness, while Ifa is the Being of Light and Revelation. [...] At Akure some people came dancing up to the resthouse where I was staying holding palm branches in their hands and beating drums in a violent way. I asked them what they were doing. They answered that they were sacrificing to the devil. [...] On inquiry I heard that in three days they were going to keep the feast of Ifa, and that preparatory to doing so they had to feast Eshu or the devil” (DENNET, 1910, p. 95).

Por último, Dennet reforça o caráter fálico atribuído a Exu. Recorrendo à obra do coronel Ellis, o autor relembra o bastão presente na imagem de Legba como sendo uma representação de seu falo. Além disto, ele cita os pilares fálicos localizados em uma cidade ioruba que, segundo ele, foram batizados como Exu.

Os três pilares fálicos em Laiu foram chamados Exu. Ellis nos diz "Ele deve sempre levar um pequeno bastão enrugado que, originalmente destinado a ser uma representação rude do falo, tem, em parte, por falta de habilidade... e em parte pela crescente crença na maldade de Elegba vir a ser considerada como uma arma ofensiva... 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"⁷³ (DENNET, 1910, p. 95).

Percebe-se assim como o autor reforça muitas das características já apontadas pelos seus antecessores a respeito da religião dos orixás e principalmente do orixá Exu. As ideias reforçam mais uma vez o discurso negativo construído a respeito desta divindade, como aconteceu também com Samuel Johnson (1921), um pastor anglicano que viveu entre os iorubas no início do século XX. Ao se referir às divindades de Exu e Legba, ele recorre à figura de Satanás para caracterizá-los:

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 diabo⁷⁴ (JOHNSON, 1921, p. 28).

Johnson chama atenção ainda para seu caráter vingativo, e para a possibilidade de se utilizá-lo para realizar vinganças contra desafetos e inimigos. Esta característica de Exu é reforçada por vários dos viajantes que por lá passaram, como pudemos perceber. Outro destaque do autor é para a imagem que representa esta divindade, que segundo ele

⁷³ Tradução minha, do original: "The three Phallic pillars at laiú were called Eshu. Ellis tells us "He is supposed always to carry a short knotted club, which, originally intended to be a rude representation of the Phallus, has partly through want of skill and partly through the growing belief in Elegba's malevolence come to be regarded as a weapon of offence. . . . The rude wooden representation of the Phallus is planted in the earth by the side of the hut, and is seen in almost every public place, while at certain festivals it is paraded in great pomp, and pointed towards the young girls, who dance round it." (DENNET, 1910, p. 95)

⁷⁴ Tradução minha, do original: "Esu or Elegbara.—Satan, the Evil One, the author of all evil is often and specially propitiated. Offerings are made to it. [...] It is superstitiously believed that the vengeance of this god could be successfully invoked upon an offender by the name of the person being called before the image while nut oil is being poured on it. The image of a man, with a horn on its head curving backwards, carved in wood and ornamented with cowries, is often carried by its devotees to beg with on public highways. [...] This curved headed figure is called " Ogo Eliggbara" — the devil's club (JOHNSON, 1921, p. 28).

possui um “chifre curvado para trás”, denominada, em tradução do autor, como o “bastão do diabo”, em clara associação, mais uma vez, à figura do Diabo cristão.

Mas não é só Exu que Johnson acusa de ter o caráter demoníaco. Ao tratar de outra divindade do panteão ioruba, o pastor mais uma vez recorre à imagem demoníaca para descrevê-la. Trata-se de Sopona ou Sakpata, ou como é conhecido no Brasil, Xapanã⁷⁵, 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”⁷⁶ (JOHNSON, 1921, p. 28). Não é só Exu, portanto, que recebe tratamento especial por parte do pastor.

Como no imaginário cristão todas as formas de mal e de influências negativas na vida das pessoas e na ordem do mundo são associadas ao Diabo, suas análises sobre a cosmologia dos orixás passaram a estabelecer esta mesma relação. **Percebe-se, portanto, que a relação entre Exu e o Diabo foi uma criação de sacerdotes cristãos ou muçulmanos, seguida e defendida por seus fiéis [...]** A comparação direta de cosmovisões tão diversificadas, assim como a associação de divindades, deve ser evitada, já que, acima de tudo, são tarefas responsáveis por uma série de distorções e desvios na compreensão das faces das chamadas cosmologias africanas. **Assim como o Diabo possui características imaginárias e teológicas próprias a ele, o mesmo acontece com Exu** (OLIVA, 2005, p. 26, *grifos meus*).

Como pudemos perceber neste capítulo, o discurso a respeito da malignidade do orixá Exu e sua associação com o diabo cristão começou a ser construído ainda em África, pelos viajantes que passaram pela região onde se realizava o culto aos orixás. Este discurso é reforçado por cada um dos autores analisados, mas há vários outros trabalhos que se dedicaram ao tema. As falas dos missionários e viajantes europeus e norte-americanos que estiveram na região africana dos iorubas é reflexo de um choque de cosmovisões diferentes a respeito do universo e da religião de uma forma geral. Enquanto para os cristãos só existem duas forças contrárias e que se repelem, o bem e o mal, representadas por dois seres distintos e que não se confundem, Deus e o Diabo, para os iorubas estas duas características permeiam o mundo, os seres humanos, e claro, suas divindades. Todos podem ser bons e maus dependendo da ocasião ou interesse que se tenha no momento. Isto 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.

⁷⁵ Xapanã, orixá das doenças e da Varíola, também é associado a Obaluaiê e Omulu, duas outras divindades que possuem as mesmas características na África e no Brasil.

⁷⁶ Tradução minha, do original: “Sopona or the small pox is generally believed to be one of the demons by which this lower world is infested, and has its special devotees” (JOHNSON, 1921, p. 28).

Tal comparação deu início a uma das crenças mais arraigadas no imaginário brasileiro de uma forma geral, como iremos demonstrar. Este discurso que se inicia com os autores aqui analisados, e outros ainda, será aperfeiçoado ao longo dos séculos seguintes no Brasil e nas Américas, para onde vários africanos são trazidos como escravos, e aqui dão início a uma nova fase de suas vidas religiosas. Isto é o que veremos no próximo capítulo de nossa viagem em busca da reconstrução do discurso demoníaco e das transformações de Exu em terras brasileiras.

Capítulo 2-Origens dos cultos africanos no Brasil

Nossa viagem em busca de reconstruir a trajetória de Exu, desde a África até chegar aos terreiros de Umbanda e Quimbanda brasileiros aporta agora no Brasil durante o período colonial. Para que possamos analisar estas mudanças, convém refazermos um pouco da trajetória dos negros africanos que foram trazidos para as Américas como escravizados. Buscaremos, neste capítulo, reconstruir o longo processo histórico que deu origem às inúmeras religiões afro-brasileiras.

Tal processo foi constituído no bojo da dominação colonial europeia em terras americanas. No caso do Brasil, o domínio português forneceu as bases interpretativas que permitiram a representação das práticas africanas em terras brasileiras como “bárbaras” e “primitivas”, prontas para serem combatidas. Como já vimos, o eurocentrismo acabava por conferir aos demais povos do mundo estes status de inferioridade e até de demonização. Neste contexto, os outros povos com que os europeus tiveram contato passaram a ser associados a seres sem alma, não criados por Deus, mas sim pelo Diabo. Este é o caso dos próprios indígenas que viviam nas terras americanas.

Assim, todo aquele imaginário europeu a respeito do *outro* foi transposto para a América recém-descoberta, mais especificamente para o Brasil, como afirma Laura de Mello e Souza (1986, p. 55): “Tudo parece indicar portanto que, para o Brasil, confluíram, desde o fim do século XVI, as formulações do imaginário europeu acerca de terras desconhecidas e humanidades monstruosas”. Tal imaginário influenciou no tipo de relação estabelecida entre europeus e americanos na chegada daqueles a este continente. A crença e o discurso da inferioridade dos povos nativos foram alguns dos principais justificadores da situação colonial a que estes foram submetidos. Considerados como seres incivilizados e, portanto, incapazes de se governar, coube ao colonizador a nobre “missão civilizadora” que os salvaria da barbárie. Estas foram algumas das características do colonialismo, conforme afirma Georges Balandier (1993, p. 109-110):

[...] a superioridade da raça branca, a incapacidade dos nativos de se autogovernarem, o despotismo dos chefes tradicionais e a tentação que teriam os líderes políticos modernos de se constituir em “corja ditatorial”, a incapacidade dos autóctones de valorizar os recursos naturais dos seus territórios, os medíocres recursos financeiros, a necessidade de manter o prestígio⁷⁷, etc.

⁷⁷ KENNEDY, R. The colonial crisis and the future. *The Science of Man in the World Crisis*, p. 308-309.

Como vemos, a inferiorização do outro está na raiz da própria civilização americana. Forjada sob o signo deste colonialismo, nossa cultura absorveu em grande parte essa “ânsia julgadora” do eurocentrismo cristão. Ao nos debruçarmos, portanto, à nossa própria história, encontraremos inúmeros exemplos destas relações de subjugação para com o outro, subjugação não apenas em termos físicos, mas muito mais em termos culturais e epistêmicos, ou seja, no âmbito dos saberes e conhecimentos. Tal relação de subjugação foi chamada por alguns autores⁷⁸ de “colonialidade do poder”, conceito que, segundo Castro-Gómez (2005, p. 58-59), refere-se

inicialmente, a uma estrutura específica de dominação por meio da qual foram submetidas as populações nativas americanas desde 1492. (...) Não se tratou apenas de reprimir fisicamente aos dominados, mas também de conseguir que naturalizassem o imaginário cultural europeu como única forma de relacionamento com a natureza, o mundo social e a própria subjetividade⁷⁹.

Forçar os nativos a aceitarem o “imaginário cultural europeu” como sendo o único possível foi uma das formas encontradas pelo colonizador para subjugar-los. Pouco a pouco, o paradigma moderno europeu se fazia presente na América, obrigando os povos que aqui viviam a abandonar suas práticas culturais e adotarem o modelo europeu, seus costumes e suas crenças. O cristianismo se impôs como única concepção religiosa possível e aceitável, desestruturando, através da atribuição de valores negativos (demonização), as formas nativas de saber religioso e práticas culturais.

Assim, percebemos que “a expansão ocidental posterior ao século 16 não foi apenas econômica e religiosa, mas também de formas hegemônicas de conhecimento que moldaram a própria concepção de economia e de religião” (MIGNOLO, 2003, p. 48). As práticas religiosas nativas eram pouco a pouco proibidas e perseguidas, e junto com elas todo um conjunto de saberes e formas de compreender o universo se perdiam também:

A colonialidade do poder faz referência à maneira como a dominação espanhola tentou eliminar as “muitas formas de conhecer”, próprias das populações nativas e substituí-las por outras novas que serviram aos propósitos civilizadores do regime colonial; aponta, então, para a violência epistêmica exercida pela

⁷⁸ O grupo “Modernidade/Colonialidade” se constituiu ao longo da década de 1990, através de inúmeros debates em seminários e publicações. Tem como principais características um aprofundamento da crítica pós-colonial (processo que ficou conhecido como “giro decolonial”) e o desenvolvimento de novos conceitos para tratar das relações de poder estabelecidas entre os países europeus com o restante do mundo, como os conceitos de “colonialidade do poder” e “diferença colonial”. Entre seus principais representantes estão Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Ramón Grosfoguel e Santiago Castro-Gómez. Uma revisão completa do histórico e das principais ideias deste grupo podem ser encontradas em BALLESTRIN, 2013.

⁷⁹ Tradução minha, do original: “inicialmente, a una estructura específica de dominación a través de la cual fueron sometidas las poblaciones nativas de América a partir de 1492. (...) No se trató sólo de reprimir físicamente a los dominados sino de conseguir que naturalizaran el imaginario cultural europeo como forma única de relacionamiento con la naturaleza, con el mundo social y con la propia subjetividad” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 58-59).

modernidade sobre outras formas de produzir conhecimentos, imagens, símbolos e modos de significação⁸⁰ (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 59-60).

Esta “violência epistêmica” da qual nos fala Castro-Gómez teve como característica duas formas de conhecimento tipicamente europeias que buscavam se afirmar como hegemônicas neste período. A primeira delas é o cristianismo, como já afirmamos, que buscava sobrepor-se às outras formas de explicação de cunho religioso existentes. A segunda é a cientificação moderna, que através de um processo de racionalização, estabelecia uma hierarquia na qual os conhecimentos nativos eram desprezados, considerados como inferiores, como “crendices” e “superstições”. Tais formas de conhecimentos não eram compatíveis com o mundo moderno que os colonizadores intentavam construir, e deviam ser eliminadas:

Já não podiam coexistir diferentes formas de “ver o mundo”, uma vez que elas deveriam ser categorizadas conforme uma hierarquia do tempo e espaço. As demais formas de conhecer foram declaradas como pertencentes ao “passado” da ciência moderna; como “doxa” que enganava aos sentidos; como “superstição” dificultando a transição para a “vida adulta”; como “obstáculo epistemológico” para a obtenção da certeza⁸¹ (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 63).

Assim surge a dicotomia tradicional/moderno. A partir da fundação do que viria a ser o paradigma moderno, do qual faziam parte uma pretensa ideia de racionalidade, à qual estavam ligados conceitos como cientificidade, monoteísmo, progresso e evolução, se constituiu também o seu oposto: o paradigma tradicional, baseado no conceito de tradição e ao qual estavam ligados outros valores. Estabeleceu-se assim uma escala epistemológica dos conhecimentos:

A coexistência de diversas formas de produzir e transmitir conhecimentos foi eliminada porque todos os conhecimentos humanos foram ordenados em uma escala epistêmica que vai do tradicional ao moderno, da barbárie à civilização, da comunidade ao indivíduo, da tirania à democracia, do oriente ao ocidente (...). Através dela o pensamento científico se posicionou como única forma válida de produzir conhecimentos e a Europa adquiriu uma hegemonia epistêmica sobre as demais culturas do planeta⁸² (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 74).

⁸⁰ Tradução minha, do original: “La colonialidad del poder hace referencia a la manera como la dominación española intentó eliminar las «muchas formas de conocer» propias de las poblaciones nativas y sustituir-las por otras nuevas que sirvieran los propósitos civilizadores del régimen colonial; apunta, entonces, hacia la violencia epistémica ejercida por la modernidad primera sobre otras formas de producir conocimientos, imágenes, símbolos y modos de significación (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 59-60).

⁸¹ Tradução minha, do original: “Ya no podían co-existir diferentes formas de «ver el mundo» sino que había que taxonomizarlas conforme a una jerarquización del tiempo y el espacio. Las demás formas de conocer fueron declaradas como pertenecientes al «pasado» de la ciencia moderna; como «doxa» que engañaba los sentidos; como «superstición» que obstaculizaba el tránsito hacia la «mayoría de edad»; como «obstáculo epistemológico» para la obtención de la certeza” (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 63).

⁸² Tradução minha, do original: “La coexistencia de diversas formas de producir y transmitir conocimientos fue eliminada porque todos los conocimientos humanos quedaron ordenados en una escala epistémica que va desde lo tradicional hasta lo moderno, desde la barbarie hasta la civilización, desde la comunidad hasta el individuo, desde la tiranía hasta la democracia, desde oriente hasta occidente (...). A través de ella

O eurocentrismo foi um dos constituintes da própria identidade cultural americana. Desde as primeiras formas religiosas que se desenvolveram nas colônias espanholas e portuguesa, esta relação de superioridade entre os saberes europeus e das demais civilizações que aqui viviam – negros e índios – se fez presente. É no bojo deste processo de submissão e subjugação, porém, que novas formas culturais diferentes começam a surgir. A dominação colonial abre espaço para que seus atores possam combinar elementos das diferentes matrizes culturais disponíveis, formando novas práticas culturais que não são nem europeias, nem africanas, nem ameríndias, mas sim práticas híbridas.

Percebemos estes processos de hibridações ao nos debruçarmos sobre o estudo das formações culturais nas Américas. A presença do africano é um dos elementos que abre margem a inúmeras formas culturais novas, compostas a partir da reelaboração de suas próprias identidades culturais. Submetidos a um novo sistema cultural, e trazendo da África suas próprias referências, ele se aproveita dos elementos aqui disponíveis para criar e recriar novas práticas, como por exemplo uma nova língua.

Os africanos chegam [nas Américas] despojados de tudo, de toda e qualquer possibilidade, e mesmo despojados de sua língua. Porque o ventre do navio negreiro é o lugar e o momento em que as línguas africanas desaparecem, porque nunca se colocavam juntas no navio negreiro. [...] O que acontece com esse migrante? Ele recompõe, através de *rastros / resíduos*, uma língua e manifestações artísticas, que poderíamos dizer válidas para todos (GLISSANT, 2005, p. 19, *grifos do autor*).

Estes processos de criações de novas práticas culturais a partir de elementos de diferentes culturas combinadas é justamente o que podemos chamar de hibridações. Nestor Canclini (2011, p. XIX), de forma objetiva, a define da seguinte forma: “entendo por hibridação processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

Para se compreender estas práticas, nosso olhar sobre seu processo de constituição deverá levar em conta uma noção não essencialista de cultura.⁸³ Perceber as culturas como

el pensamiento científico se posicionó como única forma válida de producir conocimientos y Europa adquirió una hegemonía epistémica sobre todas las demás culturas del planeta (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p. 74).

⁸³ Tendemos a perceber a cultura como algo estático e imutável, o que nos leva muitas vezes a concepções cristalizadas a respeito delas. Derivam desta percepção as noções de “pureza” cultural, como se fosse possível a existência de uma cultura primeira, original, que nunca houvesse sofrido influência de nenhuma outra. A existência de tal cultura é absolutamente impossível, haja vista que todas estão constantemente modificando-se: “É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo” (BHABHA, 1998, p. 67).

algo em constante evolução é o que nos propõe os autores da chamada “corrente pós-colonial”.⁸⁴ Entre as várias críticas feitas pelos autores desta corrente, a relativa aos processos culturais é a que mais nos chama atenção. Como afirma Souza (2004, p. 125), para compreendermos a proposta de seus estudos, devemos inicialmente desconstruir a noção essencialista de cultura, e adotarmos um padrão híbrido:

O projeto [pós-colonial] prevê a releitura da diferença cultural numa ressignificação do conceito de cultura. [...] Dessa forma, para Bhabha, no projeto pós-colonial, em oposição ao conceito dominante de cultura como algo estático, substantivo e essencialista, a cultura passa a ser vista como algo híbrido, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação.

Basicamente, devemos aceitar que a cultura está em constante evolução, tanto por processos internos (seus próprios integrantes estão constantemente a atualizando) quanto externos (pelo contato com outras culturas). Neste segundo caso, percebemos especificamente como se dão estes processos que provocam mudanças culturais substantivas. Ao serem confrontadas, duas ou mais matrizes culturais diferentes passam a abrir novos espaços em seu interior, dando margem ao surgimento de elementos culturais totalmente novos e imprevisíveis. Estes espaços, conceituados por Bhabha como “entre-lugares”, proporcionam aos seus habitantes a recriação de suas práticas culturais, tendo por base os elementos disponíveis das diferentes culturas que se sobrepõem. A combinação destes elementos, das mais impensadas e variadas formas, é que resultam em novas formações identitárias.

Estes “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. [...] Essa passagem intersticial entre identificações fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta (BHABHA, 1998, p. 20 e 22).

Isto é o que ocorreu no Brasil, quando as diferentes práticas culturais dos africanos que para aqui são trazidos como escravos se contrapõem às práticas indígenas aqui existentes e ao catolicismo europeu dominante. Este encontro abre a possibilidade de inúmeros “entre-lugares”, nos quais seus habitantes tem a possibilidade de retrabalhar

⁸⁴ Os estudos desta corrente se iniciaram na segunda metade do século XX, e tiveram a década de 80 como seu principal momento de difusão. Tem como característica principal a desconstrução dos essencialismos, através de concepções críticas aos projetos dominantes da modernidade. Seus autores são, principalmente, imigrantes oriundos de países emergentes da Ásia, África e América Latina, inseridos nas sociedades europeias e norte-americanas, mas que se apropriam dos conhecimentos da modernidade para apontar suas incoerências e tecer críticas a ela (COSTA, 2006). Entre seus principais representantes temos o indiano Homi Bhabha, o palestino Edward Said, o jamaicano Stuart Hall e o argentino Nestor Canclini, entre outros.

suas identidades culturais a partir da combinação, fusão, superposição ou negação dos elementos culturais disponíveis. Assim como ocorre nos processos genéticos, é impossível prever os resultados das combinações culturais. A imprevisibilidade é uma das características principais dos processos de hibridismos culturais, uma vez que não podemos simplesmente prever que determinada cultura, em contato com outra diferente, resultará sempre nos mesmos tipos de combinações. Isto explica a quantidade de práticas culturais diversas e às vezes até antagônicas entre si que encontramos nos países que receberam escravos da África. A esta imprevisibilidade Edouard Glissant (2005, p. 98) chama de “caos-mundo”:

Chamo de caos-mundo [...] o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as convivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea. [...] Trata-se da mistura cultural, que não se reduz simplesmente a um *melting-pot*, graças à qual a totalidade-mundo hoje está realizada (GLISSANT, 2005, p. 98).

Tais processos de hibridações culturais foram possíveis pelo processo de Diáspora sofrida pelos africanos escravizados, forçados a abandonarem seus lares rumo à América. A noção de diáspora é outro dos conceitos-chave para se compreender os processos de mudanças culturais ocorridos nas Américas, sob a luz da situação colonial a que este continente foi colocado. Através dela passamos a vislumbrar o longo processo que levou à formação de uma nova cultura em terras americanas. Não mais africana, nem europeia, mas fruto do encontro destas duas presenças em um espaço totalmente novo. Assim, retornar a esta África se torna essencial para compreender estes diversos espaços culturais que surgem.

Estas viagens simbólicas são necessárias a todos nós – e necessariamente circulares. Esta é a África a que devemos retornar – mas “por outra estrada”: **o que a África se tornou no novo mundo, o que nós fizemos da “África”**: “África” – como a recontamos através da política, da memória e do desejo (HALL, 1996, p. 73, *grifos meus*).

“O que a África se tornou no Novo Mundo”? Esta é a pergunta que norteia Stuart Hall, e que devem fazer todos aqueles que pretendem compreender as diversas culturas americanas e a formação de suas identidades culturais. Este é precisamente o caso de Exu, que ao deixar o continente africano, trazido pelos africanos escravizados que para aqui vieram, acaba se tornando outra coisa diferente, reelaborado e ressignificado pela experiência colonial que aqui toma forma. Segundo Hall, esta seria a primeira presença colonial, aquela que fornece a matriz cultural que será retrabalhada e transformada no processo diaspórico: a presença africana. A segunda presença é a europeia, aquela que irá

submeter esta cultura, mediante uma relação de poder, e obrigá-la a se transmutar e se reinventar, estando ela própria entranhada em nossa identidade.

Porque a *présence européenne* diz respeito à exclusão, imposição e expropriação, somos muitas vezes tentados a localizar esse poder como completamente externo a nós [...]. O que Frantz Fanon nos lembra, em *Black Skin, White Masks*, é como esse poder se tornou um elemento constitutivo de nossas próprias identidades (HALL, 1996, p. 73, *grifos do autor*).

O poder colonial europeu é constitutivo de nossas identidades. Sem ele não seríamos o que somos hoje, e provavelmente não faríamos muitas das coisas que fazemos. Não cultuaríamos o Exu da Umbanda, uma vez que só faz sentido falar em Umbanda devido ao processo colonial que permitiu aos diferentes elementos culturais aqui presentes hibridizarem-se, dando origem a novos quadros religiosos. O diálogo entre a ação (poder) e a reação (resistência) é o que move as práticas culturais encontradas neste “Novo Mundo”, resultando em novas práticas culturais fundidas, como define Hall (1996, p. 74):

O diálogo de poder e resistência, de recusa e reconhecimento, pró e contra a *présence européenne*, é quase tão complexo quanto o “diálogo” com a África. Em termos de vida cultural popular, em parte alguma se encontra prístino, puro. Está sempre já-fundido, sincretizado, com outros elementos culturais. Está sempre já criouliizado [...].

Para que tais processos culturais ocorram, é necessário que haja um espaço privilegiado, no qual estes elementos possam ser reunidos e, assim, servir de local para que as trocas, fusões e fissões culturais ocorram. Esta é exatamente a terceira presença citada por Hall (1996, p. 74):

A terceira presença, a do “Novo Mundo”, não é tanto poder quanto chão, lugar, território. É o ponto de junção em que os muitos tributários culturais se encontram, a “terra vazia” (esvaziada pelos colonizadores europeus) onde estranhos vindos das partes mais distintas do globo colidiram. [...] Neste espaço é que as criouliizações e assimilações e sincretismos foram negociados.

É no “Novo Mundo” que as novas identidades culturais são processadas. É aqui que o orixá Exu, cultuado em África como divindade, sofre um processo de hibridação que dá origem a novas práticas culturais. A América é o espaço privilegiado da diversidade e da transformação culturais. “A presença do ‘Novo Mundo’ – América, *terra incógnita* – é, portanto, em si mesma o começo da diáspora, da diversidade, da hibridação e da diferença, de tudo isso que já faz do povo afro-caribenho o povo de uma diáspora” (HALL, 1996, p. 74, *grifos do autor*).

Neste contexto, a presença europeia se faz notar, inicialmente, como força ideológica. As ideias presentes no imaginário europeu a respeito do “outro” são sentidas não só no continente africano, como vimos em nosso primeiro capítulo, mas também compõem o quadro de interpretações em que os europeus inserem as terras brasileiras e seus habitantes. Os nativos que viviam nas terras recém-descobertas, posteriormente denominados pelos europeus de “indígenas”, também tiveram seus deuses ressignificados pela ótica cristã, num processo bem parecido com o que sofreu o Exu africano:

[...] muitos dos cronistas e eclesiásticos que descreveram as práticas mágico-religiosas americanas fizeram-no utilizando a terminologia que conheciam e empregavam para designar os agentes satânicos por excelência. Sacerdotes maias, incas ou astecas, xamãs, caraíbas e pajés tupis, enfim, todos os responsáveis pelo espaço sagrado foram quase sempre chamados de bruxos e feiticeiros [...] (MELLO E SOUZA, 1993, p. 27-28).

Como vimos em nosso primeiro capítulo, a bruxaria e a feitiçaria europeia eram práticas essencialmente ligadas ao universo satânico. Toda e qualquer prática distinta das práticas católicas eram imediatamente associadas à bruxaria, e, portanto, consideradas demoníacas. Com as práticas indígenas brasileiras não foi diferente. Os pajés, sacerdotes indígenas, e suas divindades passaram a fazer parte também da corte demoníaca ocidental no discurso católico:

Induzidos ao erro pelo Maligno, incapazes de discernimento por serem privados de razão, os indígenas atolam-se mais e mais no engano da idolatria: adoram o Diabo através de seus ministros, os pajés, “pessoas de má vida, que se dedicaram a servir o diabo para receber seus vizinhos”⁸⁵ (MELLO E SOUZA, 1986, p. 70).

Somavam-se aos nativos da terra as centenas de degredados que chegavam à colônia, acusados de praticarem os mais diversos crimes, entre eles o crime de heresia. O degredo era uma das formas de punição de crimes mais utilizadas pelos tribunais portugueses. Durante os três séculos que o Brasil foi colônia portuguesa, esta prática em muito contribuiu para a ocupação das terras brasileiras, sendo praticada até a independência em 1822. Entre os principais tipos de criminosos, vimos que “assassinos, ladrões, falsários, feiticeiras, sodomitas e heréticos de todos os tipos foram degredados para o Brasil” (PIERONI, 2000, p. 17).

A partir de 1536, com o estabelecimento da Inquisição em Portugal, o Tribunal do Santo Ofício passou a utilizar o degredo como forma de pena também para os hereges condenados. A partir daí o Brasil passou a receber toda sorte de hereges, praticantes das

⁸⁵ THEVET, André. Les français em Amérique pendant La deuxième moitié Du XVI siècle. Paris: PUF, 1953, p. 172.

mais diversas feitiçarias, desde pactos demoníacos até práticas de curandeirismo. Pessoas como Maria Silva, que

era uma feiticeira muito requisitada para ajudar certas pessoas a realizar casamentos e encontros “desonestos”. [...] Ela invocava e adorava o Demônio, acendendo várias velas verdes diante de um quadro onde estava pintado o rosto do Diabo e, nua, ela o invocava, chamando-o Diabo manco. Ao longo de todo o processo ela negou as acusações [...]. No auto-de-fé de 17 de agosto de 1664, ela foi condenada a cinco anos de degredo no Brasil [...] (PIERONI, 2000, p. 110).

Vemos assim que a prática de feitiçarias dos mais diversos tipos já estava bem estabelecida na sociedade portuguesa. Ela ajudaria a compor o caldo cultural que seria a marca da sociedade colonial brasileira. Às práticas de feitiçaria de origem europeias somaram-se os costumes e práticas indígenas e, posteriormente, as crenças e práticas dos africanos que aqui aportaram. Tudo isto ocorria diante da vista grossa dos parques eclesiásticos que para aqui vieram. A falta de uma estrutura que permitisse à Igreja maior fiscalização dos desvios acabou contribuindo para o alastramento destas práticas.

Ao longo do primeiro século de colonização, a presença da Igreja fez-se de forma fluida, menos presente do que o necessário para coibir com mais veemência as práticas desviantes do catolicismo. [...] Dificultado pela carência inicial de religiosos a darem conta da imensidão continental dos domínios portugueses na América, não apenas devido ao seu reduzido número - em contraste com os “mais frades que terra” que Gil Vicente enxergara tempos antes no reino -, mas também pelo parco preparo demonstrado por considerável parte dos que aqui chegavam, o funcionamento da máquina eclesiástica mostrava-se comprometido nas próprias ramificações que organizavam o contato entre os colonos e a Igreja (ASSIS, 2008, p. 2).

O catolicismo em terras brasileiras aos poucos se distanciava do que era pregado pela ortodoxia católica. Este avançou no sentido de um afrouxamento das práticas e crenças religiosas, ao mesmo tempo em que recebia influência dos costumes considerados “desviantes” por parte da Igreja. O chamado “catolicismo popular”, que se misturava a outros modelos de crenças e já era bastante praticado em terras europeias, teve no Brasil um impulso ainda maior devido à pouca presença da Igreja.

Distantes do reino, submetidos a uma vigilância clerical realizada sem a mesma constância e intensidade daquela exercida na metrópole, o catolicismo acabou no Brasil por ganhar novos contornos: amenizadas as cobranças sobre os atos praticados, avançou na direção de um diminuto apego às missas, de uma menor preocupação com o comportamento, e também, do sincretismo⁸⁶. A falta de uma

⁸⁶ O conceito de sincretismo foi bastante utilizado, especialmente no Brasil, para se analisar as misturas culturais que deram origem às religiões afro-brasileiras. No entanto, a forma como os intelectuais brasileiros, especialmente Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide utilizaram este conceito foi bastante criticado a partir da década de 80 por terem eles associado o sincretismo como sinônimo de degeneração de práticas culturais puras, afirmando que as práticas das macumbas cariocas, por exemplo, promoveriam uma maior degeneração das religiões africanas e seriam, portanto, práticas inferiores em contraste com o Candomblé. Devido a estas críticas o conceito caiu em desuso, sendo substituído por outros, como as noções de

Igreja fortemente organizada, por sua vez, colaboraria para a inclusão de práticas que lhe eram originariamente estranhas (ASSIS, 2008, p. 3).

Entre as práticas que se imiscuíam no catolicismo, crenças mágicas relacionadas a curas e à busca de proteção individual, os famosos “corpos fechados”, se tornaram comuns não só entre as classes baixas, mas mesmo entre as classes mais abastadas. “Durante o século XVII, duas religiões diversas coabitavam na cristandade europeia: a dos teólogos e a dos crentes [...]. A concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais, comum ao ‘gentil-homem e ao burguês’”⁸⁷ (MELLO E SOUZA, 1986, p. 89). A falta de rigor por parte da Igreja Católica em terras brasileiras propiciou o desenvolvimento de diferentes tipos de comportamentos e crenças religiosas. Não faltavam os que seguiam os ditames da ortodoxia romana, é claro, porém o mais comum era desde a pouca afeição à norma católica até a prática aberta das mais diversas feitiçarias, seja por indiferença ou total desconhecimento do cânone católico. Luiz Mott (1997, p. 175) assim traça o perfil dos colonos do Brasil:

A partir do panorama religioso reconstruído até agora, podemos agrupar os colonos do Brasil num gradiente que vai dos mais autênticos e fervorosos aos indiferentes e até hostis à religião oficial, a saber: [1] *católicos praticantes autênticos*, que aceitavam convictamente os dogmas e ensinamentos impostos pela hierarquia eclesiástica, refletindo, em suas variadas práticas exteriores de piedade, os sentimentos mais profundos de sua fé na revelação cristã; [2] *católicos praticantes superficiais*, que cumpriam apenas os rituais e deveres religiosos obrigatórios, mais como encenação social do que com convicção interior; [3] *católicos displicentes*, que evitavam os sacramentos e demais cerimônias sacras não por convicção ideológica, mas por indiferença e descaso espiritual, muitas vezes incluindo em seu cotidiano “sincretismos” heterodoxos; [4] *pseudocatólicos*: boa parte dos cristãos-novos, animistas, libertinos e ateus, que apenas por conveniência e camuflagem, para evitar a repressão inquisitorial, frequentavam os rituais impostos e controlados pela hierarquia eclesiástica mas que mantinham secretamente crenças heterodoxas e sincréticas (*grifos meus*).

A partir destes traços, podemos tentar reconstituir um pouco do que era o cotidiano religioso da colônia. As matrizes que aqui se encontraram a partir do processo colonial resultaram em uma dinâmica religiosa completamente original. “Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se pois na colônia, tecendo uma religião sincrética e especificamente colonial” (MELLO E SOUZA, 1986, p. 97). Assim, as práticas religiosas aqui desenvolvidas encontravam bases em várias das matrizes culturais citadas. Traços do catolicismo, juntamente com crenças oriundas das feitiçarias europeias e do

“mestiçagem”, “crioulização”, “transculturação” e, mais recentemente, “hibridismo”. Recentemente uma nova corrente tem voltado a utilizar este conceito, agora repensado sob uma nova roupagem conceitual. Para uma discussão ampliada a respeito do mesmo ver FERRETTI, 1995; NOGUEIRA, 2009 (Nota minha).

⁸⁷ GOULEMOT, Jean-Marie. Démons, merveilles et philosophie à l'Age Classique, Annales, E.S.C., 35^o année, n. 6, nov-dez 1980, p. 1226.

xamanismo indígena⁸⁸ podiam ser encontrados no cotidiano dos habitantes da colônia. No entanto, a síntese destas práticas em um mesmo habitat tornou-as únicas e próprias do sistema colonial brasileiro. Podemos dizer, portanto, que a dinâmica cultural⁸⁹ desenvolvida na colônia brasileira, apesar de ter influência europeia e ameríndia neste primeiro momento, deu origem a um conjunto de crenças e práticas que não era nem europeia, nem ameríndia, era sim algo singular e único.

“Outro traço específico da feitiçaria colonial, e que começou a se acentuar no final do século XVI, foi a sua associação às práticas mágicas africanas” (MELLO E SOUZA, 1993, p. 54). Assim, à feitiçaria europeia dos degredados que para aqui eram enviados, somou-se as crenças e práticas dos africanos escravizados que aos poucos chegavam para trabalhar nas terras brasileiras. Estas, juntamente com as práticas indígenas, tinham que moldar-se ao catolicismo ortodoxo, afim de evitarem maiores problemas com a Igreja.

Somados os autóctones e sua contribuição, formava-se um caldeirão não só étnico, mas, principalmente, cultural, onde as crenças africana e ameríndia permaneciam ativas, disfarçadas em santos católicos e práticas envolvendo rituais cristãos, forma de resistência nem sempre inconsciente (ASSIS, 2008, p. 3).

Essa dinâmica cultural especificamente colonial passa a receber influência de cada africano que aqui aporta como escravo. Muitos destes escravos não demoram a perceber o potencial libertador desta religiosidade tipicamente colonial, passando a tomar parte em vários rituais religiosos, desde as simples bolsas de mandinga até os complexos rituais dos calundus. Distantes de sua pátria, retirados de seus costumes familiares, estes escravos procuram de alguma forma reconstruir sua identidade, adaptando-se à nova realidade que os cerca. Assim,

uma vez no Brasil, os escravos bantu não teriam demorado a entender que estavam todos sujeitos a praticamente o mesmo tipo de domínio, e que provavelmente passariam toda a vida na nova sociedade como seres liminares. Ao mesmo tempo, e em parte por causa disso, eles teriam percebido suas possibilidades de construir, a partir de uma herança cultural em comum, uma

⁸⁸ O termo xamanismo refere-se às práticas médico-religiosas encontradas em vários povos tradicionais da África, Ásia e das Américas. Tais práticas são baseadas, principalmente, na crença na existência de espíritos malignos que podem causar doenças. Toda enfermidade, portanto, é curada através de complexos rituais médico-religiosos, que misturam diversos elementos, desde o uso de ervas, fumos e bebidas até a posseção por espíritos curadores por parte do Xamã, figura que acumula as funções de médico e sacerdote religioso. Para maiores detalhes ver ELIADE, 1979.

⁸⁹ O conceito de “dinâmica cultural” para o âmbito das religiões afro-brasileiras é desenvolvido por Mário Teixeira de Sá Júnior (2004, p. 51), a partir das discussões conceituais dos autores pós-coloniais, da Antropologia e da História Cultural. Segundo ele, “as discussões realizadas a partir de Bakhtin (1987), chamada por Ginzburg de **circularidade cultural**, e aprofundada no campo da História Cultural nos permite a utilização desse conceito. Mais do que culturas distintas o que é possível perceber é que a sociedade vive essa **dinâmica cultural** e através do uso da sua utensilagem mental ressignificam e se apropriam desse universo cultural disponível de acordo com as suas percepções e interesses” (*grifos do autor*).

nova sociabilidade na própria soleira da porta que não se lhes abria, e contra aqueles que a mantinham fechada (SLENES, 1992, p. 59).

Esta nova sociabilidade a que se refere Robert Slenes, além de contar com a herança cultural africana, dialoga também com as práticas já estabelecidas por brancos, indígenas e os primeiros africanos na nova colônia. Mesmo que o escravo não fosse um sacerdote religioso em sua terra, ou não soubesse muito a respeito das “coisas da religião”, ele poderia aprender a partir do contato com os escravos que haviam chegado antes dele e tomado parte na dinâmica cultural colonial, aprendendo com os que aqui estavam e misturando a elas suas próprias concepções religiosas.

Dessa forma, muitos jovens africanos que chegavam ao Brasil, mais do que se lembrarem de tradições de seus ancestrais, aprendiam com africanos mais velhos, que já estavam no país havia anos, determinados princípios religiosos, ou os fragmentos que esses seus conterrâneos mais velhos conseguiam lembrar de suas tradições de origem (SAMPAIO, 2000, p. 202).

O resultado de todas estas trocas é que, quando da primeira visita do Santo Ofício a terras brasileiras, em 1591, o que os visitantes percebem é o desenvolvimento cada vez maior de um “catolicismo à brasileira”, misturando os elementos católicos com as feitiçarias europeia, indígena e africana⁹⁰. “O catolicismo abrasileirou-se, por fim. É o que se vê na quase totalidade das páginas assinadas pelo visitador Heitor Furtado de Mendonça e seu fiel notário Manoel Francisco” (ASSIS, 2008, p. 4). Entre as práticas proibidas que aqui se desenvolviam, as provenientes do imaginário medieval europeu eram as que faziam maior sucesso neste primeiro momento. “Cartas de amor, cartas de tocar, simpatias, pactos explícitos com o diabo, ensalmos e orações fortes, embora proibidas pelas *Constituições do Arcebispado da Bahia* e perseguidas pelo Santo Ofício, faziam parte da crendice do povo” (MOTT, 1997, p. 190, *grifos do autor*). Mesmo sendo proibidas, a pouca atuação do Santo Ofício no Brasil colônia permitia que tais práticas se alastrassem cada vez mais. O pensamento mágico de uma forma geral foi o que predominou nos primeiros séculos da presença portuguesa no Brasil. Isto fez com que personagens como as “rezadeiras, benzedadeiras e adivinhos” estivessem presentes “em toda rua, povoado, bairro rural ou freguesia” (MOTT, 1997, p. 194).

⁹⁰ Nos referimos às feitiçarias europeias, indígenas e africanas em conjunto, tendo como parâmetro o conceito de magia que desenvolvemos em nosso primeiro capítulo, que designa a magia como sendo as práticas marginalizadas que envolviam rituais considerados maléficos pela religião majoritária, no nosso caso, a Igreja Católica Romana. Tais práticas mágicas eram classificadas como feitiçaria, bruxaria, curandeirismo, entre outros termos pejorativos. Internamente, porém, as práticas europeias, africanas ou indígenas seguiam dinâmicas e lógicas próprias, apesar disso, sendo todas classificadas sob a mesma modalidade de práticas diabólicas e, portanto, condenadas e perseguidas pelo poder católico.

As questões de saúde eram as mais procuradas, mas aqui também se buscava resolver conflitos amorosos ou questões de dinheiro. A falta de uma maior assistência por parte da Metrópole tornava estas personagens figuras centrais na resolução dos conflitos e dilemas cotidianos que afligiam os homens e mulheres da colônia, mesmo que para isso tivessem que apelar nem sempre para Deus, mas às vezes até ao próprio Diabo.

A filtros, mágicas, feitiçarias, simpatias, adivinhos, beberagens, poções, rezas e orações também se imputavam poderes milagrosos. Para o bem e para o mal, envolvendo acordos com deus e o diabo. Não eram raros os oferecimentos de práticas mágicas para recuperar ou retirar a saúde de alguém, trazer riquezas, gerar ruína, amaldiçoar casais ou pessoas, conquistar e manter fiel o homem ou a mulher amada para toda a vida. [...] Enfim, usava-se feitiços para tudo: sarar ou agravar doenças, salvar vidas ou matar, conseguir ou recuperar amores, resolver dívidas, desvendar roubos, e quaisquer outros problemas que se julgasse de difícil resolução sem a recorrência ao sobrenatural. Nada que já não ocorresse na Europa Ocidental, sem descartar Portugal, há séculos, onde já haviam sido experimentados e aprovados antes de serem conhecidos no Brasil – várias destas mulheres e homens acusados de feitiçaria, como vimos, vieram do reino, por terem sido acusados, lá, das mesmas práticas (ASSIS, 2008, p. 5; 11-12).

Tais transformações na religiosidade católica, aliás, parecem ter afetado até o próprio Diabo. Este, que como vimos no primeiro capítulo, teria sido eleito para representar o mal em sua plenitude pelos teólogos cristãos, aqui aos poucos ganha contornos mais amenos, podendo ser inclusive invocado como protetor dos desamparados.

Como vimos, a relação colonial estabelecida pela Europa com os continentes africano e americano abriu a possibilidade de diferentes espaços intersticiais, os chamados “entre-lugares”. Estes espaços possibilitam a que os colonizados realizem profundas ressignificações dos elementos culturais dominantes, processo este denominado por Bhabha como “tradução cultural”.

Desenvolvendo essa noção, a tradução é também uma maneira de imitar, mas num sentido traçoeiro e deslocante – o de imitar um original de tal modo que sua prioridade não é reforçada e sim, pelo próprio fato de ele poder ser simulado, reproduzido, transferido, transformado, tornado um simulacro e assim por diante: nunca o original se conclui ou se completa em si mesmo. O “originário” está sempre aberto a tradução, portanto nunca pode ser dito que tenha um momento antecedente, totalizado de sentido ou de ser – uma essência. E o que isto de fato quer dizer é que as culturas só são constituídas em relação a essa alteridade interna à sua própria atividade formadora de símbolos que as faz estruturas descentradas – e que através desse deslocamento ou liminaridade abre-se a possibilidade de se articularem práticas e prioridades culturais diferentes e mesmo incomensuráveis (RUTHERFORD; BHABHA, 1996, p. 36).

Assim, não foi apenas o Exu africano que sofreu uma tradução por parte do imaginário cristão, se convertendo num simulacro do Diabo. Este último também sofreria um processo de tradução cultural a partir dos habitantes da colônia, ganhando assim um

status menos diabólico e mais próximo da humanidade. Os valores do grupo dominante passam a ser ressignificados pelos dominados, num processo de tradução cultural que procura deslocar os signos desta dominação em favor do dominado.

Segundo Bhabha, a vantagem de tal experiência está em tomar consciência do hibridismo não apenas que os constitui, mas que constitui a todos; os participantes de tal ato tradutório passam a ressignificar os valores dominantes que clamam por supremacia, soberania, autonomia e hierarquia. Essa ressignificação a partir das fronteiras entre línguas, territórios e comunidades, os leva ainda à construção de valores éticos e estéticos que não pertencem a nenhuma cultura específica; são valores que surgem a partir da experiência dessa ‘travessia’ por entre os espaços culturais intersticiais – experiência essa, exemplo da produtividade do hibridismo cultural e seus atos tradutórios (SOUZA, 2004, p. 127).

Os novos valores que surgem deste processo de tradução cultural estão intrinsecamente relacionados ao hibridismo cultural, como colocado por Bhabha, pois abrem espaço para a “construção de valores éticos e estéticos que não pertencem a nenhuma cultura específica”. Podemos dizer, assim, que o Diabo colonial é um ser híbrido pertencente apenas àquela realidade específica, mesmo que sua constituição tenha tido outras implicações nas religiões que viriam a surgir, como veremos. O mais importante aqui é nos atentarmos para o que representa este ato tradutório do Diabo em um ser híbrido, que tem lugar no Brasil do período colonial. Tal tradução revela uma inversão dos valores dominantes, apropriados agora pelos dominados, resultando numa ressignificação dos próprios conceitos de bem e mal.

Os preconceitos morais podem gerar os juízos de valor que identificam o bem e o mal. E aqueles, é possível até que tenham sido gerados pelos dominadores que apontando, condenando e eliminando o que podia ameaçar-lhes o bem-estar, a segurança, o poder e o enriquecimento, identificavam o mal que estava inerente ao outro, o dominado. Esta tese com que Nietzsche especula quem primeiro identificou-se com o Bem como oposição ao Mal, tem percurso inverso que não coube em sua reflexão. Para o vencido o mal está no vencedor! (LAPA, 1990, p. 41).

Se inicialmente o dominador traduziu a cultura do dominado como maligna, como pudemos perceber pela demonização do Exu; para o dominado o mal não está em sua própria cultura, mas na cultura do dominante. Como afirma Lapa acima, “para o vencido, o mal está no vencedor”. Assim, como diz o adágio popular, “o inimigo do meu inimigo pode ser meu amigo”. Diferentemente do que pregava a Igreja, onde ele era visto como o grande inimigo de Deus, e conseqüentemente, da humanidade, no imaginário popular dos séculos XV e XVI o Diabo ganhara, digamos, contornos mais amenos. Confundido entre os santos católicos, ele passava não a ser exorcizado e afastado, mas sim a ser invocado

e procurado, afim de auxiliar ao homem em suas mais diversas dificuldades. Esta transformação operara-se na própria Europa, como demonstram os inúmeros registros de pactos demoníacos feitos neste período.

Somos então reconduzidos a um universo pandeísta em que o diabo é uma divindade entre outras, suscetível de ser adulada e que pode ser benfazeja. Fazem-lhe oferendas, mesmo tendo que se desculpar desse gesto em seguida diante da Igreja Oficial. (...) O diabo popular pode ser também um personagem familiar, humano, muito menos temível do que assegura a Igreja e isso é tão verdade que se chega facilmente a enganá-lo (DELUMEAU, 2009, p. 369).

No Brasil colonial não poderia ser diferente. Juntamente com os breves, as hóstias e outros símbolos religiosos que denotavam a presença de Deus e dos santos católicos, outras criaturas menos sublimes também povoavam o imaginário dos habitantes da colônia. Procurado e invocado por muitos, o Diabo podia ser uma figura simpática, que traria proteção contra os inimigos àquele que o invocasse. Assim é que as figuras demoníacas ganham status quase de anjo da guarda por aqui:

Mas, de forma intensa, os homens dos primeiros séculos coloniais partilhavam da vida cotidiana com os diabos, diabinhos, diabretes. Mesmo quando sabiam que o recurso a eles era ilícito, não conseguiam deixar de invocá-los a cada instante. [...] Mas durante o século XVI, e ainda no XVII, povoaram o dia-a-dia de cada um, como se fossem divindades domésticas e quase inofensivas (MELLO E SOUZA, 1986, p. 136).

Se no pensamento ortodoxo cristão o Diabo era uma figura a ser temida e afastada, na colônia brasileira ele passa aos poucos a se transmutar em uma nova divindade, muito mais próxima do imaginário dos sabás e das feiticeiras europeias. Graças ao afrouxamento das perseguições católicas, aqui ele pôde se tornar mais livre, passando a ocupar não apenas o posto de inimigo de Deus, mas muito mais de um amigo dos homens.

A aparência repulsiva e por vezes aterradora não impedia entretanto que o diabo fosse frequentemente solicitado e invocado em conjuros. No período colonial, parece ter sido bastante frequente o recurso às forças demoníacas. Várias mulheres jactavam-se de falar com os demônios, invocá-los, andarem com eles em muito perigo, com o seu concurso domarem paixões desordenadas [...] (MELLO E SOUZA, 1986, p. 250).

A familiaridade com que os habitantes da colônia lidavam com o diabo pode ser atestada pelos livros das visitas do Santo Ofício que aqui tomaram parte. É claro que nem toda acusação de pacto demoníaco feita na mesa de visita correspondia necessariamente à realização de tal prática por parte do acusado. Em muitos casos as denúncias eram preenchidas com o imaginário presente na mente dos inquisidores, notadamente o imaginário medieval europeu. Mesmo assim, o grande número de

aparições do mesmo nos chama atenção para sua presença constante no cotidiano colonial.

O diabo era um personagem histórico curtido ou temido pela sociedade paraense. Invocado ou esconjurado. Familiar e íntimo a ponto de participar de pactos e cópulas infernais, auxiliar na vida ou na morte, identificado, nomeado, corporificado em estranhas formas, está presente nas páginas do *Livro da Visitação*⁹¹ como talvez nenhuma outra personagem, incluindo Deus (LAPA, 1990, p. 40, *grifos do autor*).

A ação do Diabo está exatamente nos campos onde os santos católicos não atuam. Estes atendem principalmente pedidos moralmente justificáveis, como problemas de saúde e relacionados ao bem-estar individual. Ou seja, fazem sobretudo o bem. A vida cotidiana, no entanto, se apresenta muito mais complexa do que deixa transparecer o maniqueísmo cristão. Ao levar o indivíduo a negar seus desejos mais primitivos em nome de um além-vida que, para o cidadão comum, parece um tanto distante, o catolicismo deixava ao mesmo tempo um importante lado da existência mundana relegado. Desejos materiais ou ligados à sexualidade, por exemplo, não tem espaço nos pedidos aos santos. No máximo poder-se-ia pedir a Santo Antônio o arranjo de um bom casamento. Mas quanto a questões mais íntimas, estas devem ficar esquecidas, sublimadas pela ideologia religiosa. É aí que entra o Diabo cristão, agora ressignificado em divindade particular:

Orações que apelavam aos santos podiam, com idêntico propósito, apelar aos demônios, estabelecendo-se uma rigorosa equivalência entre o Céu e as Trevas na religiosidade popular. Equivalência expressa na alternância de entidades “solicitadas” a intervir no mundo, os fiéis apelando a santos que, se “falhassem”, davam lugar aos diabos. Equivalência que por vezes virava simetria, **a julgar pela opinião de certo colono que, quando desejava rogar por “cousas decentes”, pedia a Deus, mas se os “fins desejados eram torpes”, preferia pedir ao Diabo, por decoro** (VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 41, *grifos meus*).

O mal representado pelo Diabo acaba fazendo com que ele seja associado ao lado mais mundano da existência humana. Seu raio de ação se dá na marginalidade, nos desejos mais “torpes” do ser humano, no combate aos inimigos. Assim é que ele se transmuta em um valioso protetor, defendendo aos que lhe rendem culto, ao mesmo tempo satisfazendo seus desejos mais reprimidos. Descobrimos então que o Diabo pode não ser tão mal quanto pintam:

Uma entidade maligna que para uns podia até fazer o bem pelo mal, pois é em si o próprio mal, mas que na verdade presta relevantes serviços no atendimento de dificuldades prosaicas ou transcendentais, satisfazendo desejos, atraindo os amigos e repelindo os inimigos (LAPA, 1990, p. 40).

⁹¹ LIVRO DA VISITAÇÃO do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará 1763-1769. “Coleção História Brasileira”. Petrópolis: Vozes, 1978, v. 1º.

Isto é o que podemos perceber em muitos casos relatados nos livros de visitações. As descrições dos pactos e recorrências ao Diabo nos remetem ao papel prestativo desempenhado por ele, longe do Diabo maligno pintado pela Igreja Romana. Muitos feiticeiros diziam possuir diabretes que os auxiliavam em tudo quanto quisessem, servindo-lhes em seus mais íntimos desejos. É o caso de Antônia Fernandes, conhecida como “a Nóbrega” e sua filha Joana Nóbrega, acusadas de feitiçaria e de fazer pacto com o Demônio:

Grande conhecedora de feitiços, dizia a Nóbrega “que falava com os diabos e lhe mandava fazer o que queria, e eles lhe obedeciam”. Aconselhava ainda sua discípula “que se não benzesse nem nomeasse Jesus, e [...] que um diabo chamado Antonim era seu particular servidor [...], e que Lúcifer lho dera por seu guarda”⁹² (ASSIS, 2008, p. 7).

Não eram só as classes mais baixas que tinham o privilégio de buscar o auxílio do Tinhoso. Importantes figuras da sociedade colonial também mantinham com ele relações, muitas vezes para proteger sua fortuna ou até mesmo para se livrar de desafetos. Assim é que seu status era mantido, às custas de pactos demoníacos. Mas o contato com o Diabo tinha suas desvantagens: os inimigos podiam se aproveitar dele para denunciá-lo ao Santo Ofício. Foi o que aconteceu com o célebre João Nunes Correia,

homem riquíssimo radicado em Pernambuco, envolvido com a produção e o comércio do açúcar, com a venda de escravos, coletor de impostos, onzeneiro, enfim, homem de mil e uma atividades. Conseguiu o demônio de estimação para protegê-lo das inimizades que colecionava, e não eram poucas, conforme se percebe pelo grande número de acusações de que foi vítima na mesa da visitação (ASSIS, 2008, p. 7).

Estes novos papéis atribuídos ao Diabo demonstram bem a fluidez das crenças espalhadas pelo Brasil colonial. A capacidade de ressignificar os costumes e crenças católicas, misturando-as com as novas matrizes a que tinham contato acabava por criar novas formas de se relacionar com o sagrado, mesmo que fossem proibidas e condenadas pela ortodoxia católica. Por outro lado, a reinterpretação do Diabo também era a forma que os colonos encontravam para responder à inferiorização cotidiana que sofriam por parte dos valores do colonizador. Segundo José Roberto Lapa (1990, p. 43),

Esse ser [o diabo] pode assumir ser assim a resposta que o imaginário dá – do ponto de vista dos oprimidos – a partir da vontade individual e/ou coletiva, para aliviar suas tensões, violências, conflitos, satisfazendo necessidades físicas e mentais. Mas, a sua atuação coloca em xeque a legitimação do poder constituído,

⁹² Primeira Visitação do Santo Officio ás partes do Brasil pelo licenciado Heitor Furtado de Mendonça capellão fidalgo del Rey nosso senhor e do seu desembargo, deputado do Santo Officio. Denúncias da Bahia 1591-593. São Paulo: Paulo Prado, 1922-1929, p. 132-140.

quando então se estabelece a relação de forças no interior e no domínio do imaginário.

Nesta miríade de hibridismos, aos poucos as práticas dos africanos escravizados começam a se sobressair. A grande quantidade de escravos enviados ao Brasil propiciou que, cada vez mais, as crenças e práticas religiosas da colônia, já muito hibridizadas, acabassem por ganhar cada vez mais contornos africanos. Estes escravos, vindos de várias partes diferentes do continente africano, traziam suas ideias religiosas, que se mesclavam às práticas mágicas já presentes na colônia. Tais escravos eram divididos em “nações”, termo que abrangia uma série de características culturais diferentes.

2.1. As nações africanas no Brasil: Bantos, Jejes e Nagôs (séculos XVII-XVIII)

Saber a procedência exata dos escravos africanos que aportavam em terras brasileiras é tarefa quase impossível. Durante os quase três séculos que durou o tráfico, vários povos diferentes tiveram seus filhos subtraídos pelo regime escravocrata e mandados para as Américas. Os traficantes, no entanto, tinham suas estratégias para evitar motins e revoltas por parte dos escravos: separavam os membros dos mesmos grupos e mandavam-nos para pontos diferentes. Para isto, usavam um sistema de classificação que mais tarde ficaria conhecido pelo termo “nações”.

Ao lado de outros nomes como país ou reino, o termo “nação” era utilizado, naquele período [séculos XVII e XVIII], pelos traficantes de escravos, missionários e oficiais administrativos das feitorias europeias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos populacionais autóctones (PARÉS, 2007, p. 23).

Tais classificações, no entanto, eram feitas de forma bastante generalizada. Características físicas e culturais mesclavam-se nesta tipologia, tornando-a confusa e muitas vezes sem embasamento real. A origem geográfica dos negros, até mesmo o local de captura ou porto no qual o escravo fora vendido podiam servir como elemento classificador. Como era usado pelo colonizador, cada vez mais este conceito vai deixando de corresponder aos grupos étnicos africanos e baseando-se nas características mais genéricas das culturas destes grupos.

No século XVI falava-se de “gentio da Guiné” ou de “negro da Guiné” para referir-se de uma forma genérica aos africanos. Mas já na primeira metade do século XVII começam a distinguir-se as várias nações. [...] A menção aos

crioulos (descendentes de africanos nascidos no Brasil) como uma “nação” já sugere que no século XVII esse conceito não respondia a critérios políticos ou étnicos prevalentes na África, mas a distinções elaboradas pelas classes dominantes na colônia em função dos interesses escravistas. [...] Os nomes de nação, como vimos na citação de Antonil, não são homogêneos e podem referir-se a portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades. Eles foram utilizados pelos traficantes e senhores de escravos, servindo aos seus interesses de classificação administrativa e controle. **Em muitos casos, os portos ou a área geográfica de embarque parece ter sido um dos critérios prioritários na elaboração dessas categorias (Mina, Angola, Cabo Verde, São Tomé, etc.). Tratava-se, portanto, de denominações que não correspondiam necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem** (PARÉS, 2007, p. 24-25, *grifos meus*).

Assim, já no século XVII o conceito de nação buscava tratar os negros de forma generalizada, sem se atentar para as particularidades étnicas e culturais de cada povo. Sob cada denominação havia uma grande quantidade de povos diferentes, cada um com sua cultura e identidade próprias, agrupadas devido a determinadas características gerais que os aproximavam. Isto está bastante presente nos documentos deste período. Este é o caso por exemplo dos escravos que eram denominados como sendo da nação “banto”. Termo bastante utilizado a partir do século XIX, esta denominação se referia aos escravos vindos da região da África Central. A origem do nome, no entanto, é proveniente dos estudos linguísticos, que agrupou vários grupos diferentes sob um mesmo tronco linguístico:

O nome genérico *banto* foi dado por W. H. Bleck em 1860 a um grupo de cerca de 2.000 línguas africanas que estudou⁹³. Analisando essas línguas, Bleck chegou à conclusão que a palavra *muNTU* existia em quase todas elas significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa) e que nelas os vocábulos se dividiam em classes, diferenciadas entre si por prefixos. Assim, *baNTU* é o plural de *muNTU* [...]. De posse, então, desses conceitos, vemos que Banto é uma designação apenas linguística. Pelo uso, entretanto, a denominação se estendeu e hoje, então, sob a designação de Bantos estão compreendidos praticamente todos os grupos étnicos negro-africanos do centro, do sul e do leste do continente que apresentam características linguísticas comuns e um modo de vida determinado por atividades afins (LOPES, 2006, p. 104-105).

O tronco linguístico banto se espalha por praticamente toda a região da África subsaariana (figura 6). Percebe-se, no entanto, como esta classificação é fluida, uma vez que agrupa sob uma mesma denominação grupos culturalmente diversos. É preciso ter em mente, portanto, ao utilizar esta nomenclatura, que não se trata de um grupo com características comuns, mas de uma diversidade grande de povos, cada um com sua cultura e crenças religiosas.

⁹³ BALANDIER, Georges, et al. Dictionnaire des civilisations africaines. Paris, Ferdinand Hazan Editeur, 1968, p. 64.

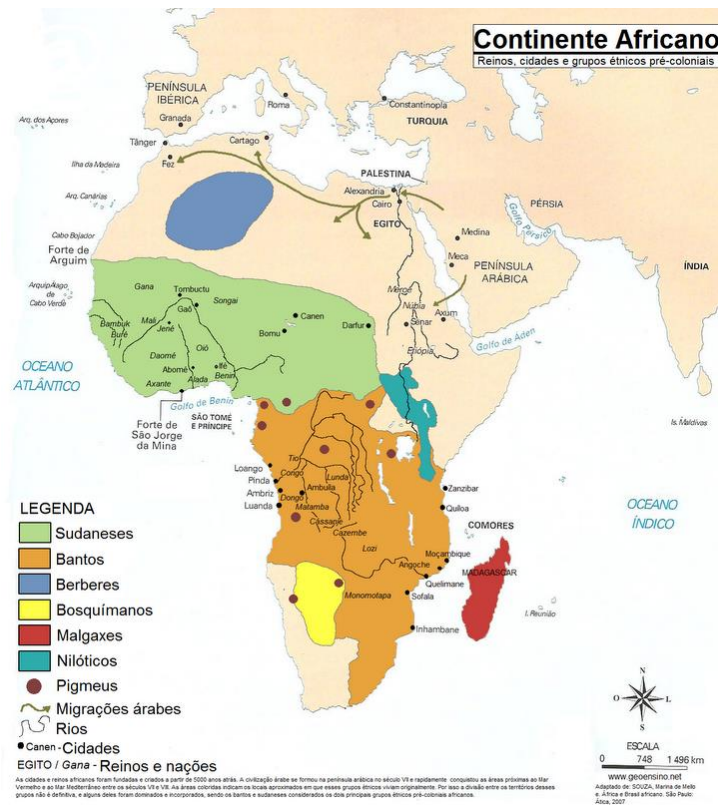


Figura 6 – Grupos africanos pré-coloniais.
Fonte: MELLO E SOUZA, 2007.

Os escravos de origem banto começaram a chegar ao Brasil ainda no século XVI. Segundo James Sweet (2007, p. 31-35), o tráfico de escravos pode ser dividido em quatro fases, entre 1441 e 1770, sendo apenas as duas últimas delas destinadas ao Brasil. A terceira fase, ocorrida nos séculos XVI-XVII seria de escravos provenientes da região da África Central, especialmente de Angola e do Congo, ou seja, basicamente de escravos bantos. Estes foram os primeiros a chegar ao Brasil, portanto.

Descrever a religiosidade destes povos, que como já vimos abrangem uma grande diversidade cultural, é tarefa difícil, a não ser que realizemos um grande esforço de generalização. Isto foi o que alguns estudiosos que se dedicaram a analisar a religião de alguns povos bantos fizeram. Apesar da diversidade, alguns traços comuns são marcantes na forma com que estes grupos se relacionam com o sagrado. O primeiro destes traços é a crença em uma divindade criadora, origem do mundo e da humanidade. No entanto, assim como no caso dos iorubas, os bantos também não prestam culto a esta divindade. Ao invés disso, quem cumpre a função de auxiliar aos seres humanos, e que por isto recebem culto, são os espíritos dos antepassados:

O Ser Supremo, o Criador, que dá vida a todos reina distante mas de forma bondosa sobre o universo e a humanidade. E a faixa entre os vivos e os mortos é

preenchida com a sombra dos antepassados e numerosos tipos de espíritos, cujas intenções e ações são boas⁹⁴ (CRAEMER et. al., 1976, p. 461).

Esta divindade criadora recebe variados nomes, de acordo com o povo a que estamos nos referindo. Um dos nomes mais conhecidos, e que ainda hoje aparece em alguns cultos afro-brasileiros de influência banto, como a Umbanda e o Candomblé Angola, é o *Nzambi*. Hélio Felgas (1965, p. 83-84), escritor e militar brasileiro que serviu vários anos na África Portuguesa, tendo escrito alguns livros sobre Angola, assim define esta crença dos povos nativos da região:

O indígena [nativo banto] acredita que há alguma coisa sobrenatural a quem se deve tudo, o *Nzambi*. Tal coisa teria sido identificada com o Deus cristão. O *Nzambi* tem influência em toda a vida. Mas o africano não estabelece relação entre Deus e os espíritos bons porque não tem qualquer noção quanto a espíritos bons ou maus. Por isso para ele não há o demônio [sic]. Em sua substituição acreditam que certas pessoas (os *doquis* ou feiticeiros) têm poderes sobrenaturais para fazerem mal aos outros, provocando-lhes pesadelos, doenças, morte violenta, etc. (*grifos do autor*).

A crença na magia, em forma de feitiços, parece ser outro traço marcante da religiosidade destes povos. Vários autores que analisam as religiões afro-brasileiras no início do século XX no Brasil apontam estas características como sendo predominante entre os povos de cultura banta, como veremos adiante. Um destes tipos de feitiço mais conhecidos é aquele baseado na liderança carismática do feiticeiro, este sendo responsável pela fortuna ou pelos infortúnios de uma determinada comunidade.

Até agora temos identificado como características essenciais de um movimento religioso Central Africano: a nova organização dos movimentos existentes, em grande medida com rituais tradicionais, símbolos, crenças e mitos, em torno das difusas metas coletivamente-orientadas, associadas ao "complexo de fortuna-infortúnio" da cultura geral. Esta nova organização é inspirada pelos "dons" de um líder carismático, que é aceito por uma coletividade e se espalha de uma comunidade para outra. A constelação de símbolos, crenças, mitos e ritos envolvidos geralmente vem unidos na ideia e na forma de um feitiço coletivo. Este é um objeto, feito sob inspiração por um indivíduo para a comunidade, que incorpora os símbolos mais poderosos do movimento⁹⁵ (CRAEMER et. al., 1976, p. 462-463).

⁹⁴ Tradução minha, do original: "The Supreme Being, the Creator, who endows all with life reigns distantly but beneficently over the universe and over man. And the sphere between the living and the dead is filled with the shades of ancestors and numerous kind of spirits, whose intentions and workings are good" (CRAEMER et. al., 1976, p. 461).

⁹⁵ Tradução minha, do original: "We have thus far identified as essential characteristics of a Central African religious movement: the new organization of extant, largely traditional rituals, symbols, beliefs, and myths around the diffuse, collectivity-oriented goals associated with the "fortune-misfortune complex" of the large culture. This new organization is inspired by the "giftedness" of a charismatic leader, is accepted by a collectivity and spreads from one community to another. The constellation of symbols, beliefs, myths and rites involved usually comes together in the notion and form of a collective charm. This is an object, made under inspiration by an individual for the community, that embodies the most powerful symbols of the movement" (CRAEMER et. al., 1976, p. 462-463).

Esta última característica, dos objetos-feitiço, influenciou também as práticas religiosas coloniais que se desenvolveram no Brasil no início do século XVI, como é o caso das bolsas de mandinga que veremos adiante. Felgas (1965, p. 86) descreve estes objetos e o poder que eles têm na cultura de alguns povos bantos:

Há muquixes [objetos enfeitados] que favorecem a fecundidade (do solo ou das fêmeas), que garantem boas caçadas, que curam doenças, que provocam a chuva, que castigam os inimigos, que descobrem os ladrões, etc. Servem de *muquixe* embrulhos, paus, bonecos, objetos diversos, etc. Em todos eles há em geral um pedaço de lodo recolhido do leito de um rio ou de uma lagoa, lugares esses onde residem os espíritos dos mortos.

Percebemos ainda a relação destes objetos com o culto aos antepassados, através do lodo recolhido do leito dos rios ou lagoas, lugares os quais acredita-se serem morada dos espíritos dos mortos, ou seja, dos antepassados. Algumas destas crenças e práticas religiosas de origem banto se desenvolveram no Brasil colonial a partir da chegada dos primeiros escravos destas regiões por aqui. Entre os primeiros registros da presença da religiosidade negra no Brasil estão os chamados “mandingueiros”, “calunduzeiros” e “quimbandas”, termos de origem banta que, de forma genérica, serviam para se referir aos líderes religiosos das primeiras práticas de origem africana conhecidas no Brasil.

Desde a Primeira Visitação do Santo Ofício à Bahia, em 1591, vários negros e mestiços são denunciados por praticar feitiçaria, na época chamada de mandingas e calundus, reservando-se aos sacerdotes ou oficiais desses rituais, os cognomes de mandingueiros, calunduzeiros e quimbandas (MOTT, 2010, p. 33).

O termo “quimbanda” se refere a um dos sacerdotes religiosos da região de Angola, e está entre os primeiros registros históricos da Inquisição no Brasil:

Salvo erro, a primeira referência histórica à presença de um “feiticeiro” do Reino de Angola no Brasil registrada na documentação inquisitorial remete-nos a um “quimbanda”, um dos mais destacados sacerdotes na religião nativa, “tido por deus da água e da saúde e sacerdote chefe do sacrifício” (MOTT, 2008, p. 85).

Estes feiticeiros, chamados de quimbanda, entre outras coisas eram conhecidos por utilizarem roupas femininas e por serem grandes sacerdotes na hierarquia religiosa local, realizando os principais sacrifícios do culto. Luiz Mott (2008, p. 88) assim caracteriza a prática dos quimbandas:

Estes quatro relatos se complementam, sem contradição, confirmando alguns aspectos cruciais para a reconstituição da história dos quimbandas: que havia em “Angola muita sodomia”, existindo mesmo um grupo de finos feiticeiros que gozavam de muita autoridade, superiores aos demais, respeitados por todos e chamados de “sacerdotes chefes do sacrifício”; que viviam publicamente como invertidos sexuais, usando roupas, ostentando maneiras e porte de mulher,

“sempre de barba raspada, que parecem capões”, recebendo mesmo o nome de “grande mãe” (MOTT, 2008, p. 88).

Assim, o termo quimbanda prevaleceu nas documentações até meados do século XVII, quando só então começaram a aparecer outros termos para se referir às práticas de feitiçaria praticadas por negros africanos, como os termos *batuque* e *calundu*, utilizados para se referir de forma genérica a estas práticas, que incluíam adivinhações, curas mágicas, entre inúmeras outras. O termo *umbanda* somente aparece nas documentações inquisitoriais europeias em meados do século XVIII⁹⁶, e o termo *candomblé* não foi encontrado em tais documentações (MOTT, 2008, p. 101), aparecendo somente após o século XIX em documentos locais e jornais de época no estado da Bahia.

Estes primeiros feiticeiros, os quimbandas, apesar de sofrerem as perseguições por parte do Estado e da Igreja, também eram bastante procurados para realizarem curas e outros feitiços. Tanto que, algumas vezes, os próprios senhores de engenho utilizavam destes feiticeiros como forma de ganhar dinheiro às custas de suas práticas:

Benci (1977)⁹⁷ e Pereira (1929)⁹⁸, no século XVIII, vão além. Eles denunciam que alguns senhores de engenho não apenas toleravam os encontros religiosos, como por vezes os estimulavam. Num universo onde se aproximar ou se apartar, combinar ou divergir faz parte da mesma realidade, negros, como os kimbandas e os ngangas, sofreram perseguições, mas também puderam utilizar seus conhecimentos religiosos visando uma melhor participação no corpo social (SÁ JÚNIOR, 2004a, s/p.).

É interessante nos atentarmos para este registro inicial do termo quimbanda, que mais tarde servirá para denominar uma prática religiosa complementar à Umbanda, como veremos nos próximos capítulos. Aos poucos, outras formas de crença e práticas religiosas começam a se desenvolver na colônia, como as “bolsas de mandingas” e os “calundus”.

As primeiras formas de religiosidade utilizada por africanos na colônia se davam de forma individualizada. Retirados de seu grupo e isolados daqueles que compartilhavam suas crenças, os primeiros escravos se encontraram imersos em um novo ambiente hostil e desconhecido, tendo de se adaptar à sua nova condição de vida, marcada pelas relações da escravidão. Desta forma, muitos procuravam reorganizar seu sistema de crenças, buscando se adaptar a este novo mundo.

⁹⁶ Tais registros referem-se à origem da palavra Umbanda, que em línguas africanas de Angola significava “arte de curar”. Ver LOPES, 2006.

⁹⁷ BENCI, Jorge. Economia cristã dos senhores no governo dos escravos (1700), São Paulo, Grijalbo, 1977.

⁹⁸ PEREIRA, Nuno Marques. Compêndio narrativo do peregrino da América (1728), Rio de Janeiro: Publicação da Academia Brasileira, 1929.

Na dispersão da vasta capitania da Bahia a constituição de espaços de sociabilidade era mais difícil. Por isso a busca individualizada por proteção. Os amuletos, que estarão no centro do episódio a ser reconstruído, são formas de se recorrer às forças invisíveis que dispensam a organização de um local de culto, de estrutura eclesial, de atividade devocional, como as existentes nos *calundus* e mais tarde nos *candomblés* (SANTOS, 2008, p. 211).

Os amuletos, portanto, seriam a primeira forma de religiosidade desenvolvida na colônia. Tais amuletos ficaram conhecidos como “bolsas de mandinga”, em referência a um dos povos africanos que ganharam fama na colônia como feiticeiros, os Mandingas ou Malinkês, que no Brasil ficaram conhecidos como malês⁹⁹. O uso de amuletos para proteção, no entanto, nunca foi exclusividade de povos africanos. Mesmo na feitiçaria europeia este tipo de feitiço já era conhecido e utilizado. As bolsas que se desenvolvem no Brasil, portanto, eram resultado da mistura de diferentes concepções religiosas:

Em terceiro lugar, as bolsas [de mandinga] são talvez a mais sincrética de todas as práticas mágicas e de feitiçaria conhecidas entre nós: são a resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas; congregam a tradição europeia dos amuletos com o fetichismo ameríndio e os costumes das populações da África (MELLO E SOUZA, 1986, p. 210-211).

Era a síntese, portanto, das três matrizes culturais que se encontravam na colônia. A praticidade no uso destes amuletos foi o fator preponderante para que esta prática logo se espalhasse pela colônia, principalmente entre os escravos. Como sua situação lhes dificultava a criação de cultos religiosos complexos, com a inserção de rituais que lhes demandariam uma grande quantidade de tempo, o uso das bolsas de mandinga era uma saída bastante cômoda para eles.

Diferente do Candomblé, onde se verificou que havia pequena presença de escravos, em detrimento dos forros, os usuários de bolsas de mandinga eram na sua maioria escravos. O fato da produção de amuletos não exigir dedicação de tempo, como ritos de reclusão e calendário de festas religiosas, permitia ao escravo se dedicar a essa prática. Podia ser carregado escondido, porque era pequeno e portátil (SANTOS, 2008, p. 227).

Vários objetos eram utilizados na confecção destes amuletos. Entre os mais comuns estavam os objetos católicos, como as hóstias, os breves, rosários, crucifixos, entre outros, que eram traduzidos pelos negros como símbolos de proteção, comparáveis aos seus *muquixes* ou *inquices*, utilizados pelos bantos na África Central, como já vimos.

⁹⁹ “Mandingas, ou Malinkê, eram os povos que habitavam um dos reinos muçulmanos do vale do Níger por volta do século XIII: o reino de Mali. Entre nós, esta designação acabou se transformando em Malê. Os negros conhecidos como malês eram tidos, tanto no Rio como na Bahia, como os mestres da magia negra. Costumavam trazer ao pescoço amuletos com signos de Salomão e papéis com versículos do Alcorão” (MELLO E SOUZA, 1987, p. 213).

A forma como os negros entenderam o cristianismo é o ponto chave da análise aqui empreendida. O cristianismo foi interpretado à luz da cosmologia africana. A hóstia, representando o corpo de Cristo, era relíquia consagrada na qual os negros buscavam a proteção de seu corpo [...]. Na cosmologia centro-africana os objetos cristãos eram *minkisi* (inquices) (SANTOS, 2008, p. 229-230).

Uma das formas de explicar esta reinterpretação seria a noção de “ventura-desventura” desenvolvida pelos pesquisadores que analisaram as práticas religiosas centro-africanas¹⁰⁰. Esta lógica foi transplantada pelos africanos escravizados para o Brasil colonial, que passaram a reinterpretar os símbolos católicos à luz dela. Segundo esta lógica, a utilização destes símbolos visava alcançar a “ventura” e evitar as “desventuras” em seu cotidiano.

Esses símbolos, por sua vez, não formam um sistema fechado e estanque. Os movimentos religiosos dessa parte da África [Central] primam pela sua capacidade de criar novos símbolos e de reinterpretar o sentido de objetos e rituais “estrangeiros”, de acordo com os preceitos do complexo cultural centrado na noção de “ventura-desventura” (SLENES, 1992, p. 58).

Foi precisamente isto que ocorreu com os símbolos católicos utilizados nas bolsas de mandinga, eles foram reinterpretados pela ótica africana dos escravos bantos, passando a servir como amuletos de proteção a quem os carregasse. Mas não demorou muito para que formas mais complexas de culto, liderados por africanos, se desenvolvessem na colônia. Sob disfarce de danças ou simples folguedos, algumas práticas religiosas da África começam a se disseminar. Tais práticas logo foram notadas pelos brancos, e passaram a receber diversos nomes genéricos. Um dos que se tornaram mais conhecidos foi a denominação *calundu*, termo banto originário da palavra *quilundu*, que entre os povos de Angola se referia aos espíritos que possuíam os vivos (SWEET, 2007, p. 171-172). Esta denominação não se referia a uma prática de culto unificada, mas sim a toda e qualquer prática religiosa realizada por negros.

Sob o nome de *Calundus* se descrevia uma série de práticas negras de adivinhações, possessões, sortilégios, curas e folguedos com batuques. Diante dos *calundus*, os padres, muitas vezes, se consideraram impotentes para impedir

¹⁰⁰ “No entender dos autores, essas sociedades são orientadas pelo ‘complexo ventura-desventura’. Segundo esse paradigma, a ordem natural das coisas seria boa e desejável, envolvendo valores positivos como a saúde, a fecundidade, a segurança e a harmonia. O criador, ser supremo, que deu a vida a tudo, reinaria distante, mas benevolmente sobre o universo e os homens. O espaço entre os vivos e os mortos estaria ocupado pelos ancestrais e por vários tipos de espíritos, portadores de boas intenções. Assim, se a vida fluísse no seu curso natural, tudo transcorreria dentro da ventura, mas isso raramente acontecia, uma vez que forças maléficas desviavam-na de seu caminho. Todo o mal seria provocado por essas forças a partir de atos conscientes ou inadvertidos de determinadas pessoas. Segundo Craemer, Vansina e Fox, esse paradigma estaria no fundo dos padrões comuns da religião dessa área, que tem uma estabilidade talvez milenar, com a ressalva de que suas expressões específicas são altamente flexíveis” (MELLO E SOUZA, 2002b p. 70).

tais práticas identificadas como culto ao diabo (VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 23).

A demonização destas práticas se chocava, no entanto, com a falta de aparato da Igreja para coibi-las, como vimos no início do capítulo. Os primeiros registros destas práticas datam seu início ainda no século XVII. Normalmente a prática do calundu estava ligada a figura de um único líder, chamado de feiticeiro ou calundzeiro, em torno do qual se agregavam outros personagens que o auxiliavam no culto. Este é o caso do primeiro calundu de que se tem notícia, o de Domingos Umbata, no ano de 1646:

Domingos Umbata, angola, forro, ex-cativo de um capitão de Porto Seguro, Bahia, feiticeiro [...]. Salvo erro, esta é a descrição mais antiga sobre uma seção de “calundu” dirigida por um sacerdote de Angola: 1646. Essa “uma grande bula e matinada com muita gente” pode ser perfeitamente entendida como uma “roda de inquite” (MOTT, 2008, p. 91).

Ao contrário das bolsas de mandinga, que eram utilizadas em sua maioria por negros escravos, a prática do calundu geralmente tinha por trás a liderança de negros alforriados. Isto se dava pelo fato de que os calundus eram práticas que demandavam uma maior dedicação, portanto precisavam de gente com mais tempo livre. Nem sempre, no entanto, o termo calundu se referia a uma prática coletiva. Em muitos casos a palavra era utilizada indistintamente para se referir também a feitiços realizados de forma individualizadas. Isto nos faz perceber a grande abrangência que o termo tinha, podendo ser aplicado a praticamente qualquer crença religiosa de africanos e seus descendentes existentes no Brasil neste período:

[...] a denominação calundu encobria práticas mágico-religiosas variadas, sempre envolvendo negros, frequentemente referidas a danças, batuques, ajuntamentos mas, às vezes, denominando hábitos e usos que não pareciam ter qualquer articulação mais coerente a ponto de configurarem um rito: fervedouros com ervas, oferendas de comida a ídolos, confecção de pequenos embrulhos com ossos, cabelos, unhas (MELLO E SOUZA, 2002a, p. 2).

No século XVIII a prática dos calundus já estava bem estabelecida na colônia, sendo realizada por negros de várias origens em várias regiões do Brasil. É o que demonstram as centenas de relatos e descrições destas práticas, realizadas nas senzalas ou nas cidades, em casas, fazendas ou a céu aberto. Muitas delas eram toleradas pelos senhores, que alegavam preferirem permitir aos negros seus “folguedos” do que correr o risco de sofrer com revoltas e fugas de escravos. Este é o caso de um calundu encontrado

pelo missionário Nuno Marques Pereira (1760, p. 115-116), o “Peregrino da América”, em viagem pelo Brasil¹⁰¹:

Naõ era ainda de todo dia, quando ouvi tropel de calçado na varanda: e considerando andar nella o dono da casa, me pús a pé; e sahindo da camara, o achey na varanda , e lhe dey os bons dias, e elle também a mim. Perguntou-me como havia eu passado a noyte? Ao que lhe respondi: Bem de agazalho, porém desvélado; porque não pude dormir toda a noyte. Aqui acudio elle logo, perguntandome, que causa tivera? Respondi-lhe, que fora procedido do estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijas, e castanhetas; com taõ horrendos alaridos, que se me representou a confusão do Inferno. [...] Senhor, (me disse o morador) se eu soubera que havieis de ter esse desvélo, mandaria que esta noyte não tocassem os pretos seus Calundús. Agora entra o meu reparo, (lhe disse eu) Pois, Senhor, que cousa he Calundús? Saõ huns folguedos, ou addivinhações, (me disse o morador) que dizem estes pretos que costumaõ fazer nas suás terras, e quando se achaõ juntos, também usaõ delles cá, para saberem varias cousas; como as doenças de que procedem; e para addivinharem algumas cousas perdidas; e também para terem ventura em suás caçadas, e lavouras; e para outras muitas cousas.

Pela descrição que o morador faz ao Peregrino, percebemos algumas características destas práticas, como o uso das adivinhações e sua utilização para achar coisas perdidas. Outro fato notável é a aquiescência do senhor dos escravos, permitindo-lhes realizar estes “folguedos”, para espanto do viajante, um padre católico. Não satisfeito em advertir ao senhor, o Peregrino manda que este reúna seus escravos para que ele pudesse falar-lhes a respeito de suas práticas religiosas. O diálogo travado entre ele e os escravos é bastante interessante:

E chegando em fim elle, e todos os mais á minha presença, perguntey ao Mestre dos Calundús: Dizey-me, filho; (que melhor fora chamar-vos pay da maldade) que cousa he Calundús? O qual com grande repugnância, e vergonha me disse: que era uso de suás terras, com que faziaõ suás seitas, folguedos, e addivinhações. Naõ sabeis, (lhe disse eu) esta palavra de Calundús o que quer dizer em Portuguez? Disse-me o preto que naõ. Pois eu vos quero explicar, (lhe disse eu) pela etymologia do nome, que significa. Explicado em Portuguez, e Latim, he o seguinte: que se calaõ os dous: Calo duo. Sabeis quem saõ esses dous que se calaõ? Sois vós, e o diabo. Cala o diabo, e calais vós o grande peccado que fazeis, pelo pacto que tendes feito com o diabo; e o estais ensinando aos mais fazendo-os peccar, para Os levar ao Inferno quando morrerem, pelo que cá obráraõ junto comvosco (PEREIRA, 1760, p. 119).

No diálogo acima, o padre deixa transparecer a visão católica a respeito de outras crenças religiosas, especialmente as africanas. A associação ao Diabo cristão, que como já vimos era prática comum do catolicismo deste período, é aqui mais uma vez utilizada como forma de amedrontar e forçar aos escravos que abandonem estas práticas. Na

¹⁰¹ Mantivemos a grafia original do autor, em português da época.

continuação da descrição, o padre faz com que os negros queimem seus instrumentos em uma grande fogueira, para que não mais voltassem a utilizá-los.

Nos registros eclesiásticos encontramos várias outras descrições de práticas religiosas protagonizadas por negros, muitas delas sendo referidas como calundus. Laura de Mello e Souza (2002a, p. 12), por exemplo, analisando os processos eclesiásticos encontrados “no território da capitania de Minas Gerais entre 1734 e 1782”, relata “um universo de 32 casos de práticas mágico-religiosas” de negros, quase todos descritos como “calundus”. Em uma das descrições dos processos feito pela autora, podemos perceber como eles mesclavam a música e a dança com crenças sobrenaturais:

Em 12 de dezembro de 1750, o Juízo Eclesiástico do Bispado de Mariana, criado havia cinco anos, registrou em seus livros a sentença contra um casal de negros considerados culpados de “feiticeiros e adivinhadores” pela visitação geral mais recente. [...] O casal, constituído por Ivo Lopes e Maria Cardoso, desempenhava um conjunto de práticas mágico-religiosas entre as quais se incluía o calundu. [...] Além de “tirarem os calundus”, Ivo e Maria faziam em sua casa “as danças e diabruras deles com os pretos da sua nação, excluídos os mais que dela não eram, cantando e dançando pelo seu modo por tanto tempo, até que ficasse alguém estendido no chão como morto, depois despertasse para contar e adivinhar o que sucedia nas suas terras”¹⁰² (MELLO E SOUZA, 2002a, p. 11-12).

Além das adivinhações, era comum também as práticas de curas realizadas por negros. Muitos deles chegavam a dar consultas para a comunidade, atraindo grande quantidade de pessoas, em sua maioria pobres e desvalidos, mas também eventualmente membros das elites brancas à procura de auxílio para seus males ou para se vingar de inimigos e desafetos. Para os negros que praticavam estes calundus, estas consultas podiam render uma boa quantia em dinheiro. Todos estes elementos podem ser percebidos na descrição seguinte:

Ao menos curioso foi o caso da calunduzeira Maria Canga, preta escrava de João da Silva, que vivia do ouro propiciado com as rendas das adivinhações. Para fazê-las, realizava um estranho ritual em suas consultas, como narrou uma testemunha: “inventava uma dança de batuque, no meio da qual entrava e saía-lhe da cabeça uma coisa, a que se chama Vento, e entrava a adivinhar o que queria”¹⁰³. [...] Eram ainda comuns as práticas visando à cura de pessoas doentes. No Tijuco, a parda Aldonça e uma preta sua vizinha eram “afamadas de curar de quebrantos com palavras”¹⁰⁴ (FIGUEIREDO, 1993, p. 179).

Por estas primeiras descrições percebemos a variedade de práticas mágico-religiosas abarcadas sob a denominação de calundus. Antes de uma religião fechada,

¹⁰² Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana (AEAM), Armário VI - 2a. prateleira - Juízo Eclesiástico (1748-1765), fls. 37v-38.

¹⁰³ AEAM, devassas, maio-dezembro de 1753, f. 101 v.

¹⁰⁴ AEAM, devassas, maio-dezembro de 1753, f. 21 v.

portanto, os calundus tratavam-se de práticas esparsas, sem um corpo doutrinário ou ritual unificado. A utilização do termo calundu era muito mais uma atribuição externa ao culto dos negros do que interna, na maioria dos casos.

A incursão pelos escritos e conjecturas dos que se debruçaram sobre o calundu, bem como o esboço etnográfico baseado em fontes primárias, tiveram o objetivo de indicar a polissemia da palavra e das práticas. Calundu foi certamente um vocábulo que recobriu práticas diversas, às vezes semelhantes e pertencentes aos mesmos grupos – o particularismo de nação referido acima – às vezes profundamente distintas e identificadas umas às outras por olhares externos às culturas que as protagonizaram (MELLO E SOUZA, 2002a, p. 17).

Algumas destas práticas se tornaram emblemáticas na historiografia a respeito dos cultos religiosos negros que se desenvolveram no Brasil, pela riqueza de detalhes encontradas em sua descrição nos relatórios da Inquisição e devassas policiais, como os que veremos a seguir. Isto sem contar os inúmeros outros casos que devem ter existido, mas que não chegaram até nós por não terem sido alvo de perseguição.

Um dos mais célebres casos de calundu encontrados nos arquivos da Inquisição foi o de Luzia Pinta. Seu processo se encontra no Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)¹⁰⁵, em Lisboa, Portugal, e foi descoberto pelo pesquisador Luiz Mott (2008), que dedicou alguns de seus artigos à descrição e análise deste caso, ocorrido na cidade mineira de Sabará, em Minas Gerais. A primeira informação a respeito de seus cultos diz respeito aos locais onde eram realizados:

Descrição: Segundo o primeiro denunciante, Luzia Pinta “é conhecida por toda vizinhança da Vila de Sabará e freguesia de Roça Grande como calunduzeira, curandeira e adivinhadeira”. Luzia realizava suas seções de calundu tanto em sua própria residência como nas casas de seus clientes, sempre auxiliada por duas negras-angolas e outro negro de etnia não revelada, todos os três seus escravos (MOTT, 2008, p. 92).

Luzia não tinha local fixo para realizar suas cerimônias de Calundus, podendo ser em sua casa ou na casa do cliente. Outro detalhe interessante desta descrição era o fato dela possuir escravos que a auxiliavam durante o ritual, sendo duas delas de nação angola, ou seja, escravas de origem banto. Em outro momento Luiz Mott (2008, p. 92-93) nos dá uma descrição mais detalhada de como se desenvolviam os rituais protagonizados por Luzia:

As cerimônias do calundu demoravam em média duas horas: num canto da sala lá estava armado “um altarzinho com seu dossel”¹⁰⁶ e debaixo deste espaldar¹⁰⁷, uma cadeira onde Luzia ficava. Iniciavam a cerimônia “tocando tabaque, que é

¹⁰⁵ ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, Processo nº 252.

¹⁰⁶ Dossel: Armação ornamental, saliente, forrada e franjada, que encimava altar (Nota do autor).

¹⁰⁷ Espaldar: a parte superior do dossel (Nota do autor).

um tamborzinho caizini [sic], tocando e cantando até ela ficar fora de seu juízo, falando cousa que ninguém entendia. [...] João do Vale Peixoto diz o que viu quando participou desse calundu: “Sentada debaixo do dossel, com um alfanje na mão, ela fazia zurradas à maneira de burro, e posta no meio do dossel, mandava tocar atabaques por suas pretas e pelo preto, e tanto que se desentoava no toque e canto, dava saltos como cabra, e passava nesta forma uma ou mais horas [...]”.

Como vemos, o calundu de Luzia Pinta envolvia a possessão por espíritos, prática comum entre vários povos africanos. Durante os rituais, dizia-se que Luzia tocava e cantava “até ficar fora de seu juízo, falando cousa que ninguém entendia”, o que nos dá a entender que seja um típico caso de possessão. Esta possessão era utilizada para curar os enfermos que a procuravam em busca de auxílio para seus males, a maioria dos quais acreditava-se serem causados por feitiços. Laura de Mello e Souza (2002, p. 9-10) assim descreve os rituais de cura feitos por Luzia:

Muito requisitada para curar pessoas de feitiços, "mandou fazer a modo de um altar com seu pano por cima à maneira de dossel", aonde ficava com "um instrumento de ferro na mão, pela forma de cutelo ou alfanje", fazendo-se acompanhar por pessoas que cantavam e tocavam cerca de duas horas. Os instrumentos eram timbales ou atabaques pequenos, que tocados de modo repetido, provocavam a obsessão. Daí Luzia ficar "como fora de seu juízo, por lhe vir nessa ocasião a doença da sua terra, a que chamam calundus"¹⁰⁸.

Tais possessões seriam comuns entre os povos centro-africanos de origem banto. Segundo os relatos de estudiosos que pesquisaram nesta região, a possessão por espíritos “era comum na tradição centro-africana, como atestam tanto a etnografia de Wyatt MacGaffey¹⁰⁹ quanto os relatos de Cavazzi¹¹⁰” (MARCUSI, 2006, p. 109).

Luzia Pinta caiu nas garras da Inquisição após suas práticas se tornarem famosas na região de Sabará. Várias testemunhas denunciaram ser ela “a principal calunduzeira” da região, o que nos dá uma ideia da posição de destaque que ela ocupava em relação a estas práticas em Minas Gerais. Com tanta fama, não demorou para que ela fosse descoberta pela inquisição, sendo presa e enviada para Portugal para ser julgada pelo Tribunal do Santo Ofício:

A fama de Luzia como a principal calunduzeira, adivinhadora e curandeira dos arredores de Sabará foi confirmada ao Comissário do Santo Ofício, que a enviou presa ao Rio de Janeiro, sendo embarcada para o Tribunal do Santo Ofício da Inquisição pela prática de rituais diabólicos (MOTT, 2008, p. 93-94).

¹⁰⁸ Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT), Inquisição de Lisboa, Processo no. 252, mo. 26, referente a Luzia Pinta.

¹⁰⁹ MACGAFFEY, Wyatt. Religion and Society in Central Africa: The BaKongo of Lower Zaire. Chicago/London: The University of Chicago Press, 1986, p. 107-113.

¹¹⁰ CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, Padre Giovanni Antônio. Descrição histórica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965. 2 v.

Mais uma vez vemos a associação das práticas religiosas africanas com rituais diabólicos. Para comprovar as acusações, os inquisidores insistiam para que os denunciados confessassem serem feiticeiros, prática que, segundo a Inquisição, só poderia ocorrer por meio de influência demoníaca. Assim, uma vez comprovada a feitiçaria, estaria o réu automaticamente implicado em pacto com o Diabo. No caso de Luzia, tal comprovação se dava pela própria descrição dos rituais utilizados por ela:

Para dificultar a acusação, ainda restava saber se seus “calundus” eram uma espécie de feitiçaria. A princípio, a descrição que os denunciantes fizeram dos calundus apontava nesse sentido: vestida com trajes considerados inusitados (“à turquesa”), ela entrava em transe ao som de atabaques tocados por ajudantes negros, escravos seus, bebia vinho e começava a realizar adivinhações. Respondia às perguntas que lhe eram endereçadas pelos clientes, diagnosticava doentes prostrados ao chão e lhes ministrava remédios diversos, tudo isso por intermédio de uns “ventos de adivinhar” que lhe vinham pelos ouvidos (MARCUSI, 2006, p. 105).

Esses “ventos de adivinhar”, segundo os inquisidores, só poderiam ser de influência maléfica, embora a mesma insistisse em dizer que se tratava de influência divina. A prática de Luzia Pinta é demonstrativa da lógica híbrida que permeava as relações religiosas no Brasil colonial. Neste sentido, podemos compreender o calundu de Luzia Pinta como

um diálogo entre as práticas rituais de Angola e as da magia europeia. [Ela] criou uma interpretação específica do catolicismo popular na qual havia espaço para alguns procedimentos selecionados dos xinguilas¹¹¹, ao mesmo tempo em que elaborava uma interpretação própria da religião de seus conterrâneos em Angola, unindo seletivamente práticas de adivinhos de espíritos locais ligados ao poder político e de curandeiros que atendiam clientes particulares, inserindo-as em um contexto social marcado pelas instituições portuguesas e dialogando com uma tradição católica (MARCUSI, 2006, p. 122).

Não foi só Luzia Pinta, no entanto, quem promoveu esta hibridação de práticas religiosas distintas. Outros escravos negros, como veremos, também o fizeram. Um destes casos foi o chamado Acotundá ou Dança da Tunda, realizado por escravos negros durante o século XVIII em Minas Gerais. Aqui mais uma vez temos uma mulher na liderança dos rituais religiosos, a negra Josefa Maria. No entanto, ao contrário do calundu de Luzia Pinta, a origem deste ritual não era banta, mas sim sudanesa, uma vez que Josefa tinha vindo da nação Courá, povos que ocupavam o que hoje é a atual cidade de Lagos, na Nigéria. Luiz Mott (1988, p. 87) assim descreve o Acotundá:

¹¹¹ Luiz Mott (“O calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739”. Revista do IAC, Ouro Preto, n. 1, p. 73-82, dez 1994) “numa análise etno-histórica de objetivo genético, determinou que a matriz cultural dos calundus de Luzia Pinta eram os rituais realizados por um tipo de sacerdote existente na África centro-ocidental do século XVII chamado xinguila” (MARCUSI, 2006, p. 101) (Nota minha).

“Acotundá” ou “Dança de Tunda” é o nome de um ritual religioso dedicado ao culto de deus da nação Courá (Lagos, Nigéria), praticado no arraial de Paracatu (Minas Gerais) e que no ano de 1747 foi desmobilizado por um batalhão de capitães-do-mato perseguidores de negros fugidos.

O registro deste culto religioso não foi encontrado em arquivos eclesiásticos, mas sim através de um registro civil, já que o mesmo foi desmobilizado por um grupo de capitães-do-mato, e não pela Inquisição. Segundo a descrição das testemunhas, o culto ao deus da nação Courá era realizado através de um boneco que o representava, em volta do qual os membros do culto cantavam e dançavam para seu deus:

Vários negros cativos e forros se juntavam na casa da negra forra Josefa Maria nas cabeceiras do arraial para realizar a dança. Primeiro armavam no centro da casa um boneco, espetado em uma ponta de ferro e com um pano branco que lhe cobria a cabeça, deixando de fora o nariz e os olhos vermelhos. [...] Posto o boneco no estrado, os negros se punham a dançar, a dizer seus ditos e a proclamar o boneco como o santo da terra deles. A protagonista da dança, ao lado de Josefa Maria, era uma escrava mina, Caetana, que pregava e se dizia Deus que fez céu, terra, águas e pedras (VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 21).

Durante o ritual, Josefa Maria, juntamente com suas assistentes, se proclamavam criadoras de tudo o que existe, provavelmente em mais um caso de possessão pelos deuses ou espíritos. Pela descrição das testemunhas, após realizarem estas danças, Josefa ia para outros cômodos para “fazer adivinhações”, acompanhada pelos clientes que as iam procurar. Trata-se, mais uma vez, do ritual religioso sendo utilizado como um serviço prestado à população local.

“Todos dançavam com Josefa Maria e Teodora e se suspendiam no ar na mesma ocasião da dança e ambas pregavam dizendo que fizeram o céu e a terra, água e as pedras e criaram todas as cousas. [...] E quando se acabavam os seus folguedos, se metiam por outras casinhas que per ali estavam, mas que ela testemunha não sabe o que lá faziam e só sim ouvira dizer a outros na mesma ocasião, que iam fazer adivinhações”¹¹² (MOTT, 1988, p. 91).

A demora em levar o caso ao Santo Ofício, assim como a falta de detalhes do processo enviado ao tribunal acabaram fazendo com que o processo contra Josefa Maria não fosse para a frente. “Diante das religiosidades negras, acotundás, calundus, mandingas, o Santo Ofício foi, de toda maneira, pouco rigoroso, considerando o pequeno número de processos que moveu contra os denunciados por este desvio, como atesta o caso do Acotundá mineiro” (VAINFAS; SOUZA, 2002, p. 24).

Das Minas Gerais para o estado da Bahia, encontramos ainda no século XVIII o caso de mais um calundu realizado por negros escravos: o Calundu do Pasto de Cachoeira.

¹¹² Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT). Inquisição de Lisboa, Processo n. 1551.

Assim como o Acotundá, os dados que fornecem os detalhes a respeito deste ritual foram encontrados em “uma devassa, um inquérito policial, em que um grupo de pessoas é acusado de práticas de batuque, feitiçaria e superstições” (REIS, 1988a, p. 62). As descrições deste calundu demonstram uma maior riqueza na quantidade de utensílios utilizados para os rituais mágicos. Demonstram também que o dito calundu dos negros de Cachoeira reunia uma grande quantidade de pessoas, que acorriam ali em busca da fama de “curadores de feitiços” que tinham seus membros, como afirma uma das testemunhas ouvida no caso:

“Perguntado devassamente pelo conteúdo no auto, disse saber por ver por morar vizinho da casa em que assistiam os pretos Sebastião, Francisco e outros cujos nomes ignora, e uma negra que se não lembra do nome, em a qual se ajuntavam bastantes negros e negras aos quais não conhece, que todos armavam uma dança dentro da dita casa e cantavam língua de gege, e tocavam o instrumento de um ferrinho, e em lugar de Tabaque na boca de um pote tocavam e era público que a dita dança era de calundus, e que os ditos pretos que na referida casa moravam se inculcavam por curadores de feitiços, e que sendo presos se lhes achou algumas coisas supersticiosas e preparatórias para coisas diabólicas e mais não disse”¹¹³ (REIS, 1988b, p. 237).

O termo “gege” ou “jeje” se refere à nação dos povos de língua fon, vizinhos dos iorubas, que vimos no primeiro capítulo. Já no século XVIII haviam na Bahia vários escravos desta região da África, muitos dos quais envolvidos na fundação de calundus e até mesmo dos primeiros candomblés que ali surgiram, como veremos adiante. No caso dos utensílios utilizados nos rituais deste calundu, os oficiais encontraram vários deles, relatando os mesmos no registro do caso:

[...] e se arrombaram as portas de umas camarinhas e dentro de uma delas estava um negro por nome Sebastião e uma negra, e em um canto estendida uma folha de papel limpo e sobre ela espalhadas umas moedas de prata e cobre e uma flecha em pé com uma agulha espetada na ponta de cima, e na mesma ponta um penachinho de penas que estava por si só bulindo sem que houvesse coisa visível que o fizesse mover, [...] e junto à mesma flecha estavam umas cabacinhas, umas raízes, umas folhas, e um pouco de unguento¹¹⁴ [...] (REIS, 1988b, p. 243).

Assim, entre os objetos encontrados na casa em que era realizado o Calundu, estavam cabaças, raízes, folhas e unguentos¹¹⁵, que provavelmente eram utilizados nas curas de feitiços a que a testemunha anterior se referiu. A complexidade dos rituais utilizados nestes calundus, já no século XVIII, seria uma ponte para a posterior

¹¹³ Depoimento de Theodósio de Araújo Silva, oficial de seleiro, branco, 40 anos, morava com a família ao lado do Calundu (Nota do autor).

¹¹⁴ Depoimento de Diogo José de Freitas Padilha, 30 anos, branco, casado, acompanhou os oficiais de justiça na devassa ao Calundu (Nota do autor).

¹¹⁵ Unguento normalmente é uma espécie de pasta, feita a partir de folhas ou raízes maceradas, utilizada para passar na pele.

organização dos candomblés, prática que viria a se tornar uma das principais religiões afro-brasileiras, e na qual seria mantido o culto a Exu. Além disso, neste último caso percebemos já a existência de alguns escravos de origem ioruba na Bahia. Os jeje, povos que viviam na mesma região da Iorubalândia, a partir do século XVIII começaram a aportar na Bahia, vendidos como escravos pelos seus vizinhos mais poderosos, o grande Império de Oyó. No entanto, esta relação de poder logo seria alterada, influenciando sobremaneira os destinos dos povos que viviam nesta região.

A partir de meados do século XVIII, uma nova configuração se estabelece no comércio de escravos de Portugal. O foco do tráfico se desvia agora da África Central para a África Ocidental. Há várias versões diferentes para os motivos que levaram a esta mudança, e podem ser divididas entre fatores internos e externos. Dentre os fatores internos, uma primeira versão seria a necessidade de escravos que estivessem acostumados à extração de minérios, graças à descoberta de ouro em Minas Gerais no século XVIII:

Até aquele momento, o Brasil havia empregado sobretudo escravos agrícolas destinados a cortar cana, mover os engenhos de açúcar e efetuar as múltiplas tarefas de uma casa senhorial. Esses escravos eram caçados pelos portugueses sobretudo em seus próprios territórios africanos, particularmente em Angola. Bruscamente, entretanto, esses animais de carga deixaram de servir. Já agora eram necessários operários, homens habituados a manejar uma pá e afeitos ao trabalho de extração de minérios. Difundiu-se uma lenda pela Europa: os negros do golfo da Guiné sabiam minerar o ouro. [...] Mandaram comprar dezenas de milhares daqueles pseudo-escravos-mineradores. Rapidamente, o porto de Salvador, e logo em seguida toda a região do Recôncavo foram inundados pelas levadas daqueles novos deportados da África ocidental (ZIÉGLER, 1972, p. 86).

Esta tese da necessidade de escravos mineradores, relatada por Jean Ziegler, não é a mais corrente, no entanto. A maioria dos autores apontam como motivos para a mudança na origem dos escravos brasileiros os fatores externos, especialmente as dinâmicas econômicas e políticas dos próprios reinos africanos. A primeira versão destes fatores externos seriam os problemas em continuar arrumando bons escravos na região central africana:

Após os anos 90 do século XVII, devido a "seca, fome e doenças" na região de Angola, os negreiros desviaram suas atenções para a Costa da Mina, de onde passaram a sair grandes quantidades de escravos para o Brasil, principalmente para Minas Gerais e Nordeste (PRIVATALLI, 2012, p. 23).

Mas o fator mais preponderante apontado por vários autores para o aumento no número de escravos originários da África ocidental a partir do século XVIII seriam as guerras internas ocorridas nesta região a partir deste período. No século XVII já haviam

vários conflitos entre os povos do Abomé, de origem fon, e os povos iorubas, o que ocasionava na venda de diversos prisioneiros de guerra destas duas linhagens como escravos para as Américas.

O rei do Abomé vendia aos europeus seus prisioneiros de guerra iyorubás. E, por sua vez, os reis iyorubás vendiam aos mesmos mercadores seus cativos ewê e fon. [...] Mal chegavam a Salvador, aqueles homens e mulheres tratavam de reconstituir suas sociedades ancestrais (ZIÉGLER, 1972, p. 87).

No entanto, foi a partir do século XVIII, com a decadência de um dos maiores impérios da região da Iorubalândia, que fez com que muitos habitantes desta região acabassem sendo escravizados e vendidos aos traficantes com destino ao Brasil. Segundo Renato da Silveira (2006), a decadência do Império de Oyó teria se dado por fatores internos e externos, de origem políticos, militares e religiosos.

Às causas internas, das quais a manifestação mais notável foi a luta pelo poder que opôs vários e sucessivos alafin a chefes de linhagem, a partir da segunda metade do século XVIII, acrescentaram-se progressivamente os efeitos de fatores externos: o declínio do tráfico de escravos com o ultramar e, com maior ênfase, a extensão rumo ao Sul da jihad de ‘Uthman dan Fodio (ASIWAJU, 2010, p. 821).

Esta *jihad*¹¹⁶ citada por Asiwaju era liderada pelo *sheik*¹¹⁷ Uthman dan Fodio, líder de uma das tribos que viviam na região dominada pelo Califado de Sokotô, um dos maiores impérios árabes que chegou ao seu ápice nos finais do século XVIII. O Califado compreendia a dominação de diversos povos da região, como o borno (ou borgu), os haussas (ou huassas) e os nupes. Uthman foi o responsável por uma mudança de mentalidade que trouxe consigo uma profunda reforma religiosa no império, e posteriormente a sua expansão pelos povos vizinhos.

O partido reformista muçulmano era o mais forte e conquistou os seus mais notáveis sucessos não no Borno, mas nos Estados huassa e no Nupe, os quais haviam outrora feito parte de um “califado” ampliado do Borno. Homens essencialmente favoráveis a uma reforma religiosa chegaram ao poder (...). Este movimento foi inicialmente dirigido, embora sem muita sutileza, por al-Hadjdj Jibril al Aqdasi (de Agadez); ele se desenvolveu, em seguida, sob a direção muito mais hábil do xeque ‘Uthmân que cumpria, na região e à imagem de outros letrados, a função de conselheiro junto aos sultões. (...) Porém, aproximadamente após 1788, os reformistas esforçaram-se prioritariamente em fundarem comunidades autônomas, sobretudo na periferia dos Estados huassa, além de pleitearem, para os muçulmanos habitantes das comunidades já existentes, o direito de formarem uma “casta” autônoma (LAST, 2010, p. 643-644).

¹¹⁶ Jihad são como são chamadas as guerras para expansão da religião islâmica, significando “guerra santa”.

¹¹⁷ Sheik ou Xeque é o líder de um povoado ou tribo islâmica, título honorífico e hereditário.

Uma das principais aspirações deste partido reformista era a libertação dos escravos muçulmanos em posse, principalmente, do Império de Oyó. Isto levou a inúmeros ataques feitos a este império em finais do século XVIII, época em que o império já se encontrava em decadência, enfraquecido pelos constantes conflitos internos pelo poder. Estes ataques acabaram minando mais ainda o equilíbrio político do mesmo. A expansão do islamismo pelos territórios iorubas foi o segundo fator, portanto, que levou a desagregação deste império:

No final do século XVIII começou a queda do Império de Oyó. [...] Os Estados vassalados da savana, cobrindo um arco geográfico de nordeste a noroeste, haviam se tornado poderosos e contra-atacaram, obtendo importantes vitórias militares. Ao mesmo tempo, a cúpula do poder imperial começou a apresentar suas primeiras fissuras, parte da elite militar aderiu ao Islamismo e aliou-se à massa de escravos islâmicos, constituindo um Estado fortemente militarizado no próprio território de Oyó, com capital em Ilórin. Os tradicionais cultos aos orixás e eguns, que legitimavam os poderes políticos e asseguravam a estabilidade da vida social, foram contestados pela nova religião universal islâmica, como desprezíveis superstições de povos primitivos. Em 1811 o palácio de Oyó foi saqueado pela primeira vez pelos chefes militares do Exército Iorubano rebelado. Nas duas décadas seguintes Oyó-Ilê sofreria uma série de ataques, terminando por ser destruída em meados da década de 1830 (SILVEIRA, 2006, p. 499).

A forte influência islâmica acabou por minar as bases do equilíbrio político-religioso que mantinha o Império. Com sua desintegração, milhares de habitantes das diversas cidades iorubanas que pertenciam ao Império acabaram escravizados e vendidos aos mesmos traficantes com os quais negociavam anteriormente.

As guerras que, no século XIX, devastaram a metade ocidental da região Mono-Níger, provocariam deslocamentos populacionais e reviravoltas demográficas de considerável alcance. Em primeiro lugar, os iorubás e as populações a ela aparentadas foram massivamente reduzidos à escravatura e deportados para o Novo-Mundo e também rumo a Serra-Leoa, proximamente situada (ASIWAJU, 2010, p. 827).

A situação havia se invertido. Agora ao invés de vender os escravos muçulmanos, os próprios traficantes iorubas eram vendidos pelos seus antigos inimigos. A guerra civil que tomou conta da região ioruba fornecia de centenas a milhares de escravos, em sua maioria embarcados para o Brasil.

Com o início da desintegração do Império de Oyó, a partir da década de 1820, a guerra civil alastrou-se por todo o território ioruba. Os grandes exércitos imperiais, que outrora saíam em campanha à cata de escravos, agora eram caçados ou, concentrados em Ijayé e Ibadan, faziam a guerra entre si. Bandos de soldados desgarrados saqueavam as aldeias, a insegurança reinava em toda parte. Traficantes ijebus, tradicionais fornecedores de escravos ao mercado de Porto Novo, passaram a receber não mais escravos haussás e tapás dos traficantes de Oyó, mas escravos iorubas dos traficantes fulanis de Ilórin [...] (SILVEIRA, 2006, p. 519).

Isto fez com que a quantidade de escravos de origem ioruba no Brasil, a partir do século XIX, aumentasse consideravelmente, especialmente no estado da Bahia. Ao invés dos antigos bantos, agora eram os chamados jejes e nagôs quem dominavam o cenário da escravidão no Brasil:

David Eltis¹¹⁸ calcula que, entre 1801 e 1825, cerca de 114.200 cativos, quase 100% dos quais prisioneiros de guerra iorubas, passaram por Lagos, de um total de 236.600 embarcados nos portos do golfo do Benim para diversos pontos das Américas. Nesse mesmo período, o número de falantes de ioruba exportados especificamente para a Bahia dos diversos portos da região ficou em torno de 175.200 (REIS, 2006a, p. 248-249).

A chegada dos novos escravos teve vários impactos na sociedade baiana. Aos poucos eles foram se tornando maioria entre os habitantes desta parte da colônia, facilitando sua integração social. Os elementos religiosos não demoraram a aparecer. Misturando-se aos já estabelecidos calundus bantos, os escravos iorubas começaram a mesclar suas próprias práticas e crenças religiosas, fundando novas tradições. Esta seria a origem inicial dos primeiros terreiros de Candomblé que seriam fundados na Bahia e no Maranhão.

2.2. Origens dos primeiros candomblés do Nordeste (século XIX)

Não demorou para que notícias de feiticeiros religiosos de origem ioruba comesçassem a aparecer. Uma das primeiras delas foi a de um tal Domingos Pereira Sodré, preso em Salvador no ano de 1862, acusado de receptar objetos roubados pelos escravos que o procuravam para realizar serviços de feitiçaria. Na descrição de suas práticas, o denunciante utilizava uma nova denominação para se referir às práticas africanas: candomblé.

Às 4h30min da tarde de 25 de julho de 1862, uma sexta-feira, foi preso em sua casa o africano liberto Domingos Sodré, então com estimados 70 anos de idade. Domingos fora denunciado pessoalmente ao chefe de polícia por um funcionário da Alfândega, que o acusava de receber por suas adivinhações e “feitiçarias” objetos roubados por escravos a seus senhores. “Candomblé” foi como o chefe de polícia denominou o que existia na casa do africano, termo já em voga nessa época para definir práticas religiosas tidas como africanas (REIS, 2006a, p. 237-238).

¹¹⁸ ELTIS, David. “The Diaspora of Yoruba Speakers, 1650-1865: Dimensions and Implications”. In: FALOLA, Toyin; CHILDS, Matt D. (orgs.), *The Yoruba Diaspora in the Atlantic World* (Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 2004), p. 24, 31, 38.

A partir do século XVIII, a palavra “candomblé” começou a aparecer nos noticiários e registros policiais para se referir às práticas religiosas dos negros. No entanto, ainda não se tratava da religião que conhecemos hoje, mas sim de um termo genérico que servia para se referir a diversas práticas mágicas realizadas por negros neste período, assim como fora o termo *calundu*. Comprova isto a própria prisão de Domingos Sodré, que segundo as descrições realizava uma prática de feitiçaria individual e não coletiva como seriam os candomblés posteriormente, sem recorrer sequer aos atabaques tão comuns, mas mesmo assim fora classificado pelo oficial de polícia como líder de um “candomblé”:

Morador em uma densa área urbana, Domingos preferia evitar certos trabalhos rituais mais chamativos em sua casa, como o bater de tambores. Ali não foram encontrados atabaques, instrumentos fundamentais de numerosas celebrações em que se verifica a possessão dos iniciados pelas divindades. Como sugeri acima, em sua casa Domingos parecia limitar-se a dar consultas e preparar trabalhos, e mesmo estes sem deixar muitas pistas (REIS, 2006a, p. 275).

No entanto, vários objetos utilizados por Domingos nos remetem às práticas religiosas que os Nagôs trouxeram da África. A utilização dos búzios, por exemplo, sementes comuns utilizadas nos rituais destes povos, tanto como forma de enfeite quanto na própria prática oracular, com o chamado “jogo dos búzios” ou a existência em sua casa de representações de divindades africanas e santos católicos deixam entrever que suas práticas traziam alguns dos elementos que comporiam os terreiros de Candomblé modernos:

Quanto aos objetos especificamente rituais confiscados, nem todos foram arrolados pelo subdelegado. Da lista do auto de busca e apreensão constam quatro chocalhos de metal, “santos de pau”, um cutelo de latão “sem corte” e uma espada de pau; um ferro, uma faixa branca e catorze peças de roupas decoradas com búzios; uma quantidade de búzios soltos e uma cuia com cal e outros ingredientes “místicos”. Domingos tinha em casa o que parecia serem esculturas em madeira de divindades africanas, os tais “santos de pau”. O Diário da Bahia¹¹⁹ mencionou “figuras lúbricas capazes de figurar no templo de Deus Pan ou Príapo”, o que, se o informante foi literal, podia referir-se a uma representação comum de Exu com seu pênis retesado. Talvez entre essas figuras constasse um “diabrete de ferro” mencionado pelo chefe de polícia num de seus muitos ofícios sobre o caso. Desde pelo menos meados do século XVIII, tanto na África como no Brasil, os europeus já associavam o Exu iorubano ou o Legba daomeano, imprevisíveis deuses mensageiros, com o diabo cristão (REIS, 2006a, p. 254-255).

¹¹⁹ Diário da Bahia, nº 170, 28/07/1862; Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBa), Polícia, Correspondência expedida, 1862, vol. nº 5750, Chefe de Polícia para o Diretor do Arsenal de Guerra, 26/07/1862, fl. 326v.

Apesar das suposições, não podemos afirmar com certeza se os elementos encontrados com Domingos se referiam realmente a práticas Nagôs, pela generalidade das descrições presentes no registro da devassa. De qualquer forma, o fato de se referir às práticas deste feiticeiro como “candomblé” já nos dá uma pista de que uma nova modalidade religiosa estava surgindo neste período. A presença de uma imagem que possivelmente seria de Exu entre os objetos rituais encontrados é sintomática da importância que este orixá continuaria tendo em terras brasileiras.

Pierre Verger (1981b) nos chama a atenção para a existência destes novos locais de culto a partir do início do século XIX. Muitas delas sofriam com a perseguição policial, uma vez que qualquer culto não católico era proibido por lei. Quanto à origem da primeira casa de Candomblé, o autor fixa a data de 1826 como a do aparecimento do termo se referindo a uma casa religiosa de africanos:

Nestes meados do século XIX, estes lugares de cultos clandestinos chamados casas de candomblé são numerosas apesar de sua proibição pelas autoridades governamentais. Não se sabe grande coisa a este respeito fora do círculo dos participantes iniciados, a não ser que este termo já tinha aparecido pelo ano de 1826, ligado com as desordens provocadas por escravos marrons que tinham constituído um quilombo no bairro do Cabula. Esta aldeia de negros fugitivos se mantinha graças à ajuda de uma casa de fetiches das redondezas chamada casa do Candomblé (VERGER, 1981b, p. 227-228).

Estas casas, segundo Verger, estavam ligadas às novas massas de escravos recém-chegadas na Bahia, oriundas da África ocidental. Pela grande quantidade de escravos destas procedências que aqui chegavam, havia uma facilidade para formarem sociedades exclusivas com membros de uma mesma nação, o que não era possível na época dos calundus devido à fragmentação em que as nações bantas se encontravam. Além disto, muitos sacerdotes religiosos iorubas vieram para o Brasil como escravos, o que teria auxiliado na reconstrução de suas práticas de culto em pleno estado da Bahia.

Os recém-chegados [gêges daomeanos e nagôs-iorubas] tiveram sobre os primeiros escravos bantu a vantagem, não só do número, mas também de contar entre eles com sacerdotes de suas religiões e adivinhos que tinham um conhecimento profundo do ritual de adoração de suas divindades *vodum* e *orixá*. Eles formavam blocos homogêneos que tornavam possível a organização dos cultos por grupos mais numerosos e compostos em grande parte por africanos que haviam comprado sua liberdade (VERGER, 1981b, p. 228).

O termo candomblé, no entanto, não era um termo novo trazido pelos escravos iorubas. Ele já existia desde o início do século, e começa a aparecer ainda para se referir às práticas dos antigos escravos bantos. A própria palavra candomblé parece ser de origem banto. Ao contrário da data fixada por Verger, o primeiro registro de uso desta

palavra para se referir a um culto africano remonta ao ano de 1807, como define Luís Nicolau Parés (2007, p. 126):

Porém sabemos que um ano antes, em 1807, nas terras da fazenda Boa Vista, pertencentes ao engenho de Herminigildo Netto, no distrito Madre de Deus (perto de Santo Amaro), existiu uma congregação ritual aparentemente mais estável, liderada por Antônio, um jovem escravo angola. Antônio foi preso e identificado nos documentos como “presidente do terreiro dos candombleis”. Trata-se do primeiro registro conhecido da palavra “candomblé”, um termo provavelmente de origem banto. Nessa expressão, “candombleis” parece utilizado como sinônimo de batuque, podendo referir-se a práticas de cura e/ou adivinhação, mas o título de “presidente” sugere uma incipiente organização hierárquica de uma coletividade religiosa.

Aos poucos, começavam a surgir na Bahia cultos organizados, com uma base ritualística própria, que buscavam cultuar os antigos deuses africanos iorubas. Estes cultos se distanciavam assim das antigas práticas religiosas negras, esparsas e desarticuladas, que aconteciam no Brasil sob o nome de calundus e batuques. Os primeiros anos do século XIX foram o período de transição das práticas isoladas para, cada vez mais, o surgimento de cultos unificados.

A década de 1820 marca, assim, a culminação de um processo iniciado no século XVIII que leva à progressiva consolidação de novas instituições religiosas de base social cada vez mais ampla, incluindo participantes de qualquer cor e *status* legal, mas dominadas e controladas na maioria dos casos pela população negra e, nessa época do século, majoritariamente por libertos africanos (PARÉS, 2007, p. 130).

A presença de uma maior quantidade de escravos libertos nas ruas de Salvador também contribuiu para a organização destes cultos, uma vez que eles tinham mais tempo livre para se dedicar às atividades religiosas. Além disto, estas atividades eram uma boa saída econômica para muitos escravos livres que não encontravam trabalho ainda em meio ao regime escravista. O fato é que, na segunda metade do século XIX, já havia uma grande quantidade destes candomblés espalhados pela capital baiana, como comprovam as notícias de jornais veiculadas neste período:

Entre os jornais tem destaque *O Alabama*, “periódico crítico e chistoso”, fundado em Salvador em 1863. Embora os editores desse jornal fossem afrodescendentes e pró-abolicionistas, eles viam o Candomblé como uma expressão de barbarismo, superstição e promiscuidade sexual, e lançaram contra o mesmo uma campanha sistemática de denúncias. Apesar desse viés ideológico, as notícias desse jornal oferecem preciosas descrições quase etnográficas das práticas religiosas africanas [...] (PARÉS, 2007, p. 125-126).

As notícias veiculadas no jornal *O Alabama*, que circulou entre os anos de 1864 a 1871, ou seja, no período pré-abolição, demonstram o quanto a atividade dos candomblés

crescia a passos largos no final do século XIX, tornando esta religião cada vez mais organizada e institucionalizada.

Se na década de 1830 já existem claros indícios de congregações extra domésticas com um significativo grau de complexidade social e ritual, a documentação de *O Alabama* não deixa dúvida de que na década de 1860 o Candomblé tinha atingido um nível de institucionalização comparável ao que conhecemos hoje em dia (PARÉS, 2007, p. 142).

Pelas notícias que encontramos nas edições deste jornal, podemos conhecer um pouco mais das atividades religiosas dos negros neste período. As notícias, sempre em tom de denúncia, procuravam chamar a atenção das autoridades para o que consideravam uma “degeneração” e “barbarismo” que segundo eles representavam estes candomblés. O mais interessante é que, em várias notícias, havia a denúncia do envolvimento de membros das elites com as atividades dos negros, inclusive de membros da polícia, o que comprova já naquela época o interesse dos brancos por estas atividades religiosas.

As tendências simultâneas e alternativas de repressão e tolerância características da primeira metade do século continuavam na década de 1860. Para a indignação dos partidários da repressão, como os jornalistas de *O Alabama*, muitas vezes esses candomblés contavam com a colaboração e até a participação ativa da polícia e dos membros do exército (PARÉS, 2007, p. 139).

Era com este auxílio que muitos destes candomblés conseguiam resistir à repressão policial que se intensificava neste período. Ainda a respeito destes terreiros, aparecem nas páginas destes jornais inúmeras expressões que se referiam à hierarquia destes candomblés, como *babaloixá* (corruptela de babalorixá), *ogan*, *equede* e *vundunças*¹²⁰, entre outros. A aparição de tais termos demonstrava que, já no final do século XIX existiam nos terreiros de candomblé baianos um complexo sistema hierárquico, similar ao encontrado hoje nos terreiros modernos.

Dentre estas funções, chama-nos atenção a expressão “*gombono* ou *gombona*, provável corruptela de *rumbono* ou *humbono* nas casas de culto jeje, termo fon que significa literalmente possuidor do amuleto do vodum” (REIS, 2006b, p. 63). Esta seria a mais provável origem da palavra *cambono* ou *cambone*, termo que posteriormente seria utilizado nas macumbas e casas de umbanda para se referir a um dos membros da hierarquia destas religiões, aquele que fica encarregado em auxiliar às entidades

¹²⁰ Segundo Reis (2006b, p. 63-64), *babaloixá* era a forma como os jornalistas de *O Alabama* se referiam à “liderança religiosa masculina”; *ogan* era utilizado “tanto para chefe de terreiro quanto para o posto honorífico ocupado por homens de elevado prestígio social que protegiam o templo, termo derivado do fon *hungán*, grande chefe do vodum”; *equede* se referia à “mulher encarregada das iniciadas no desempenho do ritual religioso”; e *vundunças* ou *avundunças*, eram “expressões utilizadas para iniciadas, certamente derivações de *vodunsi*, ‘esposa menor’ do vodum”.

incorporadas. Outras características destes candomblés que podemos perceber pelas páginas deste jornal era a divisão dos terreiros a partir dos agrupamentos em nações. Esta divisão foi se consolidando ao longo do século XIX, cada nação tendo seus próprios rituais, embora mantivessem uma base quase comum. Pela análise das edições do jornal, Parés (2007, p. 151) chegou à seguinte divisão:

Dos 65 registros identificados em *O Alabama* correspondentes a “candomblés” (congregações religiosas coletivas) ou “indivíduos” (especialistas religiosos que atuavam provavelmente de forma independente, sem uma infraestrutura de grupo estável), apenas 20 apresentam dados que permitem sugerir uma identificação de “nação”. Desses 20, só 8 podem ser identificados com certa confiabilidade, e são os casos que chamaremos “positivos”, sendo o restante casos apenas “prováveis”. Dos 8 casos “positivos”, 5 seriam jejes, 6 nagôs e 1 angola. Somando casos positivos e prováveis, teríamos 10 jejes, 8 nagôs e 2 angolas.

Estas seriam, portanto, as 3 principais nações de Candomblé que se estruturariam no Brasil: jejes, nagôs e angolas, sendo também possível encontrar misturas entre elas, como é o caso do jeje-nagô. O termo “nação”, em relação aos candomblés, é ressignificado: passa a se referir não mais aos grupos de africanos trazidos para o Brasil, mas sim a determinados padrões ritualísticos pertencentes a cada terreiro, como define Lima (1976, p. 77):

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia, estes sim, fundados por africanos angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através dos tempos e a mudança nos tempos.

Embora cada grupo tivesse suas próprias divindades, o culto aos orixás nagôs prevaleceu em quase todos eles, em alguns casos misturados aos voduns dos jejes. Contribuíram também para a formação destes candomblés as chamadas irmandades, confrarias católicas que visavam reunir os fiéis de mesma origem étnica ou posição social. Assim, existiam as irmandades de brancos, mulatos e as dos homens pretos – como eram chamados os africanos à época. Mais do que entidades com fins religiosos, estas irmandades acabavam se transformando em grupos de apoio, nos quais seus membros buscavam se auxiliar nas agruras do cotidiano, especialmente no caso das irmandades de pretos.

Foi exatamente no seio de uma destas irmandades que teria surgido um dos primeiros terreiros de Candomblé de origem nagô em Salvador. Teria sido fundado atrás da Igreja da Barroquinha, onde funcionava a Irmandade do Senhor dos Martírios, e ficado

conhecido como “Candomblé da Barroquinha”: “A data de fundação do Candomblé da Barroquinha, nas versões mais realistas, varia entre 1788 e 1830, mas, na verdade, temos um processo de longa duração, com várias etapas e certamente várias datas importantes, entre as quais estas duas” (SILVEIRA, 2006, p. 374).

Segundo a tradição oral da casa, sua fundação teria sido realizada por membros da família real iorubana, que teriam vindo ao Brasil para reorganizar o culto aos orixás em terras brasileiras, uma vez que os mesmos estavam sendo perseguidos pelos rebeldes islâmicos em suas terras. Aliás, esta é uma característica de quase todos os candomblés tradicionais da Bahia e do Maranhão: a existência de um mito de origem¹²¹ que envolve a vinda de sacerdotes ou membros da família real dos povos iorubanos para fundar o terreiro no Brasil.

Renato da Silveira (2006), analisando este mito para o caso da Barroquinha, tenta reconstituir o processo de fundação da mesma, estabelecendo datas prováveis para cada uma de suas fases. Segundo ele, a fundação do terreiro da Barroquinha poderia ser descrita da seguinte forma:

Para resumir o capítulo, penso que “a fundação” do Candomblé da Barroquinha foi uma sucessão de fundações: primeiro, um culto a Odé Oni Popô, apenas um pouco mais do que um culto privado, funcionando em uma residência nas imediações da Ladeira do Berquó, fundado por pessoas da família real Arô por volta de 1798 e dirigido por Iyá Adetá. No início do século seguinte, escravos iorubas de todas as proveniências começaram a chegar à Bahia, passando a Barroquinha e a Irmandade do Senhor dos Martírios a ser um dos seus pontos de encontro. Em 1807 os nagôs da Barroquinha formalizaram o arrendamento do terreno. Nesse momento retirou-se Otampê Ojarô, que havia voltado da África, para o Matatu, assumindo Iyá Akalá a liderança espiritual na Barroquinha, e fundando o Ilê Iyá Omi Axé Airá Intile, entre 1807 e 1812, época em que Iyá Adetá deve ter falecido (SILVEIRA, 2006, p. 411).

Posteriormente este Candomblé teve que mudar de local, provavelmente devido às constantes repressões policiais, estabelecendo-se no Engenho Velho, no bairro da Federação em Salvador (BA), sendo hoje conhecido como Casa Branca do Engenho Velho da Federação. O grande diferencial deste novo modelo de culto africano que surgia para os seus antecessores foi a estruturação de um conjunto de crenças e rituais, além de uma organização espacial e hierárquica de seus membros.

Segundo as tradições orais da Casa Branca, a grande novidade introduzida pelo terreiro da Barroquinha foi ter organizado, pela primeira vez, o candomblé

¹²¹ A recorrência ao “mito de origem” é uma constante entre os líderes das diversas religiosidades afro-brasileiras existentes no Brasil hoje, como os diversos terreiros de Candomblé, e a própria Umbanda, como veremos nos próximos capítulos. Segundo Stuart Hall (2011) os *mitos fundacionais* são extremamente importantes para a constituição de uma comunidade que compartilhe das mesmas tradições, dando sentido às mesmas. Para uma discussão ampliada, ver a obra citada.

“como sociedade”. [...] Do ponto de vista ritual, o caráter fundamentalmente inovador do candomblé da Barroquinha foi que, pela primeira vez na história da religião africana, o culto de todos os orixás foi reunido no mesmo templo, o que pressupõe uma ordem unificada das hierarquias dos diversos cultos, sob o comando da iyalorixá, a sacerdotisa suprema. [...] Na composição do candomblé da Bahia, as diferentes etnias da Iorubalândia, como os ijexás e efans, numericamente mais expressivos do lado de cá, não poderiam ser ignoradas. Assim, no barracão da festa pública, foram plantados quatro pilares centrais representando os quatro cantos do país ioruba, cada pilar dedicado a um dos regentes da casa, ao Oxóssi de Ketu, ao Xangô de Oyó, à Oxum de Ijexá e ao Oxalá de Efan. Essas são as quatro tradições mantidas na Casa Branca (SILVEIRA, 2007, s/p.).

Percebemos assim que os cultos africanos aos poucos deixavam de ser apenas práticas esporádicas para se consolidarem como religião estruturada. Outros terreiros similares começaram a surgir na capital baiana, influenciados pelas tradições dos povos jejes e nagôs que cada vez mais chegavam da África. Otampê Ojarô, citada por Silveira, é a personagem responsável pela fundação de outro importante Candomblé de Salvador: o terreiro do Alaketo. Fundado provavelmente na mesma época da Barroquinha, o mesmo conta com um mito de fundação bastante próximo de seu antecessor:

O mito de fundação do terreiro do Alaketo, preservado na tradição oral da casa, narra que sua fundadora foi uma princesa chamada Otampê Ojarô, originária do reino africano de Keto, que recebeu no Brasil o nome cristão de Maria do Rosário Francisca Régis. Otampê Ojarô teria sido sequestrada ainda criança, aos nove anos de idade, por soldados do exército daomeano, às margens de um rio situado nos “fundos do reinado de Ketu”, juntamente com sua irmã gêmea, Obokô ou Bokô Mixôbi, tendo sido em seguida vendidas a traficantes, com destino à Bahia. Compradas no mercado de escravos e alforriadas aos 16 (ou 18) anos pelo próprio orixá Oxumarê, na figura de um homem branco, “rico, alto e simpático”, teriam então voltado à África, casando-se Otampê Ojarô, aos vinte e dois anos, com um certo Babá Láji ou Oláji, nagô de Ketu de família consagrada ao orixá Oxalá. Após o matrimônio, o casal teria voltado à Bahia com o objetivo de fundar um candomblé. Babá Láji adotou o nome de João Porfírio Régis “pela parte do Brasil”, e arrendou, “por seis patacas” anuais, um terreno na antiga Estrada do Matatu Grande, ali fundando um terreiro dedicado a Oxóssi, o Alaketo, e edificando o ilê Maroiá Láji, casa de culto dedicada a Oxumarê, onde até hoje são zelosamente mantidas essas tradições religiosas (SILVEIRA, 2003, p. 345-346).

Enquanto estes novos terreiros surgiam na Bahia, outro importante terreiro era fundado no estado do Maranhão. Trata-se da Casa das Minas, terreiro que, ao contrário dos dois que analisamos até aqui, é de tradição jeje. Sua fundação, assim como os demais, data da metade do século XIX, sem sabermos, no entanto, a data exata, como define Ferretti (2009, p. 54):

A época da fundação da Casa [das Minas] se perdeu na memória dos seus participantes. Deve ter sido fundada antes da metade do século XIX. O documento escrito mais antigo de que se tem notícia seria uma escritura do prédio da esquina, datada de 1847, em nome de Maria Jesuína e suas companheiras. A memória oral vai mais além, mas sem grande precisão. As

filhas atuais dizem que esta é a segunda casa, pois uma anterior funcionou à Rua de Sant'Ana, num terreno baixo entre a Rua da Cruz e a Godofredo Viana.

Assim como os outros terreiros que existem ainda hoje, a tradição oral da casa tem como mito de fundação a vinda de uma integrante da família real do Daomé, a rainha Nã Agotimé, mãe do rei Guezô, que teria sido vendida como escrava por seu meio irmão, Adandozan, que se apossou do trono após a morte de seu pai em 1789. Esta história é narrada por Pierre Verger (1990) em um de seus artigos, no qual ele busca obter as provas deste acontecimento.

Sérgio Ferretti (2009, p. 55), que fez uma etnografia a respeito deste terreiro em São Luís, é mais cauteloso quanto a esta informação, dizendo apenas que “os fundadores da casa foram negros africanos jeje trazidos como escravos para o Maranhão. Mãe Andresa disse a Nunes Pereira¹²² que quem assentou a Casa foi ‘contrabando’, gente mina jeje vinda da África, que trouxe o *comé*¹²³ consigo”. O que se sabe pela memória oral da casa é que o nome da primeira fundadora teria sido o de Maria Jesuína, africana de origem jeje que teria chegado ao Maranhão no início do século XIX:

Atualmente os membros do grupo afirmam que a Casa foi fundada por Mãe Maria Jesuína, que adorava Zomadônu. Jesuína seria africana e teria sido “feita” na África, tendo vindo da Casa anterior. Pode-se supor que Maria Jesuína era a mesma Nã Agotimé que teria nascido na década de 1770, tendo menos de oitenta anos de idade em 1847, ano da aquisição do prédio atual. Se não foi a fundadora, Nã Agotimé teria sido a mãe-de-santo de Maria Jesuína (FERRETTI, 2009, p. 55).

Algumas versões dizem que Maria Jesuína teria sido o nome de batismo de Nã Agotimé ao chegar ao Brasil. No entanto não há maiores indícios de que ambas fossem a mesma pessoa, ficando esta versão apenas na história oral da casa. A lenda conta ainda que o rei Guezô, após retomar o trono de seu irmão Adandozan, teria enviado uma comitiva às Américas à procura de sua mãe:

A lenda de que Guezô, uma vez rei, teria enviado várias embaixadas – constituídas pelo intérprete Dossuyovo e o migan Atindebako – às Américas em busca de sua mãe, a kpojito Na Agotime, era popular nos anos 1920. Na versão de Hazoumé, as viagens ao Brasil, a Cuba e às Antilhas foram infrutíferas. Em 1931, Herskovits registrou, em Abomé, uma narrativa bastante detalhada que afirmava que ela fora escravizada e embarcada para o Brasil, onde passou 24 anos. Segundo esta versão, Francisco Felix de Souza a teria encontrado e trazido de volta por volta de 1840 (PARÉS, 2013, p. 325).

¹²² PEREIRA, Manuel Nunes. A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão. 2. Ed. Petrópolis (RJ): Vozes, 1979.

¹²³ “Quarto dos santos ou dos segredos chamado peji nos cultos nagôs. É o santuário onde se encontram os assentamentos das divindades e outros objetos de culto e nele entram apenas os iniciados” (FERRETTI, 2009, p. 294) (Nota minha).

Em carta enviada ao rei de Portugal no início do século XIX, no entanto, Guezô “não traz qualquer alusão à rainha ou ao fato de ter sido sua busca o motivo da embaixada”. Segundo Luís Nicolau Parés (2013, p. 326), que analisou o conjunto de cartas enviadas pelos reis do Daomé entre os séculos XVIII e XIX, “é mais provável que a viagem de Dossuyovo, que como ele diz durou dois anos, correspondesse à anterior embaixada de Adandozan em 1810”. Permanece, portanto, a dúvida se a história da vinda da rainha Nã Agotimé ao Brasil seria verídica ou apenas uma lenda utilizada como forma de legitimação deste terreiro.

De qualquer forma, o que nos importa aqui é o fato de que, durante a primeira metade do século XIX, um novo movimento religioso de origem africana surgia no Brasil. Os novos candomblés redefiniriam o modo de se cultuar os deuses africanos em solo brasileiro, agora não apenas práticas esparsas, embora elas continuassem existindo até meados do século XX, mas sim como religião estruturada, com um padrão ritualístico e de crença, que não demoraria a se alastrar pelo restante do país.

O crescimento desta religião seria possibilitado, principalmente, pelas mudanças sociais que o Brasil sofreria na segunda metade do século XIX. O fim do regime escravista trouxe consigo a possibilidade dos ex-escravos utilizarem seu tempo livre em atividades religiosas como o Candomblé, ou até mesmo a utilizá-lo como meio de sobrevivência. A abolição foi resultado das lutas dos próprios escravos, intensificadas a partir do ano de 1850. Neste período, a pressão abolicionista se fazia notar cada vez mais nas cidades brasileiras, impulsionadas pelas notícias de revoltas escravas como a do Haiti no início do século e da proibição do tráfico de escravos por parte das metrópoles europeias em 1850.

Na década de 60 do século XIX os políticos brasileiros passaram a discutir de forma intensa as alternativas para a emancipação dos escravos brasileiros. Apesar da resistência de muitos, era inegável que a situação estava se tornando insustentável. No entanto, o temor maior era que o fim do escravismo mergulhasse o país numa crise devido à falta de mão-de-obra. Propunha-se uma extinção lenta e gradual deste sistema, com as devidas indenizações aos donos de escravos.

Por tudo isto as leis aprovadas neste período eram bastante tímidas, como a proibição do leilão de escravos, aprovada em 1869 e a Lei do Ventre Livre de 1871, que tornava libertos os filhos de escravos que nascessem a partir daquele ano, além de prever alguns direitos aos mesmos, como a possibilidade de usar seus ganhos para comprar sua alforria, e a de entrar na justiça caso o senhor se recusasse a concedê-la. Aos poucos, no

entanto, escravos e abolicionistas perceberam que tais leis eram muito pouco frente ao que ambicionavam, e que demorariam décadas para se chegar à emancipação total através delas. Por isso intensificaram-se os movimentos pró-abolição, com passeatas e promoção de fugas, nas quais os próprios abolicionistas escondiam escravos no interior de suas casas, entre outros tipos de revoltas (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006).

A partir de 1880, o país assistiu ao maior movimento de desobediência civil de sua história. Auxiliados por intelectuais, políticos e jornalistas abolicionistas, milhares de escravos brasileiros passaram a se rebelar, seja através de fugas ou revoltas, muitas delas de caráter bastante violentos. A recusa por parte dos senhores em promover a liberdade aos seus escravos aumentou a reação popular, causando vários episódios em que a própria população impedia o embarque de escravos nos portos onde seriam vendidos para outras regiões.

Nos anos oitenta, o antiescravismo das camadas populares muitas vezes tendeu a uma atitude francamente abolicionista. Em 26 de janeiro de 1880, a atuação conjunta entre jangadeiros e abolicionistas de Fortaleza, capital do Ceará, foi fundamental para por fim ao tráfico de escravos daquele porto para o sul do país. No dia 27, quando o navio mercante Pará ancorou no porto de Fortaleza, vindo do Norte para embarcar um grupo de escravos, os jangadeiros se recusaram a transportá-los até o navio (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 187-188).

Em 1887, com a radicalização destas revoltas, muitos senhores passaram a dar alforrias em massa para seus escravos, afim de evitar sofrerem as ações dos abolicionistas, que se tornavam cada vez mais violentos. Muitos destes senhores planejavam, mostrando benevolência, conseguir que os ex-escravos permanecessem trabalhando em suas terras. Mas as dificuldades por parte destes senhores em aceitar as novas condições impostas pelos negros, como o acesso à terra, diminuição da jornada de trabalho e pagamento pelas horas trabalhadas, acabaram fazendo com que muitas fazendas fossem abandonadas pelos trabalhadores.

Foi neste contexto de revoltas e tensões sociais que foi promulgada a lei que colocava fim ao regime escravista em 1888. Menos do que benevolência por parte dos senhores, tal lei foi resultado das inúmeras pressões sociais feita pelos negros e pelo movimento abolicionista, além das pressões externas, tornando a manutenção do sistema algo insustentável. O fim do escravismo e o advento da República em 1889, no entanto, não significaram a inserção imediata do negro no mercado de trabalho e na vida em sociedade. A maioria tivera que buscar outras formas de obter seu sustento em meio à nova sociedade que surgia.

Por outro lado, o fim da escravidão trouxe uma grande preocupação por parte das elites intelectuais brancas a respeito do “elemento negro”. Influenciados pelas teorias racialistas europeias, que começavam a chegar ao país, passou-se a discutir no Brasil projetos que pudessem alavancar o progresso de nosso país, superando os entraves proporcionados pelo atraso biológico e cultural que se acreditavam representar.

O ideal de embranquecimento continuou a fazer parte explícita dos projetos do governo brasileiro até a década de 1930. Com isso foi se estabelecendo no Brasil a ideia de raça como critério fundamental e perverso de classificação social, fazendo das características físicas e culturais das pessoas justificativas para a desigualdade. Cor da pele, formato do nariz, textura de cabelo, assim como comportamentos, formas de vestir, de comer, festejar eram tidos, naquela época, como marcas de origem racial e, consequentemente, de nível cultural e civilizatório. As pretensas diferenças raciais fundamentaram um projeto político conservador e excludente, para o qual não faltaram opositores (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 208).

Tudo o que se relacionava ao negro era, assim, inferiorizado e considerado inapto ao projeto nacional que se pretendia criar. Com estas novas práticas religiosas que surgiam não poderia ser diferente. As teorias racialistas, tão em voga na Europa, eram aqui recebidas e retrabalhadas pelos intelectuais brasileiros afim de explicarem o que consideravam como o “atraso” da sociedade brasileira.

Positivismo, darwinismo, spenciarismo ou liberalismo adquiriam feições novas ao serem fundidos com a tradição intelectual nativa e reconstituídos de forma *ad hoc* nas interpretações gerais que se elaborava no intuito de estudar os obstáculos que separavam o Brasil do progresso (COSTA, 2006, p. 156, *grifos do autor*).

Este darwinismo social, no qual acreditava-se que determinadas “raças” humanas não eram capazes de desenvolver ou se adaptar aos padrões civilizatórios pretendidos pelas elites brancas, relegava aos negros o papel de inimigos da civilização. O Brasil não poderia se tornar uma sociedade plenamente civilizada enquanto tivesse tantos negros entre seus habitantes. “Ao lado do neolamarckismo, o darwinismo social constituía a outra matriz importante para os pensadores brasileiros que buscavam explorar os limites biológicos para a formação de uma nação brasileira apta à civilização” (COSTA, 2006, p. 163).

[...] a tendência hegemônica indicava fronteiras biológicas para que determinados grupos atingissem o grau de “civilização” em que se encontrava o europeu, afirmando assim o pressuposto da desigualdade racial irreduzível entre os diferentes grupos humanos (COSTA, 2006, p. 159).

Assim, legitimadas pela “ciência” da época, as teorias raciais ganham defensores entre os brasileiros, e passam a ser utilizadas para explicar o que antes era visto apenas

como “senso comum”. Esta “ciência racial” girava em torno de quatro elementos principais:

Podemos dizer que foram basicamente quatro os argumentos da “ciência racial” que tiveram grande aceitação na sociedade brasileira daquele tempo: o primeiro, que havia raças diferentes entre os homens; segundo, que a “raça branca” era superior à “raça negra”, ou seja, os brancos eram biologicamente mais inclinados à civilização do que os negros; terceiro, que havia relação entre raça, características físicas, valores e comportamentos; e, ainda, que as raças estavam em constante evolução, portanto era possível que uma sociedade pudesse ir de um estágio menos desenvolvido para outro mais adiantado, sob certas condições (ALBUQUERQUE; FRAGA FILHO, 2006, p. 205).

A conjunção destes quatro pontos levava, segundo estes teóricos, à explicação do atraso brasileiro enquanto colônia frente às nossas vizinhas do Norte. Não demorou muito para que a presença do negro fosse apontada como justificativa para esse atraso, uma vez que se acreditava, de acordo com estas teorias, que ele seria inferior aos brancos, e incapaz de produzir “civilização”. Assim é que os negros passam de vítimas de um regime que os escravizava para os algozes da sociedade brasileira:

Numa palavra, a raça inferior negra, embora escravizada, teria determinado a má evolução ou a não-evolução dos brasileiros brancos. E assim despedido da imagem de vítima, que estava então sendo construída pelos abolicionistas, o negro passava a incorporar a de opressor de toda uma sociedade (AZEVEDO, 1987, p. 69).

Mas as discussões a respeito do “problema do negro” no Brasil não pararam por aí. Os intelectuais procuravam, também, buscar soluções para superar este atraso provocado pela presença das populações negras. Entre as soluções apontadas, a principal girava em torno da teoria do “branqueamento”, resultado da crescente mestiçagem entre brancos e negros. Acreditava-se, segundo esta teoria, que com o cruzamento destas duas raças, o sangue da “raça branca superior” se imporia sobre a “raça negra inferior”, fazendo com que, em poucos anos, esta última deixasse de existir. Um dos mais célebres defensores desta teoria era o médico Silvio Romero:

A adesão ao Darwinismo e a crença na prevalência do princípio da seleção natural entre as sociedades humanas, mostrar-se-ia passo fundamental para que [Silvio] Romero pudesse combinar o dogma da desigualdade biológica entre as raças e a possibilidade de um mestiçamento benigno que, se adequadamente orientado, conduziria ao branqueamento paulatino dos brasileiros. [...] Negros e indígenas eram, por definição, ineptos para a vida civilizada e não poderia haver medida política ou educativa que contornasse a força determinante da biologia (COSTA, 2006, p. 176).

Neste contexto, aceitar a existência de cultos provenientes de negros era aceitar a presença do lado mais bárbaro e selvagem destas populações, incrustados no seio da

sociedade brasileira. A existência dos cultos de origem africanos colocava em cheque o modelo de sociedade “civilizada” que as elites pretendiam alcançar, seguindo os moldes das sociedades europeias. Por isto, desde antes da abolição o projeto do imigrantismo europeu teve tanta aceitação no país, numa tentativa de “branquear” a população brasileira.

Sob a influência das teorias científicas raciais que então se produziam na Europa e nos Estados Unidos e açodados pela percepção de que o fim da escravidão se avizinhava cada vez mais, vários reformadores passaram a tratar do tema do negro livre não mais do ângulo inicialmente proposto — o da coação do ex-escravo e demais nacionais livres ao trabalho —, mas sim da perspectiva de sua substituição física pelo imigrante tanto na agricultura como nas diversas atividades urbanas (AZEVEDO, 1987, p. 60).

A questão do imigrante europeu como alternativa aos trabalhadores escravos era pontuada por vários destes intelectuais. Tal medida visava sanar dois problemas básicos que estes autores identificavam na sociedade brasileira: a falta de mão-de-obra que poderia advir do fim do regime escravista; e o excesso do contingente negro no seio da sociedade brasileira. A segunda preocupação, especificamente, demonstrava a forma como as teorias racialistas europeias eram absorvidas entre estes intelectuais.

É que, ao invés de simplesmente constatar aquilo que já era secularmente de senso comum — a inferioridade de negros e mestiços — e passar em seguida a tratar de sua incorporação social, estes reformadores tentaram compreender o que reconheciam como diferenças raciais e a partir daí, derivar suas propostas. A implicação disto é que a ideia da inferioridade dos africanos, vista até então em termos do seu “paganismo” e “barbarismo” cultural, começou a ser revestida por sofisticadas teorias raciais, impressas com o selo prestigioso das ciências (AZEVEDO, 1987, p. 61-62).

Foi neste contexto que o Candomblé se expandiu pelo Nordeste e por outras capitais do Brasil. Os negros cada vez mais conquistavam a liberdade para praticarem seus cultos, embora não demorasse muito para que o Estado brasileiro, influenciado pelas teorias racialistas europeias que aportavam por aqui neste final de século, impusesse restrições a estas práticas através do Código Penal promulgado em 1889, como veremos mais à frente. Nestes candomblés, o culto a Exu preservou em grande parte seu aspecto africano, mas ao mesmo tempo sofreu modificações, ganhando novos contornos no Brasil. A assimilação com o Diabo que se inicia ainda em terras europeias, como vimos no capítulo anterior, acaba por influenciar na maneira como os descendentes de africanos o enxergaram aqui. A presença de Exu no Candomblé brasileiro é marcada, assim, por continuidades e rupturas.

2.3. Práticas religiosas afro-brasileiras no Rio de Janeiro (séculos XIX-XX)

Como vimos, os primeiros terreiros de Candomblé haviam surgido em meados do século XIX, por volta do ano de 1850 na Bahia e no Maranhão. Mas outras formas religiosas de origem africana continuavam sendo praticadas em várias regiões brasileiras, especialmente no Rio de Janeiro. As chamadas macumbas, que congregavam práticas religiosas esparsas e sem um corpo doutrinário unificado se espalhavam rapidamente por todo o estado do Rio, e logo poderiam ser encontradas em todo o país. Ambas, macumbas e candomblés, conviviam lado a lado, formando um amplo campo religioso afro-brasileiro. Com a chegada do Espiritismo de origem europeia, codificado por Allan Kardec na França em meados do século XIX e trazido para o Brasil neste mesmo período, tais práticas afro-brasileiras passariam por drásticas mudanças. Influenciados pelas ideias kardecistas¹²⁴, tais práticas começaram a se transmutar e a se modificar, dando origem a religiões totalmente híbridas.

Algumas das religiosidades negras desenvolvidas no século XIX fora dos terreiros de Candomblé traziam bastantes semelhanças com a Umbanda moderna, podendo ser consideradas como ancestrais distantes dessa religião. Seus estudos podem nos auxiliar a compreender melhor a formação umbandista como um processo mais amplo, e que sofreu influência de diversas práticas ao longo do tempo. Os elementos que propiciariam sua constituição já se encontravam espalhados pelo território nacional, diluídos nas casas de “feiticeiros” e “macumbeiros” que exerciam suas práticas das mais diversas formas.

Um exemplo deste tipo de religiosidade negra foi o de um famoso feiticeiro que viveu no Rio de Janeiro em meados do século XIX: Juca Rosa. Sua fama era tanta que ele acabou atraindo para seus cultos a presença de pessoas ilustres da elite da época, até mesmo políticos e ricos comerciantes, que o buscavam à procura dos mais diferentes auxílios, desde curas até pedidos de ordem econômica e política, acreditando nos poderes

¹²⁴ “Kardecista” ou “Espírita Kardecista” era a forma como eram chamados os adeptos do Espiritismo de origem europeia, que seguiam à risca as obras de codificação de Allan Kardec, em contraposição às novas formas de espiritismo que surgiram no país e que se misturariam às práticas afro-brasileiras, que também reivindicavam a denominação “espiritismo”, como por exemplo o “espiritismo de Umbanda”. Portanto, ao longo do trabalho, utilizaremos muitas vezes as expressões “Kardecismo” ou “Espiritismo kardecista” ao nos referirmos ao espiritismo de origem francesa preconizado por Allan Kardec, diferenciando-o de suas outras variações.

espirituais do Pai Quilombo, como era conhecido. Gabriela Sampaio (2007, p. 01) assim resume sua biografia:

José Sebastião da Rosa, mais conhecido como Juca Rosa, foi um dos mais importantes e afamados líderes religiosos negros que o Rio de Janeiro conheceu. Nascido em 1833, filho de mãe africana, trabalhou como alfaiate e cocheiro antes de se tornar o grande Pai Quibombo, como também era chamado. Na década de 1860, vivendo no centro da Corte, na rua Senhor dos Passos, quase esquina com a rua do Núncio, Rosa liderava uma misteriosa seita, que agregava diversos adeptos. Além dos negros, dos trabalhadores escravos, livres e libertos e dos capoeiras, figuravam também, entre seus seguidores, políticos, ricos comerciantes, membros das elites econômicas brancas e letradas. Graças ao prestígio que adquiriu, Rosa estabeleceu relações com pessoas importantes da sociedade e suas cerimônias reuniam membros das mais diferentes origens sociais, que se deslocavam até sua casa em busca de seus preciosos – e caros – conselhos e prodigiosas curas. Por caminhos muito particulares, Juca Rosa tornou-se figura notória na sociedade carioca do período.

Em seus cultos, Juca Rosa misturava diversos elementos religiosos diferentes, desde práticas africanas, como os batuques e as danças rituais; até católicos, como a presença dos santos, orações e breves. Mantinha ele também um círculo de iniciadas que lhe prestavam culto, sendo consideradas suas “filhas”. A estas, o feiticeiro prometia proteção (física e espiritual), além de várias benesses, como curas espirituais, arrumação de bons casamentos e melhora na vida financeira. Em troca, Juca Rosa exigia que pagassem taxas mensais para manutenção de seus cultos. Havia relatos também de que ele se envolvia sexualmente com algumas delas, conforme consta no processo policial instaurado contra ele.

Os diversos trabalhos e feitiços realizados por Rosa mostram que havia uma grande confluência de tradições africanas, não só do Congo e de Angola, mas de outras regiões, se misturando no Brasil. Como já foi dito, havia negros provenientes de diversas partes do continente africano, com línguas e costumes religiosos diversos dos bantos, como os iorubás, gêges, aja fons, e vários outros, que conviviam lado a lado no Rio de Janeiro do século XIX (SAMPAIO, s/d., p. 111).

Assim como ocorria na Bahia deste período, também no Rio de Janeiro podemos notar a ocorrência cada vez maior dos cultos de origem africana, já bastante ressignificados sob a ótica colonial da mistura e do hibridismo. Muitas destas práticas se alastravam promovendo curas para os males de saúde cotidianos, já que uma das marcas desta época era a dificuldade no acesso à medicina oficial. Isto fazia com que as populações mais pobres recorressem a este tipo de feiticeiro em busca de alívio para seus males, mesmo sabendo que tais práticas eram proibidas.

[...] podemos encarar as práticas de Rosa como próprias de sujeitos pobres e negros do Rio de Janeiro nas últimas décadas da escravidão, cujas concepções

religiosas eram fortemente marcadas pela crença no sobrenatural, em espíritos, santos, e na manipulação deste sobrenatural por algumas pessoas, tanto para o bem como para o mal. Uma religião que tinha elementos católicos e elementos de diferentes culturas africanas, sem ser nem católica nem africana: era carioca, marcadamente negra, embora frequentada também por brancos, pobres e ricos (SAMPAIO, 2000, p. 244).

As especificidades encontradas no culto promovido por Juca Rosa não permitem enquadrá-la em nenhuma tipologia religiosa africana. Como afirma Gabriela Sampaio na citação acima, suas práticas, assim como a maioria das encontradas no Rio de Janeiro e em outras partes do Brasil neste período, não eram nem africanas nem católicas, mas apenas brasileiras, e marcadamente negras. No entanto, podemos encontrar em seus rituais um padrão que muitos dos cultos negros seguiam. Segundo Sampaio (2000, p. 189-190), este era mais ou menos o modelo das reuniões espirituais que Juca Rosa presidia:

Haveria música, dança, muita comida e bebida. A certa altura, [Juca] Rosa iria entrar em transe, quando, ao que se dizia, ele recebia espíritos em seu corpo, ou "falava com espíritos", e então se transformava: passava a agir como o Pai Quilombo, e não mais como José Sebastião da Rosa. Nesse estado ele atendia as pessoas, já que ficava dotado de um poder "sobre o natural", segundo contavam seus seguidores.

Basicamente podemos identificar nos cultos de Juca Rosa os elementos que marcavam quase todos os rituais de negros realizados no Brasil neste período: a música, a dança e a incorporação ou comunicação com os espíritos para dar atendimento aos que os procuram. Estes elementos seriam os que tornariam possível, alguns anos depois, a organização da Umbanda como religião, como veremos nos próximos capítulos. Este tipo de prática religiosa, como a de Juca Rosa, marcada pelo hibridismo de elementos diversos, ficou conhecida no final do século XIX e início do XX pelo nome de "macumbas". Esta denominação, segundo algumas fontes, era proveniente de um instrumento musical utilizado pelos negros durante suas danças rituais. No caso da feitiçaria de Juca Rosa, temos um registro de sua utilização:

Uma filiada da associação da qual Rosa era o líder narrou um dia de cerimônia, descrevendo que: "[...] na sala de jantar dessa casa viu ela armado um oratório sobre o qual se achavam umas imagens de Nossa Senhora, Senhor do Bonfim, e senhor crucificado; [...] que uma hora depois dela entrar começou a cerimônia tocando-se um instrumento que se chama 'macumba', cantava-se em língua de nação africana (para ela desconhecida)"¹²⁵ [...] (SAMPAIO, s.d., p. 109).

"Tocar a macumba" logo se tornou uma forma de se referir a este tipo de culto que misturava elementos africanos e católicos e era praticado por negros, escravos ou ex-

¹²⁵ Processo de José Sebastião da Rosa, 1871, depoimento de Leopoldina Fernandes Cabral. Arquivo Nacional, Rio de Janeiro.

escravos. O termo macumba passou a ser utilizado de forma genérica para denominar estas práticas, assim como tinha ocorrido com o termo “calundu” até alguns anos antes. Na década de 1940, Arthur Ramos já havia notado a popularização deste tipo de cultos, inserindo em sua obra uma explicação para o termo:

“Macumba” é hoje um termo genérico em todo o Brasil, que passou a designar não só os cultos religiosos do negro, mas várias práticas mágicas – *despachos*, rituais diversos... que às vezes só remotamente guardam pontos de contato com as primitivas formas religiosas transplantadas da África para cá (RAMOS, 1940, p. 175).

Outro autor que se dedicou às análises dos cultos afro-brasileiros e pôde identificar a presença deste termo foi Câmara Cascudo, que no I Congresso Afro-Brasileiro organizado por Gilberto Freyre em 1937 faz o seguinte registro:

MACUMBA é o nome que substituiu o CANDOMBLÉ. Há poucos anos não corria este vocábulo. Nina e Manuel Quirino não falam nelle e Jacques Raymundo não o recolheu. Entretanto é vulgarisadíssimo e a região de sua influencia é vasta e segura. Macumba é usada significando a cerimonia fetichista, o rito lithurgico e não o feitiço em si. Macumbeiro é o pajé da macumba. Cameron (“ACROSS AFRICA”) descreve macumba como um instrumento que dá um som de rápa e era ouvido nas festas religiosas. Fôra, possivelmente, um instrumento tabu como os do ameríndio Jurupary (CASCUDO, 1937, p. 83-84).

Em sua explicação, notamos o mesmo significado encontrado nas práticas de Juca Rosa: a de um instrumento musical que “dá um som de rápa”, provavelmente o mesmo reco-reco utilizado por Juca Rosa em suas cerimônias. Mas, ao contrário do que afirma o autor, o termo “macumba” não teria substituído o “candomblé”. Ambos continuavam sendo utilizados de forma concomitante, apenas para designar formas rituais diferentes. A aparição nos jornais das décadas de 1840 e 1850 dos dois termos demonstra isso:

Nos anos (18)40 e (18)50 foi constante a referência, nas páginas dos jornais do Rio de Janeiro e São Paulo, de reuniões de pretos (nomes dos negros de então), com finalidade aparente de praticar a religião. Tais reuniões, quando descobertas ou denunciadas, eram dissolvidas a pata de cavalo ou a golpe de bastões policiais, sendo seus praticantes recolhidos presos, quando não logravam fugir. A partir dos anos (18)50, é nítida a separação de semelhantes “pagodes”, sempre destruídos, em duas famílias, o Candombe ou Candomblé e a Macumba ou Imbanda. Aparece, portanto, pela primeira vez (1853) a `Nbandla bantu como ramo independente das religiões ou “cultos” afro-brasileiros (BARBOSA, 2008, p. 8).

A macumba já possuía muitos dos elementos que encontraríamos na Umbanda alguns anos mais tarde. As próprias denominações utilizadas nos remetem a alguns cargos existentes hoje nos terreiros de Umbanda, como é o caso do *cambone*, termo utilizado para se referir àqueles que auxiliam as entidades incorporadas durante os rituais. Tal

termo tem origem banto, assim como grande parte dos elementos encontrados nestes rituais. Na década de 1940, Arthur Ramos (1971, p. 111) já havia identificado estes elementos na macumba da época, assim se referindo a elas:

Nas *macumbas* do Rio e de alguns Estados do Sul, a tradição religiosa veio dos povos *bantos*, dos Negros de Angola e do Congo. O Grão-sacerdote *Embanda* ou *Umbanda* é o evocador dos *espíritos* e dirige as cerimônias, assistido por um auxiliar, o *Cambone* ou *Canbonde*. O chefe da macumba é também chamado *pai-do-terreiro*, por analogia com os *candomblés* baianos, de influência sudanesa (*grifos do autor*).

Em outro trecho, Cascudo nota uma importante modificação que paulatinamente ocorreu nas “macumbas”. Os primeiros modelos de rituais negros frequentemente traziam a figura de um único feiticeiro, que era venerado por seus dons espirituais, utilizados no auxílio daqueles que necessitavam. Apenas o líder da seita, portanto, recebia ou se comunicava com os espíritos, e então repassava tudo aos consulentes que o procuravam, como era o caso de Juca Rosa. Com o tempo, provavelmente fruto do contato com o Espiritismo de Allan Kardec, que chegava ao Brasil em finais do século XIX, passou-se a criar um “corpo de médiuns”, todos capazes de receber os espíritos e dar atendimento:

Nas macumbas de outrora, quando o elemento indígena preponderava espiritualmente, o transe só atingia ao Mestre. Só ele recebia as comunicações do Além, receitava e distribuía notícias dos ausentes. O baixo-espiritismo nivelou a virtude mediúnica. Hoje nos Catimbós, como nas velhas Macumbas de negros, pajés e mestres são imitados pela assistência. Qualquer um póde dar os signaes da *actuação* e estrebuchar, com o corpo possuído por um “Mestre” invisível (CASCUDO, 1937, p. 95).

Esta modificação também é bastante importante, pois demonstra que já estava em curso, no início do século, uma gradual transformação nos modelos ritualísticos individualizados na figura de um líder, para um modelo coletivo, o que abriria caminho para o que viriam a ser os rituais da Umbanda moderna. Mas não podemos afirmar que esta macumba se transformaria na Umbanda pura e simplesmente. Os processos que levaram à formação desta religião são um pouco mais complexos do que isto. Por enquanto, só o que tentamos demonstrar é que alguns dos elementos que estariam presentes posteriormente nos rituais de Umbanda, já existiam de forma esparsa pelas casas de macumbas e nos rituais dos feiticeiros negros.

O que caracteriza, porém, a *macumba* de influência *banto*, não é o santo protetor, mas um espírito familiar que, desde tempos imemoriais, surge invariavelmente, encarnando-se no *Umbanda*. É o que acontece entre os povos *bantos*, com o seu culto dos antepassados e deuses-lares. No terreiro do Honorato, esse espírito é o de *Pai Joaquim*, que “há 24 anos lá trabalha”, informam-me, convencidos. É ele quem, após os cânticos iniciais ao santo protetor, dá início aos trabalhos. Há

grupos de santos que surgem em *falanges*. Estas pertencem a várias *nações* ou *linhas*. Tanto mais poderoso é o Grão-sacerdote quanto maior é o número de *linhas* em que trabalha. Há a *linha da Costa*, *linha de Umbanda* e de *Quimbanda*, *linha de Mina*, de *Cabinda*, do *Congo*, *linha do Mar*, *linha cruzada* (união de duas ou mais *linhas*), *linha de caboclo*, *linha de Mussurumim*, etc. (RAMOS, 1971, p. 113, *grifos do autor*).

No final da década de 1930, Arthur Ramos já encontrava traços desta macumba em vias de se transformar em Umbanda. Em pesquisa de campo realizada em um dos terreiros existentes à época, Ramos dá detalhes do ritual realizado lá, citando inclusive a utilização do termo Umbanda para se referir ora ao sacerdote do culto (“encarnando-se no Umbanda”), ora a uma variante do ritual (“linha de Umbanda e de Quimbanda”). Mais à frente ele prossegue com a descrição do culto realizado num terreiro de macumba:

O Grão-sacerdote dá início ao culto, pela invocação ao santo protetor. Os *médiuns* são dispostos em duas filas, mulheres à esquerda, homens à direita. As *filhas-de-santo* vestem saia e casaco de algodão branco e os homens calças e camisa de brim da mesma cor. O *Umbanda*, de pé, defronte do altar, joga os braços para a frente e engrola uma oração ininteligível; volta-se em seguida para a assistência e grita: *Ogun!* Os *filhos-de-santo* batem palmas, curvam a cabeça e levantando-a em seguida, respondem em côro: *Ogun!* Surge o *Cambonde*, que *puxa* os cânticos. O ritmo é marcado pelas palmas e instrumentos de percussão: *cuícas*, *tamborins*, *canzás* e *atabaques*. Depois de invocado o santo protetor, é que se inicia o culto propriamente dito: a invocação aos espíritos dos antepassados, dos deuses familiares e de outras divindades amigas. No terreiro do Honorato, o espírito principal é o *Pai Joaquim*, velho antepassado da Costa da África e que aparece agora *encarnado* no *pai-do-terreiro*. O *pai-de-santo*, lá adiante, começa a transformar-se. Recurva-se todo. Avança de passos trôpegos e fala engrolando a voz. “Desceu *Pai Joaquim!*”, clamam os Negros. *Pai Joaquim* aproxima-se. À sua passagem, todos se curvam e lhe pedem a bênção. Ele vai abraçando velhos conhecidos, como se tivesse chegado de longa viagem. Interroga pelo estado de saúde de cada um, dá conselhos, resolve dificuldades, exatamente como em Angola, os espíritos familiares, como vimos, intervêm nas tricas e negócios domésticos para resolvê-los com conselhos avisados. Mas a ação de *Pai Joaquim* amplia-se. Não são somente os seus familiares que lhe ouvem as sentenças cheias de sabedoria. Os outros, a grossa assistência que vem de longes partes, a fim de ouvi-lo. Estas *consultas* são pagas, porém. *Pai Joaquim* retira-se para o seu quarto e recebe os consulentes, que se muniram previamente de cartões numerados. E enquanto as consultas avançam pela noite adentro, a *macumba* continua, agora dirigida pelo *Cambonde* (RAMOS, 1971, p. 113-114, *grifos do autor*).

A descrição deste ritual nos ajuda a compreender melhor como a macumba forneceria as bases para a formação da Umbanda. Seus rituais, no início do século XX, já se assemelhavam bastante aos rituais da atual Umbanda, com a disposição de diversos elementos presentes nesta última, como a incorporação das entidades de pretos-velhos, a terminologia utilizada, como a palavra Cambonde (Cambone) para se referir ao auxiliar do chefe do terreiro, entre outras.

Tais formas ritualísticas acabaram por influenciar também os próprios terreiros de Candomblé, dando origem a um outro modelo ritual um pouco distinto do ritual jeje-nagô

que teria surgido na Bahia. Tratam-se de terreiros que misturavam em seus rituais elementos de origem Banto. Ficaram conhecidos como Candomblé Angola ou Candomblé de Caboclo. Esta última denominação faz referência à presença, nos rituais, de espíritos de indígenas, venerados nestas casas como os verdadeiros donos da terra, e que por isto recebem um lugar central no culto. Na década de 1940 Roger Bastide (1945) identificara estes Candomblés, alegando que também Nina Rodrigues, em seu tempo, os havia identificado. Portanto, podemos concluir que os primeiros candomblés deste tipo remontam aos finais do século XIX, época em que Nina Rodrigues teria realizado seus estudos sobre as religiões africanas no Brasil:

Já em seu tempo Nina Rodrigues e Manuel Querino assinalaram a existência, na Bahia, de candomblés caboclos. [...] Hoje o culto dos caboclos assumiu uma extensão considerável, especialmente nas nações bantu, angola ou congo. Às vezes mesmo, embora mais raramente, chega a dominar, pelo menos em sua camada exterior, a religião nagô. [...] Pode-se distinguir dois tipos de candomblé caboclos, os que unem numa mesma oração os “orixá” e os espíritos dos índios, e os caboclos puros, que tendem mais ou menos para o “catimbó” ou “cachimbó” (BASTIDE, 1945, p. 188).

Outro fato apontado por Bastide neste trecho é a presença dos caboclos inclusive nos terreiros de origem nagô, que, a priori, teriam mantido uma maior preservação dos rituais africanos, sem misturá-los tanto com práticas religiosas de outras matrizes. Sua presença poderia se dar tanto em conjunto com os orixás quanto sozinhos, modelo este que se aproximaria mais dos chamados “catimbós”.

Em outro texto, Carneiro (1972, p. 54) afirma, de forma superficial, que os Candomblés Angola e de Caboclo teriam surgido na Bahia apenas “na aurora da República, mas estava em gestação muito antes”. Eles seriam uma nova modalidade de Candomblé, “subprodutos” dos candomblés jejes e nagôs, e teriam como principal característica a utilização dos caboclos, entidades que representam os nativos brasileiros, ao lado dos Orixás africanos. Para o mesmo autor ainda, uma das diferenças destes novos candomblés para os jeje-nagôs seria a sua “clientela mais modesta, muitas vezes eventual e sem vinculação aceita e sabida com qualquer das etnias africanas”.

De qualquer forma, a presença dos espíritos dos índios parecia ser uma constante dentro dos primeiros terreiros de Candomblé que surgiram na Bahia. Percebemos, assim, mais um elemento que viria a compor os rituais da Umbanda sendo utilizado muitas décadas antes dentro dos cultos afro-brasileiros. Aliás, a proximidade deste tipo de ritual com a Umbanda ia além da presença de uma de suas entidades. Algumas terminologias

presentes na Umbanda também já haviam sido identificadas em 1936 por Edison Carneiro (1991, p. 68):

Nos candomblés de caboclo, consegui registrar as expressões *umbanda* e *embanda*, sacerdote, do radical *mbanda*:

Ké ké min ké umbanda

Todo mundo mim ké,

Umbanda

Canjira-Mugongo e ainda *kambran-is*, talvez corruptela de *cambone* ou *cambonde*, acólito – expressões cuja significação escapava aos negros. E ouvi dizer-se *ku-umbanda*, na mais legítima pronúncia banta.

Esta passagem da obra de Edison Carneiro é bastante rica. Sinaliza ele que muitas das palavras que seriam posteriormente utilizadas nos rituais da Umbanda, já eram encontradas nos candomblés de caboclos da Bahia, como a própria palavra *umbanda*, que se referia ao sacerdote da religião; e a palavra *cambone*, utilizada para se referir aos seus ajudantes (acólitos). Na Umbanda hoje, a palavra *cambone* designa o ajudante do médium, destinado a auxiliá-lo levando os apetrechos necessários (velas, cigarros, bebidas, etc.) para que a entidade incorporada no médium possa fazer seus atendimentos. Estas palavras teriam origem nas línguas bantos e, portanto, teriam sido trazidas da África pelos negros escravizados. Entre alguns povos da atual Angola, o termo *umbanda* servia para designar a arte da cura, utilizando-se de meios naturais (ervas, plantas, chás), e de cunho espiritual ou mágico.

“Umbanda – escreve Redinha¹²⁶ – é uma palavra das línguas *nbunda*, usada entre os Mbundos e outras etnias do sul de Angola, e constando também dos dicionários de *kimbundu* com as sinonímias de magia e arte de curar”. A palavra, entretanto, tem hoje, segundo o escritor português, um sentido mais complexo, configurando-se na ciência do *Kimbanda* e derivando do verbo *Kubanda* que significa “desvendar” (LOPES, 2006, p. 212).

Aquele que é responsável por exercer este tipo de arte mágica destinada a cura é conhecido como Kimbanda. Já vimos no início deste capítulo que no Brasil colonial há registros de alguns feiticeiros que eram chamados de Kimbandas. Inicialmente, portanto, este termo se referia apenas ao sacerdote ou feiticeiro responsável pelas práticas mágicas, fazendo adivinhações, receitando amuletos e realizando curas. Arthur Ramos (1961, p. 350), em obra lançada na década de 40, faz o seguinte registro deste termo:

O grão sacerdote chama-se QUIMBANDA (KIMBANDA), ao mesmo tempo médico, advinho e feiticeiro. [...] O QUIMBANDA tem, em Angola, uma indumentária especial e anda sempre acompanhado dos seus ITEQUES ou amuletos. [...] Para a comunicação com os espíritos, ato que em Angola é chamado ÓCUTÁHA, o QUIMBANDA mistura aqueles vários símbolos num

¹²⁶ REDINHA, José. Etnias e culturas de Angola. Luanda: Edição do Banco de Angola, 1975, p. 375.

prato de madeira ou numa pele e começa a sacudi-los. Em seguida repõe todos os objetos no prato ou na pele, acrescentando uma mistura de terra branca, cal e farinha. Pelo modo como os objetos saltam, ou caem fora do prato, o QUIMBANDA diz adivinhar quais os espíritos associados ao assunto da consulta (RAMOS, 1961, p. 350, *grifos do autor*).

Ao longo dos anos, a palavra sofreu alterações em seu sentido, passando a designar não mais o sacerdote religioso, mas sim um tipo específico de prática religiosa realizada nas casas de Umbanda que surgiam. O próprio Arthur Ramos atesta esta mudança, se referindo a ela em outro trecho de sua obra:

O grão sacerdote de Angola, o QUIMBANDA passou ao Brasil com os nomes de QUIBANDA, QUIMBANDA, UMBANDA, EMBANDA e BANDA (do mesmo radical MBANDA), significando ora feiticeiro ou sacerdote, ora lugar de macumba ou o próprio processo ritual. A palavra UMBANDA, que é derivada de KI-MBANDA, merece um registro especial, pois tomou no Brasil o significado geral da própria religião dos Negros no Rio de Janeiro. “Linha de Umbanda”, dizem os Negros e mestiços cariocas quando se referem às suas práticas religiosas e mágicas, hoje muito fusionadas com o espiritismo como veremos, quando estudarmos os processos de sincretismo. No entanto, já em Angola, Heli Chatelain¹²⁷ tinha assinalado vários significados para a expressão: faculdade ou arte de adivinhar por meio de remédios naturais e sobrenaturais; arte de consultar os espíritos dos mortos, dos gênios e dos deuses; arte de induzir esses espíritos a influenciar os homens; força curativa dos espíritos; objetos materiais ou fetiches que estabeleceriam o contato entre os espíritos e o mundo físico (RAMOS, 1961, p. 363, *grifos do autor*).

As palavras Quimbanda e Umbanda, de origem africana, como atestam muitos autores, ao longo do tempo teriam perdido seu significado original, passando a ser utilizadas para se referir aos próprios rituais religiosos realizados pelos negros. Esta teria sido, provavelmente, a origem da utilização do termo “umbanda” como se referindo não mais ao sacerdote da religião, mas sim ao ritual em si, posteriormente sendo adotada como denominação oficial da religião que surgiria. Esta utilização, aliás, já era encontrada alguns anos antes em casos isolados. Encontramos registros de uma sociedade secreta de negros, existente em meados do século XIX na cidade de Vassouras, no interior do Rio de Janeiro, que se denominava “Ubanda”. Na história da cidade, assim ficou registrado este episódio:

A tentativa de insurreição geral dos escravos do Município [de Vassouras, RJ], em 1847, um acaso feliz fez descobrir a tenebrosa maquinação. Verificou-se pelo processo que então se formou, que havia uma associação secreta dos escravos, dividida em círculos de diversas categorias [...]. A sociedade era de natureza mística, porque, com suas aspirações à liberdade, votava um culto supersticioso à imagem de Santo Antônio. Era ela conhecida com o nome de UBANDA, os chefes inferiores com o nome de TATES, e os superiores com o nome de TATES-CORONGOS (SIQUEIRA, 1975, p. 109, *grifos do autor*).

¹²⁷ CHATELAIN, Heli. Folk-tales of Angola. Boston: 1894, p. 268, nota 180.

Este é o mais antigo registro de uma palavra similar à Umbanda que encontramos, como se referindo a uma associação de negros, de característica política, com aspirações à liberdade por parte dos escravos, e também mística, pois eram devotos de Santo Antônio. Além disto percebemos a utilização de outro termo familiar aos rituais de origem banto: trata-se do Tate, ou Tata, que nas línguas de origem banto significa “grande sacerdote” ou “chefe de terreiro”, dando origem ao termo “Tata de Inquice”, utilizado para se referir ao “pai-de-santo” nos Candomblés de origem Angola (LOPES, 2014).

Mas talvez o culto mais próximo da Umbanda já registrado em terras brasileiras seja a Cabula, culto espiritualista encontrado no Espírito Santo no início do século, e descrito por um bispo católico, D. João Correia Nery. “A cabula, juntamente com o culto omolocô (talvez do quimbundo muloko, juramento) é que parece ter sido a velocidade inicial da Umbanda, essa religião hoje inegavelmente brasileira mas que tem suas raízes na velha e sofrida Angola” (LOPES, 2006, p. 211). Nina Rodrigues teria encontrado as descrições de D. João Nery, e transcrito em uma de suas obras. Pelas descrições, podemos perceber muitos elementos que estariam presentes posteriormente nos rituais da Umbanda:

Encontramos três freguesias largamente minadas por uma seita misteriosa que nos parece de origem africana. [...] A nosso ver a *cabula* é semelhante ao *espiritismo* e à *maçonaria*, reduzidos a proporções para a capacidade africana e outras do mesmo grau. Como o *espiritismo*, acredita na direção imediata de um bom espírito, chamado *Tatá*, que se encarna nos indivíduos e assim mais de perto os dirige em suas necessidades temporais e espirituais. [...] Em vez de sessão, a reunião dos cabulistas tem o nome de *mesa*. Há duas *mesas capitulares*: a de *Santa Bárbara* e a de *Santa Maria*, subdividindo-se em muitas outras, com as mesmas denominações. Disseram-nos que havia uma terceira *mesa de São Cosme e São Damião*. [...] O chefe de cada *mesa* tem o nome de *embanda* e é secundado nos trabalhos por outro que se chama *cambône*. A reunião dos *camaná*s forma a *engira*. Todos devem obedecer cegamente ao *embanda* sob pena de castigos severos. As reuniões secretas, ora em uma determinada casa, mais comumente nas florestas, a alta noite. À hora apazada, todos, de camisa e calças brancas, descalços, se dirigem ao *camucite* (templo). [...] Estas e outras cantigas são acompanhadas de palmas compassadas, enquanto o *embanda* em contorções, virando e revirando os olhos, faz trejeitos, bate no peito com as mãos fechadas e compassadamente, emitindo roncões profundos e soltando afinal um grito estridente e horroroso. [...] Ao estridor do *embanda* cessa o canto inicial. O *cambône* traz um copo de vinho e uma raiz. O *embanda* mastiga a referida raiz e bebe o vinho (NERY¹²⁸ apud RODRIGUES, 1977, p. 256-258, *grifos do autor*).

A descrição é riquíssima em detalhes. Primeiramente há novamente o uso de termos comuns na Umbanda, como a própria palavra *embanda*, provavelmente uma

¹²⁸ Extraído da Carta pastoral de D. João Batista Correia Nery, “Despedindo-se da diocese do Espírito Santo”. Tipografia a vapor, Livro Azul. Campinas (SP): Castro Mendes e Irmão, 1901, p. 71-76.

alteração do nome daquela utilizada para se referir ao líder da “seita”¹²⁹. Ele seria ajudado pelo *cambone*, termo que, pelo que vimos até aqui, seria bastante comum para se referir aos auxiliares nos cultos afro-brasileiros. Valdeli da Costa (1987, p. 68), analisando esta mesma descrição, nos dá maiores informações sobre este vocábulo:

Em cada mesa o embanda era auxiliado por um cambone. A palavra cambone/o/a, provavelmente, procede do kimbundo "kambundu" com o significado de negrinho, que em muitos Candomblés de estrutura congo-angolana e nos Candomblés de Caboclo designam o tocador de atabaques. Também este termo cambono, com a mesma função de "auxiliar" do pai-de-santo encontra-se nos terreiros de Macumba, continuadas nos de Umbanda e Quimbanda. É o nome dado ao filho/a-de-santo, escolhido/a pelo 'pai' ou mãe-de-santo para acolitar uma 'entidade' que tenha 'baixado' numa gira. Ao cambono compete acender o charuto, o cachimbo, o cigarro ou a cigarrilha e entregá-los acesos à 'entidade' correspondente: Preto-velho, Caboclo, Exu ou Pombajira [sic] 'incorporados'.

A reunião dos membros do culto formava a *engira*, palavra que tem correspondência nos cultos de Umbanda e Candomblés modernos com a chamada *gira*, que dá nome ao próprio ritual em si: *gira de umbanda*. Mais uma vez é Costa (1987, p. 68) quem nos esclarece:

Na Cabula a reunião dos camanás formava a engira. Esta palavra igualmente, com a sílaba "en" sincopada, se perpetua na Macumba. "Gira" é um dos termos usados para designar uma cerimônia cultural da Macumba. É possível que na Macumba e Umbanda a hodierna expressão proceda da "engira" cabulística, assim como aproximada do verbo português "girar", andar à roda, mover-se circularmente, rodopiar, porque as duas modalidades comportamentais verificavam-se no antigo ritual da Macumba.

Além disto, outros elementos presentes no ritual da Cabula nos permitem associá-la aos rituais da macumba e da Umbanda. Pela descrição, percebemos que eram cantadas músicas acompanhadas de palmas pelos participantes, o que poderia corresponder aos chamados “pontos cantados” da Umbanda, músicas utilizadas durante o ritual para saudar aos orixás e convocar as entidades ao trabalho. No caso da Cabula, elas deviam ter a mesma função, uma vez que após citá-las, o bispo descreve o que parece ser uma incorporação por parte do embanda: “o embanda em contorções, virando e revirando os olhos, faz trejeitos, bate no peito com as mãos fechadas e compassadamente, emitindo roncões profundos e soltando afinal um grito estridente e horroroso” (RODRIGUES, 1977, p. 256-258).

¹²⁹ A palavra seita é utilizada normalmente com um sentido inferiorizante, para se referir a outras práticas religiosas diferentes da religião dominante em um determinado contexto histórico, como era o caso da Igreja Católica no período estudado, que se referia às outras religiões como “seitas”.

Assim, os iniciados após obterem o mais alto rito de passagem, estavam preparados para receber o espírito de seus familiares ou ancestrais. Nesse sentido, os espíritos mais conhecidos dos cabuleiros eram: Tatá guerreiro, Tatá Flor de Carunga, Tatá Rompe Serra, Tatá Rompe Ponte, Tatá Caveira e Tatá Veludo¹³⁰ (COSTA, 2014, p. 82).

Pelos nomes dos espíritos recebidos citados pelo bispo, percebemos a presença já de algumas entidades que seriam nos anos seguintes cultuadas nos rituais das macumbas e da Umbanda. Tratam-se dos Tatás, denominação que se refere, em alguns terreiros, aos Exus, como o “Tatá Caveira” e o “Tatá Veludo”, que podem aparecer também como Exu Caveira e Exu Veludo, o que comprova uma vez mais a ligação dos rituais da cabula com a Umbanda.

O culto da cabula, ao que parece, não foi um culto isolado. Registros dão conta de que ele teve uma grande proeminência no estado após a abolição da escravatura, “tendo chegado a mais de oito mil adeptos entre Brancos e Negros” (COSTA, 1987, p. 66). Assim como os outros cultos aqui descritos, ele nos auxilia a compreender o processo que levou das práticas negras individualizadas à formação das macumbas e posteriormente à Umbanda, já no início do século XX.

Não se trata aqui de afirmar que a Umbanda já existia no Brasil antes de seu “nascimento oficial”. Não podemos chamar os cultos da Cabula ou das macumbas de Umbanda. Mas podemos, a partir do estudo deles, atestar que muitos dos elementos presentes na Umbanda hoje já estavam presentes nestes cultos, e foram herdados pela Umbanda moderna.

O estudo da Cabula apresentado por D. Nery deu-nos acesso às raízes das arcaicas formas de expressão religiosa banto no Brasil. O relato, como vimos, ajuda-nos a entender a origem de muitas das formas de expressão do culto de Macumba, que se transmitiram à Quimbanda e à Umbanda atuais, no que ainda conservam de suas raízes africanas (CASTRO, 1987, p. 82).

Conforme afirma Castro acima, o estudo destes cultos anteriores à formação da Umbanda ajuda-nos a compreender as raízes desta religião. Ao contrário do que afirmariam muitos intelectuais alguns anos depois, a Umbanda tem profundas raízes nos cultos negros que se desenvolveram no Brasil desde o século XIX. Podemos encontrar muitos elementos de seus cultos nestas práticas religiosas antigas, o que demonstra como a religião umbandista se forma a partir da organização dos vários elementos dispersos pelas macumbas e candomblés de caboclos em um ritual próprio.

¹³⁰ NERY, João Batista Correia. A Cabula: um culto afro-brasileiro. (Cadernos de Etnografia e Folclore n. 3). Prólogo de Édison Carneiro. Espírito Santo, 1963.

2.4. A Ascensão do “Baixo Espiritismo” (século XX)

Vários foram os fatores que contribuíram para a transformação das macumbas e sua organização em uma nova religião, que receberia o nome de Umbanda. Um destes fatores preponderantes foi a chegada do Espiritismo ao Brasil, religião surgida na França em meados do século XIX. Sua mistura com os rituais das chamadas “macumbas” teria proporcionado o surgimento de templos que buscavam desenvolver estes rituais sob uma nova roupagem, agora amparados pelas ideias desenvolvidas por Allan Kardec.

Com o passar de alguns anos, o nível de mistura entre estas duas práticas religiosas era tanta, que era difícil diferenciar o que era Espiritismo do que era “macumba”, apesar dos constantes esforços por parte da polícia e da imprensa em fazê-lo. A expressão “baixo espiritismo” surge neste contexto: denota uma diferenciação hierárquica entre quem praticava o Espiritismo desenvolvido por Allan Kardec, e quem o misturava com práticas consideradas “espúrias”, “bárbaras” e “primitivas”, especialmente as de origem africanas, demonstrando uma forte influência das teorias racialistas. Fruto destes ideais racialistas que aportavam por aqui nesta época, as elites buscavam reprimir a todo custo os rituais extravagantes das macumbas, onde pretos-velhos, caboclos e exus baixavam nos terreiros. Todas estas práticas de origem africana passaram a ser associadas, recebendo a denominação de “baixo espiritismo”, termo que demarcava a condição inferior das mesmas, em contraste com o “alto espiritismo”, aquele de origem europeia.

Com o tempo, o que ocorreu foi uma identificação entre ‘macumba’, ‘candomblé’ e ‘magia negra’, por um lado, e, por outro, ‘baixo espiritismo’, de modo a confundir fundo e forma e a relacionar expressões rituais e doutrinárias com o embuste, a exploração e a vontade de causar prejuízos (GIUMBELLI, 1997, p. 227).

A associação destas práticas religiosas com a expressão “baixo espiritismo” foi bastante proclamada no início do século XX. O Estado, a polícia e principalmente a imprensa procuravam usar este termo sempre que queriam desqualificar uma prática religiosa de origem africana. A aproximação cada vez maior dos praticantes da macumba com as ideias espíritas tornava necessária esta diferenciação, uma vez que muitos dos praticantes de cultos com elementos afros também reivindicavam o rótulo de espíritas,

seja para fugir da repressão, seja por realmente acreditarem estar praticando o Espiritismo.

Tal diferenciação era feita, principalmente, pelos membros da Federação Espírita Brasileira (FEB), órgão máximo representativo da religião espírita no país. Fundada em 1884 no Rio de Janeiro, a FEB logo ampliaria seu raio de ação, de mero divulgador da doutrina espírita para um orientador doutrinário e representante institucional dos centros espíritas do estado e posteriormente de todo o país (GIUMBELLI, 2003). Tal postura se dava principalmente devido ao endurecimento das perseguições feitas às denominações espíritas a partir dos primeiros anos do século XX.

Desde o início do período republicano, o Brasil sofreu um longo processo de cientificação, caracterizado pela extrema valorização dos saberes da medicina ocidental, o que acabou resultando nas perseguições às chamadas “práticas mágicas” que aqui existiam. Tal processo pode ser verificado ao analisarmos o primeiro código penal brasileiro aprovado em 1890, dois anos após a proclamação da república brasileira. Em nome de um combate ao arcaísmo e às práticas consideradas bárbaras e atrasadas, e buscando colocar o país no caminho ditado pelos países europeus, ou seja, o caminho da modernidade, os juizes brasileiros passaram a perseguir determinadas práticas que, para eles, denotavam o atraso de nossa sociedade. Entraram no alvo dos legisladores especialmente as práticas mágicas¹³¹ de origem indígena e africanas, e até mesmo algumas práticas de origem europeia, vinculadas às antigas crenças da bruxaria medieval, e ao nascente Espiritismo francês.

Três artigos presentes neste código deram o aval para que policiais e juizes iniciassem uma verdadeira “caça às bruxas” tupiniquim. Os artigos 156, 157 e 158¹³²

¹³¹ Como já descrevemos em nosso capítulo 1, aqui também não diferenciaremos entre o tipo de magia praticado por cada um dos elementos considerados (indígenas, africanos, europeus, etc.), pois todos eles eram considerados pelos códigos legislativos da época de forma indistinta, como sendo práticas assimiláveis e, portanto, passíveis de perseguição. Neste período, além das práticas de origem africanas e indígenas, já tradicionalmente enquadradas como práticas mágicas, seriam também inseridas nesta lista as práticas espíritas e esotéricas, todas enquadráveis no Código Penal, como veremos ao longo do capítulo.

¹³² Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a desometria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos. [...]

Art. 157 – Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias, para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública: Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo 1º Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas. Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000. Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles. [...]

proíbiam as práticas de curandeirismo, magia e espiritismo “quando servem para inculcar sentimentos de ódio e amor e curas de moléstias curáveis e incuráveis” (MAGGIE, 1992, p. 43). Baseado nestes códigos, ao longo do final do século XIX e toda a primeira metade do século XX, estiveram as práticas religiosas espiritualistas, sejam as de influência africana, indígena, ou até mesmo europeias, submetidas ao aval da legislação vigente.

O principal motivo para esta repressão era a substituição da medicina pelas práticas mágicas. A concorrência destas práticas com a medicina “oficial” era motivo de grande preocupação por parte das autoridades médicas e sanitárias. Entre as populações de baixa renda, a recorrência aos feiticeiros e curandeiros era costume comum, principalmente devido aos altos valores cobrados pela medicina científica. Não tendo como arcar com estes valores, preferiam buscar tratamento nas casas de macumba ou no Espiritismo, que tinham fama de aliviar os males de saúde, às vezes até mesmo sem cobrar, em nome da chamada prática da caridade (GIUMBELLI, 2003).

Inicialmente, os perseguidores não faziam grandes distinções entre as diversas modalidades espíritas existentes. Mesmo o Espiritismo kardecista devia se submeter às medidas adotadas pelos órgãos policiais, afim de manterem suas casas de culto funcionando. A própria FEB foi alvo dos perseguidores por diversas vezes, tendo que se defender judicial e criminalmente das acusações de “exercício ilegal da medicina”:

A FEB, através de algum de seus diretores, funcionários ou “médiuns”, por diversas vezes, no período entre 1904 e 1925, sofreu acusações oficiais de exercício ilegal da medicina, que resultaram em inquéritos policiais e processos criminais ou administrativos. Para se defender, o argumento utilizado pelos advogados e representantes da FEB insistia na caracterização da “mediunidade” não como o exercício de uma profissão, mas como um serviço desinteressado, pelo qual o “médium”, ao se utilizar de um “dom”, torna-se um “instrumento da misericórdia divina” (GIUMBELLI, 2003, p. 261).

Para a literatura médica deste período, não havia diferenças entre o Espiritismo praticado pela FEB daquele praticado pelas casas que se misturavam aos africanismos, classificados como “baixo espiritismo”. Todas estas práticas eram igualmente condenáveis, frutos da ignorância e causadoras de diversos distúrbios mentais e psíquicos, devendo, portanto, serem igualmente combatidas.

Art. 158 – Ministar ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar a pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade: Penas – de prisão celular por um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000. Se resultar morte: Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos. Código Penal de 1890, decreto de 11 de outubro de 1890, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional (MAGGIE, 1992, p. 22-23, nota 3)

De uma maneira geral, então, os textos médicos reconheciam na expressão “baixo espiritismo” certa utilidade descritiva, mas evitavam usá-lo por não corresponder às distinções realmente significativas. Ou seja, se por um lado existiam várias modalidades de “espiritismo”, por outro todas elas deveriam ser englobadas em um dos termos da oposição, mais básica, que se fazia entre o “verdadeiro” e o “ilusório”, entre o “científico” e o “sobrenaturalismo” (GIUBMELLI, 2003, p. 253).

Não demorou, contudo, para que a FEB conseguisse junto aos órgãos policiais e legislativos, a legitimidade que buscava. Para isto, buscou delimitar, tanto interna quanto externamente, aquilo que considerava ser a “verdadeira prática do espiritismo”. Internamente através da instituição de normas aos seus filiados, que proibiam determinadas práticas, como os chamados “trabalhos práticos”, ou seja, aqueles em que havia a doutrinação de espíritos obsessores; e externamente através de diversos artigos de divulgação do Espiritismo, publicados tanto no seu próprio jornal, *O Reformador*, quanto em grandes jornais de circulação, como *A Noite*, *Jornal do Commercio*, *O Paiz*, *A Imprensa*, *Correio da Manhã* e *Gazeta de Notícias*, conforme afirma Giumbelli (2003, p. 268):

Desde pelo menos o início do século, a FEB investiu sobre a legitimação e a criação de instrumentos que permitissem a concretização de suas pretensões, diante de outros grupos espíritas, quanto à orientação doutrinária e à representação institucional. No entanto, é apenas na década de 20 que vai se constituir um conjunto de condições propícias a uma maior efetivação dos antigos planos federativos.

Deste modo, pelo menos na imprensa da época, a Federação consegue certa simpatia, o que seria crucial para consolidar a religião espírita como religião reconhecida socialmente. Os jornais da época passaram, a partir da década de 1910, a escrever artigos elogiosos das práticas realizadas na FEB e de seus filiados, em contraposição às práticas condenáveis do “baixo espiritismo”.

Pode-se dizer que, a partir da segunda metade da década de 1910, ficara convencionado nos meios jornalísticos não ser “falso” o “espiritismo” praticado pela FEB. Em 1919, o *Reformador* congratulava-se com os jornais: “Hoje, até na imprensa profana já se procura distinguir o verdadeiro do falso espiritismo, já se compreende que a doutrina espírita, como todos os demais credos, teorias e ciências, é susceptível de falsificações [...]”¹³³ (GIUMBELLI, 2003, p. 266).

A FEB passaria, então, a contribuir com os órgãos policiais na delimitação do que era e do que não era considerado como práticas aceitáveis de Espiritismo. Em diversos momentos, ao longo dos anos 1920 a 40, integrantes da FEB foram chamados pelos

¹³³ Jornal *O Reformador*, 16 jul. 1919.

delegados responsáveis pela fiscalização das casas espíritas para fornecer informações a respeito de suas práticas e de seus filiados, afim de resguardá-los das eventuais diligências policiais que eram realizadas.

Isso ocorre de modo bem evidente no caso da [então] Capital Federal, onde podemos perceber como a atividade organizativa da FEB sofreu a influência decisiva dos contatos e dos acordos realizados com as autoridades policiais. O resultado imediato desses contatos foi a ausência de qualquer ação repressiva sobre as atividades da FEB ou de qualquer uma das sociedades que lhe eram filiadas – em períodos nos quais, ao que tudo indica, aquelas ações ganharam maior ostensividade (GIUMBELLI, 2003, p. 270).

As perseguições voltam-se, então, para as práticas do “baixo espiritismo”, termo que já era utilizado pela imprensa desde pelo menos os anos de 1900, mas que somente na década de 20 passa a ser incorporado nos relatórios policiais. Os primeiros registros feitos do “baixo espiritismo” remontam à virada do século. João do Rio, jornalista carioca do jornal “Gazeta de Notícias” publica, em 1903, uma série de artigos sobre “As Religiões do Rio”. Neles o autor passeia pelas principais modalidades religiosas da cidade, entre elas as duas modalidades de espiritismo, que ele denomina de “o espiritismo entre os sinceros” e o “baixo espiritismo”, caracterizando este último como “exploradores”:

O Rio está minado de casas espíritas, de pequenas salas misteriosas onde se exploram a morte e o desconhecido. Esta pacata cidade, que há 50 anos festejava apenas a corte celeste e tinha como supremo mistério a mandinga, o preto escravo, é hoje como Bizâncio, a cidade das cem religiões, lembra a Roma de Heliogábalo, onde todas as seitas e todas as crenças existiam. O espiritismo difundiu-se na população, enraizou-se, substituindo o bruxedo e a feitiçaria. Além dos raros grupos onde se procede com relativa honestidade, os desbriados e os velhacos são os seus agentes. Os médiuns exploram a credulidade, as sessões mascaram coisas torpes e de cada um desses viveiros de fetichismo a loucura brota e a histeria surge. Os ingênuos e os sinceros, que se julgam com qualidades de mediunidade, acabam presas de patifes com armazéns de cura para a exploração dos crédulos; e a velhacaria e a sem-vergonhice encobrem as chagas vivas com a capa santa do espiritualismo. Quando se começa a estudar esse mundo de desequilibrados, é como se vagarosamente se descesse um abismo torturante sem fundo (RIO, 1976, p. 76).

A existência desta modalidade religiosa, portanto, remonta aos primeiros anos do século XX. O Espiritismo se espalhou pelos cultos africanos de forma rápida, desde sua chegada ao Brasil, provocando o surgimento de todo tipo de cultos. João do Rio é bastante duro em sua análise, se apropriando do imaginário da época para tecer duras críticas a estas práticas, classificando-as como “exploração”, “sem-vergonhice”, entre outros adjetivos nada lisonjeiros. Ele deixa claro também que esta modalidade religiosa predominava entre as classes baixas, especialmente entre os negros, não sem alertar que podia-se encontrar também, eventualmente, brancos membros das classes mais altas.

Assim, o contraste entre as duas modalidades de espiritismo fica bastante claro nas páginas de João do Rio. Enquanto a primeira, o Espiritismo das classes médias e altas, é tratado com toda deferência e pompa, ele não poupa esforços para retratar da pior forma possível as práticas das classes baixas. Tal descrição demonstra o próprio imaginário da época:

O “alto” Espiritismo seria, portanto, religião protegida pelo Estado, culto semelhante aos demais e livre, inspirado nos nobres princípios da caridade, envolvendo pessoas instruídas de elevada condição social. O “baixo” Espiritismo seria a prática de “sortilégios”, de feitiçaria e curandeirismo enquadráveis no Código Penal, despidos de moralidade e motivados por interesses escusos, envolvendo pessoas desclassificadas socialmente e ignorantes (NEGRÃO, 1996b, p. 57).

As designações de “alto” e “baixo” espiritismo eram resultado desta confluência cada vez maior entre as práticas espíritas ditas “kardecistas” e o que se praticava nas chamadas “macumbas”, que cada vez mais recebiam a influência das ideias de Allan Kardec. Esta distinção era fruto da hierarquização entre brancos e negros existente na própria sociedade. Enquanto o kardecismo era religião de brancos, das elites, de origem europeia e intelectualizada, portanto, “civilizada”, as macumbas, mesmo que adotassem as ideias espíritas, eram religiões de negros das classes baixas, portanto, inferiores. Daí serem associadas a elas as noções de “falsa” religião, que tinha como único objetivo a exploração da credulidade dos que a procuravam.

Descobrimos, então, que a expressão ‘baixo espiritismo’ deriva de uma outra designação, a de ‘falso espiritismo’. Nas declarações de policiais e juizes essas categorias convivem e se intercambiam durante certo período, até que a segunda cede definitivamente lugar à primeira em algum momento da década de 1930. A categoria ‘falso espiritismo’, por sua vez, tem sua origem nas formulações e discursos elaborados pelos próprios espíritas para dar conta de fraturas reconhecidas como internas ao seu campo de práticas (GIUMBELLI, 1997, p. 231).

Apesar de ser registrado na imprensa da época desde os anos 1900, é só a partir dos anos 1920 que este termo passa a ser reconhecido pelos órgãos policiais, substituindo outras expressões genéricas utilizadas, como “curandeirismo”, “feitiçaria” ou “magia”. O período coincide também com o aumento da perseguição a estas práticas, amparadas pelo Código Penal.

[...] até o final da década de 20 as expressões e termos constantes nos autos de infração são basicamente aqueles previstos na lei: “espiritismo”, “curandeirismo”, “magia” (às vezes traduzido por “feitiçaria” ou “bruxaria”); a partir daquele marco é que “baixo espiritismo” começa a aparecer nos registros policiais, geralmente associado à acusação de exercício ilegal da medicina, e não raramente ao lado de outras designações descritivas – “macumba”, “candomblé”,

“magia negra” – que compartilham com ele a condição de não estarem inscritos no texto legal (GIUMBELLI, 2003, p. 255).

Inúmeros processos desta época nos dão exemplos destas práticas e de como era feita sua perseguição. Yvonne Maggie (1992) em sua tese analisa algumas centenas destes processos, trazendo detalhes do *modus operandi* da repressão aos praticantes da magia. Entre os principais acusados encontramos praticantes do Espiritismo que curavam com a imposição das mãos, outros que se diziam curandeiros e receitavam beberagens e até remédios de farmácia e alguns feiticeiros que utilizavam de benzeções e outras práticas de influência africana. A condenação muitas vezes se dava por charlatanismo, estelionato (pela cobrança de valores) e principalmente por prática ilegal da medicina.

Os “espíritos” continuam a ser, no discurso de policiais e peritos, mercadores de ilusões e, por isso, virtuais ameaças à “saúde pública” – argumentos que remetem às razões de condenação expressas pelo redator do Código Penal. Mas agora estes são os praticantes do “baixo espiritismo”, supondo-se que exista, mesmo que raramente se fale dele, o “alto espiritismo”. Como vimos, essa distinção é operada por uma referência à intenção dos protagonistas e à finalidade das práticas: o “baixo espiritismo” designa situações nas quais se pretende enganar, tirar proveito pecuniário ou mesmo, como afirmam alguns peritos, causar mal a outrem (GIUMBELLI, 2003, p. 258).

Mesmo com as constantes investidas da FEB no sentido de demarcar uma diferenciação entre suas práticas e as do “baixo espiritismo”, para o contexto da época tal diferenciação ainda era um problema. A falta de um maior detalhamento do que seriam as práticas “condenáveis” e as “aceitáveis” acabava deixando nas mãos dos órgãos policiais a tarefa de distinguir a ambas. Identificar o que seria o “baixo espiritismo” se torna, portanto, a principal tarefa das autoridades policiais a partir da década de 1920.

Desde 1927, o delegado auxiliar Augusto Mattos Mendes, em missão confiada pela chefatura de polícia, resolve promover uma “campanha” visando reprimir as práticas de “baixo espiritismo” e “curandeirismo” em todo o Distrito Federal. O relatório do chefe de polícia, Coreolano Góes Filho, sobre as atividades de 1927 reconhece que “muito há que empreender no sentido de impossibilitar a prática do baixo espiritismo, da cartomancia e de outras formas de exploração da credulidade pública”; enquanto maiores precisões legislativas não se estabelecem, continua o relatório, fica a cargo das autoridades policiais fazer “a distinção entre os adeptos de doutrinas respeitáveis pelos seus fins de assistência e educação e praticantes do falso espiritismo, cartomancia e demais formas de abuso e mercancia”¹³⁴ (GIUMBELLI, 2003, p. 255).

Percebemos, assim, como era fluida a diferenciação entre o que era considerado como “verdadeiro espiritismo” e as práticas consideradas criminosas. De todo modo, tais práticas eram classificadas como uma das maiores ameaças à segurança dos cidadãos,

¹³⁴ MAGGIE, 1992, p. 44-46.

junto com as doenças e as drogas. No mesmo relatório citado por Giumbelli acima, o chefe de polícia Coreolano Filho assim se referia a elas:

“O índice das observações demógrafo-sanitárias coloca o baixo espiritismo e seus similares em terceiro lugar na escala dos fatores que concorrem à alienação mental em nosso país. Apenas os suplantam a sífilis, o álcool, ostentando percentagens maiores e, conseqüentemente, mais ruinosas à raça ou à nacionalidade”¹³⁵ (MAGGIE, 1992, p. 45).

A partir de 1930, um novo panorama político se instaura no país. Era a ascensão do governo de Getúlio Vargas, que significou o triunfo das políticas urbano-industriais frente às antigas oligarquias agrárias que detinham o poder através do coronelismo. A partir do golpe de estado de 1937, que estabeleceu o Estado Novo, Vargas buscou aliar o desenvolvimento industrial com a implantação de direitos e benefícios aos trabalhadores, numa tentativa ao mesmo tempo de apaziguar as tensões entre empregadores e empregados, e, indiretamente, implantar uma política de controle e dominação das organizações políticas dos trabalhadores, através principalmente da regulamentação dos sindicatos (IANNI, 1986). Ao mesmo tempo, Vargas procurou implantar um estado altamente centralizado, com um forte aparelho repressivo. Amparados por uma ideologia nacionalista, e influenciados pelo combate ao comunismo que assolava os países europeus, o governo de Vargas promoveu uma larga perseguição a intelectuais, políticos e sindicatos de esquerda, atingindo também a outros grupos, como os praticantes do Espiritismo, e especialmente do “baixo espiritismo” (BROWN, 1985). Todos estes grupos eram colocados na lista dos “potenciais inimigos do estado”, passíveis, portanto de serem investigados pela polícia.

Com a ascensão de Vargas ao poder, aos poucos a polícia passaria a se organizar melhor para empreender a perseguição a estas práticas. Em 1934, tal perseguição ficaria a cargo da 1ª Delegacia Auxiliar do Rio de Janeiro, e em 1937 esta criaria a Seção de Tóxicos e Mistificações, responsável direta pela repressão ao baixo espiritismo. Entre 1941 e 45, a polícia teria expedido uma série de portarias obrigando todos os centros da capital a se cadastrarem nesta delegacia, mantendo suas sessões suspensas até fazê-lo. A própria FEB teve que ficar uma semana fechada, até que conseguisse regularizar sua situação junto à polícia (GIUMBELLI, 2003).

Em 1936, o caráter de campanha tornou-se mais explícito. Com o título de “Campanha Policial contra o Baixo Espiritismo”, noticiava-se ordem da Delegacia de Costumes para que diretores de centros espíritas, cujo número, dizia o jornal, “se eleva a mais de duzentos”, regularizassem seus alvarás.

¹³⁵ Trecho de relatório da Polícia Civil do Rio de Janeiro elaborado em 1927.

Procurava-se assim combater o “baixo espiritismo”, sem confundi-lo com o “alto”, o qual teria direito a alvarás de funcionamento. O Espiritismo kardecista, branco, cristão e cultivado por pessoas de classes médias e superiores já tinha suficiente reconhecimento oficial (NEGRÃO, 1996a, p. 73).

Estas preocupações se davam pelo crescimento vertiginoso do “baixo espiritismo”, que aos poucos absorviam os rituais inclusive dos próprios candomblés. Câmara Cascudo (1937, p. 78), por exemplo, em 1937, identificara como a influência espírita estava roubando fiéis das macumbas e dos candomblés, e obrigando muitos destes a se adaptarem a esta nova modalidade de culto que surgia:

O baixo espiritismo está matando a macumba, infiltrando-se dominadoramente e obrigando o neto dos onipotentes [sic] Pajés ao papel de “médiuns” mais ou menos fortes. Nagô [Antônio Nagô, informante de Câmara Cascudo] explicou-me que **a multiplicação dos centros espíritas havia absorvido quase o maior contingente dos fiéis aos candomblés.** [...] Os ritos africanos que Nina Rodrigues, Manuel Quirino e o padre Etienne Brasil recolheram no Rio e em Bahia, foram invadidos pela prática do baixo-espiritismo de mistura com as tradições médico-religiosas dos Tupys (*grifos meus*).

Também entre os candomblés de caboclos a influência do espiritismo se fez sentir. Desta vez, quem atesta esta influência é o intelectual Edison Carneiro (1991), em sua obra de 1936 sobre as religiões bantós. Segundo ele, estariam surgindo as “sessões de caboclo”, fruto da influência espírita nos candomblés, com um ritual bem mais simplificado do que os candomblés jeje-nagôs, o que seria para ele uma “degradação” destas religiões:

Os candomblés de caboclo degradam-se cada vez mais, adaptando-se ao ritual espírita, produzindo as atuais *sessões de caboclo*, bastante conhecidas na Bahia. Falta-lhes a complexidade dos candomblés de *nagô* ou de *africano*, isto é, jejes-nagôs. A extrema simplicidade do ritual possibilita o mais largo charlatanismo... (CARNEIRO, 1991, p. 70).

Por outro lado, Carneiro afirma que estas modificações ocorridas nas religiões afro serviram também como um meio de “aclimação das religiões negras ao meio social do Brasil”. Isto vai de encontro ao contexto racializado da época, uma vez que as religiões de proveniência negra eram consideradas inaptas ao modelo de civilização que se queria construir no país. Com o afluxo do Espiritismo, portanto, estas religiões se tornavam mais aptas à vida em sociedade:

O espiritismo, principalmente o chamado *baixo espiritismo*, também contribuiu, e grandemente, para a obra do sincretismo, melhor, para a obra de aclimação das religiões negras ao meio social do Brasil. Na Bahia, essa influência está patente, antes de tudo, nas *sessões de caboclo*, deturpação de Allan Kardec. O ritual dessas *sessões* em nada se diferenciaria do das *sessões espíritas* se, nelas, não houvesse maior colorido e maior movimento, os negros, de tanga e cocar,

dançando ao redor da sala e entoando cânticos por todos os aspectos interessantíssimos (CARNEIRO, 1991, p. 194).

Enquanto para Cascudo o baixo espiritismo seria uma degeneração das religiões africanas, como o Candomblé, para Carneiro elas seriam uma deturpação do kardecismo. A mistura resultante das religiões africanas com o kardecismo, portanto, era rejeitado pelos dois universos que a criara. Era o filho mestiço das religiões afro-brasileiras e europeias. Em todo o Brasil ocorriam estas misturas, cada vez mais numerosas. Já vimos exemplos de relatos principalmente no Rio de Janeiro e na Bahia, mas também em Pernambuco, onde se desenvolvera o chamado “Xangô”, religião bastante similar ao Candomblé baiano, havia a proliferação deste baixo espiritismo. Quem atesta é o pesquisador Waldemar Valente (1955, p. 104), que escrevera sobre o sincretismo religioso neste estado na década de 50:

Nestes últimos tempos, e provavelmente, depois da forte perseguição policial que sobre os xangôs se exerceu, os candomblés de caboclo foram-se tornando cada vez mais numerosos. Era mais uma maneira de escapar da pressão da polícia. Era mais um modo de disfarçar as seitas de base africana, tidas como importunas e prejudiciais à tranquilidade pública. E isto exatamente porque além da mistura com as religiões indígenas, o que já por si constituía um certo disfarce, havia também a mistura com o Catolicismo e com o espiritismo. A mistura com o espiritismo tem sido cada vez mais intensa, a ponto de muitos dos chamados candomblés de caboclo passarem por verdadeiros centros espíritas. Surgiu assim uma forma complexa de sincretismo, misto de africanismo, de amerindismo, de Catolicismo, de espiritismo e até de teosofismo. Às vezes, tal forma religiosa é chamada de Umbanda, que no Brasil tanto pode designar o sacerdote, como o processo ritual e até o próprio templo (terreiro) onde se realizam as práticas religiosas. Daí a chamada linha de Umbanda, na qual se enquadram quase todas as macumbas cariocas e alguns candomblés baianos (VALENTE, 1955, p. 104).

A descrição que Valente faz da Umbanda neste texto é bastante interessante para nossa pesquisa. Segundo ele, teriam sido os Candomblés de Caboclos, que já eram uma mistura das religiões africanas, indígenas e católicas, sob a influência do Espiritismo, que teria dado origem à Umbanda ou à “linha de Umbanda”, como ele cita. Todos os relatos deste período apontam neste sentido. O Brasil havia se tornado um caldeirão cultural e religioso, com a mistura de diversas matrizes em rituais que se proliferavam a cada dia. Na década de 50, outro autor já identificara também esta mistura. Trata-se de Roger Bastide (1973, p. 216):

Mas, como vemos, os elementos africanos se unem indissolivelmente a elementos espíritas e católicos. Um dos grandes processos de cura consiste nos passes magnéticos, efetuados sobre as partes doentes. A invocação dos espíritos de negros, de Pai João, de Rufina, etc., e dos espíritos de caboclos, ocupa um lugar importante nestas cerimônias.

A descrição de Bastide nos dá mais detalhes de como se davam as misturas de elementos diversos nos rituais do baixo espiritismo. Aspectos do Espiritismo kardecista, como os passes magnéticos¹³⁶ aconteciam junto com a incorporação de espíritos provenientes dos cultos afro, como caboclos e pretos-velhos. Os registros até aqui analisados apontam que em toda a primeira metade do século XX estas misturas se processaram de forma cada vez mais constante.

Assim, pudemos perceber que a constituição das religiões afro-brasileiras se deu através de um longo processo de hibridações e traduções, congregando elementos das diversas matrizes culturais disponíveis. Tanto o Candomblé quanto a Umbanda são frutos destes processos, e isto explica as inúmeras formas diferentes com que estas religiões se apresentam. Elementos católicos, indígenas e africanos, aliados ainda ao elemento espírita formaram o caldo cultural no bojo do qual surgiram as religiões afro-brasileiras, e abriram caminho para a constituição da Umbanda. Foi neste contexto que a figura de Exu ganhou novos contornos nos rituais afro-brasileiros, passando de orixá na cultura africana para uma multiplicidade de novos personagens e novas formas de culto, tema de nosso próximo capítulo.

¹³⁶ Os passes magnéticos são uma técnica espírita que consiste na retirada de fluidos negativos de uma pessoa através da imposição das mãos de um médium sobre ela. Não há aqui incorporação, apenas acredita-se que os médiuns que realizam os passes recebem a influência indireta dos espíritos e guias de luz. Para mais informações sobre o tema, ver KARDEC, 1995.

Capítulo 3-As metamorfoses de Exu nas religiões afro-brasileiras

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

Foi neste contexto de intensas modificações nos cultos afro-brasileiros entre finais do século XIX e início do XX que a figura do Exu africano teria se transmutado e dado origem a uma série de novos personagens cultuados nos diversos rituais das macumbas aqui existentes. Utilizaremos como fonte para mapear estas mudanças as obras dos principais pesquisadores a se dedicarem ao estudo sistemático das religiões afro-brasileiras no início do século XX, entre os anos de 1900 a 1955. Muitos deles já foram citados por nós na contextualização feita no capítulo anterior, mas agora nos voltaremos às suas obras como fontes históricas, procurando nelas pistas que nos levem a identificar as modificações sofridas pelo orixá Exu ao longo do tempo.

Não nos deteremos nas análises mais gerais que tais autores fazem das religiões afro-brasileiras, uma vez que não é esse o objetivo de nosso trabalho, além de tais análises já terem sido bastante exploradas pela historiografia de forma geral¹³⁷. Nos ateremos ao nosso objeto: as modificações sofridas por Exu nos cultos afro-brasileiros. Tentaremos perceber como este orixá irá aos poucos se transmutando em novas personalidades, em parte continuando com suas características africanas, em parte adquirindo novas funções nos rituais das religiões afro-brasileiras que surgem. Veremos como, em terras brasileiras, Exu ganhará novos contornos, assim como as próprias religiosidades dos negros escravizados. A face de Exu no Brasil é marcada por permanências e rupturas em relação

¹³⁷ Sobre os aspectos mais gerais das análises dos intelectuais que se dedicaram ao estudo das religiões afro-brasileiras na primeira metade do século XX, ver SILVA, 2002.

à sua matriz africana. Procuraremos compreender as modificações de sua figura, ao mesmo tempo em que chamamos atenção para o que permanece em relação ao Exu africano.

Para que possamos compreender este universo religioso em que se transforma o culto a Exu no Brasil, faz-se necessário analisar como este culto se estrutura nos diferentes modelos de Candomblé que surgem, pelas várias regiões do país. Não é nosso foco aqui analisar as características mais gerais desta religião, o que, aliás, já foi feito de forma bastante competente por inúmeros outros autores¹³⁸. Entre os modelos de rituais que se configuraram no Brasil 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 do Rio Grande do Sul. Em cada um destes há uma recriação do orixá Exu ou do vodun Legba, na maioria das vezes associados um ao outro.

No caso do Candomblé baiano, Exu conserva em grande parte suas características africanas. É considerado o mensageiro 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:

No candomblé brasileiro, a figura de Exu parece ter conservado a maioria de suas características africanas. Hoje, qualquer iniciado, ao ser interrogado sobre o papel de Exu no culto, responderá com segurança que ele é o mensageiro dos orixás. [...] Durante muito tempo identificado com o diabo no sincretismo afro-católico, Exu é considerado hoje elemento indispensável ao bom funcionamento do culto. Nada se faz sem ele. Seu papel de intermediário entre os homens e Ifá (o deus da adivinhação) se tornou ainda mais importante no candomblé, graças ao abandono da adivinhação pelo *opelê*, em proveito da adivinhação pelo “jogo dos búzios”, por meio do qual Exu fala diretamente com o consultante. [...] Em todos os terreiros brasileiros há pelo menos dois Exus. Perto da porta de entrada há sempre uma pequena construção em que está colocado o *assento* do Exu “da porteira”. Ele é o guardião da casa, aquele que afasta as influências negativas. O segundo Exu, chamado *compadre*, é enterrado na entrada do *barracão* [...] (CAPONE, 2004, p. 62-63).

Percebemos assim que, apesar de manter muito de suas características africanas, Exu não deixa de se dividir em outros personagens no Candomblé baiano. Entre estes personagens está o Exu-compadre, identificado por Edison Carneiro e Ruth Landes no final dos anos 1940, aquele que está pronto a nos atender em nossas solicitações. Esta multiplicidade está presente hoje mesmo nos candomblés que se dizem mais

¹³⁸ Sobre a história e a caracterização do Candomblé, ver BASTIDE, 2001; FERRETTI, 2009; PRANDI, 1991; SILVA, 1995.

“tradicionais”, e não apenas nos de origem banto, como citou Stefania Capone (2004, p. 64):

Encarnação da multiplicidade, Exu se desdobra em Exu-orixá (ou *vodum*, como fazem questão de chama-lo vários informantes) e em Exu do orixá, chamado também Exu-escravo. Este resulta de uma individualização da força sagrada de Exu. Cada orixá tem, pois, seu Exu, que é considerado um servidor ou “escravo”. Ele “trabalha” para o orixá a que está ligado, transportando as oferendas (*ebó*) do mundo material para o espiritual. [...] Distinguir as qualidades de Exu-orixá e as de Exu-escravo é algo delicado e dá lugar a discussões complexas sobre a natureza desses espíritos. Às vezes, o Exu do orixá é identificado com o Exu-Bará, o Exu pessoal, que está ligado ao destino individual e que acompanha o iniciado até a morte (*grifos da autora*).

Não foi apenas na Umbanda e Quimbanda, portanto, que Exu se transformou. No seio do próprio Candomblé encontramos vários exus diferentes, alguns deles inclusive bastante próximos dos exus cultuados na Umbanda. Esta multiplicidade presente no Candomblé é que teria servido de base para a constituição do Exu-espírito da Umbanda, como veremos. Além dos terreiros de nação nagô, também nos de origem jeje esta pluralidade está presente, cultuando-se, além de Legba, uma grande quantidade de Exus diferentes:

Atualmente, nos terreiros jejes são conhecidos e cultuados, além de Legba, uma pluralidade de “qualidades” referidas como Exus, o que indica uma progressiva penetração dos referentes nagôs em relação a essa figura. De modo ilustrativo podem ser citados: Lalu, Tiriri, Birigui, Agbo, que “toma conta das folhas”, Obará, “dono do dinheiro”, Mirim, “dos Ibeji”, e Vereketu (talvez uma evolução fonética de Averequete), que acompanha Legba e Ogum Xoroque (PARÉS, 2007, p. 336).

Outra questão que é bastante contraditória dentro dos candomblés é a da possibilidade de iniciação de alguém como filho de Exu. Devido à sua identificação ao diabo feita nos anos iniciais, vários pais-de-santo mais antigos não aceitavam a iniciação de alguém como filho de Exu. Em alguns casos, diziam que se tal ocorresse, o iniciado poderia ser levado à loucura, devido à forte carga energética negativa contida neste orixá. No entanto, outros autores relatam vários casos de candomblés que fizeram esta iniciação e não tiveram maiores problemas.

Nas obras dedicadas ao candomblé, assim como naquelas relativas aos cultos a Èsù e Legba na África, as informações sobre a iniciação no culto de Exu são fortemente contraditórias. Enquanto Nina Rodrigues, em 1900, afirmou que Exu, Bará ou Elegbara era um orixá como os demais e possuía seus próprios iniciados, Édison Carneiro, em 1948, relatou a dificuldade de aceitar o culto de uma divindade identificada com o diabo no sincretismo afro-católico (CAPONE, 2004, p. 68).

Mesmo com o tabu, 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*. Este tabu parece se referir muito mais aos anos iniciais do Candomblé, em que prevalecia esta visão demonizada de Exu. Nos últimos anos, após os anos 1950 especialmente, os candomblés começam a enxergá-lo de uma nova forma, que o remete mais às características originais do orixá africano. Nos terreiros de origem jeje da Bahia e do Maranhão, no entanto, esta interdição continua. Não existem iniciados como filhos do vodun Legba, equivalente ao Exu iorubano:

Nos terreiros jeje-mahis de Cachoeira [Bahia] observa-se que, apesar de possíveis inversões de ordem, o ciclo de festas anuais se inicia com as obrigações para Aizan, Ogum Xoroque e Legba, divindades características e exclusivas da nação jeje. Nenhuma destas entidades “raspa ninguém” e, portanto, não se manifestam em corpo humano (PARÉS, 2007, p. 335).

Nestes terreiros, portanto, Legba não desce no terreiro como os outros voduns, apesar de permanecer a obrigação de realizar suas festas e oferendas em primeiro lugar, antes dos outros. Já no batuque, de Porto Alegre, não há esta interdição. Bará, nome sob o qual Exu é conhecido, pode ter vários filhos iniciados, inclusive pode descer para dançar durante os rituais públicos assim como os outros orixás.

No batuque de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, Exu é conhecido sob o nome de Bará. [...] No batuque, portanto, a iniciação no culto de Bará é aceita; esse deus não é identificado com o diabo: “Bará tem filhos e pude ver dançar uma de suas filhas durante uma cerimônia”¹³⁹. [...] No xangô de Recife, Exu apresenta as mesmas características que no candomblé: ele é senhor das encruzilhadas e mensageiro dos orixás. É sempre o primeiro a ser venerado. Todos os terreiros de Recife têm um ou vários Exus assentados (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 e de Sergipe, por exemplo, encontramos outras formas de se cultuar a estas divindades. No caso de Pernambuco, há uma grande assimilação dos rituais do Xangô com os da Jurema, religião que se assemelha muito à Umbanda e mistura em seus rituais práticas originárias do xamanismo indígena. Nos terreiros de Xangô de Pernambuco encontramos a divisão citada por Roger Bastide entre exus batizados e pagãos, distinção esta encontrada também nos rituais do catimbó¹⁴⁰:

¹³⁹ BASTIDE, Roger. Le Batuque de Porto Alegre, reeditado pela circulação interna. Publicado originalmente em TAX, Sol. *Acculturation in the Americas*, vol. II, *Proceedings and Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 199.

¹⁴⁰ O catimbó, assim como a pajelança e a jurema são rituais afro-indígenas que predominam nas regiões norte e nordeste do Brasil. Em seus rituais misturam a presença dos orixás do Candomblé, das entidades da Umbanda e de diversos elementos indígenas, como a utilização da jurema, bebida alucinógena feita a

Nos atuais centros de xangô, os exus são divididos entre “batizados” e “pagãos”. Os exus “batizados” podem manifestar-se ao lado dos orixás, enquanto os “pagãos”, incontroláveis, são venerados nos terreiros de *jurema*. Esse ritual, próximo do *catimbó* do nordeste, é muito influenciado pelos rituais indígenas, chegando a confundirem-se com a umbanda. Os nomes dos exus “pagãos”, como Zé Pelintra, Tranca-Ruas, Tiriri ou Tata-Caveira, são encontrados nos dois cultos¹⁴¹ (CAPONE, 2004, p. 82).

Assim, percebemos que nos terreiros de Xangô não são apenas os orixás que se manifestam. O chamado exu “batizado”¹⁴² também pode se manifestar junto com os orixás. Já os exus “pagãos” seriam aqueles encontrados principalmente nos rituais de Quimbanda, como o Zé Pelintra e o Exu Tranca-Ruas. 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:

Já nos terreiros de xangô de Laranjeiras (Sergipe), Exu é identificado com o diabo, com o mal – é até chamado “O Inimigo” –, e se opõe a Lebará (Elegba, Elegbará), o qual “faz o Bem e o Mal”. Sua presença deve, pois, ser cuidadosamente evitada nos terreiros considerados tradicionais. As duas divindades são consideradas antagônicas: nos terreiros nagôs, diz-se que “Lebará expulsa Exu”, pois Exu é o diabo, e que “Lebará é santo que presta atenção à casa e ao mundo e livra das maldades e das ruindades”¹⁴³ (CAPONE, 2004, p. 84).

Esta divisão demonstra a grande variação na forma de se encarar as divindades tanto de Exu quanto de Legba. Pelo grande hibridismo a que as religiões afro-brasileiras estiveram submetidas, cada terreiro foi capaz de construir seus próprios discursos e interpretações sobre estas divindades, misturando-as com noções regionais. Em muitos casos, portanto, a interpretação de uma divindade chega a ser contraditória de uma casa para outra. É o caso do que acontece na Casa das Minas, terreiro tradicional de culto Jeje do Maranhão, para os quais Legba não é cultuado, ao contrário do que ocorre no Xangô de Sergipe:

partir da árvore de mesmo nome. As entidades da Umbanda aqui dão lugar aos “mestres” e “encantados”, personagens espirituais que baixam no terreiro para auxiliar aos que os procuram. Para mais detalhes sobre estes cultos, ver CASCUDO, 1937; BASTIDE, 1945.

¹⁴¹ CARVALHO, José J. Xangô. In: LANDIM, Leilah (Org.). *Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro: ISER, 1990, p. 141.

¹⁴² A diferença entre o Exu “batizado” e o “pagão” é que o primeiro seria composto daqueles que já receberam doutrinações de ordem moral, atingindo uma consciência moral mais de acordo ao código de ética religioso existente nestes cultos, o que significa que, em sua maior parte, já deixaram de fazer trabalhos considerados “para o mal”, podendo, portanto, ser cultuados nos terreiros. Já os exus pagãos seriam aqueles que ainda não atingiram este grau de elevação moral, não podendo ainda participar dos rituais das religiões afro-brasileiras, devendo, quando baixam nos mesmos, serem doutrinados e despachados. Tais conceitos serão discutidos mais detalhadamente em nossos próximos capítulos.

¹⁴³ DANTAS, Beatriz G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 102-103.

[...] não existe na Casa das Minas um culto organizado para Legba. As filhas dizem que Legba significa guerra e confusão e que Zomadônu¹⁴⁴ não o quis lá, pois as fundadoras já vieram da África sacrificadas. Por isso, Legba não vem à Casa das Minas e não é o mensageiro dos voduns. Dizem que os mensageiros da Casa são os toquéns¹⁴⁵ (FERRETTI, 2009, p. 124).

Para os iniciados deste terreiro, Legba é associado com o Diabo cristão. Nem a função de mensageiro, atribuída a ele pelos africanos iorubas e fons é reconhecida neste terreiro. As narrativas a respeito deste vodun lembram bastante as crenças a respeito do Diabo existentes no cristianismo, de que ele teria sido um anjo rebelde, que por vaidade teria se revoltado com seu criador. Este discurso está bastante presente entre as líderes desta casa, como demonstra Sérgio Ferretti (2009, p. 124):

Dona Deni diz que Legba toma todas as formas, de anjo, de cachorro, de porco, de gato etc. Ele não tem chifres e foi criado como um anjo. É um anjo mau. Deus lhe deu poderes para administrar o Universo. Ele se envaideceu e se considerou melhor do que Deus. Quem o adora “não vai a lugar nenhum”. Ele tem a aparência de uma pessoa boa e nobre, mas não é. Na Casa das Minas seu culto é proibido, pois Legba equivale a Satanás.

Por conta desta associação a Satanás, os rituais relacionados a Legba equivalentes ao padê de Exu realizado nos candomblés da Bahia ganham a mesma explicação que deram os primeiros missionários cristãos que descreveram os rituais iorubas na África. Antes de toda cerimônia deve-se dar de beber à Legba para que ele se afaste e assim não venha a perturbar os rituais:

Há, entretanto, algumas atitudes rituais relacionadas com Legba. Conseguimos saber que é costume colocar água para ele na porta da Casa, cedo, antes do início das cerimônias. É o despacho, que é feito com água do comé. Assim, ele bebe água, mas fora da Casa, e não recebe oferenda de alimentação. Soubemos também que, nos dias de festa, antes de se iniciarem os toques, canta-se na varanda um cântico para Legba se afastar. É como um esconjuro, para que ele não se manifeste (FERRETTI, 2009, p. 125).

Esta visão praticamente já não existe mais nos candomblés baianos. Na maioria deles, principalmente nos mais antigos, a explicação dada ao padê que é feito para Exu antes de todo ritual é para que ele cumpra sua função de intermediário entre os homens e os deuses, e assim estabeleça a comunicação com os outros orixás, para que estes venham atender ao chamado dos homens.

O ritual do *despacho* de Exu ou *padê* é celebrado antes de toda festa pública. Os primeiros pesquisadores viram nesse ritual uma maneira de afastar Exu do espaço sagrado, em razão de sua identificação com o diabo. Entretanto, como

¹⁴⁴ Zomadônu é o “vodum masculino adulto da família de Davice, filho de Acoicinacaba. [...] Também chamado Babanatô, é o que abre as portas” (FERRETTI, 2009, p. 315) (Nota minha).

¹⁴⁵ Toquén é um “vodum mais novo que vem na frente, abre os caminhos aos mais velhos, leva e traz os recados. É mensageiro ou guia” (FERRETTI, 2009, p. 312) (Nota minha).

observa Carneiro¹⁴⁶, em português o termo *despachar* nem sempre é empregado no sentido de “expulsar”. O termo tem também o sentido de “enviar”, “mandar”. Exu é o mensageiro, o intermediário necessário entre o homem e os deuses e, portanto, é o enviado que previne os orixás da festa que acontecerá no terreiro (CAPONE, 2004, p. 76).

Portanto, o que percebemos é que o Exu do Candomblé nagô hoje se assemelha muito mais ao Exu africano. Em parte, isto é fruto da própria iniciativa de muitos pais-de-santo, que passaram por um processo de reafricanização, buscando na África o sentido de muitos elementos de sua ritualística, inclusive as relacionadas a Exu. No entanto, em muitos outros candomblés a interpretação de que Exu deve ser despachado para não atrapalhar os rituais ainda é preservada:

Alguns terreiros de Candomblé guardam a tradição africana, considerando Exu o mensageiro, o intermediário e, por isso, são-lhe feitas oferendas para que abra o caminho para os orixás. [...] 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).

Esta última noção, que atribui a Exu um caráter maligno, e que, portanto, deve ser afastado para que não perturbe os rituais está presente também nos terreiros jejes da Bahia em relação a Legba:

No caso de Legba, como acontece com o Exu nagô, por vezes se fala erroneamente que ele é “despachado” (afastado) para garantir a sua não-intervenção conflituosa no desenvolvimento das cerimônias posteriores. Já segundo os especialistas religiosos, Legba fica o tempo todo presente e ele é “despachado” (atendido) para que proteja e afaste do terreiro qualquer outra entidade espiritual perturbadora (PARÉS, 2007, p. 337).

Uma outra possível variação de Exu-Legba ocorre nos rituais do Terecô, religião típica da cidade de Codó, no Maranhão, que mistura influências diversas em sua ritualística, com elementos jejes, nagôs e influências indígenas do catimbó e da jurema. Nos terreiros desta religião 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 de Légua Bogi Buá seria derivado do vodun Legba, portanto poderia ser mais uma variação desta divindade daomeana:

A linguista Yeda Pessoa de Castro¹⁴⁷ relaciona Légua Boji com Legba (designação equivalente ao Exu ioruba-nagô). Para a autora, em Codó Légua se apresenta como velho angolano e não como entidade fálica porque mudou de caráter devido a pressões da concepção de mundo judaico-cristão: “O fato é que essas invocações de Légua, na versão maranhense, são expressões sintagmáticas em língua fon ou daomeana de louvor ao vodum Legba cujo templo maior está

¹⁴⁶ CARNEIRO, Édison. Candomblés da Bahia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986, p. 69.

¹⁴⁷ CASTRO, Yeda Antonita Pessoa de. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. Revista Pós Ciências Sociais, São Luís, v. 1, n. 2, p. 119-128, ago./dez. 2004, p. 128.

na cidade de Cové ou Covetó, mas proximidades de Abomé, capital do antigo reino de Daomé, no Benin atual, que tem fortes ligações históricas com a fundação e o panteão da Casa das Minas”. Em Codó os terecozeiros não percebem essa semelhança entre as duas entidades, considerando Légua um encantado antigo e Exu uma entidade de presença mais recente na cidade (AHLERT, 2013, p. 20, nota 9).

Mesmo que, inicialmente, o nome de Légua Boji tenha sido uma homenagem ao vodum Legba, como define Yeda de Castro, o fato é que, como afirma a pesquisadora Martina Ahlert, os membros desta religião não aceitam esta associação, nem com Legba nem com Exu. Essa negativa é reforçada pela pesquisadora Mundicarmo Ferretti (2007, p. 5-6), que estudou os rituais do Terecô em Codó:

No Terecô de Codó, a entidade espiritual que chefia a “linha da mata” – Légua Bogi Buá da Trindade – é apresentada por muitos como tendo “uma banda branca e outra preta”, um lado para o bem e outro para o mal. Essa característica, associada a seu caráter vingativo, brincalhão e irreverente e ao seu gosto por bebida alcoólica, tem levado à sua identificação com Legba, entidade africana que, como Exu foi encarada no passado, por missionários católicos, como o demônio e que continua sendo vista na Casa das Minas-Jeje como demoníaca. Embora a análise do nome daquela entidade realizada recentemente pela etnolinguísta baiana Yêda Pessoa de Castro¹⁴⁸, conforme aquela interpretação, a identificação de Légua Bogi Buá com Legba não é aceita na Casa das Minas (jeje), onde ele é conhecido como um “vodum cambinda”, da mata. Em Codó, a identificação de Légua Bogi com Exu também não era aceita por Dona Antoninha, a terecozeira mais antiga e tradicionalista que tivemos oportunidade de conhecer, e nem por sua sucessora que, encerrando essa questão, nos esclareceu que não há participação de Légua Bogi e nem de encantados de sua família em rituais da “linha negra”, realizados para Exu por alguns terecozeiros e umbandistas de Codó. Segundo ela, o povo de Légua Bogi bebe muito, é pesado e vingativo, mas não se confunde com Exu e nem com entidades da “linha negra” recebidas na Quimbanda.

Apesar da negativa por parte dos membros, percebemos pela fala dos próprios que a concepção desta entidade presente no Terecô guarda algumas semelhanças com o Exu-Legba. Segundo uma das falas, “o povo de Légua Bogi bebe muito, é pesado e vingativo”, características que, de certa forma, os aproximam do caráter vingativo e irascível de Exu-Legba. Talvez a negativa em associar estas duas divindades esteja na identificação de Exu-Legba com o Diabo cristão, fazendo com que os membros de outras religiões não queiram ver suas divindades representadas como seres diabólicos. Yeda de Castro conclui, portanto, que houve uma modificação na imagem inicial de Legba à qual Légua Boji teria sido inspirado:

¹⁴⁸ Como nos falou a antropóloga e linguista Yeda Castro, o nome de Légua Boji deve ser fon e, se for, ele é o Legba da porteira. Essa hipótese é também afirmada pelo linguista beninense Hyppolyte Brice Sogbosi, para quem Légua Boji pode ser “Legba Gboji”, que significa “no portão de Legba” (FERRETTI, 2007, p. 5, nota 2) (Nota minha).

No entanto, é venerado nos terreiros da cidade maranhense de Codó, onde predomina o tambor-da-mata ou terecô, cuja entidade-chefe é Légua Boji¹⁴⁹. Esse, semelhante ao que ocorreu no Haiti e pelas mesmas razões, mudou de caráter. Longe de ser uma divindade fálica, e, por isso, tido, na concepção do mundo judaico-cristão, por malfeitor e perverso, é, pelo contrário, representado na figura respeitosa de “um negro velho angolano”, de barbas e cabelos grisalhos, próxima à imagem idealizada para os pretos-velhos ou báculos (banto “bakulu”) [...] (CASTRO, 2004, p. 127).

As várias faces de Exu apresentadas nestas narrativas demonstram o enorme hibridismo a que as religiões afro-brasileiras foram submetidas em sua organização. Como não possuem um corpo doutrinário unificado baseado numa palavra escrita, tendo suas crenças e rituais repassados através da oralidade, e sujeitos às interpretações e opiniões pessoais dos líderes de cada terreiro, tudo isto propiciou as modificações e adaptações de cada culto, de acordo com as influências regionais recebidas em cada caso. 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 da visão da “pureza tradicional africana” que muitos líderes e intelectuais querem passar, e que já foram tão bem relativizadas por alguns autores que pesquisaram estas religiões.

Nosso argumento, portanto, é que o Exu enquanto entidade cultuada na Umbanda e na Quimbanda teria surgido nos próprios terreiros de Candomblé, para depois ser absorvido pela nova religião que surgia. Poderemos confirmar esta hipótese ao analisarmos as obras dos principais intelectuais brasileiros que se dedicaram ao estudo das religiões afro-brasileiras ao longo do século XX. Procuraremos nestas obras as marcas da passagem de Exu, aos poucos deixando de ser considerado apenas como orixá, para assumir novas formas nos cultos afro-brasileiros.

Poucos anos depois de seu surgimento, o Candomblé passou a ser interesse de diversos pesquisadores, que se dedicaram a analisar esta nova religião que surgia. Desde finais do século XIX, com os escritos do médico-legista Raimundo Nina Rodrigues, as religiões negras se tornaram fonte de muitas pesquisas que retratavam as modificações que estes cultos foram sofrendo ao longo de todo o século XX. A figura de Exu também passaria a ganhar novos contornos, modificando-se paulatinamente e assumindo novas formas de ser cultuado.

É possível perceber estas mudanças ao nos debruçarmos sobre os inúmeros estudos e descrições etnográficas feitas pelos diversos intelectuais que se interessaram pelas religiões dos negros. Cada um deles, em períodos diferentes, acrescentam uma nova

¹⁴⁹ FERRETTI, Mundicarmo. Encantaria de “Barba Soeira”. Codó, capital da magia negra? São Paulo: Editora Siciliano, 2001.

visão, uma nova forma com que os adeptos enxergavam e utilizavam esta divindade, que em muitos casos, aliás, perde sua condição de divindade para assumir formas, digamos, menos nobres. É assim que nasce a imagem do chamado Exu-egum, a visão de Exu como a de um espírito ancestral, e não mais como a divindade africana. Em meio a tudo isto permeia sempre a visão negativa desta entidade, a partir de sua associação com o Diabo cristão feita pelos primeiros missionários, que reverbera nas tradições afro-brasileiras, marcando profundamente a relação que os adeptos constroem com ele. Esta é mais uma etapa no caminho de Exu rumo à sua constituição como entidade cultuada na Umbanda, destino final de nosso trabalho.

3.1. A continuidade da demonização de Exu

O período abordado pelos textos produzidos por estes intelectuais que ora analisaremos abrange o início até meados do século XX. Ao longo deste período, era recorrente no discurso científico brasileiro a reverberação das noções racialistas que, como vimos anteriormente, vigorava entre os principais estudiosos europeus. Tais teorias começam a aportar no Brasil em finais do século XIX, trazidos pelos filhos das elites que empreendiam seus estudos em países europeus, e logo começam a ser debatidos entre os intelectuais brasileiros em meio às discussões a respeito do fim do regime escravista.

Utilizaremos as obras dos intelectuais que se dedicaram ao estudo das religiões afro-brasileiras no início do século XX ao mesmo tempo como fontes e produtoras de discursos. As análises destes intelectuais são feitas a partir de observações e entrevistas em vários terreiros nos estados da Bahia e do Rio de Janeiro, como veremos. Portanto, primeiramente eles nos servem como fonte a respeito de como eram realizados os trabalhos nos terreiros afro-brasileiros nos períodos observados. Ao mesmo tempo, a partir destas observações, estes autores deixaram registrados em suas obras suas impressões a respeito do que observavam. Muitas destas impressões são influenciadas pelo imaginário da época e pelo contexto histórico em que cada um deles escreviam, e acabam se inserindo no campo discursivo produzido a respeito de Exu e das religiões afro-brasileiras. Questões como a hierarquia racial entre brancos e negros e a forte influência das interpretações católicas, presente na literatura internacional a respeito destas religiões em África, como vimos no capítulo um e cujos autores foram bastante lidos pelos intelectuais brasileiros, permeavam as obras destes. Assim, eles acabaram se

tornando produtores de discursos que influenciariam tanto os autores que vieram depois, seja incorporando estes discursos ou criticando-os, quanto as próprias religiões afro-brasileiras, que utilizariam seus discursos como modelos para a constituição de uma “tradição” religiosa afro-brasileira, processo classificado por Rocha & Capel (2013, p. 8) como “paradoxo Verger/Bastide”¹⁵⁰.

Um dos principais intelectuais do período que iremos estudar foi o médico maranhense Raimundo Nina Rodrigues. Vindo da área médica, suas análises da cultura do negro não fogem ao viés racista, em voga na época, e serviam de certa forma para justificar a visão inferiorizada do negro na sociedade brasileira. Sua primeira obra foi intitulada *O animismo fetichista dos negros baianos*, escrita em 1900. 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 uma suposta tendência à prática de crimes com a genética presente na “raça negra”, Nina Rodrigues defendia a criação de sistemas penais diferenciados para brancos e negros.

Nina Rodrigues acompanhava de perto as pesquisas da antropologia criminal italiana, capitaneada por Lombroso¹⁵¹ [...]. Juntando a antropologia criminal com a teoria evolucionista de Tylor, Nina Rodrigues busca estabelecer os nexos entre o desenvolvimento moral e o grau de progresso biológico-racial (COSTA, 2006, p. 170).

Tais ideias reverberaram na sua pesquisa a respeito das religiões dos negros que eram praticadas neste período. A utilização de expressões como “animismo” e “fetichismo” para se referir a eles demarcava bem a diferenciação entre estas práticas e o que era considerado como religião à época: o modelo católico. Nestes primeiros estudos, porém, as práticas religiosas dos negros não eram colocadas todas no mesmo patamar.

¹⁵⁰ O que estes autores chamam a atenção, a partir das análises de Michel Agier (2001), é que os “antropólogos ao produzirem suas descrições etnográficas sobre populações negras na Bahia no início do século XX foram, como bem observou Agier (2001), vetores de globalização cultural e etnização local, pois contribuíram para a desterritorialização da África e a transformação da África em um universo particularizável, fazendo com que a África tenha se tornado um vasto caldeirão cultural mestiço. [...] O que esse autor ressalta, portanto, é que os antropólogos e historiadores, em uma análise situacional, devem levar em conta, em uma visão não essencialista dos processos identitários, não só o papel de agentes dos atores em situação, **como o próprio papel dos antropólogos, historiadores, sociólogos e linguistas que, ao descreverem, ao elaboraram em suas etnografias, teses e dissertações forjam o retrato de uma determinada cultura numa postura não essencialista, mas paradoxalmente ajudam a essencializar seus traços e, muitas vezes inconscientemente, ajudam a fundar identidades**” (ROCHA; CAPEL, 2013, p. 8, *grifos meus*). Isto teria acontecido com os primeiros estudiosos das religiões afro-brasileiras, que ao registrarem em suas obras os rituais que observaram, acabaram fazendo o registro de um “modelo” ritualístico, que posteriormente seria reverenciado por outros religiosos com ideais de “autenticidade” e “pureza” ritual.

¹⁵¹ Lombroso seria uma das referências nos estudos da “craniometria”, teoria científica de finais do século XIX que procurava, a partir dos estudos e medições do crânio humano, identificar os traços da criminalidade existentes no indivíduo. Para mais detalhes ver COSTA, 2006 (Nota minha).

Havia uma hierarquização, não só da raça branca para a raça negra, mas entre as próprias raças negras, divididas de acordo com a região africana à qual se originaram.

Todavia, se só deviam permanecer no Novo Mundo **as práticas mais complexas do culto daqueles povos negros que, ao tempo do tráfico, se achavam mais avançados na evolução religiosa**, essas práticas e cultos haviam forçosamente de impregnar-se da contribuição que a eles faziam todas as concepções religiosas mais acanhadas, as divindades ou fetiches individuais, as de tribos, clãs ou aldeias, dos negros não convertidos (RODRIGUES, 1977, p. 215, *grifos meus*).

Como “práticas mais complexas”, Nina Rodrigues se refere às religiões dos negros de origem sudanesa, nagôs e jejes, provenientes da chamada Iorubalândia, que cultuavam aos orixás e voduns. Estes seriam biológica e culturalmente superiores aos seus vizinhos de origem banto, considerados por ele como mais atrasados e inferiores.

Para confundir, pois, negros e índios brasileiros na mesma **inferioridade religiosa**, como faz o Sr. Silvio Romero, é preciso que se considerem **todos os nossos negros de procedência banto, porquanto só estes dentre os negros são de pobreza mítica reconhecida** (RODRIGUES, 1977, p. 221, *grifos meus*).

Nina Rodrigues inauguraria, assim, o chamado “mito da superioridade nagô”, que posteriormente seria apropriado pelos próprios candomblés como forma de se auto afirmarem perante seus concorrentes religiosos¹⁵². 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 acabou se estendendo a todas as práticas religiosas de origem banto que se desenvolveram no Brasil, como a macumba carioca e, posteriormente, a própria Umbanda, práticas consideradas por Bastide como uma “degradação” da religião africana considerada “autêntica”, que teria sido mais preservada nos candomblés de origem nagôs e jejes. É, portanto, neste contexto fortemente racista que se iniciam os primeiros estudos a respeito das práticas religiosas dos negros que se estabeleciam no Brasil neste período. Vários dos autores que se dedicaram a analisar estas práticas religiosas não fugiram deste viés, e deixaram impressos em seus estudos uma visão inferiorizante destas religiões, ainda que seus estudos sejam ricos em detalhes a respeito das mesmas.

Especificamente sobre a divindade Exu, não poderia ser diferente. Muitos destes autores reproduziam em seus estudos visões inferiorizantes desta divindade, baseados nas próprias teorias racialistas em voga na época, que colocavam os negros na última escala da evolução. Exu seria a prova disto, considerado como o mais bárbaro e primitivo dos

¹⁵² Sobre estas discussões a respeito do Mito da Superioridade Nagô e sua desconstrução, ver as obras de DANTAS, 1988; CAPONE, 2004.

deuses africanos, assimilável apenas ao Diabo cristão, como fizeram os primeiros missionários europeus alguns anos antes. Tais ideias a respeito de Exu continuariam sendo reproduzidas pelos intelectuais brasileiros até meados do século XX, quando alguns autores passaram a utilizar uma outra visão a respeito deste personagem.

O período vivido por Nina Rodrigues refletia-se diretamente em seus escritos. Filho de coronel e tendo estudado nas melhores escolas do país, o autor passa a viver em Salvador (BA), cidade que na época do pós-abolição detinha os maiores contingentes de população negra do país. Ali ele pôde se dedicar aos estudos destas populações, especialmente no âmbito cultural, mas também em relação à criminalidade que, influenciado pelas teorias do italiano Cesare Lombroso, ele associava particularmente à raça negra. Tais ideias influenciariam também sua visão a respeito das religiões africanas, às quais ele associava um caráter patológico, especialmente em relação ao transe mediúnico.

Mesmo assim, sua obra deixou uma importante contribuição para os estudos do Candomblé e das religiões afro-brasileiras, por se tratar do primeiro registro histórico que procura descrever em detalhes esta nova religião que surgia. Consequentemente, esta seria também a primeira descrição da divindade Exu cultuada nos candomblés brasileiros. “Nesta primeira referência Exu se apresenta com caráter ‘malévolo’, ‘adverso ao homem’ havendo a ‘tendência a confundi-lo com o diabo’ pelos negros, mas que para Nina parece ser uma identificação superficial, fruto do ensino católico” (COSTA, 1980, p. 87-88). Nesta primeira descrição, portanto, a associação de Exu com o Diabo, feita pelos viajantes e missionários cristãos em terras africanas é o que aparece. No entanto, Nina Rodrigues deixa entrever que esta identificação só é assimilada graças à influência católica, deixando claro 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 áfrico-bahianos tem 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 a uma pessoa. Em uma altercação 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 (RODRIGUES, 2006, p. 41, *grifos do autor*).

A riqueza de detalhes contida nesta primeira descrição de Exu é enorme. Vamos a elas. Em primeiro lugar, podemos perceber pela fala de Nina Rodrigues que dois aspectos contidos nas descrições dos viajantes cristãos em África permanecem: sua associação com o Diabo e sua identificação com o Legba dos daomeanos. Isto talvez seja fruto das leituras que o autor teria feito das obras dos missionários cristãos, especialmente as do coronel Ellis (1894), que influenciaram bastante tanto Nina Rodrigues quanto os outros autores que vieram depois dele.

No entanto, o autor deixa transparecer que, na sua concepção, Exu não seria o Diabo, mas sim uma divindade como as outras, tendo seus adoradores próprios e seu culto estabelecido. Esta negação de sua associação com o Diabo 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 atingiram o mesmo nível de evolução intelectual que os brancos, sendo capazes de desenvolver um dualismo religioso similar ao catolicismo, que divide o cosmos entre as forças do bem (Deus) e do mal (Diabo). Esta visão está expressa nas últimas linhas do trecho citado, onde ele diz que “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” (RODRIGUES, 2006, p. 41). Exu, portanto, não poderia ser o Diabo para os negros, pois estes não seriam capazes de desenvolver uma religião dualista como o catolicismo. Por isto ele reduz Exu a apenas uma divindade “pouco benévola” com os homens. Quase sem querer, Nina Rodrigues acaba por se aproximar bastante do ideal ioruba de Exu, que o definem como uma divindade irascível e vingativa, que protege, mas ao mesmo tempo é capaz de punir a quem não cumpre com suas obrigações para com ele.

Em outro trecho, Nina Rodrigues ressalta um outro aspecto de Exu em terras brasileiras: sua multiplicidade. Nos candomblés brasileiros, Exu vai assumindo diferentes formas, o que pode ser percebido pelos vários nomes que assume. “Assim como Obatalá, Exu é invocado sob vários nomes. Suas denominações mais importantes são Exu-Bará e Exu-Ogun”¹⁵³ (RODRIGUES, 2006, p. 124, nota 17). Percebemos assim que desde finais do século XIX, época em que Nina Rodrigues escreve sua primeira obra, já era perceptível a multiplicação de Exu em diferentes personagens, com funções ritualísticas diversas.

¹⁵³ Este trecho é encontrado na versão francesa desta mesma obra, recuperado pelos organizadores desta edição brasileira (Yvonne Maggie e Peter Fry) e transcrita em nota, a partir do original: “*De même qu’Obatalá, Esú est invoqué sous divers noms. Ses dénominations les plus importantes sont: Esú-Bará et Esú-Ogun*” (tradução dos organizadores).

Outra característica de Exu presente no discurso do autor é a necessidade de se fazer sempre o primeiro sacrifício ritual dedicado a ele. Entre os iorubas, como vimos, este sacrifício tem como objetivo fazer com que este orixá estabeleça a comunicação com as demais divindades. No entanto, Nina Rodrigues (2006, p. 58), assim como outros missionários cristãos já tinham feito, a coloca com o objetivo 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”. Na obra *Os africanos no Brasil*, escrita em 1904, ele volta a frisar alguns destes aspectos apresentados até aqui:

Elegbá, Elegbará ou Exu é uma divindade fálica que entre os nossos negros, graças ao ensino católico, está quase de todo identificado com o diabo. O seu pacto com Ifá garante-lhe as primícias de todos os sacrificios, preceito rigorosamente observado entre os nossos negros que, pela maior parte, ignoram a sua explicação, mas sabem ter a sua omissão como consequência inevitável a perturbação da festa ou cerimônia por Exu. Eles chamam a isto *despachar* Exu. Na África continuam-se a fazer a *Elegbá* sacrificios humanos. Os nossos negros se limitam ao cão, ao galo, e ao bode, tidos por tipos de satíriases (RODRIGUES, 1977, p. 228).

Estas ideias iniciais apontadas por Rodrigues no início do século XX serão desenvolvidas posteriormente por outros estudiosos. Neste mesmo período, no Rio de Janeiro, um jornalista tentava revelar à sociedade a existência dos cultos africanos presentes nos morros cariocas. João do Rio (1976), como ficou conhecido, pesquisou durante vários dias tais religiões, publicando-as como crônicas no jornal *Gazeta de Notícias* em um primeiro momento, posteriormente organizando-as em livro, sob o nome de *As Religiões do Rio*.

Sua investigação sobre as religiões dos negros no Rio de Janeiro, realizadas no ano de 1903, demonstram que a religião do Candomblé, iniciada alguns anos antes na Bahia já havia se estabelecido também fora deste estado, e estava já bastante institucionalizada nas periferias da então capital federal. Segundo Edison Carneiro (1972, p. 55), esta presença deve-se às “levas de jejes e nagôs [que] chegaram à área da mineração”, e “de Minas Gerais terão alcançado, de algum modo, o Rio de Janeiro”. Ele complementa que:

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) (*grifos do autor*).

João do Rio não cita o termo “candomblé”, chamando a religião que se praticava ali simplesmente de “orixás”. No entanto, as 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 santos, 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: Orixalú. A lista dos santos é infindável. 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, *grifos meus*).

Todas as outras referências a Exu, apesar de poucas, são sempre breves e caracterizando-o como o Diabo. Percebe-se como a visão negativizada desta divindade já estava bastante instaurada entre os intelectuais brasileiros no início do século. Outro autor a se dedicar aos estudos da cultura negra na Bahia foi Manuel Querino, artista e intelectual negro, tendo atuado no meio político defendendo ideias abolicionistas, em contraposição às correntes de pensamento racialistas de Nina Rodrigues e seus alunos. Em sua principal obra, intitulada *A raça africana e seus costumes na Bahia*, de 1916¹⁵⁴, ele faz uma descrição dos cultos africanos, e não poupa a figura de Exu, incorporando a assimilação diabólica que se fazia dele, chamando-o como o próprio Satanás:

O feiticista crê que satanaz, por ter sido expulso do paraíso, não perdeu de todo o poder que lhe fora outorgado por Deus. Ele acompanha todos os nossos actos, e para evitá-lo 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. Este ato deve ser feito sempre antes de qualquer atividade religiosa, como uma obrigação, do contrário Exu pode vir atrapalhar o andamento dos rituais. Em mais de um trecho do livro este aspecto é relacionado ao orixá Exu, como neste outro que se segue:

¹⁵⁴ Posteriormente, em 1938, a coletânea de suas principais obras foi relançada sob o nome de *Costumes africanos no Brasil*.

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, *Exu*, para que não vá ele perturbar a função [...] (QUERINO, 1938, p. 85).

Este aspecto também é comentado por outro autor que se dedicou a analisar a cultura religiosa afro-brasileira, nos finais da década de trinta. Trata-se de Antônio de Souza Carneiro, engenheiro civil baiano e pai de Édison Carneiro, intelectual que se tornaria referência nos estudos sobre o Candomblé anos mais tarde. O período em que ele e Arthur Ramos escrevia já seriam bem diferentes dos tempos de Nina Rodrigues e João do Rio. Havia uma maior tendência à urbanização no país, promovidas pelas políticas expansionistas e industriais de Getúlio Vargas no período do Estado Novo. Este seria também o período de maior perseguição às religiões africanas, como vimos no início deste capítulo. As obras dos intelectuais deste período a respeito destas religiões refletem os estereótipos correntes, classificando-as como casos de polícia. Podemos perceber isso especificamente no modo como o Exu é descrito neste período. Assim como Manuel Querino, Souza Carneiro (1937, p. 164) coloca em sua obra *Os mitos africanos no Brasil: ciência do folclore*, lançada em 1937, a necessidade de se fazer oferendas para distrair ao Diabo, Exu, pois sem isso nada se consegue fazer:

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 que não rogavam ao que tantos males produziam "desse um basta" na sua ira incontida: — abairás, acaçás, acarajés, e outras "comidas", meladinha, moedinhas de dez réis e de vintena, búzios, orobôs, obís, trancinhas de cabelos, côvados de fazendas de todos os preços, flores, — **tudo sem faltar a parte de Exu, o diabo, sem o que, "ele não se distraindo, nada se consegue"** (*grifos meus*).

A assimilação de Exu ao Diabo já estava, portanto, bastante inculcada entre os intelectuais que analisaram estas religiões, assim como era reforçada pelos próprios praticantes das mesmas, ainda muito influenciados pelos valores católicos. Mais à frente, porém, o autor nos coloca uma nova possibilidade de função para Exu: a de se utilizar dele para se fazer o mal contra outra pessoa. Para isto, basta se fazer alguns “despachos” ou “ebós” na encruzilhada para que o Exu cumpra com o desejo de quem o pede:

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 ambundo, 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 atiram-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 (CARNEIRO, 1937, p. 169).

Esta descrição de “ebós” oferecidos a Exu para que ele desencaminhe ou enlouqueça a um desafeto mostra uma nova função atribuída a este orixá nos candomblés brasileiros, muito influenciado pela associação dos praticantes desta religião a “feiticeiros”, ou seja, pessoas capazes de fazer o mal a alguém se utilizando de meios mágicos. Agora ele, como Diabo, deve não apenas ser afastado, mas pode também ser utilizado a nosso favor, assim como se recorria ao Diabo colonial para atender determinados desejos pessoais, entre eles o de se vingar de inimigos. Ainda como divindade, Exu nos candomblés brasileiros assume assim uma nova função: a de atender nossos desejos e agir contra nossos inimigos.

Em outro trecho, Carneiro nos fornece uma descrição mais sistemática das características deste orixá, associando-o novamente ao Diabo e, ao mesmo tempo, a Elegba, vodun daomeano. Aqui, Exu é responsável por todas as desgraças que nos ocorrem, numa aproximação bastante exata da própria 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, correspondente 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 (CARNEIRO, 1937, p. 433).

As maiores modificações, portanto, na concepção de Exu exposta nestes dois autores é a possibilidade de se utilizar Exu como forma de um vingador, que pune e age contra os inimigos e desafetos, bastando que para isso lhe forneçamos uma oferenda, conhecida como “despacho” ou “ebó”. Esta concepção de Exu irá acabar se desenvolvendo para, juntamente com outras características, constituir uma nova roupagem de Exu, agora em outra religião: a Quimbanda.

Da mesma escola de Nina Rodrigues, Arthur Ramos foi um médico baiano que deu continuidade aos seus estudos sobre a cultura negra. Como no caso de Nina, Ramos também começa sua descrição desta divindade na sua primeira obra intitulada *O negro brasileiro*, de 1934, pelo seu aspecto demoníaco, segundo ele atribuição dos próprios

adeptos do culto. No entanto, não deixa de perceber sua ambivalência, uma vez que os negros ao mesmo tempo em que o demonizam, não realizam qualquer atividade religiosa sem ele. É o primeiro autor a trazer a fala de seus adeptos para corroborar suas análises, o que é outro 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), aponta para outra versão dada por Arthur Ramos para a malignidade de Exu, na qual ele afirma que "para os seus crentes, ele (EXU) não é malévolos". Encontramos esta afirmativa em uma obra posterior do autor, intitulada *Introdução à Antropologia Brasileira*, lançada em 1943:

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 daomeianas (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 usados 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, *grifos meus*).

Podemos notar também algumas outras características de Exu anotadas por Ramos. Primeiramente sua associação com a palavra ioruba "shu", significando "escuridão". Em segundo lugar, ele destaca a representação deste orixá como uma "massa

cônica de barro”, provavelmente próxima do montículo de terra que representa Legba no Daomé. Estas descrições são fruto da leitura das obras do coronel Ellis, que Ramos chega a citar em seguida. Por último, Ramos chama a atenção para a conexão entre Exu e Ifá, ressaltando a relação entre ambos presente nos próprios mitos e lendas iorubas. Além de Ifá, Exu é associado também com Xapanã, Omolu ou Obaluaiê, o orixá da Varíola, também conhecido como “o homem da bexiga”. Esta aproximação se daria, segundo ele, pois Omolu também “é um orixá malfazejo, demoníaco, de atributos fálicos” (RAMOS, 1940, p. 49-50). A necessidade de se despachar Exu para que ele não atrapalhe 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).

Percebemos assim que a visão destes primeiros autores ainda era profundamente marcada por uma interpretação maligna do orixá Exu, sem muito avançar no que os primeiros missionários cristãos escreveram sobre ele ainda em terras africanas. A influência das visões que associavam Exu ao Diabo cristão influenciou sobremaneira nos estudos destes primeiros autores, os quais contribuíram ainda mais para perpetuar esta visão negativa. Tais visões, no entanto, não se limitavam aos autores, uma vez que os próprios praticantes destas religiões absorviam esta visão negativa de Exu e as reproduziam em suas falas, como pudemos perceber.

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. Isto é o que procuraremos demonstrar neste tópico, a partir da análise das principais obras destes autores. Procuraremos perceber através delas como se dão estas modificações, a partir da mudança de paradigmas dos próprios participantes dos terreiros. Duas principais modificações se processam neste período: primeiramente Exu deixa de ser associado ao Diabo cristão e se aproxima das características do Exu africano; em segundo lugar, aos poucos ele deixa de ser considerado como um orixá, sendo rebaixado à categoria de “escravo” dos orixás, e assumindo assim uma multiplicidade de funções diferentes dentro dos terreiros.

Leitor tanto das obras de Nina Rodrigues quanto de Arthur Ramos, Edison Carneiro, filho de Souza Carneiro, foi um dos maiores intelectuais a analisar os candomblés baianos em meados do século XX. Chegou a servir de referência para que outros antropólogos internacionais realizassem seus estudos aqui, como foi o caso da estadunidense Ruth Landes, para a qual Carneiro teria servido de guia pelos terreiros baianos. Única mulher no grupo dos estudiosos das religiões afro-brasileiras analisadas por nós, Ruth Landes era uma antropóloga que, após receber uma bolsa de estudos para estudar relações raciais no Brasil, veio à Bahia em 1938 para cumprir este objetivo. Sua obra, *Cidade das Mulheres*, lançada em 1947, faz um interessante relato de sua viagem e estadia no Brasil, tecendo vários comentários a respeito dos personagens encontrados e situações vividas por ela. Um destes relatos diz respeito ao orixá Exu, ocasião em que ela foi convidada por Edison Carneiro a assistir uma cerimônia do padê, o chamado “despacho” de Exu. Segundo ela, Carneiro teria se referido desta forma a esta cerimônia:

Ele [Édison 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).

A descrição de Carneiro, feita de forma informal para sua colega, deixa-nos entrever a visão que este tinha de Exu nesta época. Ao mesmo tempo em que afirma ser Exu o próprio Diabo, o escritor não deixa de notar sua proximidade em relação à humanidade (“até parece um parente”), assim como seu caráter lúdico (“uma espécie de demônio muito engraçado”). Para o autor, provavelmente fruto de suas vivências nos terreiros desta época, Exu se caracterizava como uma espécie de demônio familiar e brincalhão, que deveria ser afastado nos momentos de cultos para não atrapalhar a cerimônia. Como veremos mais adiante, esta visão de Edison Carneiro iria se modificar com o tempo e a convivência com os terreiros. Logo após a cerimônia, um fato curioso é narrado por Landes: um acidente sofrido por ela, por culpa do ritual do padê de Exu:

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 (LANDES, 2002, p. 84-85).

Esta situação, descrita por Landes, é sintomática da visão que alguns membros do Candomblé possuíam deste orixá. A própria sacerdotisa, no caso, atribuiu o acidente sofrido pela autora à malignidade do orixá Exu. A dificuldade em curar o ferimento com as benzeções fazia com que outras explicações fossem procuradas para reforçar o sentido mágico do acidente, atribuindo-o assim ao chamado “mau-olhado” de alguém. Da mesma forma, Edison Carneiro em suas primeiras obras traz a mesma visão negativa de Exu que já estava presente nos estudiosos anteriores. A associação de Exu com o Diabo cristão, mesma visão que ele havia compartilhado com Ruth Landes neste período, é o que prevalece em sua primeira obra, *Religiões Negras*, de 1936:

Exu, orixá das trevas, representa todas as forças inimigas do homem. Exu, “homem das encruzilhadas”¹⁵⁵, 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 *padê*, 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, *grifos do autor*).

Nesta primeira obra de Edison Carneiro ele se limita a transcrever as descrições de Nina Rodrigues e Arthur Ramos a respeito de Exu. Em outra obra, intitulada *Negros bantos*, de 1937¹⁵⁶, Carneiro analisa como são feitas as representações deste orixá nos candomblés baianos. Uma destas representações teria, segundo ele, o objetivo de prender este orixá, não o deixando nunca solto, para que não saia “a fazer diabruras pelo mundo”. Isto 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”¹⁵⁷, 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... (CARNEIRO, 1991, p. 142).

O caráter múltiplo de Exu, que já havia aparecido primeiramente na obra de Nina Rodrigues, volta a aparecer agora de forma mais detalhada na obra de Edison Carneiro.

¹⁵⁵ RAMOS, Arthur. O negro brasileiro, p. 34.

¹⁵⁶ Estas duas obras, *Religiões Negras* e *Negros Bantos* foram relançadas juntas numa mesma edição pela editora Civilização Brasileira em 1991, edição esta que utilizamos para nossas análises.

¹⁵⁷ RAMOS, Arthur. O negro brasileiro, p. 34.

Para isto ele recorre à descrição de um pai de santo, que lhe concede entrevista detalhando os diferentes tipos de Exu existentes em sua “roça”¹⁵⁸:

O pai-de-santo Manuel Paim, a quem interroguei sobre esse *despacho*, me garantiu que Aluvaiá é um Exu da *nação* Angola, enquanto que Apanaiá 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 (CARNEIRO, 1991, p. 143).

A fala de Manuel Paim é sintomática da multiplicidade adquirida por Exu no Candomblé brasileiro. Esta multiplicidade já o tornava, nos idos dos anos de 1937, ano em que Carneiro escreveu esta obra, bastante próximo do Exu presente alguns anos depois na Quimbanda. Uma das funções destes Exus, citada pelo pai de santo ao afirmar que um deles “montava guarda ao pequeno barracão que possuía nos fundos da sua casa”, em muito aproxima-se deste outro Exu da Quimbanda, que também age como guardião dos terreiros.

Aos poucos, como vemos, Exu vai deixando de lado suas características africanas para ganhar novos contornos e novas funções, transmutando-se e dividindo-se em uma série de divindades diferentes, com funções próprias. Relatando toda a gama de variantes possíveis encontrada por ele em suas visitas de campo e entrevistas, Edison Carneiro cita também a possibilidade de Exu não ser apenas maligno, mas também de ser um orixá benfazejo:

O culto dos negros a Exu não passa do respeito por aquele que pode dispor, a seu talante, 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 feiticeiros, 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 feiticeiros, muita exploração da credence e da incredulidade populares (CARNEIRO, 1991, p. 145, *grifos do autor*).

No entanto, embora alguns cheguem a afirmar seu lado bondoso, o que sobressai para o autor é seu lado maligno, capaz de espalhar desgraças pelo mundo. Por isto seu culto é revestido de uma forma tenebrosa, que inclusive seria incentivada pelos próprios feiticeiros como forma de intimidar as classes baixas que recorrem a eles. Esta visão corroborava o imaginário da época a respeito das práticas do “baixo espiritismo”,

¹⁵⁸ Roça é a forma como é chamado um terreiro de Candomblé por alguns de seus adeptos.

classificadas apenas como exploração da credulidade pública pelas autoridades policiais. O culto a Exu seria, portanto, muito mais por respeito ou temor àquele que pode, caso não seja lembrado, desgraçar suas vidas, segundo a crença dos mesmos.

Tais ideias a respeito de Exu, no entanto, começam a se modificar a partir do final dos anos 1940, com Ruth Landes e o próprio Edison Carneiro. Ao lançar sua obra em 1947, fruto das observações realizadas em 1936, Landes escreve, juntamente com o texto etnográfico que compõe o livro, um artigo em seu final descrevendo e analisando as funções de Exu no Candomblé brasileiro. Neste artigo, Landes traz uma visão um pouco diferente daquela contida na descrição etnográfica transcrita em seu livro. Segundo ela,

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-lacaio, 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, *grifos meus*).

A visão de Exu exposta neste parágrafo citado vai bem além do que os outros autores enxergaram nesta divindade. Em primeiro lugar, há que se notar uma insistente negativa do caráter totalmente maligno deste personagem. A autora reitera, ao longo de todo o trecho, que Exu não representa a maldade, como muitos afirmam, mas 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 dela chamar exu de termos como “escravo” e “compadre”. Esta é uma nova visão de Exu que vai se constituindo nos candomblés. Surge uma espécie de Exu-escravo, de “status inferior” aos orixás, e que assume outras funções dentro da teologia dos candomblés: ele passa a ser visto, ao mesmo tempo como protetor da casa e das pessoas, e como auxiliar dos homens naquilo que eles desejam. Exu assume assim a forma de uma espécie de ajudante da humanidade, a quem os homens podem recorrer pedindo auxílio para suas dificuldades cotidianas, mediante o pagamento por seus serviços. Esta visão é bastante próxima da visão que se tinha do diabo durante o período colonial no Brasil, como vimos anteriormente. Só que ambos, tanto o diabo

quanto este novo Exu que surge, atendem aos desejos mais íntimos e sórdidos, que não podem pedir aos santos ou a um orixá, por exemplo:

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, *grifos meus*).

Ao mesmo tempo que afirma a possibilidade de se utilizar Exu para atender seus desejos mais íntimos, relacionados a questões reprimidas pelas religiões cristãs, como questões amorosas, a autora deixa entrever a extrema marginalidade que permeia o culto a Exu na Bahia. Isso porque, entre as mães-de-santo entrevistadas, nenhuma admitiu se utilizar do Exu para atendimento, mas todas conhecem as fórmulas de sua utilização, e Landes desconfia que elas se utilizem deles secretamente. Esta é uma característica do culto de Exu na Quimbanda: ninguém admite fazer estes rituais, e quimbandeiro é sempre o outro. Tal fato decorre do medo de ter seu terreiro relacionado à magia negra, o que atrairia a perseguição das autoridades policiais. De qualquer forma, há uma modificação na forma com que Exu era encarado pelos primeiros autores e seus interlocutores. Agora Exu ganha novas funções, mantendo em partes seu caráter demoníaco, mas com uma ressignificação simbólica do próprio Diabo cristão, que pode ser utilizado para executar pequenos auxílios a quem os procure. Provavelmente estas visões expostas por Landes ao final de sua obra são fruto de suas conversas com Carneiro, que neste mesmo período já havia modificado sua visão a respeito de Exu, trazendo muitos destes conceitos apresentados por Landes em sua obra, como a de Exu-escravo e Exu-compadre.

Um ano depois do livro de Landes, em 1948, Carneiro lança sua obra-prima intitulada *Candomblés da Bahia*. Nesta obra ele revisa muitas de suas impressões iniciais a respeito dos rituais dos candomblés, inclusive a respeito do orixá Exu. Talvez por estar mais familiarizado com a religião dos orixás, ou até mesmo por estar mais simpatizado com ela, Carneiro chega a contradizer alguns de seus primeiros argumentos a respeito deste orixá, 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, *grifos do autor*).

Além de rever a imagem totalmente maligna deste orixá, atribuindo-lhe também um lado bom, Edison Carneiro constata a existência, já neste período, de um “Êxu compadre”, que mora dentro da casa e é considerado “o cão de guarda fiel e vigilante”, atribuições que o aproximam bastante do Exu da Quimbanda. A familiaridade com que Exu é representado neste caso, servindo como guardião e auxiliando ao homem nos seus desejos, como um bom *compadre*, já denotam uma modificação do status de divindade que Exu trouxe da África. Neste caso, 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 os orixás. 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 esquecemos, não só não obteremos o favor, como também Êxu desencadeará contra nós todas as forças do Mal, que, como intermediário, detém nas suas mãos (CARNEIRO, 1961, p. 81, *grifos do autor*).

Nesta nova faceta de Exu, ele perde seu caráter divino, deixando de ser considerado como um orixá. Sua nova face agora é a de um criado, um serviçal, pronto a nos atender e a intermediar nossos pedidos junto aos outros orixás. Para isto, porém, exige que paguemos seu preço. Como os pactos que se faziam com o Diabo colonial, aqui também há a exigência do pagamento para a obtenção dos favores sobrenaturais. Assim, percebemos que Exu assume diferentes formas nos candomblés e macumbas, o que dá origem a uma infinidade de denominações para se referir a ele:

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 (CARNEIRO, 1961, p. 83).

Muitos destes nomes são encontrados ainda hoje para se referir aos Exus na Quimbanda, como Barabô, Tiriri e Maioral, por exemplo. O próprio Carneiro atesta esta proximidade em uma de suas últimas obras, denominada *Ladinos e Crioulos*, de 1964, ano em que a Umbanda já estava bastante consolidada, citando 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-na 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, Ômôlu, criando o Exu Caveira, com o encargo de proteger os cemitérios [...] (CARNEIRO, 1964, p. 134).

A partir dos anos 50, portanto, nossos autores já constatarem as modificações no sentido e funções atribuídas ao orixá Exu. Nesta altura já havia surgido um novo Exu nos terreiros, agora não mais orixá, mas sim escravo dos orixás, aquele que faz os serviços que os orixás, devido à sua moral elevada, não podem fazer. Agora não mais aparece como o diabo, mas sim como uma multiplicidade de personagens, ganhando inclusive novos nomes, como atesta Edison Carneiro. A última fase desta ressignificação se dará com Roger Bastide, nos anos 1940 e 50. Como vimos, Exu sofreu inúmeras ressignificações desde que saiu da África e chegou ao Brasil. Os diversos autores que se dedicaram a analisar as religiões afro-brasileiras atestam estas mudanças, desde a manutenção da identificação do mesmo com o Diabo cristão até sua perda de status de orixá e constituição como divindade familiar, o chamado “compadre” dos candomblés.

3.3. A constituição do Exu-Egum

A última fase da mudança nos significados e interpretações atribuídas ao Exu brasileiro foi constatada por Roger Bastide, talvez o maior especialista nas religiões Afro-Brasileiras ao lado de Pierre Verger. Este sociólogo francês veio para o Brasil em 1937 para lecionar na Universidade de São Paulo. Em 1945 lançou sua primeira obra a respeito das religiões afro-brasileiras, intitulada *Imagens do Nordeste místico em Branco e Preto*, tendo visitado as cidades de Salvador e do Recife.

O período em que Bastide analisa compreende a chamada redemocratização do país, após o fim da ditadura de Vargas em 1945. Este ano seria marcado por uma intensa movimentação política com a abertura eleitoral e o retorno a um governo constituinte. Tal período foi marcado também por uma sensível diminuição nas perseguições policiais aos cultos afros, e uma maior liberdade aos mesmos, que agora podiam refutar muitas das acusações feitas a eles nos anos anteriores, como suas associações a práticas maléficas e demoníacas. Apesar disto, o imaginário social continuava racializado, como atestam as obras de vários intelectuais deste período, inclusive do próprio Roger Bastide.

Inicialmente, Bastide analisa a questão da assimilação de Exu ao Diabo, e recorre à mesma análise feita por Nina Rodrigues no início do século, a respeito da falta de capacidade dos negros escravizados em desenvolver uma religiosidade que contemplasse o dualismo como o cristianismo. Somente por isto 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, esta assimilação era fruto de uma visão distorcida por parte do catolicismo.

Na mesma obra, de passagem, Bastide dá uma nova nota, que começa a ser assimilada a figura de Exu. Esta nova nota merece todo destaque pelo desenvolvimento futuro, pois ela tentará inserir totalmente em sua forma a figura de Exu, chegando, presentemente, a ser quase a espinha dorsal da personalidade de Exu na Umbanda. **Refiro-me à identificação de Exu com alma de pessoa perversa falecida** (COSTA, 1980, p. 91, *grifos meus*).

Nesta obra, como constata Vivaldo da Costa, Bastide atesta a última modificação na visão que se tinha de Exu para que ele deixe de ser visto definitivamente como orixá e passe a ser cultuado como entidade na Umbanda e na Quimbanda. Tal modificação seria sua identificação com a alma de pessoa falecida. Na verdade, o que há aqui é o surgimento de um novo exu, o Exu-egum, sem que, no entanto, deixe de existir o Exu-orixá cultuado nos candomblés mais tradicionais. Nas palavras do próprio Bastide (1945, p. 113),

No sincretismo que se produziu entre os santos católicos e os “orixá”, Exu foi assimilado ao diabo dos cristãos. Isso o fez perder alguns de seus caracteres primitivos, pelo menos os que tinham entre os Dahomeanos, o de divindade fálica, para tomar cada vez mais um caráter demoníaco, e assim esboçou-se uma tendência no sentido de um dualismo que Nina Rodrigues observou em seu tempo, a oposição entre o bem encarnado em Obatalá e o mal encarnado em Exu e que vemos prosseguir 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, “descera” como Exu. Mas todas essas transformações, embora reais, não impedem que essa divindade conserve muitos de seus traços tradicionais** (*grifos meus*).

Segundo Bastide, esta transformação de Exu em alma de pessoa falecida seria influência do Espiritismo, já bastante em voga neste período como já vimos, e se aplicaria apenas a pessoas que, em vida, tiveram comportamentos reprováveis, como é o caso da

história contada pela mãe pequena. Mas, ao mesmo tempo, Exu ainda conservava seus traços africanos para alguns adeptos. Isto leva a uma cisão na figura de Exu: ele passa a ser visto de duas formas diferentes, como dois personagens que, apesar de guardar 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, que **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** (BASTIDE, 1945, p. 116, *grifos meus*).

Nesta nova caracterização de Exu, em que ele assume o papel de espírito de pessoa morta, há também uma outra subdivisão, atestada por Bastide. De um lado estão os exus pagãos, aqueles que ainda agem conforme sua própria vontade, fazendo o mal em troca de pagamentos; do outro lado, estão os exus considerados bons, ou seja, os que já foram “batizados”, já deixaram de fazer o mal, e que podem ser cultuados. Ambos são espíritos de pessoas que em vida foram más, mas agora um deles pode receber culto, desde que seja “batizado” no terreiro. Segundo Valdeli da Costa (1980, p. 92), neste 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, ou seja, uma divindade superior e também aparecer como um espírito, uma alma de alguém que já morreu? O próprio Bastide fornece a explicação para este fenômeno a partir 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, *grifos meus*).

Assim, Bastide consegue identificar a existência de três versões diferentes de Exus, com características próprias e funções diversas, dividindo estes Exus em planos religiosos distintos. No primeiro plano, Exu mantém seu status de orixá como na África; no segundo, aparece como um espírito, uma alma de pessoa que já faleceu, especialmente dos suicidas ou assassinados; e no terceiro plano, ele assume a função de guardião, de protetor individual e das casas, espécie de anjo da guarda. Todos estes planos convivem nos terreiros ao mesmo tempo, sem qualquer contradição aparente.

Em sua obra seguinte, *Estudos afro-brasileiros*, de 1946, Bastide (1973) repete estas análises sobre a multiplicidade de Exus existentes, da mesma forma que ela aparece em sua obra anterior. É somente em 1958, com o lançamento de sua obra clássica intitulada *O Candomblé da Bahia* que Bastide acrescenta uma nova informação à esta análise:

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 particularmente a identificação das almas sofredoras com Exu** (BASTIDE, 2001, p. 177, *grifos meus*).

Aqui, Bastide apresenta esta ideia de forma mais elaborada. Primeiramente, acrescenta à categoria de exus-espíritos também os espíritos de pessoas que levaram uma vida desregrada, ou seja, moralmente condenável, além dos assassinados e suicidas. Em segundo lugar, e talvez mais importante, Bastide faz uma distinção entre quais nações são encontradas cada uma destas diferentes concepções de Exu. Segundo ele, esta noção de exu-espírito seria proveniente dos candomblés de origem banto, enquanto os candomblés considerados tradicionais, ou seja, os de origem jeje-nagô ainda conservam o Exu com suas características africanas. Tal concepção parte do princípio defendido por Roger Bastide a respeito da “superioridade nagô” em relação aos povos bantos. Assim como Nina Rodrigues, por diversas vezes Bastide reitera em suas obras esta diferenciação,

considerando as práticas de origem Banto como “degradações” da pureza africana contida nos rituais de origem nagô¹⁵⁹. A interpretação de Bastide a Exu, portanto, é fruto destas concepções. Nas páginas seguintes ele trata de reafirmar esta divisão entre os cultos nagôs e os bantos, descrevendo os rituais dedicados a Exu presente nos candomblés nagôs. Esta descrição passa, primeiramente, pela negação da associação de Exu com o Diabo, tão presente nos textos dos intelectuais anteriores aos anos 1940. O padê de Exu, portanto, não teria o motivo que muitos afirmaram, ou seja, de que Exu não atrapalhe o andamento dos rituais, já que segundo ele esta é uma interpretação falsa presente nos candomblés bantos, mas sim de fazer com que Exu cumpra sua função de intermediário, estabelecendo o contato com os demais orixás. Bastide, assim, 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: Exu é o diabo; 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).

Estas interpretações, que associam Exu ao diabo e inclusive o utilizam desta forma para atender aos pedidos daqueles que o procuram, segundo Bastide, é obra dos candomblés de origem banto, e não dos nagôs. Estes procuraram preservar a imagem africana de Exu, recusando-se inclusive a trabalhar com o que ele chama de “magia”, onde se utiliza do Exu espírito para atender determinados pedidos.

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, como veremos daqui a pouco, a fisionomia verdadeira dessa divindade caluniada. Todavia, é preciso convir ainda que essa caracterização não deixou de exercer, em parte, sua influência (BASTIDE, 2001, p. 164-165, *grifo do autor*).

¹⁵⁹ Discutimos essas análises em nossa dissertação de mestrado, na qual pode-se encontrar uma explicação ampliada para este aspecto. Ver: NOGUEIRA, 2009, capítulo um.

De certa forma, Bastide procura preservar os candomblés de origem nagô, criando uma imagem de “pureza africana” para os mesmos. Eles seriam, portanto, mais próximos do ideal religioso presente entre os iorubas na África. As “deturpações” existentes nas religiões afro-brasileiras seriam culpa dos povos bantos, uma vez que eles não conheciam a mitologia de Exu e acabaram incorporando-o às suas práticas mágicas:

Os Ketu conservaram fielmente a imagem africana do Exu intermediário, falando 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).

Segundo Bastide, portanto, essa ressignificação de Exu que se inicia nos candomblés de origem banto, conhecidos como Candomblé Angola ou Candomblé de Caboclo é que dará origem ao Exu que conhecemos na Umbanda hoje, que Bastide se refere, naquele período, como pertencentes à “macumba carioca”. Estas observações feitas por Bastide se inserem no discurso que se cristalizou nos estudos afro-brasileiros do “mito da pureza africana”. Segundo este mito, os cultos das nações sudanesas (nagôs e jejes), teriam preservado em seus rituais essa “pureza africana”, enquanto que os cultos bantos teriam sofrido uma espécie de “deturpação”, misturando-se mais às religiões católica, indígena e, posteriormente, ao Espiritismo.

Seguindo este mesmo caminho, o médico pernambucano Waldemar Valente identifica em sua obra o forte sincretismo a que Exu estava sujeito nos rituais dos candomblés de origem banto. Lançado em 1955, sua obra *Sincretismo religioso afro-brasileiro* trata das diferentes fusões de crenças ocorridas no interior dos terreiros brasileiros até aquele momento. Neste sentido 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, *grifos meus*).

Sua pesquisa foi realizada principalmente nos Xangôs do Recife, terreiros que muito se assemelham ao modelo ritualístico dos candomblés baianos. Aqui também Valente já identificava a existência do Exu-espírito, ou seja, aquele que, após ter levado uma vida desregrada, volta depois de morto como Exu nos terreiros, mesma identificação feita por Bastide.

Analisando os candomblés de origem banto, do Congo e de Angola, Valente identifica a associação de Exu com uma outra divindade: o Bambojira, nome que provém dos povos de língua quimbundo que habitam o norte de Angola, o Pambu Njila, divindade que guarda semelhanças com o Exu iorubano. Da ressignificação deste nome surgiria a Pombagira, correspondente de Exu nos cultos da Quimbanda. A mistura entre estas duas divindades nos candomblés de caboclo são atestadas 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 (VALENTE, 1955, p. 99).

Valente mapeia, nos candomblés de caboclo, a existência de múltiplos personagens de origem sobrenaturais cultuados. Assim como Bastide identifica a existência das múltiplas camadas religiosas, também Valente apresenta uma sistematização das várias camadas 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 (VALENTE, 1955, p. 108).

Esta gradação de seres é bastante próxima do que encontramos hoje na Umbanda. A existência das diversas qualidades de Exu encontradas nos candomblés de caboclo e também na Umbanda 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 rompe-mato, Ogum de Aruanda, etc. (VALENTE, 1955, p. 109).

As denominações dos Exus apresentadas por Valente acima correspondem aos encontrados hoje nos terreiros de Umbanda e Quimbanda. Podemos perceber, assim, o último estágio nas ressignificações sofridas por Exu nos cultos afro-brasileiros durante os primeiros 50 anos do século XX, até chegar à sua forma mais acabada, sendo considerado como uma entidade, representando o espírito de pessoa falecida, e que baixam nos terreiros com o objetivo de atender aos pedidos daqueles que o procuram.

Após este longo caminho, pudemos refazer parte da trajetória do orixá Exu em terras brasileiras. O que percebemos é que, inicialmente associado ao Diabo cristão, Exu vai aos poucos se transmutando em diferentes personagens, desenvolvendo novas funções ritualísticas dentro dos diferentes candomblés existentes. No interior dos próprios terreiros de Candomblé pudemos perceber como Exu se multiplicara em uma infinidade de novos personagens, com atribuições diferentes dentro do culto. Tais modificações foram analisadas pelos vários intelectuais que se dedicaram aos estudos destes cultos, e seus discursos nos serviram de fonte e guia para reconstituir essas modificações ao longo do tempo.

Inicialmente, os discursos cristãos elaborados pelos viajantes europeus e americanos que estiveram na região dos iorubas na África influenciaram também na forma com que tanto os religiosos quanto os intelectuais perceberam a presença do Exu nos terreiros. Por conta disso, o que prevalece nas obras dos primeiros autores brasileiros foi a continuidade da demonização de Exu. Aos poucos, tal visão se modificaria, passando a interpretar Exu de uma forma menos negativa. Ao mesmo tempo, ocorreria um processo de fragmentação na forma com que Exu era interpretado, dando origem a uma infinidade de personagens diferentes sob a denominação de Exu. A última destas transformações seria aquela que abriria caminho para a constituição definitiva do Exu nos rituais da Umbanda: sua associação não mais com um orixá, mas sim com um espírito ou alma de pessoa falecida. Esta mudança teria sido influenciada pelo Espiritismo kardecista, e foi atestada por Roger Bastide no início da década de 1940.

Entre os primeiros 50 anos do século XX, muito se modificara no campo religioso brasileiro. A maior dispersão do Candomblé baiano, que se consolidara como religião no final do século XIX, o crescimento das macumbas no Rio de Janeiro e a chegada do Espiritismo de origem kardecista provocaram estas mudanças, criando as condições perfeitas para o surgimento de uma nova religião, a Umbanda, fruto dos contatos culturais entre estas diversas práticas, e que será abordada em nosso próximo capítulo.

Capítulo 4-A fundação e consolidação da Umbanda

Foi no contexto de perseguição e repressão às religiões afro-brasileiras que nasceu a religião umbandista. O processo que levou à sua formação e consolidação foi um tanto longo e tortuoso, e os registros da época, assim como as diversas análises dos pesquisadores que se dedicaram a estudá-la demonstram bem isto. Tais narrativas podem ser divididas em 2 grupos: o discurso religioso, que tem buscado, através de uma narrativa espiritualista acoplada à narrativa histórica, legitimar a Umbanda enquanto religião autenticamente brasileira; e o discurso acadêmico, que através da análise das fontes disponíveis busca confirmar (ou não) a veracidade dos fatos históricos contidos nas narrativas míticas dos religiosos.

Para que possamos nos aventurar, portanto, pelo universo da Umbanda, se faz necessário antes, para melhor situar nosso leitor, adentrarmos nestes discursos. Isto é o que faremos neste capítulo. Buscaremos apresentar a história da formação da Umbanda, promovendo uma revisão das fontes e dos discursos produzidos a respeito dela. O período abarcado por nós será um tanto longo, e compreende praticamente todo o século XX. Nosso marco inicial será o ano de 1908, ano que os próprios umbandistas acreditam ser o da fundação do primeiro terreiro que se dizia umbandista em terras brasileiras, fato que analisaremos melhor em nosso próximo tópico. Procuraremos analisar estes dois discursos à luz dos registros que temos disponíveis desta época, afim de reconstituir da forma mais fiel possível o nascimento desta religião. Começaremos pelo discurso dos religiosos, já bastante analisado por vários pesquisadores da área acadêmica, que oscilam entre a aceitação ou refutação deste discurso, em relação ao qual somos levados também a nos posicionar.

4.1. Anunciação da Umbanda: a história de Zélio de Moraes

A versão mais aceita hoje, tanto pelos religiosos como por alguns pesquisadores, como sendo a da fundação da Umbanda, está relacionada a membros da classe média carioca: a família de Zélio Fernandino de Moraes¹⁶⁰. O ano era 1908, e o jovem Zélio, então com 18 anos, protagonizou um episódio que ficaria marcado, para muitos, como

¹⁶⁰ Alguns autores adotam a grafia “Morais”, e outros “Moraes”. Em nosso trabalho adotaremos a segunda, que além de ser a mais utilizada, é a que mais aparece nos registros históricos a seu respeito, mantendo, no entanto, a grafia original nas citações.

sendo o nascimento oficial da Umbanda no Brasil. O relato deste episódio já foi divulgado em inúmeros textos e livros sobre a história da Umbanda, e apresenta várias versões diferentes. Reproduziremos aqui, para efeito de análise, um relato feito pelo próprio Zélio de Moraes em 1971, em entrevista concedida à jornalista Lília Ribeiro para a revista “Gira de Umbanda”:

Eu estava paralisado, desenganado pelos médicos. Certo dia, para surpresa de minha família, sentei-me na cama e disse que no dia seguinte estaria curado. Isso foi a 14 de novembro de 1908. Eu tinha 18 anos. No dia 15, amanheci bom. Meus pais eram católicos, mas, diante dessa cura inexplicável, resolveram levar-me à Federação Espírita, de Niterói, cujo presidente era o sr. José de Souza. Foi ele mesmo quem me chamou para que ocupasse um lugar à mesa de trabalhos, à sua direita. Senti-me deslocado, constrangido, em meio àqueles senhores. E causei logo um pequeno tumulto. Sem saber porque, em dado momento, eu disse: "Falta uma flor nesta mesa; vou buscá-la". E, apesar da advertência de que não me poderia afastar, levantei-me, fui ao jardim e voltei com uma flor que coloquei no centro da mesa. Serenado o ambiente e iniciados os trabalhos, verifiquei que os espíritos que se apresentavam, aos videntes, como índios e pretos, eram convidados a se afastarem. Foi então que, impelido por uma força estranha, levantei-me outra vez e perguntei porque não se podiam manifestar esses espíritos que, embora de aspecto humilde, eram trabalhadores. Estabeleceu-se um debate e um dos videntes, tomando a palavra, indagou:

- “O irmão é um padre jesuíta. Porque fala dessa maneira e qual é o seu nome?”.

Respondi, sem querer:

- "Amanhã estarei em casa deste aparelho, simbolizando a humildade e a igualdade que devem existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas."

Minha família ficou apavorada. No dia seguinte, verdadeira romaria formou-se na rua Floriano Peixoto, onde eu morava, no número 30. Parentes, desconhecidos, os tios, que eram sacerdotes católicos e quase todos os membros da Federação Espírita, naturalmente, em busca de uma comprovação. O Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se, realizando a primeira sessão de Umbanda, na forma em que, daí para frente, realizaria os seus trabalhos. Como primeira prova de sua presença, através do passe, curou um paralisado, entregando a conclusão da cura ao preto velho, Pai Antônio, que nesse mesmo dia também se apresentou. Estava assim criada a primeira Tenda de Umbanda, que tomou o nome de Nossa Senhora da Piedade porque, assim como a imagem de Maria ampara em seus braços o Filho, seria o amparo de todos os que a ela recorressem. O Caboclo determinou que as sessões seriam diárias, das 20 às 22 horas e o atendimento gratuito, obedecendo ao lema "Dai de graça o que de graça recebestes". O uniforme totalmente branco e sapato tênis (RIBEIRO, 1971, p. 01-02).

Tal relato é bastante rico em significados. Segundo ele, a Umbanda teria sido criada através de uma revelação, um espírito teria vindo à Terra, através de um jovem, para revelar ao mundo a criação de uma nova religião. Em outras versões deste relato são acrescentados outros diálogos entre o sr. José de Souza e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, como é o caso da versão relatada por Rubens Saraceni (2003, p. 22):

Sr. José: “Quem é você que ocupa o corpo deste jovem?”

O Espírito: “Eu? Eu sou apenas um caboclo brasileiro”.

Sr. José: “Você se identifica como caboclo, mas eu vejo em você restos de vestes clericais”.

O Espírito: “O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui padre, meu nome era Gabriel Malagrida e, acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição por haver previsto o terremoto que destruiu Lisboa em 1755. Mas, em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como um caboclo brasileiro”.

Sr. José: “E qual é seu nome?”

O Espírito: “Se é preciso que eu tenha um nome, digam que sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, pois para mim não existirão caminhos fechados. Venho trazer a Umbanda, uma religião que harmonizará as famílias e que há de perdurar até o final dos séculos”.

No desenrolar desta “entrevista”, entre muitas outras perguntas, o Sr. José de Souza teria perguntado se já não bastariam as religiões existentes e fez menção ao espiritismo então praticado, e foram estas as palavras do Caboclo das Sete Encruzilhadas: “Deus, em Sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal: rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornam iguais na morte. Mas vocês homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se, apesar de não haverem sido pessoas importantes na terra, também trazem importantes mensagens do além? Por que o “não” aos CABOCLOS e PRETOS-VELHOS? Acaso não foram eles também filhos de Deus?” (grifos do autor).

A riqueza de detalhes deste relato, se comparado ao da entrevista do próprio Zélio, impressiona bastante. E ela prossegue com o Caboclo fazendo uma previsão a respeito das duas grandes guerras que ocorreriam (Primeira e Segunda Guerra Mundiais), e anunciando a criação da Tenda Nossa Senhora da Piedade no dia seguinte, não sem antes justificar o uso da denominação “Tenda”. Segundo ele, “Igreja, Templo, Loja dão um aspecto de superioridade, enquanto que Tenda lembra uma casa humilde” (SARACENI, 2003, p. 23).

Nesta última versão deste relato fica mais explícito ainda o caráter missionário de Zélio e seu Caboclo das Sete Encruzilhadas, uma vez que ele anuncia com todas as letras: “Venho trazer a Umbanda”, além de fazer inúmeras exortações morais aos médiuns espíritas, segundo ele tão preconceituosos para com os espíritos humildes que baixavam nos terreiros. Além disto, neste relato o Caboclo das Sete Encruzilhadas ganha o reforço de Gabriel Malagrida, um jesuíta europeu do século XVIII. Sá Júnior (2004, p. 67-68), analisando a história de Zélio de Moraes, destaca a importância dos elementos nela elencados, como forma de “credenciar” a Umbanda ao mundo “civilizado” que as elites pretendiam criar no país na primeira metade do século XX:

Aos 17 anos, o garoto “de família importante” já havia concluído o seu “curso propedêutico”. O texto não deixa margem para erros. Zélio pertence ao mundo da ordem e, por conseguinte, branco. São credenciais desse mundo, na narrativa, a formação intelectual do jovem e a estruturação de sua família. Nela, havia médico e “até padre”. Essa é uma família branca e aristocrática que, por certo,

encontraremos referências na família patriarcal de Gilberto Freyre, em sua *Casa Grande & Senzala*. A sua origem está associada a essa *casa grande* e, logo de cara, distanciada da *negra senzala*. Ainda que os anos se distanciassem, do final do império e da abolição da escravidão, assim poderíamos definir a situação do jovem Zélio: “um sinhozinho” da casa grande de Freyre (*grifos do autor*).

A Umbanda teria nascido, assim, de uma família de classe média, branca e intelectualizada. Nesta história não há qualquer referência aos negros de outrora que praticavam as macumbas e os candomblés. No nascimento “oficial” da Umbanda, estes elementos inexistem, provavelmente como forma de afastar dela tudo o que era considerado “atrasado” e sinal de “barbárie” naquele período.

Em versões mais recentes deste relato, o Caboclo das Sete Encruzilhadas teria dado à nova religião o nome de “Alabanda” ou “Allabanda”, posteriormente substituindo-o por Aumbanda, o mesmo termo indicado no I Congresso Brasileiro de Umbanda como sendo de origem sânscrita¹⁶¹. Mais tarde, segundo estes relatos, este termo se transformaria na denominação Umbanda que hoje conhecemos. Tais relatos, portanto, vinculam as duas versões que tentam explicar a origem da religião umbandista: a versão terrena de Zélio de Moraes e a versão mítica da origem hindu que seria apresentada no I Congresso Brasileiro de Umbanda, como veremos adiante.

Na segunda parte desta história, o Caboclo das Sete Encruzilhadas fundou outros sete templos na capital carioca, dando a direção de cada uma a um dos médiuns de sua casa, como relata Lília Ribeiro (1977, p. 02):

Dez anos depois, o Caboclo das Sete Encruzilhadas iniciou a segunda parte de sua missão: a fundação de sete templos de Umbanda e, nas reuniões doutrinárias que realizava às quintas-feiras, foi destacando os médiuns que assumiriam a direção das novas tendas: a primeira, com o nome de Nossa Senhora da Conceição e, sucessivamente, Nossa Senhora da Guia, São Pedro, Santa Bárbara, São Jorge, Oxalá e São Jerônimo.

A fundação destes centros ocorreu entre os anos de 1930 e 39. Segundo estes relatos, teriam sido eles os responsáveis por espalhar o modelo de Umbanda proposto por Zélio de Moraes pelo Rio de Janeiro e posteriormente pelo Brasil.

Na historiografia, vários foram os pesquisadores que tentaram mapear estas origens dos primeiros templos umbandistas, e todos, de uma forma ou outra, se depararam

¹⁶¹ Encontramos esta versão a partir de 2003, na Revista Espiritual de Umbanda, analisada por Pinheiro (2012, p. 231), e retomada posteriormente por Trindade (2014, p. 125). O texto, em ambos os casos são praticamente idênticos (contando com pequeníssimas variações em um termo ou outro) e podem ser reproduzidos da seguinte forma: “Deu também o nome desse movimento religioso que se iniciava; disse primeiro ‘Allabanda’, mas, considerando que não soava bem a sua vibração, substituiu-se por ‘Aumbanda’, ou seja, umbanda, palavra de origem sânscrita, que se pode traduzir por ‘Deus ao nosso lado’ ou ‘ao lado de Deus’” (Revista Espiritual de Umbanda, nº 5. São Paulo: Editora Escala, 2004, p. 30).

com a história de Zélio de Moraes. Diana Brown (1985), antropóloga Norte-Americana, foi uma das pioneiras nestes estudos. Em 1966 ela foi ao Rio de Janeiro pesquisar a Umbanda, numa época em que a maioria dos pesquisadores se interessavam muito mais pelo Candomblé, em nome da suposta “pureza africana” contida nele. A Umbanda ainda era vista como “degeneração” das práticas religiosas africanas, como haviam caracterizado alguns anos antes intelectuais como Arthur Ramos e Roger Bastide. Em sua pesquisa, Brown (1985, p. 10-11) também encontrou estas mesmas narrativas de “fundação” da Umbanda a partir da figura de Zélio de Moraes:

Assim, o Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, que Zélio fundou e identificou para mim como o primeiro centro de Umbanda, começou a funcionar em meados da década de 1920 num terreno alugado, nos fundos de uma casa, nos arredores de Niterói. Após uma série de mudanças de local, o centro instalou-se em 1938 num amplo edifício na área central do Rio, onde está até hoje. [...] Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói (BROWN, 1985, p. 11).

A análise que Brown faz do relato de Zélio de Moraes é parcialmente diferente do relato original de Zélio. Segundo suas pesquisas, este terreiro teria sido fundado “em meados da década de 1920”, e não em 1908 como Zélio afirma. Junto com o médium, teriam auxiliado nesta fundação um grupo de “kardecistas insatisfeitos”, que teriam, a partir de visitas a terreiros da “macumba” existente, criado um novo modelo de ritual que unia os ideais espíritas com as práticas desta chamada macumba.

Outro autor que também analisa este relato e o apresenta de uma forma diferente é Renato Ortiz (1999), que escreveu sua obra em 1978. Em sua versão, Ortiz afirma que o centro de Zélio de Moraes teria praticado o kardecismo até a década de 30, quando só então ele “volta-se para a Umbanda”, passando a praticar esta nova religião. Ao mesmo tempo, esta mudança teria se dado em conjunto com a ordem do Caboclo das Sete Encruzilhadas de fundar os novos templos afiliados à Nossa Senhora da Piedade:

Um outro centro espírita, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada em 1908 em São Gonçalo, Estado do Rio, e que também praticava o kardecismo, em torno de 1930, volta-se para a Umbanda. “Nesse decênio, o dirigente dessa Tenda, Zélio de Moraes, recebeu do Caboclo Sete Encruzilhadas a incumbência de fundar sete centros, os quais foram instalados na cidade do Rio de Janeiro, entre 1930 e 1937 [...]”¹⁶² (ORTIZ, 1999, p. 42).

Percebe-se, assim, que estes autores relativizam em partes o relato de Zélio de Moraes. Nas palavras de Brown, Zélio e seu grupo teriam fundado “um tipo” de

¹⁶² BANDEIRA, Cavalcanti. O que é a Umbanda. Rio de Janeiro: Eco, 1970, p. 73.

Umbanda, mas não *A* Umbanda. Em outro trecho, ela reafirma isto, alegando que não se pode saber ao certo se realmente a Umbanda teria tido um único fundador:

Não posso estar totalmente certa de que Zélio foi o fundador da Umbanda, ou mesmo que a Umbanda tenha tido um único fundador, muito embora o centro de Zélio e aqueles fundados por seus companheiros tenham sido os primeiros que encontrei em todo o Brasil que se identificavam conscientemente como praticantes de Umbanda (BROWN, 1985, p. 10, *grifos da autora*).

Neste trecho, ela nos dá uma pista significativa a respeito deste imbróglio. Segundo ela, o grupo de ex-kardecistas liderados por Zélio de Moraes teriam sido os primeiros a se declararem conscientemente como Umbandistas, ou seja, a utilizar o termo “Umbanda” como forma de se referir às suas práticas religiosas. Como vimos anteriormente, este termo já era utilizado há alguns anos para se referir a algumas associações de negros, assim como o termo *Cabula*. Do outro lado, exteriormente, todos estes agrupamentos de ordem religiosa eram classificados como “macumbas”, um termo que logo se tornou pejorativo para se referir a estas práticas. Portanto, uma nova denominação era necessária para se referir a estes cultos, que agora eram “passados a limpo” pela ótica kardecista. O nome eleito foi o da Umbanda, e os membros das classes médias que agora se voltavam para estas práticas não demoraram a adotá-lo, como forma de fugir do estereótipo da “macumba”, associada a coisas de negros e pobres. Portanto, se formos adotar como parâmetro para a fundação da Umbanda a consciência em autodeclarar-se como umbandista, talvez o grupo de Zélio realmente tenha sido o primeiro terreiro de Umbanda do Brasil. Mas, por outro lado, se considerarmos que qualquer prática que envolvesse a presença dos caboclos e pretos-velhos, no intuito de dar atendimento aos que os procuravam, possa ser considerada como uma prática umbandista, mesmo que ainda não se declarassem como tal, talvez tenhamos um grupo muito maior de “fundadores” desta religião, mesmo que inconscientemente.

Tínhamos, assim, duas umbandas em formação. Uma primeira, e anterior, cujos praticantes provinham das classes mais baixas, geralmente negros, adeptos dos rituais das “macumbas” que vimos nos capítulos anteriores, e que já recebiam os espíritos de negros e índios, além de muitos outros, em seus terreiros. Do outro lado, tínhamos um grupo de classe média, oriundos do kardecismo, que se apropriam destes espíritos da macumba para formar o que diziam ser uma nova religião. Segundo esta ótica, o relato de Zélio de Moraes como fundador da Umbanda faz todo sentido. Ele teria sido o responsável pela fundação de *um tipo* de Umbanda, uma mais intelectualizada e com uma grande influência espírita, que eles próprios denominavam como “Umbanda branca”, e que procurava

rechaçar toda influência africana em seus rituais. Em entrevista recente, Diana Brown (2008, s/p.) mais uma vez reafirma que Zélio e seu grupo teriam sido os responsáveis muito mais pela organização de uma “nova” Umbanda, diferente da que já era praticada pelas classes baixas e chamada de forma pejorativa de “macumbas”, do que propriamente pela fundação desta religião:

FOLHA - Qual o papel do Zélio de Moraes na construção da umbanda?

BROWN - Ele e seu grupo conseguiram promover a imagem dessa umbanda que foi chamada de umbanda branca. Foi um esforço para embranquecer e modernizá-la. O papel dele é simbólico, foi o porta-voz dessa "nova" umbanda.

FOLHA - O fato de ele ter recebido em 1908 o Caboclo das Sete Encruzilhadas significou uma ruptura com o kardecismo?

BROWN - Eu não diria isso. Para ele [Zélio de Moraes] foi uma ruptura, mas era mais uma expressão do ecletismo que já existia. Foi esse caboclo quem falou para o Zélio que ele seria o fundador, mas antes já existiam caboclos e a prática de religiões africanas. Era uma grande mistura.

Ela reafirma que as práticas de cultos envolvendo espíritos de Caboclos e Negros já existiam antes desta pretensa “fundação”. Nós mesmos pudemos perceber isto pelos relatos da existência das macumbas e dos candomblés de caboclos que fizemos nos capítulos anteriores. No entanto, tais práticas eram renegadas por estes novos umbandistas que surgiam, e que elegeram Zélio de Moraes como seu fundador:

Mesmo assim, estes espíritas entediados pela ortodoxia kardecista, mantiveram atitude dúbia. Se, por um lado, aceitavam as contribuições de espíritos de negros (pretos-velhos) e de indígenas (caboclos) nas sessões de mesa “branca”; por outro, não admitiam a presença de elementos incompatíveis com as concepções “evoluídas” do kardecismo tradicional. A apropriação do ritual da macumba foi, portanto, seletiva e depuradora, eliminando-se tudo o que chocava as mentalidades “esclarecidas”, como o sacrifício de animais, as oferendas de comida e bebida, o uso de fumo ou o emprego de instrumentos de percussão (OLIVEIRA, 2008, p. 81).

Mais uma vez percebemos que este relato a respeito da fundação da Umbanda cumpria um objetivo claro: o de tornar a Umbanda uma religião aceitável socialmente, com elementos que a “purificavam” de suas influências africanas. Este movimento procurava excluir de seu meio as práticas mais africanizadas, que naquela época recebiam a denominação de macumbas.

Vale a pena mencionar que, para os umbandistas, neste último caso, a umbanda nasceu de um movimento dirigido no início do século por Zélio de Moraes, pessoa de um círculo de intelectuais de classe média em Niterói, que se atribuiu a missão de salvar a mediunidade das influências “nocivas” advindas das práticas africanas, implantando a “verdadeira religião brasileira”. Em tal movimento predominava a intenção de fazer da umbanda cristã a única verdadeira e legítima, excluindo os terreiros e centros mais africanizados (BIRMAN, 1983, p. 93).

Outros intelectuais, ao analisarem esta narrativa de Zélio de Moraes, buscaram provas de que a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas naquele 15 de novembro de 1908 realmente tenha se dado daquela forma. José Henrique Oliveira (2007, p. 180), por exemplo, tentou buscar as fontes históricas que comprovassem o evento descrito por Zélio, não os encontrando no entanto:

Realmente, devo concordar com Diana Brown que não se pode ter certeza de que Zélio de Moraes tenha fundado a Umbanda. Principalmente porque alguns dados referentes a aquele evento não puderam ser confirmados, havendo inclusive várias divergências entre as informações contidas no mito da “anunciação”. A narrativa faz referência à participação de Zélio na mesa kardecista atendendo ao convite do presidente da Federação Espírita de Niterói, José de Souza. Entretanto, consultando o Livro de Atas nº. 1 desta instituição, constata-se que o cargo era ocupado por Eugênio Olímpio de Souza. E mais, não consta o nome de nenhum José de Souza entre os membros da diretoria e muito menos na relação de associados. Tampouco consta no referido livro de atas a realização de reunião naquela data. Segundo informações prestadas pela Diretora de Divulgação da Federação Espírita de Niterói (atual Instituto Espírita Bezerra de Menezes), Yeda Hungria, na ocasião a Federação ainda não dispunha de sede própria, ocupando uma sala na Rua da Conceição – Centro de Niterói –; portanto, não haveria condições do jovem Zélio buscar rapidamente uma flor para enfeitar a mesa. Assim, somos levados a pensar que, se realmente o fato ocorreu, pode não ter acontecido na Federação, mas talvez em algum centro espírita filiado a esta, cujo nome se perdeu ao longo da repetição desta tradição oral¹⁶³.

Como se percebe, no âmbito da ciência histórica, faltam-nos dados que comprovem a realização deste evento. Isto nos leva a um segundo desdobramento desta discussão: como teria se dado a construção histórica deste relato, que a maioria dos autores se refere como “o mito de fundação da Umbanda”? Quando ele teria sido “adotado” como sendo o nascimento oficial desta religião, chegando inclusive à proclamação do dia 15 de novembro como o Dia Nacional da Umbanda no Brasil?¹⁶⁴

Segundo Giumbelli (2002), este “mito de fundação da Umbanda” seria uma construção tardia. Os primeiros relatos encontrados que apontam para Zélio de Moraes como fundador desta religião são todos do final da década de 70 em diante. Antes disto, não há registros que apontem de forma clara para o “fundador” da Umbanda.

¹⁶³ Segundo Yeda Hungria, na época, a instituição já realizava sessões espíritas em suas dependências. Entretanto, estas reuniões não geravam atas. Portanto, não há como afirmar se houve sessão naquele dia. Quanto a registros de distúrbios provocados por espíritos “indesejados”, não haveria também motivo para serem realizados, uma vez que a manifestação desses espíritos e a consequente doutrinação era prática usual na mesa kardecista. Assim, seria lícito supor que a possível manifestação de um caboclo na sessão espírita passaria despercebida, porque era comum a manifestação de espíritos tidos como “atrasados” nas sessões. Contudo, penso que não seria comum a manifestação de um caboclo anunciando a criação de uma nova religião, a menos que ninguém tenha levado a sério (Nota do autor).

¹⁶⁴ O Dia Nacional da Umbanda foi criado em 1976, durante a I Convenção Anual do Conselho Deliberativo de Umbanda (C.O.N.D.U.), órgão que tinha por objetivo congregar as maiores Federações de Umbanda do Rio de Janeiro, e que conseguiu apoio de 25 destas Federações. A data foi instituída em caráter oficial pela presidenta Dilma Rousseff através do projeto de lei n. 12.644 de 16 de maio de 2012 (Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/112644.htm. Acesso em: 04/09/2015).

Se observarmos os textos – acadêmicos e umbandistas – que destacam e singularizam, de certo modo, a figura de Zélio de Moraes, podemos notar que datam de um período relativamente recente: todos são posteriores à década de 1960. De fato, ao perscrutar registros anteriores, jamais localizei referências da mesma natureza a Zélio de Moraes. Seu reconhecimento como uma figura seminal da constituição da umbanda encerra uma dupla ironia: a maioria das referências é contemporânea ou posterior à morte de Zélio, que ocorreu em 1975, aos 84 anos de idade; e aponta para um interesse pela “fundação” e pela “origem” de “uma religião” exatamente quando a dispersão doutrinária e ritual e a divisão institucional parecem se impor de modo inexorável (GIUMBELLI, 2002, p. 189).

De fato, aos nos voltarmos para os registros históricos anteriores a este período, não há qualquer menção ao relato de Zélio de Moraes daquele 15 de novembro de 1908, até mesmo nas obras de seus próprios seguidores.

Um dos primeiros relatos a respeito da Umbanda no século XX foi feito pelo jornalista Antônio Eliézer Leal de Souza, em 1924. Interessado pelo Espiritismo e pelas práticas das centenas de centros existentes no Rio de Janeiro, Souza teria feito uma série de reportagens sobre esta religião, percorrendo os centros espíritas da então capital federal e publicando-os no jornal *A Noite*. Nestes primeiros relatos, Souza procura, da forma mais imparcial possível, descrever o que presenciar em suas visitas aos centros. Seus relatos, assim, se tornam fontes valiosas para analisarmos os primeiros anos da Umbanda no Rio de Janeiro, misturada em meio ao Espiritismo e às macumbas existentes.

Em primeiro lugar, o que podemos notar é que não havia ainda muita clareza de que a Umbanda representasse uma “ruptura”, seja com a macumba, seja com o Espiritismo. Pelo contrário, pelos textos de Leal de Souza, vemos que a percepção da época é que tais práticas eram vistas como uma coisa única, modalidades do Espiritismo então existente. A única diferenciação que se fazia era entre as macumbas, que Souza chama de “espiritismo popular” em alguns trechos, e “baixo espiritismo” em outros; e o “espiritismo de mesa”, ou seja, aquele de origem kardecista. Leal de Souza cita em seus textos um total de 68 casas espíritas que se dedicavam apenas aos métodos kardecistas, e outras 15 casas que misturavam em seus rituais a presença dos caboclos, crianças e pretos-velhos africanos.

Entre os tipos de trabalhos praticados, a maioria se dedicava aos rituais de desobsessão, ou seja, de afastar espíritos considerados “atrasados” que por ventura se encontrem junto às pessoas que visitam o centro, trazendo influências negativas para suas vidas¹⁶⁵. Encontramos ainda, em seus relatos, alguns trabalhos de comunicação com os

¹⁶⁵ De acordo com a doutrina espírita, existe uma hierarquia espiritual, que vai desde os espíritos mais atrasados moralmente até os mais evoluídos, considerados “espíritos de luz”. Eventualmente, um destes espíritos considerados “atrasados” pode se aproximar de nós, atraídos por nossas baixas vibrações

espíritos, seja através dos médiuns psicógrafos¹⁶⁶, seja por meio de objetos, como copos ou aparelhos próprios desenvolvidos para este fim; outros tipos de trabalhos são os de materialização de espíritos, em que se buscava tentar fazer com que os presentes enxergassem os espíritos, normalmente em meio à penumbra de uma sala fechada.



Figura 7 – Capa do Jornal “A Noite”, edição de 23 de abril de 1924, contendo artigo de Leal de Souza para a série “No Mundo dos Espíritos”.

Fonte: <http://www.umbanda.com.br/index.php/antonio-eliezer-leal-de-souza>. Acesso em: 02/09/2015.

Os trabalhos de desobsessão tinham quase todos a mesma ritualística: os médiuns disponíveis recebiam os espíritos obsessores e um doutrinador, normalmente o presidente do centro, conversava com o espírito afim de doutriná-lo, ensinando as leis do Espiritismo e tentando repassar-lhe preceitos morais provenientes desta religião. Mesmo nos terreiros considerados como de “macumba”, este ritual era de praxe. A diferença é que nestes

energéticas (provocada por sentimentos de tristeza, depressão, raiva, medo, etc.), ou ainda para vingar-se de prejuízos que possamos ter-lhe cometido em vidas anteriores. Estes espíritos passam a nos influenciar negativamente e são considerados espíritos obsessores. Por isto nas sessões espíritas existem os trabalhos de desobsessão, que tratam de afastar de nós estes espíritos para que possamos recobrar nosso equilíbrio (ver KARDEC, 1995).

¹⁶⁶ A psicografia é uma modalidade espírita que permite que um médium escreva sob a influência de um espírito. A maioria dos livros espíritas são escritos utilizando-se desta técnica, e nos Centros Espíritas ela é usada para receber cartas de pessoas que já faleceram aos seus entes que aqui ficaram (ver KARDEC, 1995).

centros havia também os trabalhos de “cura espiritual”, comandados pelos espíritos de Caboclos, Pretos-velhos ou Crianças.

Em muitos casos, Leal de Souza deixa claro que até mesmo entre centros considerados por ele como de “alto espiritismo”, havia às vezes a presença de alguns espíritos de Caboclos ou Negros, fazendo com que surgissem algumas divergências entre os presidentes dos centros que aceitavam e os que não aceitavam a presença destes espíritos nos rituais espíritas. Ao descrever uma reunião feita por vários presidentes de centros na residência de um “cavalheiro de sólida posição na sociedade”, com o objetivo de trazer-lhe cura para seus males, o autor cita estas divergências em determinado trecho:

Agremiavam-se, pois, em torno da mesma mesa, representantes de centros diversos, com ideias dissemelhantes, pois, ao contrário dos Srs. Anézio e Guimarães, o presidente do Centro Espírita José de Abreu e o oficial do Exército apreciam os chamados trabalhos dos caboclos e o médium vidente aprecia estes e mais os considerados como sendo de espíritos de pretos (SOUZA, 2012, p. 356).

Portanto, pela leitura dos inúmeros relatos feitos por Leal de Souza, podemos perceber que a separação entre os centros que se utilizavam dos trabalhos com espíritos de Caboclos e Pretos-velhos, e os que seguiam somente a cartilha de Allan Kardec, em alguns casos não era tão simples assim. Os espíritas que aceitavam estes trabalhos e os que não os aceitavam normalmente conviviam nos mesmos ambientes sociais, oriundos das classes médias e altas, todos se dizendo como pertencentes e praticantes da religião espírita. Já os centros de origem mais humilde, normalmente situados nas zonas periféricas da cidade, Leal de Souza faz questão de classifica-los como representantes da “macumba” ou do “baixo espiritismo”. Este é o caso do terreiro de Pai Quintino, que pela descrição do autor seria um típico terreiro da macumba carioca, mas no qual já encontrávamos a referência ao termo Umbanda. Os elementos descritos por Leal de Souza presentes em seu terreiro são bastante peculiares:

[...] tigelas cheias de água, contendo pedras e cruzeiros de pau; latas, copos, vidros; um cachimbo; velas acesas em candelabros; um polvarim¹⁶⁷; garrafas, pacotes de velas, caixas de fósforos... Diante do altar, enterrados no chão, encruzando as lâminas, uma espada e dois sabres Comblain¹⁶⁸, com as folhas cheias de curvas de giz; uma estrela de metal; punhais de várias dimensões; velas ardendo; uma pedra preta; um bloco de vidro branco... (SOUZA, 2012, p. 149-150).

¹⁶⁷ Polvarim, polvarinho, polvorinho ou polvorim é um objeto usado para guardar pólvora, feito de chifre de animais, de marfim e outros materiais. Usava-se para carregar as armas com pólvora (Nota minha).

¹⁶⁸ Comblain era uma fabricante de armas, especialmente de armas brandas (facas, sabres, espadas, etc.) (Nota minha).

A pólvora era bastante utilizada durante o ritual, sempre com o sentido de “queimar” as energias negativas e para atrair os bons espíritos. Logo no início do ritual, Pai Quintino recebe o espírito de seu guia, “Pai Raphael de Umbanda”. Apesar da utilização por parte dos praticantes do termo Umbanda, inclusive em algumas músicas cantadas por eles e descritas por Souza no livro, este continua se referindo ao ritual como “macumba” e aos seus participantes como “macumbeiros”. Talvez isto se deva ao fato do termo Umbanda ainda não ter se popularizado para se referir à prática religiosa dos negros, sendo o termo macumba mais comum para se referir a elas. Assim, enquanto os praticantes se referiam a seu próprio culto como Umbanda, os “de fora” continuavam utilizando a palavra “macumba”, inclusive nos títulos dos dois relatos a respeito do terreiro de Pai Quintino, Leal de Souza deixa isto claro: “O espiritismo na macumba” e “O terreiro da macumba”.

Pai Raphael falava uma língua enrolada, que misturava o português com o que ele próprio designou em certo momento como “língua de Angola”. Há ainda durante o ritual a referência aos orixás (embora o autor não cite o termo “orixá” propriamente, apenas os nomes deles), especialmente Oxalá, que era identificado com a imagem do Cristo e Ogum, sendo identificado a São Jorge e baixando no terreiro em uma de suas filhas para ajudar nos atendimentos aos visitantes, saudado como “o general da Umbanda”. Percebemos assim que o centro contava também com influências dos candomblés, pela presença dos orixás de origem nagô e pela incorporação dos mesmos no terreiro. As músicas também são uma constante ao longo do trabalho, utilizadas para chamar os espíritos ou para despedir-se deles, assim como acontece nos terreiros de Candomblé e Umbanda atualmente com os chamados “pontos cantados”.¹⁶⁹

Outro centro visitado por Leal de Souza e que se distinguia dos demais descritos por ele é o “Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade”, aquele mesmo fundado por Zélio de Moraes e seu Caboclo das Sete Encruzilhadas, localizado em Niterói. O repórter refere-se a ele como Centro Espírita e não como Tenda, como ele ficaria conhecido, provavelmente por este centro ter adotado esta última denominação posteriormente, apesar do relato de Zélio afirmar que desde o início ele teria sido chamado desta forma. Em sua descrição, Souza não dá qualquer destaque ao Centro. Limita-se a descrever o trabalho realizado ali, que, assim como nos demais descritos nas páginas do jornal,

¹⁶⁹ Os pontos cantados são os hinos e músicas que se cantam durante o ritual da Umbanda, acompanhados por atabaques ou não, dependendo do terreiro. Explicaremos melhor este e outros elementos dos rituais umbandistas ao final deste capítulo.

procurava, através da incorporação, promover a doutrinação dos espíritos obsessores que ali baixavam. A única deferência feita ao centro foi no trecho a seguir:

Em meio desse debate, entrou em transe o sr. Zélio Moraes e, saudado como sendo o caboclo das Sete Encruzilhadas, **chefe espiritual do famoso centro**, fez, em linguagem enérgica, uma vibrante exortação, suplicando e ordenando a intensificação da fé (SOUZA, 2012, p. 493, *grifos meus*).

A alusão à fama do centro de Zélio de Moraes denota um certo prestígio que o mesmo tinha já nesta década de 1920. No entanto, não há qualquer outra menção à história da fundação da Umbanda por parte do Caboclo das Sete Encruzilhadas ou mesmo que ali no terreiro de Zélio tivesse sido a origem dos trabalhos de uma nova religião chamada Umbanda – não há nem mesmo a citação da palavra “Umbanda” na descrição dos rituais realizados no terreiro. Pelo contrário, pelas demais descrições, pudemos constatar que os trabalhos da “macumba” que aos poucos começavam a utilizar internamente a denominação de “Umbanda” eram bastante comuns em vários centros, alguns inclusive já bem antigos na então capital federal.

Quase dez anos depois, em 1932, Leal de Souza volta ao seu trabalho de escrever sobre as práticas espiritualistas do Rio de Janeiro, agora para o jornal *Diário de Notícias*. No entanto, havia agora uma grande diferença para a primeira série de reportagens escrita por ele em 1924: enquanto que naquele período, Leal de Souza se colocava como um “observador externo” destas religiões, sendo a maioria delas novidades para ele, agora em 1932, ele se coloca como praticante da Umbanda. Isso porque, após conhecer o “mundo dos espíritos”, Leal de Souza teria se convertido ao Espiritismo, e passado a frequentar o centro de Zélio de Moraes. Ele se tornou um membro tão importante na hierarquia deste centro, que alguns anos depois o Caboclo das Sete Encruzilhadas o incumbiu de assumir a direção de um de seus templos, a Tenda de Nossa Senhora da Conceição, que havia sido fundada “em 1918, pela senhora Gabriela Dionysio Soares, que por problemas pessoais não pôde continuar à frente da tenda” (TRINDADE, 2009, p. 68, nota 1). Não encontramos referência à data exata em que Souza assume a direção da mesma, mas deve ter sido no final da década de 1920, uma vez que, quando escreveu seus primeiros relatos em 1924 ele ainda não havia se convertido, e em 1932 ele já se colocaria como dirigente deste centro. Portanto foi em algum momento entre 1924 e 1932 que ele teria sido alçado à categoria de dirigente deste templo.

Sua nova série de reportagens seria bem diferente daquela primeira. Agora, os objetivos de Souza seriam esclarecer os princípios do Espiritismo e do que ele chama de

“Linha Branca de Umbanda e Demanda”. Seria uma obra doutrinária, e não mais descritiva, como fora a anterior. Entre as características imprimidas à Umbanda pelo autor, primeiramente devemos destacar que, para ele, não há separação entre a linha de Umbanda e o Espiritismo, o primeiro sendo, antes de tudo, uma variante deste último. Podemos perceber assim o quanto as ideias espíritas estavam incrustadas nesta nova Umbanda que surgia.

Esta poderia ser considerada como a primeira obra doutrinária da Umbanda no Brasil. Foi a primeira vez que um membro desta religião tentou condensar a ritualística utilizada nos terreiros e as crenças que as justificam, formando assim uma espécie de doutrina umbandista. Sua preocupação inicial é com a diferenciação entre a Umbanda, a *macumba*, a *magia negra*, o *baixo* e o *falso espiritismo*, cada um destes merecendo um capítulo à parte. O *falso espiritismo* seria, em sua concepção, aquele que promove a “deturpação da doutrina e o fingimento sistemático de manifestações de espíritos” (SOUZA, 2008, p. 51); já o *baixo espiritismo* diferia da Umbanda apenas em relação à classe social de seus participantes, ou seja, seriam os centros mais humildes, localizados em bairros periféricos, e que careceriam de maiores orientações a respeito da doutrina e da prática ritual espírita; a *macumba*, pela conceituação de Souza (2008, p. 60), “se distingue e caracteriza pelo uso de batuques, tambores e alguns instrumentos originários da África”, ou seja, seriam os terreiros que mais se aproximavam dos rituais dos candomblés, apresentando muitos elementos dos mesmos; por último, a *magia negra* se caracteriza simplesmente pela intenção em realizar trabalhos que visem prejudicar outras pessoas, utilizando-se do poder de espíritos vingativos e raivosos, e atendem a todo tipo de pedidos, desde vinganças pessoais por motivos de ódio ou por motivos de interesses, sejam econômicos, políticos, etc.

Já a Linha Branca de Umbanda e Demanda seria diferente das demais pela maior organização ritualística e pelos objetivos de seus trabalhos¹⁷⁰. Ela define-se pelo fenômeno da incorporação, base do ritual, e pelo tipo de entidades que baixam nos terreiros, os caboclos e pretos-velhos, podendo estes últimos serem de dois tipos: os africanos e os baianos.

O objetivo da linha branca de umbanda e demanda é a prática da caridade, libertando de obsessões, curando as moléstias de origem ou ligação espiritual,

¹⁷⁰ Queremos deixar claro que estas delimitações do que seriam as características da religião umbandista se referem apenas aos autores e aos contextos sob os quais eles escreveram, e não correspondem a uma conceituação mais geral a respeito desta religião, o que será feito ao final deste capítulo.

desmanchando os trabalhos de magia negra, e preparando um ambiente favorável à opressão de seus adeptos (SOUZA, 2008, p. 68).

Após delimitar sua religião, o jornalista se dedica a escrever a respeito dos templos fundados pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Até aquele ano haviam sido fundados quatro centros, cada um deles por um médium designado pelo próprio caboclo. Seriam eles, pela ordem de fundação, além da Nossa Senhora da Piedade, a de Nossa Senhora da Conceição, dirigida pelo próprio Leal de Souza, a de São Pedro e por último a de Nossa Senhora da Guia.



Figura 8 - Capa do jornal “Diário de Notícias”, edição de 25 de novembro de 1932, com destaque para artigo de Leal de Souza na série “O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda”. Fonte: <http://www.umbanda.com.br/index.php/antonio-eliezer-leal-de-souza>. Acesso em: 02/09/2015.

Sobre o início dos trabalhos deste caboclo, não há qualquer menção nos relatos à história citada anos depois por Zélio de Moraes. A única referência aos primórdios da Tenda de Nossa Senhora da Piedade é feita de forma vaga, sem qualquer afirmação sobre a “anunciação” ou “fundação” da Umbanda por parte do caboclo, apenas referindo-se à sua missão de ajudar aos necessitados na Terra, confiada pelo próprio espírito de Jesus:

Estava esse espírito no espaço, no ponto de interseção de sete caminhos, chorando sem saber o rumo que tomasse, quando lhe apareceu, na sua inefável doçura, Jesus e, mostrando-lhe, numa região da Terra, as tragédias da dor e os

dramas da paixão humana, indicou-lhe o caminho a seguir, como missionário do consolo e da redenção. E em lembrança desse incomparável minuto de sua eternidade e para se colocar ao nível dos trabalhadores mais humildes, o mensageiro do Cristo tirou o seu nome do número dos caminhos que o desorientavam, e ficou sendo o Caboclo das Sete Encruzilhadas. **E há vinte e três anos, baixando a uma casa pobre de um bairro paupérrimo**, iniciou a sua cruzada, vencendo, na ordem material, obstáculos que se renovam quando vencidos e derrubados, e dos quais o maior é a qualidade das pedras com que deve construir o novo templo (SOUZA, 2008, p. 97-98, *grifos meus*).

Esta é a primeira vez que aparece a data em que teriam se iniciado os trabalhos do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Pelas contas, como os artigos foram escritos e publicados em 1932, e havia 23 anos desde o início dos trabalhos do caboclo, resulta que ele teria começado a trabalhar em 1909, diferença de apenas alguns meses em relação à data que ficaria marcada como sendo da fundação da Umbanda: novembro de 1908. Mais à frente, Leal de Souza comenta rapidamente sobre a escolha de Zélio como médium do Caboclo das Sete Encruzilhadas:

O processo de fundação dessas tendas foi o seguinte: - O Caboclo das Sete Encruzilhadas, que é vulgarmente denominado “o chefe”, quer pelos seus auxiliares da Terra, quer pelos do espaço, escolheu, para seu médium, o filho de um espírita e, por intermédio dos dois, agremiou os elementos necessários à constituição da tenda de N. S. da Piedade (SOUZA, 2008, p. 101).

Aqui há uma ligeira diferença entre os relatos de Zélio de Moraes, pois esse afirma que era de família católica, e Leal de Souza o coloca como “filho de um espírita”. Talvez Leal de Souza ainda não estivesse tão familiarizado com a história familiar de Zélio de Moraes neste período. Além disto, o Caboclo é reverenciado aqui como um missionário, que teria sido enviado para auxiliar aos necessitados da Terra, e para isto havia fundado um centro para praticar a caridade. Quanto a ter anunciado a própria Umbanda, o autor não faz qualquer menção. Seria estranho que este fato tão importante (a revelação de uma nova religião) não fosse citado por um de seus mais fiéis seguidores, e que há alguns anos convivia com Zélio e com o Caboclo das Sete Encruzilhadas. A não ser que esta ideia ainda não tivesse sido gestada e compartilhada por ambos naquele tempo, o sendo apenas anos depois.

Outra importante fonte histórica são os anais do I Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941 no Rio de Janeiro. Este Congresso foi fruto da reunião de alguns dirigentes de centros da capital carioca, resultando na criação em 1939 da Federação Espírita de Umbanda (FEU), que em 1947 passaria a se chamar União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB) (TRINDADE, 2014). Entre os objetivos deste congresso, podemos destacar a busca pelas origens da religião umbandista e a delimitação

do que podia ou não ser praticado pelos terreiros. Tais discussões buscavam responder aos anseios dos dirigentes dos centros que ali se reuniam, a maioria deles oriundos dos centros de classe média, de afastar da Umbanda os elementos presentes nas macumbas, consideradas como práticas bárbaras e atrasadas, condenadas pelo Código Penal e perseguidas pelas autoridades policiais.



Figura 9 – Capa e contracapa dos Anais do Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, organizado pela Federação Espírita de Umbanda em 1941.

Fonte: <http://www.umbanda.com.br/index.php/livros-historicos?download=19:umbanda-congresso-de-umbanda>. Acesso em: 02/09/2015.

Vários trabalhos foram apresentados durante este congresso. A maioria deles versam a respeito das origens da religião umbandista, mas não suas origens “materiais”, digamos assim, mas sim suas origens “espirituais”, ou seja, de onde proviam os conhecimentos da magia utilizados nos rituais de Umbanda. Analisaremos estes trabalhos de forma detalhada mais à frente. Por ora, nos interessa apenas salientar que mais uma vez não há, nas várias páginas que compõem a obra, qualquer menção à história da fundação da Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. A única referência a ele é uma pequena saudação feita por Antônio Barbosa, presidente da Tenda Espírita São Jorge, um dos sete centros fundados por Zélio de Moraes no Rio de Janeiro:

Antes de entrar no assunto propriamente dito, rendo uma homenagem ao Guia Espiritual, o "Caboclo das Sete Encruzilhadas", o idealizador da Federação Espírita de Umbanda, ao chefe da Tenda de São Jorge, João Severino Ramos, e ao querido professor Venerando da Graça, continuadores daquela ideia, sendo que o Professor Venerando foi o primeiro Presidente da Federação, que, infelizmente, por motivos de ordem particular, não podemos contar mais com a

sua valiosa colaboração e alta cultura que possui [sic] (FEDERAÇÃO, 1941, p. 65).

Neste trecho, o Caboclo das Sete Encruzilhadas é saudado como “o idealizador” da Federação Espírita de Umbanda, e nada além disto. Não há qualquer afirmação no sentido de saudá-lo como “o fundador” da Umbanda. As referências feitas ao Caboclo das Sete Encruzilhadas como “idealizador” da Federação são feitas apenas por um de seus seguidores, presidente de uma de suas tendas. Quanto aos outros presidentes de centros, também não há qualquer menção por parte deles a este fato. Giumbelli (2002, p. 191-192), em suas pesquisas a respeito das origens da religião umbandista, também chama a atenção para a escassez de referências a Zélio de Moraes e ao seu caboclo durante este congresso:

Vimos nos relatos que circulam entre umbandistas que a criação da FEU teria partido de uma deliberação do Caboclo das Sete Encruzilhadas por meio de seu médium. Brown (1974)¹⁷¹, Birman (1983)¹⁷² e Silva (1994)¹⁷³ indicam Zélio de Moraes como um dos fundadores dessa organização. Diante disso, é curioso constatar o quão escassas e insignificantes são as referências a Zélio e a seu centro em registros que integram esse importante momento da institucionalização da umbanda. [...] No *Jornal de Umbanda*, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade é citada por sua participação na fundação da FEU, operação que teria envolvido dezenas de centros e tendas; não consta, porém, no rol de centros que teriam servido de sede para as negociações que levaram à criação da federação. Além disso, registros mostram que Zélio de Moraes não integrou a primeira diretoria da FEU (*grifos do autor*).

Mais uma vez salientamos a estranheza de não haver, num Congresso que se preocupasse com as origens da religião Umbandista, nenhum trabalho que traga a história contada anos depois por Zélio de Moraes. Tampouco nas diversas obras umbandistas lançadas após este Congresso há qualquer menção à fundação da Umbanda ou ao Caboclo das Sete Encruzilhadas. Entre estas obras podemos destacar as seguintes: *Umbanda*, de João de Freitas, escrito em 1941; *Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra)*, de Lourenço Braga, escrito em 1942; *A Umbanda através dos séculos*, de Aluizio Fontenelle, escrito em 1950; e *Umbanda de todos nós*, de W. W. da Matta e Silva, escrito em 1956. Em nenhuma delas encontramos registros sequer do nome de Zélio de Moraes e seu Caboclo das Sete Encruzilhadas.

A única obra deste período a fazer menção a ele foi *Umbanda esotérica e iniciática*, de Oliveira Magno (1956, p. 7), lançada em 1950, que na sua introdução afirma

¹⁷¹ BROWN, Diana. “Umbanda: politics of na urban religious movement”. Ph.D. Thesis, Department of Anthropology, Columbia University, 1974.

¹⁷² BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

¹⁷³ SILVA, Vagner G. *Candomblé e Umbanda – caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

que “também a Umbanda tem sido aperfeiçoada e sublimada nos últimos 30 anos, principalmente desde o dia em que se manifestou o sublime espírito – Caboclo das sete encruzilhadas”. A data citada por Magno da manifestação do Caboclo é imprecisa, colocando-o por volta dos anos 1920 (1950 menos 30 anos), e não há qualquer menção ao fato dele ter revelado a nova religião, apenas atesta sua reconhecida importância para os umbandistas da época.

No mesmo período, Emanuel Zespo (1960, p. 15) lança a obra “*Codificação da Lei de Umbanda*”, em 1953, na qual ele afirma a Umbanda ter se originado a partir do “sincretismo nacional”, ou seja, da mistura de elementos religiosos dispersos, negando sua origem missionária:

Observando-se: que a Umbanda, no Brasil não é e nem foi a criação de um só homem, que não teve um missionário especial no plano visível e nem um Messias especial, que surgiu simultaneamente em diversos pontos do País, como evolucionismo histórico-religioso de outras seitas submetidas ao sincretismo nacional, que sua origem ritualística é uniforme, que emanou diretamente do plano Invisível, através das diversas manifestações, inicialmente espontâneas, de entidades que se apresentavam sob a aparência de Prêtos Velhos e Caboclos, e que não possui livro ou código basilar, alicerçando-se tão somente nas instruções ministradas pelas ditas entidades, e que embora obedeçam tais entidades a uma Determinação Superior, única, real, universal, as interpretações têm sido diversas, segundo os meios onde se processam as manifestações e os homens que as interpretam, era e é natural que se não tivesse ainda conseguido uniformizar a ritualística, codificar os ensinamentos, reunir os adeptos num só rebanho, organizando-se um movimento religioso coeso e uno, a exemplo do que se verifica com o Mosaísmo, o Budismo, o Catolicismo, o Maometismo, o Protestantismo, etc. (ZESPO, 1960, p. 15-16).

Se antecipando à ascensão do “mito de origem” da Umbanda, que atribuiria sua fundação à ação “messiânica” de Zélio de Moraes, Zespo demarca sua origem de forma rizomática, ou seja, ela teria surgido a partir da evolução de várias “seitas submetidas ao sincretismo nacional”, em “diversos pontos do país”. Tal colocação mais uma vez reforça a tese de Giumbelli de que, até este momento, a Umbanda não possuía um “mito de origem” reconhecido, e os autores umbandistas buscavam sua origem nos rituais das macumbas existentes no início do século no país.

O relato do Caboclo das Sete Encruzilhadas como anunciador da Umbanda começa a tomar corpo após os anos 60 do século XX. Neste período, as tendas fundadas por Zélio de Moraes já gozavam de certa fama e prestígio, como demonstram alguns documentos da época, mas não havia muita clareza ainda em torno da ideia de sua “fundação” da Umbanda.

Em 1954 é noticiada uma festa em sua sede [da Tenda Nossa Senhora da Piedade], durante a qual ocorre a entrega, pelo presidente da UEUB, do “diploma

de filiada número um”. Além disso, no mesmo ano, Zélio ocupa o posto de “inspetor” da federação, com o encargo de supervisionar as entidades estaduais que mantinham vínculos com a UEUB. [...] Desse conjunto reduzido de registros podemos concluir que seu peso institucional nunca foi significativo, mesmo no órgão que ajudou a criar. A sede da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade jamais serviu de espaço para reuniões da UEUB; não consta que Zélio tenha publicado algum escrito; o único posto oficial que ocupou parece ter sido o de “inspetor”; ele não se tornou líder de outra organização e não participou dos grupos que se tornaram os responsáveis pela realização do 2º Congresso (GIUMBELLI, 2002, p. 193).

Como afirma Giumbelli, até aqui não encontramos nos registros históricos a respeito da Umbanda qualquer menção significativa à figura de Zélio de Moraes que nos permitisse reconhecê-lo como “fundador” desta religião. Tanto ele quanto seu Caboclo das Sete Encruzilhadas eram figuras notórias no meio umbandista, fato atestado pelas inúmeras deferências que recebeu nas obras analisadas, mas nenhuma delas fazia referência direta ao relato da fundação que encontraríamos anos depois. Esta imagem começaria a ser gestada a partir de finais dos anos 50, com diversas publicações feitas em jornais de grande circulação da capital carioca.

Os primeiros registros que apontam a figura do Caboclo das Sete Encruzilhadas como referência no surgimento da Umbanda foram identificados em matérias de jornal publicadas no periódico carioca “O Semanário”. O responsável por estes artigos era José Álvares Pessoa, capitão do Exército e responsável pela fundação da Tenda São Jerônimo, um dos centros idealizados pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Portanto, o Capitão Pessoa, como era conhecido, fazia parte do círculo de Zélio de Moraes. Em 1957 escrevia ele:

Há uns quarenta anos mais ou menos aproveitando a enorme aceitação dos fenômenos espíritas por parte dos brasileiros, entidades que presidem o destino espiritual da raça resolveram levar avante a árdua tarefa de lhes dar uma religião que fosse genuinamente brasileira. [...] Foi, pois, a religião dos negros a escolhida para sofrer as transformações que seriam precisas a fim de levar-se a cabo tal missão (SEMANÁRIO, 1957b, p. 11).

A data colocada por Pessoa, de forma aproximada, como ele mesmo deixa claro, foi de 1917 (40 anos antes de 1957). Percebemos, portanto, que, até aquela época, não havia ainda muito consenso em relação à data oficial do início dos trabalhos de Umbanda em meio aos praticantes desta religião. Segundo ele, os espíritos superiores queriam trazer aos homens uma religião que fosse brasileira, e resolveram então transformar as religiões dos negros que aqui existiam para atender a este fim. Ou seja, do modo como eram praticadas, as religiões de africanos e ex-escravos não serviam para a sociedade como um todo, mas precisavam passar por alguns ajustes para poderem ser praticadas pela

sociedade da época. Nesta primeira passagem ainda não há a citação do Caboclo das Sete Encruzilhadas nem de Zélio de Moraes, o que seria feito um ano depois, no mesmo jornal:

A obra de espiritualização dos adeptos da Lei de Umbanda pelo Caboclo das “Sete Encruzilhadas” nesses quase cinquenta anos de trabalho ininterrupto das suas Tendas, é alguma coisa de que devemos nos orgulhar. [...] Todo aquele que, sem partipris, se der ao trabalho de fazer um estudo honesto sobre a história da Umbanda no Brasil terá que chegar à conclusão - para nós muito honrosa e sobremodo grata - de que foram as Tendas do Caboclo das “Sete Encruzilhadas” que, sem receio dos trabalhos afanosos, das lutas incessantes com os que tinham interesse em combater-nos, num trabalho consciente de obediência à orientação do maravilhoso Guia, expurgaram os adeptos de Umbanda das tendências para a magia-negra, impondo aos que as frequentavam um ritual simples, honesto, digno, de caridade real, porque ao mesmo tempo que cura os males físicos dos que as buscam, doutrina os espíritos mal acostumados, que comumente confundem Espiritismo de Umbanda com feitiçaria (SEMANÁRIO, 1958, p. 15).

Esta seria uma das primeiras passagens a relacionar o Caboclo das Sete Encruzilhadas e suas Tendas com a prática de uma nova religião, que teria expurgado de seus rituais as “tendências para a magia-negra”. A data citada agora remete ao ano de 1908 (50 anos antes de 1958), ou seja, já coincide com a data que seria consagrada como da “fundação” da Umbanda. Aqui, no entanto, ainda não há a afirmação precisa da “revelação” da nova religião por parte do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Mas alguns elementos que dariam margem à construção deste mito já começavam aqui a ser esboçados, como o ano em que o Caboclo teria baixado pela primeira vez e sua missão de trazer um novo modelo de religião, que modificasse os rituais considerados bárbaros e atrasados das macumbas e feitiçarias.

A Verdade Sobre a Umbanda - A Verdade Sobre a Umbanda - A Verdade

UMBANDA, RELIGIÃO DO BRASIL

José Alvares Ressoa, Presidente da Tenda Espírita São Jerônimo, Responde à Grande Enquete de O SEMANÁRIO

A NOSSA HORA CHEGOU

- "O BRASILEIRO E CRISTÃO POR PRINCÍPIO E SENTIMENTO, ESPÍRITA POR INTUIÇÃO E ADORA AS COISAS DA MAGIA, PELO MISTÉRIO QUE AS ENVOLVEM"

- "O BRASILEIRO E CRISTÃO POR PRINCÍPIO E SENTIMENTO, ESPÍRITA POR INTUIÇÃO E ADORA AS COISAS DA MAGIA, PELO MISTÉRIO QUE AS ENVOLVEM"

(4.^a de Uma Série de Reportagens)

que, nas suas mãos albas, quando as caravelas dos conquistadores portugueses aportaram as milagrosas terras de Santa Cruz, este grande Brasil foi considerado um país de selvagens e para aqui foram enviados os elementos mais perigosos que existiam na metrópole. Reza a História que da primeira leva constavam 400 degredados. Era comum naquelas éras o tremendo castigo de desterrar-se alguém para as paragens longínquas onde só

Com o decorrer dos tempos, e com as perspectivas de fortunas a realizar, começou uma emigração mais organizada e mais so-

lacionada. Faltava, porém, o braço para o trabalho da terra, para a exploração das riquezas ilimitadas que enchiam de cobria os olhos dos forasteiros. O nativo, de índole alcinca, não se submetia ao branco inerente, seiro. Foi quando começaram a vir do continente africano as primeiras levadas daquelas que iriam ter um grande papel a desempenhar na nova terra, já misturando o seu sangue para formar a nova raça, já emprestando o seu melhor esforço, à custa dos mais duros sacrifícios e até mesmo da vida para transformar a selva em terra cultivada.

as terras do Egito. A Grécia e Roma ainda não haviam aparecido; a Pérsia, a Assíria e a Babilônia não se tinham ainda astatinado por qualquer dos monumentos que chegaram até nós, numa época em que já soberanos constitucionais, e onde um solo submetido a uma cultura inteligente se usava para cobrir de monumentos alguma arquitetura que seja pela concepção ou pelo trabalho da habilidade, de execução ou de fundações massivas ali as mais minúsculas ornamentos de detalhe, atestam já o alto grau de elevação do estado social do povo nuastralina, nessas primeiras épocas, tanto históricas

Ainda sobre a ciência sobrehumana de que eram detentoras as raças pré-históricas que habitaram o misterioso e privilegiado solo africano, e que presidiu aos trabalhos de construção da grande pirâmide, vemos em Smith (obra citada) as conclusões a que chegou para mostrar como ne acham sabidamente consignadas na grande pirâmide de Gizeh a relação entre a circunferência e o diâmetro, a retificação e a quadratura do círculo; a dimensão do eixo de rotação da terra; a duração do ano e do percurso diurno da terra sobre sua órbita; a

linho, "esta gente universal", que "exprimia melhor do que nenhum outro escritor o temperamento e o gênio da sua terra" (Louis Bertrand - Santo Agostinho).

Des seus templos irradiaram-se para o mundo as mais sábias lições e os mais profundos ensinamentos e era deles que se acobria a sua para aprimorar o seu. Conhecer os Mestres de outras Civilizações, como Sôlon, Pitágoras, Sócrates, até a estada de Sôlon no Egito, conta Platão, no "Banquete" - diálogo de Parmênides e Crítias - que procuramos, junto aos velhos sacerdotes dos templos, aprofundar-se sobre os mistérios da an-

lignidade, um débil, o mais velho, respondeu-lhe: "Solto, vocês gregos são apenas umas crianças; na Grécia não há um só anão; vocês não enescuram nenhuma opinião verdadeiramente antiga e vinda de antiga tradição: vocês não possuem nenhum conhecimento enesquecido pelo tempo."

da própria e que essa festa de maior índole, as vezes indolente, identificando as suas deusas com os santos do Cristianismo, fazendo da figura do Cristo e maior entre os santos, a Mãe de Deus, o arquétipo de Maria, identificando a Virgem Maria com Oum e Yemanjá e dando honras às duas, e as duas honras, às vezes as duas grandes vilas, as duas cidades — São Jerônimo e São Sebastião — São Sebastião e chamam Maria, Oum e Oubô.

Foram os negros africanos que trouxeram as brujas empacuradas, e depois empacuradas, sempre à tradicional festa da Bahia em homenagem ao Senhor do Bonfim, e que, depois, especialmente colônias, e depois, especialmente, e numa solenidade onde publicamente sempre foram praticados os ritos da mistério.

estresna Umbanda.
Analisando, pois, com o
religioso católico, e ainda abor-
recendo as práticas bairistas
e as tradições das mesas in-
dianas, também foi propagando
por 1900 a pois.

Uma Religião Genui- namente Brasileira

HÁ trezentos e meio anos
ou menos, aproveitando a
enorme acção dos fermentos
espíritos por parte dos
brasileiros, entidades que
presidem o destino espiritual
da raça brasileira, levanta-
ram-se e deram origem a uma
nova religião que fosse
genuinamente brasileira. Por-
que, filho de três raças — o
branco, o negro e a índia —
não era justo que combatesse

ENHAR CORN à sua agulha que
sempre se volta para o lado
incompreendido e sua linha
de e sua sutil, incorpo-
rando-o no seu patrimônio
espiritual. Quem conhece o
solene brasileiro sabe que
sua alma e morto até con-
ceder-lhe o direito de exis-
tir, e as coisas, as pedre-
las são premiadas por contri-
buírem sobrevivência e lado
amigo se acha habitude de
idéica correta. E é assim
que os brasileiros do período
corresponde a Ulysse dos In-
dícios, a lada de Deus é re-
presentada por Tupan, para
Indios e por Zambol, para ne-
gros. A divindade assim
representada, associada
com os mais selvagens ritos,
prostituído a magia por pro-
pósitos mais ou menos idé-
ológicos de forma que o mito

que se concentra com a religião dos brancos absorvida que foi pela lei, negro, sem o poder, acabou não tivesse oportunidade de reconhecer também a dos índios foi incorporada, razão por que os chamados "terreiros" apresentavam-se os trabalhadores de Umbanda era sob a forma de vários velhos ora como autênticos representantes dos espíritos dos deuses da natureza.

Foi, pois, a religião dos negros a escolhida para sofrer essas transformações que seriam precisas a fim de levar-se a cabo tal missão.

O culto africano que, como já dissemos, assimilou os princípios da verdadeira cristandade, para os brasileiros, e se

que, nestas condições, tentam conservar aqui na Cidade Maranhense.

Logo depois os tempos em que a independência e o desejo de uma nova ordem social e de uma nova religião, tendo por Chefe Ozniã — Luz do Mundo, e por mistérios entidades que praticam os trabalhos ideológicos e o primeiro com o nome de Jesus Cristo, os demais com os santos do Catolicismo romano, pelos negros escravos, praticam a caridade, que espalha a munição.

Referimo-nos, sem dúvida, ao bode, vítima propiciatória no antigo culto

Perseguido, humilhado, assassinado pelos nodarões

Man, os ouvintes collium-
mados fechados os seus ape-
los e se invés da acolhida.
entender que era de esperar
que os filhos da terra, como
de todos os filhos da terra,
embora não seja mais encarna-
da, aparecesse, humilhado,
na terra, não permiti-
do ao hoje a direito de ni-
gular-se às outras religiões
que se julgam exclusivas
proprietárias do amor de Je-
sus.

A magia, esta força indô-
mável e misteriosa que ma-
gismente a mundo e domos,
magros e a própria alma
de Umbanda, milenar, eter-
na. Por isso mesmo, Umban-

A sua missão é de caridade, a mais transcendente; destrói os trabalhos de mal, lutando e vencendo os seus magos poderosos, considerando invencíveis desde o princípio do mundo; alivia a humanidade das seus terribes sofrimentos; desencarna o planeta dos fluidos venenosos que vêm do astral inferior; evita de sobre o planeta a vingança de filíngias invisíveis; destrói as

de fabulosos lucros que lhe
sentes anulações de cas-
amentos, anulações de ma-
trimônio (considerado por ela
deprida individual), ben-
ções de espadas, de canhões,
casas bancárias, de bal-
cões e hotéis de luxo,
e que se explora o negro faz-
endo a mais triste cativa-
dade em casas fumarentas,
explorando defuntos, que
saciam milhares de cruzados
e seus depósitos amontão
sobre eles.

**Umbanda é Milenar,
Umbanda Não Tem
Idade**

Umbanda é grande, espe-
cialmente em humildade com que se mo-
stra.

É verdade que o movimento, o da implantação do Umbanda pura tem pouco menos de meio século; e que se compen-

Figura 10 – Página do jornal “O Semanário”, edição de 04 a 11 de abril de 1957, com artigo de José Álvares Pessoa sobre a Umbanda.

Fonte: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 02/09/2015.

O discurso até aqui era de que o Caboclo teria vindo para apresentar uma nova forma de se cultivar a Umbanda, sem as práticas consideradas “atrasadas” dos africanos. Esta nova linha de Umbanda, que fazia questão de se afirmar “branca”, seria considerada por seus praticantes como a “verdadeira” Umbanda, enquanto as outras, praticadas nos terreiros de periferia e classificadas como macumbas, seriam apenas deturpações desta religião.

No último relato que colhemos que versa sobre as origens desta religião e sua relação com as tendas de Zélio de Moraes, Pessoa afirma que todas as organizações que praticam a chamada “Umbanda branca” teriam saído do seio da Tenda de Nossa Senhora da Piedade:

Se lançarmos um olhar em torno de nós, havemos de ver desde tempos que não vão muito longe, porque estão nítidos na memória de todos, a Tenda de Nossa Senhora da Piedade, tendo à sua frente o espírito luminoso que é o nosso Guia, atraindo sempre milhares de adeptos que, em busca de lenitivo para os seus males de toda a espécie, a procuram como a verdadeira Meca de Umbanda! Do seu seio saíram todas as organizações do gênero, feitas à sua imagem e semelhança: é uma comunidade em que todos os elementos, todos os líderes e os melhores médiuns conhecidos de Umbanda, foram feitos sob as suas vistas nas suas casas, conviveram com o Caboclo das "Sete Encruzilhadas", dele recebendo suas luzes; aprenderam e transmitem as suas magníficas lições (SEMANÁRIO, 1958, p. 15).

O autor se refere aqui à outras tendas fundadas a mando de Zélio de Moraes e seu Caboclo, presididas por médiuns e pessoas de sua confiança. Mas, de certa forma, enaltece mais uma vez o caráter missionário do Caboclo das Sete Encruzilhadas, que teria servido como guia para a fundação destes diversos centros, todos seguindo sua forma de se praticar a Umbanda. A ideia da importância deste Caboclo para a Umbanda como um todo, gestada no interior de suas próprias tendas, entre aqueles que conviveram com Zélio de Moraes e foram seus seguidores, começava assim a ser exposta na mídia, e auxiliava a marcar ainda mais a figura de Zélio como uma referência desta religião.

O que pudemos perceber até agora é que as referências a Zélio de Moraes, à Tenda Nossa Senhora da Piedade e ao Caboclo das Sete Encruzilhadas são feitas sempre por algum de seus seguidores, normalmente pelos presidentes das tendas fundadas por ele. Membros das classes médias e altas, estas pessoas gozavam de certa influência na sociedade da época, tendo acesso às mídias, como demonstram as fontes de jornais até aqui consultadas. Aos poucos, eles se utilizaram destes veículos para bombardear a imagem de Zélio e do Caboclo das Sete Encruzilhadas como figuras importantes para o nascimento da Umbanda, ainda que de forma não muito clara até aqui. No entanto, estes relatos ainda não firmavam com certeza a posição de Zélio e seu caboclo como “os fundadores” da religião Umbandista.

Essas fórmulas, ao mesmo tempo que reconhecem a antiguidade dos vínculos de Zélio de Moraes com a umbanda, jamais vão a ponto de alça-lo à posição de fundador da religião. Mais do que isso, insinuam uma subordinação da individualidade de Zélio ora à sua condição genérica de médium (como tantos outros na umbanda), ora à sua condição de intermediário de uma entidade espiritual (que, diga-se, não lhe devia exclusividade). Sendo assim, compreende-se por que mesmo os textos que tratam das origens ou da história da umbanda, ou mesmo do Caboclo das Sete Encruzilhadas, no jornal da UEUB no final da década de 1950 não se sentem obrigados a mencionar o nome de Zélio. Em 1961, Cavalcanti Bandeira, um dos integrantes da Comissão Nacional de Codificação do Culto da Umbanda, vinculada ao 2º Congresso que se realiza no mesmo ano, publica um trabalho que se pergunta sobre “o momento em que apareceu de modo efetivo a Umbanda”. No que concerne ao Rio de Janeiro, procura pistas nas reportagens de João do Rio; não as achando, menciona a fundação da FEU e uma tenda surgida em 1947. Não sem antes lamentar: [...] *não conseguimos apurar com segurança quais os terreiros que iniciaram no Brasil a prática da Umbanda* (Bandeira, 1961, p. 109)¹⁷⁴. Parece-me uma indicação clara de que a centralidade de Zélio de Moraes no surgimento da umbanda é uma construção posterior ao início da década de 1960 (GIUMBELLI, 2002, p. 194, *grifos do autor*).

¹⁷⁴ BANDEIRA, Antônio C. *Umbanda – evolução histórico-religiosa*. Rio de Janeiro: s/e, 1961.

Como afirma Giumbelli nesta análise, as referências à figura de Zélio de Moraes feitas até aqui atestam apenas a antiguidade de sua ligação com a Umbanda, não sendo suficientes ainda para colocá-lo na posição de fundador da religião. Os artigos do Capitão Pessoa no *Semanário* são um primeiro esboço desta história que, como vemos, aos poucos ia tomando forma.

Saindo dos jornais para a literatura umbandista, a primeira obra a fazer referência a Zélio de Moraes foi a de Cavalcanti Bandeira, que em 1970 lançara o livro *O que é Umbanda*. Ao contar a história da religião umbandista no Brasil, ele cita a fundação da Tenda Nossa Sra. Da Piedade, com a data exata de 16 de novembro de 1908, e os sete centros a ela ligados, fundados entre os anos de 1930 a 1937. Bandeira (1970, p. 79) diz que a fundação destas tendas foi “especialmente marcante” para a história da Umbanda, mas não faz menção ao pretenso fato de Zélio de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas serem os “fundadores” da própria Umbanda, conforme noticiavam muitos de seus adeptos nesta época.

Os grandes responsáveis pela consolidação deste mito de fundação da Umbanda seriam dois jornalistas: Lilia Ribeiro e Ronaldo Antônio Linares, já na década de 70. Lilia era dirigente da Tenda de Umbanda Luz, Esperança e Fraternidade (TULEF), fundada em 1955 com o nome Tenda Nossa Senhora do Rosário, uma das filiadas às tendas do Caboclo das Sete Encruzilhadas (TRINDADE, 2010). Como jornalista, Lilia escrevia sobre Umbanda em vários periódicos, religiosos ou não. Entre eles, estava o jornal “Diário de Notícias”, o boletim “Macaia”, jornal de divulgação umbandista vinculado à TULEF, o jornal “Gira de Umbanda”, entre outros. Ronaldo Linares era presidente da Federação Umbandista do Grande ABC e fundador da Casa de Pai Benedito de Aruanda, terreiro fundado na década de 60 no interior de São Paulo.

A partir da década de 70, ambos teriam realizado uma série de entrevistas com Zélio de Moraes e suas entidades, o Caboclo das Sete Encruzilhadas e Pai Antônio. O resultado destas entrevistas foi publicado nestes vários jornais, e ajudaram a consolidar a visão de Zélio como o verdadeiro fundador da Umbanda no Brasil. Em uma das obras escritas por Rubens Saraceni, discípulo de Ronaldo Linares, ele transcreve seu relato sobre a primeira vez que este teria encontrado Zélio de Moraes, em julho de 1970, na casa de sua filha Zilméia de Moraes:

Chegamos em Niterói por volta das 19 horas. Assim que deixei a estrada, cruzei algumas ruas e cheguei a uma farmácia. [...] pedi para usar o telefone. [...] consegui completar a ligação. Do outro lado da linha uma voz de menina atendeu-me. Eu disse apenas que era de São Paulo, que queria entrevistar o sr.

Zélio e que havia sido informado de que ele se encontrava naquele telefone. [...] Ouço a pessoa com quem estou conversando dirigir-se a outra e explicar:
- Papai, há um senhor de São Paulo ao telefone, que veio entrevista-lo. O senhor pode atendê-lo?
E, para minha surpresa, ouço lá no fundo uma voz cansada responder:
- É Ronaldo, minha filha, que estou esperando há muito tempo. É o homem que vai tornar o meu trabalho conhecido em todo o mundo.
Eu ouvia e não acreditava. Eu não havia dito a ninguém o meu nome e, no entanto, ele sabia de tudo, como se estivesse informado (SARACENI, 2003, p. 19-20).

Percebe-se mais uma vez o caráter “mítico” envolto neste relato. Ronaldo Linares influenciaria dois de seus discípulos, que se tornariam intelectuais umbandistas de renome, reproduzindo em suas obras os relatos de Zélio de Moraes a respeito da revelação da Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas: seriam eles Diamantino Trindade e Rubens Saraceni, consolidando assim este mito como a “verdadeira” origem da religião umbandista nos anos 2000.

Lilia Ribeiro também teria realizado entrevista com Zélio em 1971, onde ele conta a história do que teria ocorrido naquele 15 de novembro de 1908, entrevista esta que já transcrevemos no início deste capítulo. A partir daquela década, portanto, os umbandistas ficariam conhecendo o mito de fundação de sua religião, agora com uma impressionante riqueza de detalhes. Segundo Thereza Saidenberg (1978, p. 35), uma entrevista com Zélio de Moraes contando em detalhes esta história teria sido publicada em 1975 (ano da morte de Zélio) na revista *Seleções de Umbanda*, em artigo intitulado *O Fundador da Umbanda e sua missão na Terra*. O mito foi oficialmente reconhecido alguns anos depois pelo Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda (C.O.N.D.U.), órgão confederativo criado para ser o representante máximo da Umbanda no país:

O mensageiro chegou na hora aprazada. Deu o nome de CABOCLO DAS SETE ENCRUZILHADAS. Afirmou categoricamente: "O nome deste culto é Umbanda. Não tem matanças nem comidas". [...] Convenhamos, meus amigos, para 1908, o Caboclo das 7 Encruzilhadas falou e disse, até demais. Naquele tempo, enxameava em Niterói, berço da Umbanda, e em todo o território nacional, a famosa macumba, o fetichismo, misticismo supersticioso e regionalista, degradação mediúnica e religiosa, comércio e intercâmbio espúrios, com almas que não tinham condições de serem guias nem de si mesmas... (CONDU, 1977, p. 3).

Foi a partir daí que este relato se espalhou entre os intelectuais e adeptos desta religião. Um ano antes (1976), os membros da C.O.N.D.U. instituíram o 15 de novembro como o dia nacional da Umbanda. Em 1986, Diamantino Fernandes Trindade (1989) lançava sua primeira obra *Iniciação à Umbanda*. Ele foi um dos primeiros autores a trazer, em detalhes, os relatos de Zélio Fernandino de Moraes a respeito da “anunciação”

da Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas. Segundo ele, tal relato teria sido obtido por Ronaldo Antônio Linares, presidente da Federação Umbandista do Grande ABC, do qual ele fazia parte. Foi, talvez, o primeiro intelectual umbandista a reconhecer o “mito de origem” desta religião, já nesta época. Em cada publicação, esta história da anunciação e fundação da Umbanda foi ganhando mais detalhes, os diálogos entre o Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Zélio de Moraes com o presidente da Federação Espírita de Niterói foi ganhando mais desdobramentos, até chegar nas variações que são reproduzidas hoje por inúmeros umbandistas e até por alguns acadêmicos.

Com certeza a popularização deste “mito de origem” serviu como forma de dar legitimidade e coesão a um grupo específico dentro do campo religioso. É neste sentido que podemos tratar os relatos de Zélio de Moraes como um “mito”, ou seja, uma história que apresenta elementos “sobrenaturais”¹⁷⁵, e tem como objetivo estabelecer uma origem comum a um determinado conjunto de crenças. Segundo Mircea Eliade (1963, p. 9), o termo mito “é hoje utilizado tanto no sentido de ‘ficção’ ou de ‘ilusão’ como no sentido, familiar sobretudo para os etnólogos, sociólogos e historiadores das religiões, de ‘tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar’”. É a esta última conceituação que nos referimos quando tentamos aplicar o termo “mito” ao relato de Zélio de Moraes. Como vimos, esta história apresenta vários dos elementos que compõem uma narrativa do tipo mitológica, como por exemplo a ação de “seres sobrenaturais” que agem de forma a criar uma nova realidade, servindo como ponto de origem a um determinado conjunto de crenças ou práticas rituais.

[...] o mito conta uma história sagrada, relata um acontecimento que teve lugar no tempo primordial, o tempo fabuloso dos "começos". Noutros termos, o mito conta como, graças aos feitos dos Seres Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, quer seja uma realidade total, o Cosmos, quer apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narração de uma "criação": descreve-se como uma coisa que foi produzida, como começou a *existir*. [...] o mito é considerado como uma história sagrada, e portanto uma "história verdadeira", porque se refere sempre a *realidades*. [...] a função soberana do mito é revelar os modelos exemplares de todos os ritos e de todas as actividades [sic] humanas significativas [...] (ELIADE, 1963, p. 12-14, *grifos do autor*).

¹⁷⁵ Utilizamos aqui o termo “sobrenatural” na acepção de Durkheim (1996, p. 5): “entende-se por isso toda ordem de coisas que ultrapassa o alcance de nosso entendimento; o sobrenatural é o mundo dos mistérios, do incognoscível, do incompreensível. A religião seria, portanto, uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro”.

Como se vê, a ideia de “mito” nada tem a ver com noções de “verdade” ou “falsidade”. Ao aplicarmos o conceito de “mito” a um determinado relato religioso não estamos pretendendo desmerece-lo ou inferiorizando-o em relação a outros discursos considerados “verdadeiros”. Esta aplicação refere-se muito mais a um conjunto de elementos presentes neste relato e, mais ainda, à função primordial que o mesmo desempenha em relação a uma determinada comunidade. Tal função é realçada por Stuart Hall (2011) ao analisar a criação das comunidades nacionais. Os mitos, especialmente o que o autor denomina de “mito fundacional”, desempenham uma função primordial para manter a coesão e a identidade do grupo. O “mito fundacional”, para Hall (2011, p. 55), seria “uma história que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo ‘real’, mas de um tempo ‘mítico’”. Este não é o caso do mito em questão, que procura ser bem específico ao situar seus acontecimentos no tempo; porém, podemos inferir como o “mito de origem” da Umbanda serviu para dar coesão e identidade, primeiramente a um determinado grupo no interior da religião – o grupo dos que defendiam a forma ritualística da “Umbanda branca” – e, em um segundo momento, à própria Umbanda como um todo.

Uma outra característica dos “mitos” é a sua vinculação a quem o profere. A credibilidade de quem profere o mito é essencial para que este seja aceito pela comunidade como “verdade”. Segundo Marilena Chauí (2000, p. 32), o mito seria

uma narrativa sobre a origem de alguma coisa (origem dos astros, da Terra, dos homens, das plantas, dos animais, do fogo, da água, dos ventos, do bem e do mal, da saúde e da doença, da morte, dos instrumentos de trabalho, das raças, das guerras, do poder, etc.). [...] Para os gregos, mito é um discurso pronunciado ou proferido para ouvintes que recebem como verdadeira a narrativa, porque confiam naquele que narra; é uma narrativa feita em público, baseada, portanto, na autoridade e confiabilidade da pessoa do narrador.

Podemos notar como isto se aplica ao caso da Umbanda ao analisarmos a figura de Zélio de Moraes como revelador deste “mito de origem”. Ao longo do tempo, várias foram as tentativas, por parte de seus seguidores, de realçar a figura de Zélio como uma figura de destaque no meio umbandista. Podemos perceber isto pelos artigos de jornais, publicados especialmente por Leal de Souza, pelo Capitão Pessoa e por Lilia Ribeiro e Ronaldo Linares, entre os anos de 1930 e 70. Tais artigos sempre se referiam a ele como um dos grandes líderes do movimento umbandista, destacando sempre sua competência como médium, não se esquecendo dos predicados de suas entidades, consideradas como sendo de grande elevação moral.

A figura de Zélio ocupa um lugar central neste “mito de origem” da umbanda e a forma como ele é narrado, com seus acréscimos e ressignificações aponta claramente para a tentativa de firmar a crença nos poderes e na missão excepcionais deste homem. Pensamos que mais importante que o exercício de uma autoridade e supremacia históricas na umbanda por Zélio, esse “mito de origem” revela o que é essencial na noção weberiana de legitimidade: a pretensão historicamente apresentada por aqueles que desejam fruir do exercício da sua autoridade e que, por isso, tentam inculcar e socializar a “crença na legitimidade” a que se refere Max Weber (ISAIA, 2008, p. 209).

A figura de Zélio de Moraes se constitui, assim, naquilo que Max Weber (1999, p. 303) classifica como o líder carismático ou “profeta”. “Por profeta queremos entender aqui o portador de um carisma puramente *pessoal*, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma *doutrina* religiosa ou um mandado divino” (*grifos do autor*). Este é precisamente o caso de Zélio de Moraes, que segundo vários relatos, teria sido escolhido pela espiritualidade para revelar à humanidade uma nova doutrina religiosa. No próprio diálogo com o sr. José de Souza, o Caboclo das Sete Encruzilhadas, incorporado no corpo de Zélio, deixa isso claro, como vimos até aqui.

O relato de Zélio de Moraes procura dar legitimidade a um determinado grupo no interior da religião: os defensores da chamada “Umbanda branca”. Isto porque este relato teve um papel fundamental na instituição de uma forma característica de se praticar a Umbanda. Ele foi utilizado para legitimar como “única prática verdadeira” o conjunto de preceitos, crenças e rituais preconizados por uma parcela dos umbandistas. Ele teria fundado, assim, uma tradição, análoga ao que Hobsbawm (2008, p. 9) chama de “tradição inventada”:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.

A conceituação de Hobsbawm se aplica perfeitamente ao caso do relato de Zélio de Moraes. Segundo este relato, Zélio e seu Caboclo teriam servido de veículos para combater as práticas atrasadas, consideradas como “fetichismo, misticismo supersticioso e regionalista, degradação mediúnica e religiosa, comércio e intercâmbio espúrios” (CONDU, 1977, p. 3), e assim estabelecer um conjunto de práticas aprovadas pelos espíritos superiores, sem os elementos considerados inferiorizantes desta religião, como os sacrifícios de animais e a cobrança pelos trabalhos. Ao contrário da noção de “mito fundacional” defendida por Hall (2011),

O passado histórico no qual a nova tradição é inserida não precisa ser remoto, perdido nas brumas do tempo. [...] Contudo, na medida em que há referência a um passado histórico, as tradições "inventadas" caracterizam-se por estabelecer com ele uma continuidade bastante artificial (HOBSEBAWM, 2008, p. 9-10).

Assim, o movimento umbandista procurou estabelecer com o acontecimento relatado por Zélio de Moraes uma noção de continuidade, admitindo que este acontecimento tenha sido o “marco zero” de sua religião. Tal tentativa pode ser percebida pela própria institucionalização do dia 15 de novembro de 1908 como dia oficial da Umbanda, inclusive com comemorações realizadas no ano de 2008 pelos 100 anos que a religião estaria completando. A partir de sua veiculação nas principais obras de divulgação umbandistas, tal mito se consolidaria rapidamente como “o nascimento oficial da religião umbandista no Brasil”, alçado à categoria de “fato inquestionável” entre seus adeptos. De 2003 a 2008, por exemplo, ele teria sido bastante reproduzido na então *Revista Espiritual de Umbanda*, revista nacional editorada em São Paulo pela Editora Escala. Segundo Pinheiro (2012, p. 224), a narrativa de Zélio Fernandino de Moraes aparece em 14 das 20 edições desta revista publicadas, demonstrando bem a importância que este mito havia adquirido já nesta época.

Resgatar o histórico deste relato, através das fontes históricas que temos disponíveis, foi uma forma de lançar luz às origens desta religião. Como pudemos perceber, a construção deste mito de fundação atendia aos interesses de uma parcela dos umbandistas, desejosos de desvincular sua religião das práticas africanas, consideradas por eles como espúrias, atrasadas, bárbaras. O histórico de Zélio de Moraes e suas tendas, que praticavam uma Umbanda mais intelectualizada, próxima das ideias kardecistas e com um forte discurso moralizante, foi a chave para que se construísse um mito de fundação em que não há ex-escravos africanos negros, nem batuques ou sacrifícios de animais.

Mas a Umbanda fundada por Zélio é apenas uma das inúmeras umbandas existentes desde aquele período e ainda hoje. A diversidade desta religião não nos permite dizer que ela tenha sido fundada por A ou B. São tantos os modelos rituais diferentes existentes que a história de Zélio de Moraes não consegue contemplar a todos. Temos, pois, que buscar uma origem que abarque todos estes terreiros, e não apenas aqueles que tiveram voz ao longo das últimas décadas e que puderam construir sua própria história. Buscaremos, portanto, a história de todas as Umbandas, especialmente daquelas que durante todos estes anos tiveram suas vozes silenciadas.

4.2. Por uma nova história da Umbanda

A história da Umbanda está muito mais ligada às práticas religiosas africanas do que alguns de seus membros gostariam de admitir. A identificação das macumbas e dos candomblés existentes em finais do século XIX e início do XX, que atestamos nos capítulos anteriores, são essenciais para se compreender o surgimento da religião umbandista. Da mesma forma, a presença do Espiritismo kardecista foi essencial nesta história, por dar corpo e forma aos rituais que eram então praticados no Rio de Janeiro.

Não queremos resumir a origem umbandista à revelação de uma única entidade, em um único terreiro, com data e hora marcadas. Acreditamos que colocar a origem da Umbanda desta forma seja um reducionismo tremendo, que acaba por empobrecer a história desta religião. Sua história, como veremos, é muito mais ampla e complexa do que se faz parecer. Concordamos, assim, com Renato Ortiz (1999, p. 32), que escreveria sobre a pretensa revelação da Umbanda por parte de um messias:

A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial.

O surgimento da Umbanda teve um longo processo histórico, do qual a Tenda de Zélio de Moraes foi apenas uma pequena parte. Contou em sua formação com as contribuições de elementos dos candomblés, das macumbas e do Espiritismo, além do próprio catolicismo, já tão entranhado nos anteriores. Um processo, portanto, praticamente impossível de ser mapeado, devido à grande hibridez presente nos seus cultos.

Enfim, o problema das origens da umbanda não pode ser reduzido a questões de prioridades e de fundadores. Em parte, porque nos faltam dados históricos suficientes; em parte, porque não faz muito sentido procurar por prioridades e fundadores em um processo que em boa medida ocorreu, por assim dizer, rizomaticamente, sem direção única e sem controle centralizado, uma *bricolagem*, para usar a expressão de Ortiz (1986)¹⁷⁶ (GIUMBELLI, 2002, p. 209, *grifos do autor*).

¹⁷⁶ ORTIZ, Renato. Breve nota sobre a Umbanda e suas origens. *Religião e Sociedade*, 13 (1), março 1986, p. 134-137.

A Umbanda seria, assim, resultado deste longo processo de hibridações que descrevemos até aqui, desde o surgimento dos candomblés até a organização das novas práticas da macumba. Ela seria a reelaboração dos diversos elementos culturais presentes nas sociedades coloniais, imperiais e republicanas, organizadas de várias formas diferentes ao longo do tempo. Por isso Giumbelli utiliza a categoria do “rizoma” para explicar sua origem.

[...] rizoma é uma raiz que vai em todas as direções, que se mistura às raízes de todas as plantas que venha a alcançar, resultando num emaranhado inextricável [...]; O rizoma [...] se caracteriza pelos princípios da conexão, da heterogeneidade, da multiplicidade, da recusa de um eixo, da ausência de um modelo, quer estrutural, quer gerativo (DAMATO, 2003, p. 37).

Este conceito do rizoma nos auxilia a compreender tanto a formação da religião umbandista quanto sua atualidade. Tal conceito foi desenvolvido por Deleuze & Guattari (1995) para se criar um sistema onde impera a multiplicidade, em contraste com os sistemas binários. A palavra foi tomada emprestada da biologia, e refere-se a um modelo de raiz encontrado em algumas plantas que apresenta inúmeras ramificações. Num sistema rizomático, seria impossível mapear origens ou encadeamentos, pois neste sistema, como concebido pelos dois filósofos, as fases não se sucedem em forma de etapas bem delimitadas. “Um rizoma não pode ser justificado por nenhum modelo estrutural ou gerativo. Ele é estranho a qualquer ideia de eixo genético ou de estrutura profunda. Um eixo genético é como uma unidade pivotante objetiva sobre a qual se organizam estados sucessivos” (DELEUZE; GUATTARI, 1995, p. 20). De forma análoga, podemos afirmar que os processos culturais agem de forma rizomática. As hibridações, como conceituadas por Bhabha e Canclini, nada mais são que processos rizomáticos, nos quais não se consegue mapear, de forma precisa, os encadeamentos realizados que resultaram nas novas estruturas disponíveis. E por estarem sempre em transformação, tais processos nunca tem começo nem fim, filosoficamente falando, eles são sempre “meio”, sempre “entre”, assim como o rizoma de Deleuze & Guattari (1995, p. 36):

Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, intermezzo. A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. [...] Fazer tábula rasa, partir ou repartir de zero, buscar um começo, ou um fundamento, implicam uma falsa concepção da viagem e do movimento.

Assim é com a história da Umbanda. Mapear precisamente quando e onde surgiu o primeiro terreiro desta religião é praticamente impossível, e aliás, inútil. Sua formação

não se deu do dia pra noite, como muitos afirmam, mas em um longo processo, sem etapas pré-definidas. Tudo o que conseguimos identificar são alguns pontos neste processo.

A umbanda certamente não é uma espécie de degeneração de antigos cultos africanos ou do espiritismo kardecista. É, sim, o resultado de um processo de reelaboração, em determinada conjuntura histórica [...] de ritos, mitos e símbolos que, no interior de uma nova estrutura, adquirem novos significados (MAGNANI, 1986, p. 13).

Como afirmamos anteriormente, vários dos elementos que comporiam os rituais da Umbanda já estavam espalhados pelos cultos dos candomblés e das macumbas existentes na Bahia, no Maranhão e no Rio de Janeiro, principalmente. Tais casas se multiplicavam e modificavam seus rituais conforme a vontade de seus líderes. Como todas estas práticas religiosas se assentavam na tradição oral, não possuindo um fundamento escrito, isso permitia constantes trocas, ressignificações, fusões e exclusões em suas práticas cotidianas. Era isso o que permitia que tantos modelos diferentes de cultos religiosos com influências africanas existissem entre os séculos XIX e XX, como já apontamos.

A presença do Espiritismo em terras brasileiras trouxe apenas mais um elemento para compor estes rituais. A assimilação e reinterpretação das ideais espíritas em meio a estas práticas religiosas deu origem ao chamado “baixo espiritismo”, casas de culto que misturavam as práticas africanas com as ideias de Allan Kardec. Foi do seio deste baixo espiritismo que teriam surgido as primeiras casas que procuravam em seus rituais cultuar os espíritos de caboclos, pretos-velhos, crianças e eventualmente exus e pombagiras, e que adotavam a denominação de Umbanda. Este processo ocorre entre os anos finais do século XIX e os anos 30 do século XX. Este foi o período em que foi gestada a religião umbandista no Rio de Janeiro.

Para compreendermos o nascimento da religião umbandista, nós a analisaremos no quadro dinâmico de um duplo movimento: primeiro, o embranquecimento das tradições afro-brasileiras; segundo, o empretecimento de certas práticas espíritas e kardecistas (ORTIZ, 1999, p. 33).

Como afirma Ortiz, podemos notar, através dos registros históricos da época, duas tendências dominantes na Umbanda daquele período: primeiro um movimento de africanização do espiritismo, que Ortiz chama de “empretecimento”, a partir do momento em que determinados membros kardecistas, insatisfeitos com os rituais desta religião, passam a incorporar elementos das macumbas em seus rituais; e em seguida, um movimento de espiritualização das macumbas, ou “embranquecimento” para Ortiz, que

consistia na adoção, por parte dos terreiros de cultos africanos, das ideias espíritas, passando a se dizer como praticantes do Espiritismo. Nos dois casos houve uma modificação grande nos rituais originais, dando origem a novos modelos totalmente novos. Diana Brown (1985, p. 24-25) também defende esta teoria:

Tudo indicava que duas formas de Umbanda estavam em desenvolvimento: uma, no interior do setor médio, influenciada pelo kardecismo e pelo desejo de criar uma imagem socialmente respeitável, não-africana; e a outra, que representava as formas de prática afro-brasileiras. As duas eram mutuamente hostis, sendo os conflitos ao nível do ritual aprofundados pelas diferenças raciais e de classe a eles subjacentes. Assim, parecia não haver grandes possibilidades de uma coalizão política entre essas duas Umbandas.

Estes dois movimentos é que teriam dado origem à Umbanda. Mas apenas um deles ganhou voz na imprensa e fez prevalecer sua visão da história, como já demonstramos no caso de Zélio de Moraes. A história desta “outra Umbanda” ainda permanece por ser contada, em grande parte devido às dificuldades de se encontrar fontes históricas que permitam recriá-la. Mesmo entre os estudiosos, a história “oficial” da Umbanda prevalece, ou seja, aquela que considera a religião fruto das incursões de kardecistas nas macumbas, como define Diana Brown (1985, p. 9): “Considero que a fundação da Umbanda ocorreu no Rio de Janeiro em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que começaram a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas”. Reginaldo Prandi (1996, p. 68-69) também define a origem da Umbanda desta forma, referindo-se, sem citar seu nome, ao centro de Zélio de Moraes:

No Estado do Rio de Janeiro, cerca de 1920, foi fundado o primeiro centro de umbanda, que teria nascido como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos espíritas mais ortodoxos como espíritos inferiores. De Niterói, esse centro foi se instalar numa área central do Rio em 1938. Logo seguiu-se a formação de muitos outros centros desse espiritismo de umbanda, os quais, em 1941, com o patrocínio da União Espírita Brasileira, promoveram no Rio o Primeiro Congresso de Umbanda, congresso ao qual compareceram umbandistas de São Paulo (PRANDI, 1996, p. 68-69).

A ideia geral, portanto, é que a Umbanda só surgiria a partir do interesse de determinados segmentos da classe média por algumas práticas das macumbas. Estes teriam se “apossado” destes rituais, transformando-os sob a ótica espírita, e a partir daí dando-lhe um novo nome.

A padronização inicial de seus ritos e seus prenúncios de institucionalização datam da década de 20, quando kardecistas de classe média, atraídos pelos espíritos de caboclos e pretos-velhos que se incorporavam nos terreiros de macumba do Rio de Janeiro, neles adentraram e assumiram sua liderança. [...]

Imediatamente os adventícios passaram a moldá-la à sua imagem e semelhança: branca, cristã, ocidental. Extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodicéia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados (NEGRÃO, 1993, p. 113).

Lísias Negrão resume bem um dos processos que fez com que a Umbanda tomasse corpo e forma em meados da década de 1920. O interesse dos kardecistas pelos rituais das macumbas, e a tentativa de “moralização” dos mesmos foi apenas uma das etapas que levou à formação da religião Umbandista. O centro de Zélio de Moraes foi um dos precursores deste movimento, e ficaria marcado, posteriormente, como o pioneiro, sendo alçado à categoria de “fundador” da religião, como já discutido anteriormente. No entanto, os terreiros que faziam parte da segunda onda, ou seja, aqueles que provinham das macumbas para o Espiritismo, continuavam existindo nas periferias e regiões afastadas da cidade. Não podemos afirmar com certeza qual deles adotou primeiramente a denominação Umbanda como se referindo ao seu próprio culto. Sabemos, porém, que o termo já existia nas religiões afro-brasileiras com múltiplos sentidos, ora se referindo ao sacerdote do culto, ora se referindo ao culto em si.

Um dos exemplos deste tipo de terreiro podemos encontrar nas descrições de Leal de Souza, realizadas em 1924, na série “Mundo dos Espíritos”. Vários terreiros praticantes do que ele chamava de “macumba”, nos quais havia a incorporação de espíritos de caboclos e negros, conviviam ao lado dos centros espíritas. Em um destes terreiros, que já chamamos atenção anteriormente, haviam os trabalhos destes espíritos aliados a alguns procedimentos dos candomblés, como a incorporação de orixás e as festas realizadas em louvor a estas divindades. O líder deste terreiro, chamado de Pai Quintino, provavelmente título proveniente também dos pais-de-santo dos candomblés, recebia uma entidade que se denominava “Pai Raphael de Umbanda”. Pelas descrições feitas por Leal de Souza, percebemos que se trata de um terreiro muito mais voltado para os elementos africanos. Pelos objetos rituais presentes no terreiro e procedimentos rituais adotados, notamos que havia uma forte influência dos candomblés, mais do que em qualquer outro centro descrito na obra. Mesmo assim, havia já a utilização da denominação Umbanda para se referir às suas práticas. Este terreiro, provavelmente, havia feito o “outro” caminho citado por nós: começado como um terreiro de macumba, reunindo elementos dos candomblés e posteriormente se aproximado do Espiritismo,

passando então a se utilizar da denominação Umbanda, em substituição ao termo “macumba”, que já a essa época era considerado como um termo pejorativo.

No entanto, terreiros como o de Pai Quintino não tiveram como contar sua história, como aconteceu com o centro de Zélio de Moraes. Pai Quintino era negro e morava em um bairro periférico da cidade do Rio, assim como a esmagadora maioria dos frequentadores de seu terreiro. Não havia entre eles membros das altas classes que pudessem, por exemplo, escrever artigos para jornais da época ou livros. Só sabemos da existência de seu terreiro através do interesse de jornalistas como Leal de Souza, e mesmo assim sua descrição deixa claro a posição que seu terreiro ocupa na escala social do Espiritismo da época, através dos rótulos de “baixo espiritismo” e “macumba”.

Como ele, existiam centenas de outros na cidade do Rio. João do Rio, apenas 20 anos antes, afirmava que a cidade estava “infestada” deste tipo de templos, descrevendo-os com os piores adjetivos possíveis. Com o tempo, muitos passaram a se aproximar do Espiritismo, adotando suas ideias e adaptando-as às suas próprias práticas. Atestam isso as descrições realizadas por João do Rio em 1903 e Leal de Souza em 1924. Já na década de 20 alguns destes terreiros utilizavam o nome Umbanda durante seus rituais.

Tal diversidade fez com que os primeiros registros no século XX que trazem a denominação “Umbanda” normalmente a tratassem como sendo uma dentre tantas outras linhas de culto presentes nos rituais das macumbas. Arthur Ramos (1971, p. 113), por exemplo, ao descrever estes rituais na década de 30, cita as seguintes linhas encontradas por ele em suas pesquisas: “*linha da Costa, linha de Umbanda e de Quimbanda, linha de Mina, de Cabinda, do Congo, linha do Mar, linha cruzada (união de duas ou mais linhas), linha de caboclo, linha de Mussurumim, etc.*” (*grifos do autor*). Estas “linhas” eram utilizadas como forma de se explicar a grande diversidade de modelos rituais presentes nestas casas de culto. Eram espécies de subdivisões existentes dentro de uma mesma religião, o que explicaria as diferenças nos rituais praticados em cada terreiro. No entanto, o que percebemos é que não existiam linhas pré-definidas, e nem estavam estabelecidas de forma precisa como cada linha funcionava. Como não havia uma instituição central que regulasse tais práticas, elas eram criadas e recriadas conforme os interesses de cada grupo ou chefe de terreiro.

A Umbanda teria surgido inicialmente apenas como mais uma destas linhas, como atestam vários registros feitos entre as décadas de 1900 a 1930. A primeira tentativa de unificação destas linhas foi feita em 1933, por Leal de Souza, que já então havia se convertido ao espiritismo de Umbanda, como era chamado na época. Em sua série de

artigos intitulada “O Espiritismo, a magia e as sete linhas de Umbanda”, como o próprio título sugere, o autor tenta estabelecer as características destas linhas. Esta primeira codificação da Umbanda, registrada nos artigos de Leal de Souza, teria aberto caminho para a institucionalização da chamada “Umbanda branca”, ou seja, aquela derivada da apropriação, por parte de ex-kardecistas, de algumas práticas da macumba.

Esta institucionalização se efetivaria a partir da chegada ao poder de Getúlio Vargas em 1930. A intensificação da repressão e das perseguições ao “baixo espiritismo”, incluindo aí a Umbanda, o Candomblé e todo o conjunto de práticas de origens africanas fez com que os principais líderes umbandistas tentassem se organizar institucionalmente para se proteger destas perseguições¹⁷⁷. Ao mesmo tempo, os planos de criação de um estado-nação forte e unificado fez com que Vargas colocasse em prática diversas políticas que visavam a implantação de uma cultura nacional que representasse o povo brasileiro. Nomes como Arthur Ramos e Mario de Andrade ficaram responsáveis pela organização de eventos que enaltecessem os símbolos nacionais e as glórias do passado brasileiro. Um destes exemplos foram as comemorações dos cinquenta anos da abolição da escravidão, realizadas em maio de 1938 (CUNHA, 1999).

Os intelectuais umbandistas neste período tentariam inserir sua religião nesta política de criação de uma identidade nacional. Muitos dos discursos dos mesmos na época eram voltados para a afirmação da Umbanda como a “autêntica religião brasileira”, nem africana, como era visto o Candomblé, nem europeia como o catolicismo. No entanto, tais discursos ficaram restritos aos círculos umbandistas, não sendo absorvidos fora do âmbito da religião. Pelo contrário, a visão geral que se tinha ainda era de que a nascente Umbanda, assim como as demais religiões de origem africanas, representava o

¹⁷⁷ Apesar da intensa perseguição a que foram submetidos os terreiros afro-brasileiros durante a era Vargas, hoje muitos umbandistas se referem a figura de Getúlio Vargas com benevolência e admiração, conforme explica Diana Brown (1985, p. 15-16): “Atualmente, os umbandistas, como muitos outros setores da população brasileira, parecem ter se esquecido desses aspectos repressivos do regime de Vargas, e o encaram com benevolência. Até 1964 – quando, com o advento da ditadura militar, toda e qualquer forma de expressão política pública tornou-se politicamente perigosa – muitos centros de Umbanda exibiam fotografias de Vargas ao lado de representações dos espíritos da Umbanda. Muitos umbandistas estão convencidos de que o próprio Vargas era umbandista. [...] Os umbandistas, e alguns setores do público, recordam-se atualmente de Vargas como um amigo dos cultos e atribuem as perseguições daquele período a governos que o antecederam. [...] Vemos, portanto, que a ideologia da ditadura varguista refletiu-se na Umbanda, e que o ríspido tratamento dispensado aos seus praticantes foi apagado da memória”. Além disto, Artur César Isaia (2006, p. 312) analisa a relação entre a Umbanda e o Estado Novo como uma oscilação “entre a explícita repressão e a discreta tolerância à nova religião”. A partir de relatórios do Serviço de Inquéritos Políticos e Sociais, constata-se uma certa desconfiança em relação ao Catolicismo, que era considerada religião que poderia vir a ameaçar o regime de governo, e uma aprovação ao Espiritismo (o praticado pela FEB, mas que podia eventualmente abarcar também a “Umbanda branca” praticada pela Federação de Umbanda que surgiria neste período). Para uma análise mais aprofundada, ver as obras citadas.

negro e suas práticas selvagens, coisas que o novo estado moderno queria apagar de sua história.

Temidos e desprezados pelos setores superiores, e praticados principalmente no interior dos setores inferiores, a Umbanda e as religiões afro-brasileiras foram alvos vulneráveis de várias formas de perseguição e extorsão. A Umbanda, ainda uma religião pequena e desconhecida, foi publicamente identificada com essas religiões afro-brasileiras, e sofreu o mesmo destino (BROWN, 1985, p. 14).

A partir de 1934, a repressão a estas práticas seria colocada sob os cuidados da 1ª Delegacia Auxiliar do Rio de Janeiro, e em 1937 esta criaria o Departamento de Tóxicos e Mistificações. Neste período, diversos centros foram invadidos e fechados, objetos rituais destruídos ou apreendidos, e seus praticantes presos. Além disto, havia ainda o problema das extorsões de policiais, que exigiam dinheiro em troca da proteção aos terreiros, trato que na maioria das vezes não era cumprido (BROWN, 1985). Foi em meio a este contexto turbulento que a Umbanda teria dado o primeiro passo para a institucionalização de sua religião. Em 1939, vários líderes e dirigentes de centros da capital carioca passaram a se reunir para discutir seus rumos. Destes encontros nasceu a Federação Espírita de Umbanda (FEU), que tinha como principais objetivos a unificação dos trabalhos de Umbanda praticados, além de oferecer proteção aos terreiros contra as investidas policiais, como demonstravam os subitens do artigo 1º de seu estatuto:

- a) Unificar e superintender as suas tendas ou cabanas filiadas;
- b) Orientar o ritual e a liturgia de todas essas tendas e cabanas, bem como estudar-lhe os fenômenos que dizem respeito às manifestações espirituais;
- c) Proteger e amparar a doutrina de Umbanda, unificando-a em todos os seus aspectos essenciais (TRINDADE, 2014, p. 290).

A Federação representava os anseios de alguns umbandistas em moldar as práticas dos terreiros conforme sua própria visão religiosa, ou seja, a da “Umbanda branca”. Seus objetivos eram o de institucionalizar este modelo de Umbanda como o único verdadeiro, e impô-lo aos demais terreiros existentes, afastando aqueles que continuassem praticando uma Umbanda mais voltada para as macumbas e os candomblés, ou seja, mais africanizada.

Acreditamos que não havia, inicialmente, entre os dissidentes do kardecismo, a consciência de um movimento que se propunha formar e difundir uma nova religião. É somente após o aparecimento de práticas mais ou menos semelhantes, alinhavadas pela mesma ideologia, que surgirá a preocupação em organizar a umbanda como religião (OLIVEIRA, 2008, p. 83).

O surgimento desta federação era resultado da tomada de consciência, por parte dos praticantes umbandistas, de que suas práticas religiosas se materializavam em uma

nova religião, diferente do Espiritismo, conforme afirma Oliveira acima. Até os anos 20, esta percepção não estava tão clara ainda, sendo a Umbanda considerada apenas como uma modalidade do Espiritismo. No final deste período, como demonstra o lançamento da segunda obra de Leal de Souza, cada vez mais seus praticantes se conscientizavam que a Umbanda seria uma religião com voz própria. Contribuiu para isso também a ação da própria Federação Espírita, a FEB, que até os anos 30 se preocupou bastante em diferenciar suas práticas daquelas realizadas no “baixo espiritismo”.

A missão de estruturar como seria esta nova religião, quais seriam seus preceitos e crenças, cabia agora aos integrantes da nascente Federação de Umbanda. Para isto, eles teriam organizado, no início dos anos 40, um congresso que permitisse aos integrantes dos centros discutir e aprovar as resoluções que orientariam aos demais praticantes da religião. Seria a institucionalização da religião umbandista, conforme queriam os dirigentes da Federação. O I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda se realizou entre os dias 19 e 26 de outubro de 1941, no Rio de Janeiro. Diversos jornais lançaram notas comunicando a respeito da organização do mesmo. Este primeiro Congresso abriu a possibilidade para o surgimento de novos escritores e intelectuais umbandistas, todos tentando em suas obras propor uma codificação doutrinária e ritualística a esta religião. O primeiro autor a fazer esta tentativa, ainda no ano de 1941, foi João de Freitas, através da obra *Umbanda*, na qual ele apresenta uma série de relatos de suas visitas a terreiros e entrevistas com líderes do Espiritismo e da Umbanda, nos moldes dos textos de João do Rio e Leal de Souza. Este último aliás, é bastante citado pelo autor, mostrando sua admiração e conhecimento de suas obras. No ano seguinte, 1942, outra importante obra pioneira seria lançada. Tratava-se de *Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra)*, de Lourenço Braga. A tentativa de Braga era de fazer uma obra doutrinária, lançando as bases do que ele considerava o modelo de Umbanda ideal. Seria a primeira vez também que o termo Quimbanda aparecia numa obra umbandista para se referir a uma modalidade religiosa.

Logo após este primeiro Congresso, a Federação foi reestruturada e mudou seu nome em 1944 para União Espiritualista Umbanda de Jesus (UEUJ). Neste período eles lançaram uma obra, *O culto de Umbanda em face da lei*, que contava com a colaboração de importantes intelectuais da Umbanda na época, como Leal de Souza e o Capitão Pessoa, e visava divulgar e apresentar a “Umbanda branca” à sociedade brasileira. Em 1947, ela muda de nome mais uma vez, agora para União Espiritista de Umbanda do Brasil (UEUB), nome que permanece até hoje (TRINDADE, 2014).

A primeira tentativa de institucionalização da Umbanda através do Congresso de Umbanda não teve o impacto que os dirigentes da UEUB imaginavam. Pela falta de um código doutrinário anterior em torno dos quais os terreiros pudessem se agrupar, e devido à forma fragmentada que a religião surgira, os terreiros e templos continuaram adotando as práticas que seus dirigentes achavam corretas e necessárias, sem se preocupar tanto com as questões morais defendidas pela Federação. Prova disso foram as inúmeras federações que surgiram a partir deste período, não conseguindo a UEUB se estabelecer como órgão máximo da Umbanda no país, como havia acontecido com a FEB no meio espírita.

O ano de 1945 seria o principal marco da expansão da religião umbandista no país. O fim da ditadura Vargas trouxe consigo o retorno de um governo constitucional e a diminuição das perseguições policiais aos terreiros. O período da redemocratização trouxe bastante movimentação ao país, e abriu novas possibilidades políticas a muitos líderes umbandistas. Neste período, surgiram dois importantes veículos de divulgação da religião. O primeiro deles foi o programa de rádio de Átila Nunes, lançado em 1947 sob o nome “melodias de terreiros”, que tinha como objetivo apresentar os pontos cantados dos rituais de Umbanda, além da divulgação dos eventos promovidos por diversos centros, como demonstra Diana Brown (1985, p. 21):

Em sete anos, o programa passou de 15 minutos de duração e uma vez por semana para duas horas de duração, duas vezes por semana, até chegar em 1969 a quatro horas de duração duas vezes por semana. Exatamente dez anos após o lançamento do programa, Átila Nunes tornou-se o primeiro umbandista do Rio a ser eleito para um cargo público. Elegeu-se vereador em 1958 e em 1960 tornou-se o primeiro deputado estadual umbandista do Rio (Estado da Guanabara).

O segundo veículo de divulgação surgido neste período foi o *Jornal de Umbanda*, periódico impresso editado pela UEUB a partir de 1949, e que trazia em suas edições discussões e informativos a respeito da doutrina e dos rituais da “Umbanda branca”, além de divulgar as atividades dos centros da capital. Neste período, portanto, a Umbanda já estava bem estabelecida, e passava a se anunciar à sociedade através das mídias. Todos estes veículos, no entanto, eram representantes de apenas uma parcela dos umbandistas, ou seja, aquela que teve sua origem nos setores médios da sociedade e que tentavam impor um ritual de Umbanda bastante influenciado pelo kardecismo.

Em 1950 uma nova leva de intelectuais Umbandistas teriam trazido novos olhares sobre esta religião, como Oliveira Magno, com a obra *Umbanda Esotérica e Iniciática*, que vincularia a Umbanda aos antigos rituais do ocultismo, dividido entre ocultismo

ocidental e oriental; Sylvio Pereira Maciel com a obra *Alquimia de Umbanda*, que traz a mesma linha de raciocínio de Oliveira Magno; e W. W. da Matta e Silva, que ficaria responsável pela fundação da chamada *Umbanda esotérica*. A partir deste período a expansão umbandista se inicia de forma rápida. Além do lançamento destas obras sobre a religião, tínhamos também a inauguração de inúmeras novas federações. A primeira Federação, que agora passava a se chamar UEUB não conseguiu agrupar os diversos interesses existentes no interior do movimento umbandista. Assim, a Umbanda acabou se pulverizando ainda mais em um enorme conjunto de federações, todas se dizendo representantes dos terreiros e buscando restringir o que consideravam como sendo “a legítima Umbanda”. Em 1950, surgiram seis destas novas federações. Destas, três seguiam o modelo da “Umbanda branca” como defendida por Leal de Souza e os membros da UEUB, enquanto as outras três se vinculavam a uma Umbanda mais africanizada:

Seus líderes eram provenientes sobretudo dos setores mais baixos e muitos eram negros e mulatos. A primeira dessas federações, surgida em 1952 com o nome de Federação Espírita Umbandista, era liderada por Tancredo da Silva Pinto, um líder religioso afro-brasileiro que tornara-se um importante porta-voz dos praticantes de Umbanda de orientação africana (BROWN, 1985, p. 23).

Finalmente era chegada a hora dos defensores de uma origem africana para a Umbanda terem um porta-voz e representante. Como não tiveram espaço no primeiro Congresso de Umbanda, muitos representantes desta Umbanda de influências mais africanas resolveram criar suas próprias federações. Tancredo da Silva Pinto em suas obras e seus discursos, procurava demonstrar que a Umbanda, ao contrário do que era defendido pelos representantes da UEUB, era sim de origem africana, fazendo parte do grupo das Religiões Afro-Brasileiras, ao lado do Candomblé e de outras práticas. Ele procurava negar veementemente a aproximação da Umbanda com o kardecismo, propondo uma maior aproximação com os rituais do Candomblé. Teria sido o primeiro a inaugurar o culto do chamado Omolocô, religião que mistura em seus rituais a estrutura do Candomblé com a presença das entidades da Umbanda, por isto apelidado por alguns como “Umblandomblé”. Tancredo também era conhecido pelo título ritual *Tata ti Inkice*, expressão utilizada para se referir ao pai-de-santo nos terreiros de Candomblé de origem banto.

Apesar de apresentarem visões antagônicas em relação à Umbanda, e de algumas vezes se criticarem mutuamente, os líderes destes dois movimentos – da Umbanda branca e da Umbanda de origem africana – se reuniram em 1956 para colocar suas divergências

de lado. Desta reunião teria surgido o Colegiado Espírita do Cruzeiro do Sul, união de cinco das principais federações de Umbanda do Rio de Janeiro. Segundo Diana Brown (1985, p. 25), esta aproximação teria tido principalmente interesses políticos, já que as federações da “Umbanda de origem africana” apresentavam um forte potencial eleitoral junto às classes baixas, o que interessava a muitos líderes da “Umbanda branca”. A união daria resultados, conseguindo eleger representantes umbandistas em vários estados, como foi o caso de Átila Nunes no Rio de Janeiro e Moab Caldas no Rio Grande do Sul. Tal união se dava em um importante momento para a religião. Apesar de já quase não ser mais perseguida pelos órgãos policiais, surgiria a partir da década de 50 outro importante combatente da Umbanda: a religião católica. Neste período, diversos líderes desta religião passaram a escrever em jornais da época exortando seus fiéis a combaterem o “espiritismo”, especialmente o espiritismo de Umbanda.

Apenas com a redemocratização de 45, a relação do Estado para com esses cultos, sob a pressão da retomada do processo eleitoral e o florescimento do populismo característico do período, se inverte: de perseguidos passam eles a ser favorecidos e os antigos algozes transformam-se em protetores. No entanto, logo a polícia encontra seu substituto, a Igreja: ao longo da década de 50 a CNBB desenvolve extensa campanha liderada por frei Boaventura Kloppenburg contra o espiritismo, especialmente de umbanda, que vinha crescendo intensamente como revelara o recenseamento de 1940. Antigas e novas acusações lhe são feitas e pairou sobre a cabeça dos católicos que frequentassem seus terreiros a ameaça da excomunhão (NEGRÃO, 1996, p. 78).

A principal preocupação era com o pequeno crescimento que esta religião apresentava, o que ameaçava de certa forma a hegemonia católica, que já vinha perdendo espaço também para as religiões protestantes. Além disto, o fato dos Umbandistas reivindicarem para si o título de “autêntica religião brasileira” também incomodava sobremaneira aos representantes católicos. Estes procuravam construir, junto à sociedade brasileira, a imagem de um Brasil católico, como se o catolicismo fizesse parte da identidade do “ser brasileiro” (ISAIA, 1998). Tal identificação se via ameaçada pelo discurso espírita, e especialmente o da Umbanda. Isto ficou bem expresso na fundação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952:

A recém-criada Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) [...] proclamou a ameaça do espiritismo como seu alvo número um. Em seu primeiro encontro, realizado em Belém, em agosto de 1953, a CNBB chegou à conclusão de que de todas as ameaças à supremacia católica – incluindo entre elas o protestantismo, o comunismo, a maçonaria e outras mais – o “espiritismo é nesse momento a ameaça doutrinária mais perigosa à religiosidade natural do povo brasileiro”¹⁷⁸ (BROWN, 1985, p. 31).

¹⁷⁸ Citado em KLOPPENBURG, Boaventura. A Umbanda no Brasil: orientação para os católicos. Petrópolis (RJ): Vozes, 1961, p. 17.

O mais assíduo perseguidor das práticas não-católicas teria sido o Frei Boaventura Kloppenburg. A partir dos anos 50 ele lançaria uma série de obras e artigos tentando demonstrar os perigos do Espiritismo, da maçonaria, do esoterismo, do teosofismo, da astrologia, das superstições e, é claro, da Umbanda. O ápice desta perseguição se daria em 1961, com o lançamento da obra *A Umbanda no Brasil – orientação para os católicos*, na qual o Frei apresentava uma coletânea dos diversos estudos que ele teria realizado sobre a Umbanda nos últimos 10 anos. Seu estudo é bastante pormenorizado, apresentando 260 páginas, divididas em 12 capítulos. Ele inicia trazendo um estudo sobre a origem da Umbanda, e para isto recorre às obras de intelectuais consagrados das religiões afro-brasileiras, como Arthur Ramos, Nina Rodrigues, Manuel Querino, entre outros. No restante do livro ele procura analisar a doutrina e os rituais umbandistas, demonstrando os perigos dos mesmos. O mais interessante é que o frei se aproveita das divisões existentes no próprio movimento umbandista para demonstrar o que ele denomina de “confusões” existentes em seu meio, inclusive recuperando críticas dos próprios umbandistas a este respeito:

Se agora quisermos passar ao movimento umbandista propriamente dito, para ver em que consiste, seja visitando os terreiros, seja lendo os livros, as revistas e os jornais umbandistas, verificaremos logo que reina, entre eles, grandíssima confusão. Não há unanimidade nem clareza. Cada qual dirige seu terreiro ou escreve seu livro inteiramente por conta própria, persuadido de ter assistência especial de algum “guia” do além (KLOPPENBURG, 1961, p. 44).

Apesar de condenar a prática desta religião, o Frei Kloppenburg apresenta a seguir um minucioso estudo dos terreiros, criando uma tipologia dos mesmos, bastante completa e detalhada, de acordo com os modelos rituais adotados, verificados a partir dos próprios estatutos oficiais de cada terreiro, identificando cada modelo como uma “tendência”. Seriam sete as tendências principais: os terreiros com tendências indefinidas; os com tendências africanistas; os de tendências cristãs; os de tendências kardecistas; os de tendências esoteristas; os de tendências são Ciprianistas e, por fim, os de tendências diversas, que incluem terreiros com tendências maçônicas, rosacruceanas e ocultistas (KLOPPENBURG, 1961). A seguir ele critica ironicamente esta mistura de influências a que estava sujeita a Umbanda:

Percorrendo as obras umbandistas, na parte doutrinária, que é sempre fraquíssima e confusa, daremos constantemente com ideias reencarnacionistas. Ouviram um pouco de Allan Kardec, leram alguma obra de Teosofia, caiu-lhes nas mãos um livro de Esoterismo ou Rosa-Cruz, assistiram a uma conferência de Ocultismo ou “Espiritualismo” e pronto: estavam doutrinados! Misturaram

tudo, sacudiram o conjunto – e saiu a Umbanda! Para não assustar a gente católica, pintaram na fachada um nome de Santo e instalaram na tenda um altar, como se fosse da Igreja (KLOPPENBURG, 1961, p. 87).

O Frei relaciona a Umbanda ainda aos cultos demoníacos, tomando como referência a Quimbanda e os cultos aos Exus; à prática da falsa medicina, a partir dos relatos de receitas de remédios em terreiros; e às práticas de crimes, imoralidades, loucuras e explorações, trazendo para cada um destes tópicos inúmeros exemplos retirados de entrevistas com ex-umbandistas ou a partir de relatos de jornais da época.

Tal perseguição não parece ter tido muito efeito sobre a religião, que continuou a crescer na década de 60. "A Umbanda continuou a crescer, reconhecida e estimulada pelos governantes que se apropriaram do poder em 1964. A Igreja Católica cessara a campanha contra ela, varrida pelos ventos ecumênicos que sopraram do Concílio Vaticano II" (NEGRÃO, 1996a, p. 99). Neste Concílio a Igreja lançaria diversas diretrizes para a prática católica, entre elas o ecumenismo, ou seja, a concepção de que todas as religiões devem ser respeitadas. A partir daí a postura dos bispos brasileiros em relação às religiões não-cristãs, especialmente a Umbanda, seria diferente, passando a uma atitude de tolerância em relação à mesma. Tal crescimento da religião umbandista pode ser atestada pelo sucesso do II Congresso de Umbanda, realizado em 1961 pelo Colegiado Espírita Cruzeiro do Sul:

O Segundo Congresso de Umbanda, organizado pelo Colegiado e realizado no Rio em 1961, serviu para avaliar as modificações ocorridas na Umbanda durante os 20 anos que se passaram desde o Primeiro Congresso, em 1941. Este segundo congresso teve lugar no Maracanãzinho e milhares de umbandistas compareceram ao evento, incluindo representantes de dez estados e vários detentores de cargos públicos de nível municipal e estadual. As discussões sobre doutrina e ritual dividiram o cenário com a política (BROWN, 1985, p. 27).

Nos períodos posteriores a Umbanda passaria, cada vez mais, a se consolidar no campo religioso brasileiro. Em 1964, apesar do golpe militar ocorrido naquele ano, não houve a volta da repressão aos terreiros afro-brasileiros. Pelo contrário, constam desse ano importantes marcos na institucionalização desta religião, como sua inclusão no Anuário Estatístico do IBGE e a inclusão das festas umbandistas em vários calendários turísticos regionais (NEGRÃO, 1996a). Foi a partir de 64 também que inúmeras outras federações começaram a surgir em todo o país. Em São Paulo foi fundado o Superior Órgão de Umbanda do Estado de São Paulo (SOUESP), a partir das discussões travadas no I Congresso Paulista de Umbanda, realizado em 61. No Rio de Janeiro seria fundado em 1967 o Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda (CONDU), uma confederação

que tinha por objetivo agregar as inúmeras federações de Umbanda existentes neste estado. O número de filiados em todas estas federações continuou a crescer, chegando ao seu ápice na década de 70, período em que, segundo matéria da revista *Realidade*, ela contava entre 25 a 30 mil terreiros no Rio de Janeiro, 13 mil e quinhentos no Rio Grande do Sul, e aproximadamente 13 mil terreiros no Estado de São Paulo (NEGRÃO, 1996a).

Foi neste período também que surgiu em Goiânia sua primeira Federação, através da reunião de diversos centros da capital goiana. Em 1969 seria fundada a Federação Umbandista do Estado de Goiás (FUEGO), que mais tarde passaria a representar também o Candomblé, modificando-se para Federação de Umbanda e Candomblé do Estado de Goiás (NOGUEIRA, 2009). Em 1973 realizou-se o III Congresso Nacional de Umbanda no Rio de Janeiro, mais uma vez visando discutir as unificações doutrinárias e ritualísticas da religião. Participaram deste congresso delegações dos estados de São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul, Piauí e Santa Catarina, demonstrando a larga difusão que a religião já tinha pelo país.

A partir da década de 80, o crescimento da religião se estabiliza, o que pode ser percebido pela diminuição no número de novos filiados nas diversas federações. Um marco importante neste período foi a inclusão da categoria “Religiões Afro-Brasileiras” no censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), tornando possível, a partir daí contabilizar-se o número de adeptos destas religiões no Brasil. Apenas a partir do ano seguinte, em 1991, esta opção foi dividida entre Umbanda e Candomblé, tornando-se assim mais detalhada.

Analizando os dados destes censos, podemos ter uma ideia de como as religiões espiritualistas cresceram no país ao longo do século XX. De 1940 a 1970, apenas a categoria “Espiritismo” aparecia nos censos, o que fazia com que os praticantes da Umbanda se incluíssem nesta categoria. A categoria “Espiritismo”, portanto, se referia não apenas aos espíritas kardecistas, mas também aos espíritas umbandistas. Por isto, não podemos afirmar com certeza, mas é bem provável que o crescimento no número de espíritas registrado nestes censos reflita também o crescimento no número dos Umbandistas. Segundo os dados, este número passou de pouco mais de 450 mil adeptos em 1940 para quase 1 milhão e 200 mil em 1970.

Tabela 1 – Número de adeptos do Espiritismo, Brasil, 1940-1970

	1940	1950	1960	1970
Espíritas (em número absoluto)	463.400	824.553	977.561	1.178.293
(Porcentagem da população brasileira)	1,12%	1,59%	1,39%	1,27%
Total da População	41.236.315	51.944.397	70.191.370	93.134.846

Fontes: IBGE, 1950; IBGE, 1956; IBGE, 1960; IBGE, 1970.

Após a década de 80 os Censos passaram a ser mais detalhados, apresentando inúmeras opções de filiação religiosa. Neste ano houve pela primeira vez a divisão do Espiritismo entre “Espiritismo Afro-Brasileiro” e “Espiritismo Kardecista”. Por conta disto, pudemos notar um decréscimo no número de adeptos do Espiritismo, dos quase 1 milhão e 200 mil em 1970 para pouco mais de 850 mil em 1980. Na somatória, ambas continuaram a crescer, registrando mais de 1 milhão e quinhentos mil adeptos. Este decréscimo no número de espíritas na verdade se deve ao fato dos umbandistas agora passarem a se afirmar no item “Espíritas Afro-Brasileiros”.

A partir de 1991 o acompanhamento do número de adeptos da Umbanda ficou mais fácil com a especificação das opções “Umbanda” e “Candomblé” no censo. O que pudemos notar é que a partir daí passou a haver uma ligeira queda no número de declarantes das “Religiões Afro-brasileiras” como um todo, de pouco mais de 650 mil adeptos em 1980 para pouco mais de 550 mil em 2010. Também o número de umbandistas sofreu uma ligeira queda, de quase 550 mil em 1991 para pouco mais de 400 mil em 2010. Apenas o Candomblé registrou um crescimento, de pouco mais de 100 mil em 1991 para pouco mais de 150 mil em 2010.

Tabela 2 – Número de adeptos das Religiões Mediúnicas¹⁷⁹, Brasil, 1980-2010

	1980	1991	2000	2010
1. Religiões Mediúnicas	1.538.230	2.292.817	2.813.303	4.499.412
(Porcentagem da população brasileira)	1,29%	1,56%	1,66%	2,36%
1.1. Espírita	859.516	1.644.342	2.262.401	3.848.876
(Porcentagem...)	0,72%	1,12%	1,33%	2,02%
1.2. Espiritualismo¹⁸⁰	-	-	25.889	61.739
(Porcentagem...)	-	-	0,02%	0,03%
1.3. Religiões Afro-Brasileiras	678.714	648.475	525.013	588.797
(Porcentagem...)	0,57%	0,44%	0,31%	0,31%
1.3.1. Umbanda	-	541.518	397.431	407.331
(Porcentagem...)	-	0,37%	0,23%	0,21%
1.3.2. Candomblé	-	106.957	127.582	167.363
(Porcentagem...)	-	0,07%	0,08%	0,09%
1.3.3. Outras Religiões Afro...	-	-	-	14.103
(Porcentagem...)	-	-	-	0,01%
2. Total da População	119.011.052	146.815.788	169.872.856	190.755.799

Fontes: IBGE, 1983; IBGE, 1991; IBGE, 2002; IBGE, 2012.

Já o Espiritismo kardecista voltou a crescer e já chega a quase quatro milhões de adeptos até 2010. No caso da Umbanda é difícil fazer a análise destes dados, uma vez que no Brasil sempre existiu o fenômeno da “dupla pertença”, ou seja, pessoas que frequentam duas ou mais religiões e se afirmam como pertencentes a apenas uma (ANTONIAZZI, 2003). Em pesquisa anterior realizada em Goiânia pudemos notar como a maior parte dos frequentadores da Umbanda não se afirmam como Umbandistas, mas sim como católicos ou, a maioria, como espíritas (NOGUEIRA, 2005). Como a maior parte dos terreiros não possuem rituais de iniciação, permitindo a frequência de qualquer pessoa, sem cobrar-lhe

¹⁷⁹ Esta tabela foi elaborada baseada nas informações contidas nos Censos do IBGE, de 1980 a 2010. As opções religiosas estão colocadas conforme aparecem em cada censo (por exemplo, o item “Espiritualismo” só apareceu a partir do Censo de 2000, e o item “Outras Religiões Afro” só no de 2010). Os quadros em branco significam que aquele item não consta no censo realizado naquele ano. Sobre o campo “Religiões mediúnicas”, segundo Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), seriam aquelas baseadas no contato entre o mundo terreno e o mundo dos espíritos, por meio do fenômeno da incorporação. Fazem parte deste grupo no Brasil o Espiritismo kardecista, a Umbanda e o Candomblé. Esta categoria foi utilizada pelo IBGE em apenas um censo, o de 1991, não aparecendo nos outros, mas resolvemos utilizá-la em todos os anos para efeito de comparação. Para isto fizemos a soma dos números de adeptos destas três religiões para encontrar o número de adeptos das “Religiões mediúnicas” em cada ano. No Censo de 1980 apareceu pela primeira vez a opção “Espiritismo Afro-Brasileiro”, se referindo à Umbanda e outras religiões de origem africana que se diziam espíritas. Resolvemos renomear este item para “Religiões Afro-Brasileiras”, e colocá-lo em todos os anos como a soma dos adeptos da Umbanda e do Candomblé. Portanto, o item “Religiões Mediúnicas” seria a soma dos itens: 1.1. Espiritismo, 1.2. Espiritualismo e 1.3. Religiões Afro-Brasileiras, este último sendo a soma dos itens: 1.3.1. Umbanda, 1.3.2. Candomblé e 1.3.3. Outras Religiões Afro.

¹⁸⁰ O termo Espiritualismo é um termo genérico que aqui se refere a outras religiões que se baseiam na crença da existência de um “mundo espiritual”, como por exemplo as religiões da Nova Era e esotéricas.

que se converta à religião, muitos frequentam aos terreiros mas continuam na sua religião de origem, não sentindo necessidade de se converter à Umbanda, religião que ainda hoje é bastante incompreendida. Esta incompreensão, em grande parte, é alimentada por um novo modelo de perseguição a que as religiões afro foram submetidas nos finais da década de 80: a perseguição neopentecostal. A liberdade de culto, instituída no país oficialmente com a constituição de 1988, fez cessar de vez as perseguições no âmbito oficial e policial. No entanto, Igrejas como a Universal do Reino de Deus e a Assembleia de Deus, entre outras denominações neopentecostais, promovem uma sistemática repressão aos cultos de origem africanos no Brasil, associando-os a uma imagem demoníaca e tentando, a todo custo, “salvar” seus adeptos, como demonstram inúmeras reportagens e estudos feitos nos últimos anos (SILVA, 2007).

Atualmente a religião umbandista é fruto deste longo processo histórico que analisamos até aqui. Pelo seu caráter totalmente aberto a novas influências, é bastante difícil a um observador menos atento conseguir conceituá-la e diferenciá-la de outras práticas religiosas. Para encerrar, portanto, este capítulo, e para que possamos passar ao nosso último foco de análise, procederemos a uma rápida conceituação dos principais elementos que definem a Umbanda como religião, enfocando especialmente os elementos que mais interessam ao nosso trabalho: o trabalho com os Exus.

4.3. Caracterização da Umbanda

A história da Umbanda demonstra bem seu alto teor híbrido. Mesmo com os inúmeros esforços por parte das federações em unificar sua doutrina e seus rituais, estas tentativas nunca deram frutos. As unificações das sete linhas de Umbanda, por exemplo, propostas em inúmeros Congressos e Seminários sobre a religião “não prevaleceu nos terreiros, que continuaram a adotar as linhas segundo as concepções particulares de seus pais-de-santo” (NEGRÃO, 1996a, p. 114). Diana Brown (1985, p. 23), sobre este assunto, complementa que:

As federações de Umbanda, como a maioria dos centros, resistiram a todos os movimentos em direção à centralização e à unificação. A Umbanda contrasta fortemente a esse respeito com o kardecismo. A grande maioria dos centros kardecistas de todo o Brasil uniram-se e aceitaram os padrões de doutrina e prática estabelecidos pela Federação Espírita Brasileira. O fato é que as federações de Umbanda continuam a representar interpretações diferentes e conflitantes do ritual umbandista e diferentes setores sociais e aí reside,

indubitavelmente, uma das fontes do dinamismo, da flexibilidade e do espírito inovador que caracterizam esta religião.

Este “dinamismo, flexibilidade e espírito inovador” que caracterizam a Umbanda se refletem diretamente na constituição desta religião hoje em dia. Ao visitarmos alguns terreiros de Umbanda, dificilmente encontraremos dois modelos de rituais iguais. O que reina no universo desta religião é a diversidade, somente explicada pela forma como ela se estruturou no século XX, de forma absolutamente rizomática, ou seja, sem um pivô central que lhe desse unidade, se misturando e aglutinando formas religiosas diversas.

Entre as influências que encontramos presentes nos inúmeros terreiros, podemos citar desde as práticas mais africanizadas, como o Candomblé, passando pelas doutrinas do Espiritismo kardecista, até chegar às religiões esotéricas e ocultistas, como as chamadas religiões da Nova Era, corrente que agrega inúmeras práticas teosóficas¹⁸¹, como as técnicas de cromoterapia, aromaterapia, terapia com cristais, entre outras. Este leque de possibilidades faz com que seja impossível classificar a Umbanda entre apenas duas influências, como fez Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) ao estudar a Umbanda paulista. Para compreender as inúmeras influências desta religião, Camargo desenvolveu a teoria do *continuum mediúnico*:

[...] Referimo-nos a “religiões mediúnicas”, agrupando formas religiosas bem diversas, como a Umbanda e o Kardecismo. Levou-nos a realizar este “corte de realidade” [...] a verificação de uma simbiose doutrinária e ritualística que redunde no florescimento de uma consciência de unidade. Constitui-se, assim, conforme nossa hipótese, um “continuum” religioso que abarca desde as formas mais africanistas da Umbanda até o Kardecismo mais ortodoxo (CAMARGO, 1961, p. XII).

Assim, para Camargo, a Umbanda estaria entre um polo mais africanizado de influências de um lado, e do outro um polo mais próximo do kardecismo ortodoxo. Entre estes dois polos de influências, os terreiros se dividiriam em uma infinidade de gradações e misturas diferentes. Tal teoria é bastante válida para explicar as relações da Umbanda com o Espiritismo Kardecista, mas cremos que ela não consegue abarcar a Umbanda como um todo, devido às inúmeras influências a que esta religião esteve submetida, para além de suas relações com o Kardecismo. A Umbanda seria muito mais do que um *continuum* entre apenas dois polos. Sua forma se apresenta mais como um rizoma, ou seja, uma raiz múltipla, com infinitas possibilidades. Sua própria origem demonstra isto,

¹⁸¹ A Teosofia é uma corrente esotérica que agrega inúmeras práticas orientais e ocultistas, principalmente da religião Hindu, na Índia, daí ela trazer conceitos muito similares aos do espiritismo, como a transmigração das almas (reencarnação) e a teoria do karma – crença de que teremos que resgatar nas próximas vidas os erros cometidos em existências passadas. Analisaremos melhor as características e história deste movimento religioso em nosso próximo capítulo.

como já afirmamos anteriormente. Por isto preferimos falar num *rizoma umbandista*, conforme já apontamos (NOGUEIRA, 2009).

O resultado deste rizoma são as diversas formas com que o ritual umbandista é praticado no Brasil e até em outros países. Encontramos desde terreiros mais próximos dos rituais do Candomblé, com a presença dos atabaques, ebós e parte da hierarquia desta religião; os mais próximos do kardecismo, com execução dos passes magnéticos e forte presença de sua doutrina; também os mais próximos das religiões orientais, com a linha do oriente e a incorporação de entidades ciganas, que praticam tarô e leem mãos aos que os procuram; até chegar nos que misturam elementos das religiões da Nova Era. Em meio a todas estas formas de se praticar a Umbanda, é preciso delimitar, de forma objetiva, para efeito de estudo, o que permite agregar formas tão distintas de cultos sob a denominação de uma única religião? O que nos permite chamar a todas estas práticas de Umbanda? Para começarmos a compreender isto, precisamos inicialmente identificar aquilo que está presente em todas estas práticas, independente da forma com que se apresentem.

O primeiro elemento que acreditamos integrar esta religião, e que está presente nela desde seu início, inclusive dando forma ao chamado “mito” de sua fundação, como já analisamos, é a crença na vida após a morte, na existência dos espíritos e, principalmente na possibilidade de estabelecermos comunicação com eles. Esta comunicação, na Umbanda, assume a forma principal do que alguns autores chamaram de *possessão*, *transe*, ou como define o kardecismo, o *fenômeno da incorporação*. Tal fenômeno consiste basicamente na entrada do espírito no corpo de uma pessoa, passando ele a controlar aquele corpo de forma integral, ou seja, podendo falar e agir através dele. O Espiritismo kardecista tem complexas teorias para explicar este fenômeno, que já foi bastante discutido por inúmeros autores desta religião¹⁸².

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo sagrado dos deuses e o mundo profano dos homens. A possessão é portanto o elemento central do culto, permitindo a *descida* dos espíritos do reino da luz, da corte de Aruanda, que cavalgam a montaria da qual eles são os senhores (ORTIZ, 1999, p. 69, *grifos do autor*).

Como afirma Ortiz no trecho acima, este seria o “elemento central do culto”, e está presente em todo e qualquer terreiro que se afirme como Umbanda, independente dos

¹⁸² Sobre este e diversos outros fenômenos espíritas, ver as obras básicas do espiritismo, escritas por Allan Kardec (1995), especialmente o Livro dos Médiuns.

outros elementos utilizados. É este fenômeno da incorporação que marca a manifestação do sagrado nos rituais da Umbanda.

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. [...] O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. [...] A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (ELIADE, 1992, p. 12-13).

O conceito de hierofania proposto por Mircea Eliade é crucial para compreendermos um ritual de Umbanda como manifestação do sagrado. O transe mediúnico ou o ritual da incorporação presente nas religiões de possessão permite uma interação quase absoluta com este sagrado. Não se trata apenas, como descreve Eliade acima, da sacralização de uma pedra ou um objeto qualquer, como ocorre nas religiões primitivas estudadas por ele; mas nestas religiões o sagrado “anda e fala”, ele está presente e interage com o leigo, podendo responder suas dúvidas e aliviar suas angústias. Isto, talvez, seja a grande atração das religiões afro-brasileiras, e especialmente da Umbanda: o acesso direto, por parte do leigo, a este universo do sagrado.

O segundo elemento a integrar o trabalho de Umbanda é o tipo de espíritos que “baixam” no terreiro através da incorporação. Enquanto no Candomblé são os próprios orixás que baixam em seus iniciados, e no Espiritismo apenas guias de luz o fazem, normalmente espíritos de médicos ou padres, na Umbanda há todo um conjunto de espíritos que se manifestam, chamados de entidades, e que representam tipos ideais de habitantes brasileiros, normalmente classificados como “sujeitos marginais”, ou seja, que vivem à margem da sociedade. São estes os espíritos de índios, negros, pivetes, malandros, prostitutas, imigrantes, trabalhadores, ciganos, entre inúmeros outros. Nos terreiros, estes personagens se transformam nos caboclos, pretos-velhos, erês, exus, pombagiras, baianos, marujos, ciganos, etc. e passam a deter um poder místico que os alça a uma posição extremamente central nos rituais umbandistas. “Podemos dizer que o poder religioso na umbanda decorre disso, de uma inversão simbólica em que os estruturalmente inferiores na sociedade são detentores de um poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem” (BIRMAM, 1983, p. 46). Estes espíritos vêm aos terreiros para atender aos nossos anseios, auxiliar em nossas frustrações, e, além disto,

tratar das moléstias físicas e espirituais que possamos estar sofrendo. Portanto, eles prestam atendimento e dão consultas aos frequentadores do terreiro. Este é o terceiro elemento que define um trabalho de Umbanda, a “consulta” com as entidades, ou seja, a possibilidade direta de comunicação com os espíritos, encarnados temporariamente no corpo do *cavalo*, *burro* ou *médium*¹⁸³.

Esta seria a essência dos rituais umbandistas, e que nos permitem classifica-las como uma religião mágica: sua ação está voltada muito mais para a resolução de problemas no mundo terreno, não se preocupando tanto com uma “salvação” metafísica, como coloca Max Weber (1994, p. 279): “a ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este *mundo*” (*grifos do autor*). Também em Marcel Mauss (2005, p. 59) encontramos conclusão similar: “Por enquanto, aceitaríamos quase a definição de Grimm, que considerava a magia como ‘uma espécie de religião feita para as necessidades inferiores da vida doméstica’”.

Fica assim estabelecido, portanto, os três elementos que definem [o ritual de] Umbanda. O primeiro é o fenômeno da incorporação, que a distingue das religiões de veneração como o cristianismo; o segundo o trabalho com espíritos que são [considerados] marginalizados na sociedade “civilizada”, o que a distingue do Kardecismo, que trabalha com entidades consideradas “evoluídas”, como médicos, padres etc., e do Candomblé, que trabalha diretamente com os *orixás*; e o terceiro a conversa direta entre a entidade incorporada e o paciente que procura o centro de Umbanda, que a distingue do Candomblé, em que os *orixás* incorporados [a priori] não conversam com os frequentadores do culto (NOGUEIRA, 2005, p. 40).

Estes seriam os elementos principais de um trabalho de Umbanda. Qualquer centro ou terreiro que os apresente é classificado como Umbanda, independente da presença de outros elementos, considerados secundários. Entre estes, podemos citar os pontos cantados, que seriam as músicas utilizadas durante o ritual para chamar as entidades e manter a concentração dos membros, algumas vezes acompanhadas pelos atabaques nos terreiros mais africanizados; os pontos riscados, desenhos feitos com giz (em alguns casos se utiliza um giz especial chamado *pemba*, que se diz ser preparado de forma ritualística) que demarcam a identidade do espírito que está trabalhando e acredita-se também servir como ponto de força para se manter a vibração no terreiro; as oferendas, despachos ou ebós, que podem ou não conter sacrifícios de animais, consistindo na oferta

¹⁸³ Estas são as formas para se referir à pessoa que fornece seu corpo para a manifestação do espírito. Nos terreiros mais africanizados são chamados de *cavalos* ou *burros*, pois eles serviriam de montaria para o espírito, ou seja, tais termos advêm da ideia de que o espírito “monta” em nosso corpo. Os centros mais próximos do kardecismo absorvem também a terminologia desta religião, se referindo a estas pessoas como *médiuns*, ou seja, aquele que detém a capacidade de fornecer seu corpo para a passagem do espírito. Há outros tipos de médiuns também, como os videntes (que veem os espíritos), e os psicógrafos (capazes de escrever mensagens ditadas pelos espíritos). Mais informações ver KARDEC, 1995.

feita ou aos orixás ou a determinados tipos de entidades, de alimentos, bebidas, flores, cigarros, entre outros, e cujo objetivo é que eles atendam a um determinado pedido.

Um outro exemplo desta grande variação e divergência existente no seio da religião é a divisão de suas sete linhas. Desde os primeiros intelectuais que escreveram sobre a doutrina umbandista estas linhas vêm sendo apresentadas. No entanto, cada intelectual as dividiu conforme suas próprias vivências, o que deu origem a uma infinidade de modelos de linhas diferentes, como veremos no próximo capítulo. As linhas seriam as formas como seriam divididas as entidades que baixam nos terreiros. Cada entidade se enquadra em uma determinada linha, com características físicas, psicológicas e espirituais diferentes. A maioria das linhas têm como chefes os orixás, com exceção de algumas delas, como a linha de santo e a linha do oriente. Os orixás, divindades do panteão nagô que já analisamos nos capítulos anteriores, existem na Umbanda apenas como divindades distantes. Normalmente eles não incorporam nem baixam nos terreiros, com raríssimas exceções (como é o caso do próprio Zélio de Moraes, que recebia uma entidade que se intitulava “Orixá Malet”, de origem oriental). Mas na maior parte dos casos os orixás são apenas os chefes das entidades, ou seja, eles são cultuados de forma distante pelos seus adeptos.

Os orixás africanos são assim transformados em “vibrações” ou “forças eletromagnéticas”, cientificamente observáveis, como que numa tentativa, nem sempre bem-sucedida, de adequar crenças socialmente “suspeitas” (porque próximas da ignorância e da superstição) aos padrões racionais e legítimos que orientam os valores de nossa sociedade (MONTERO, 1985, p. 185).

Todos estes exemplos citados acima podem ou não aparecer nos trabalhos de um terreiro, dependendo das concepções e influências a que seus líderes estejam submetidos. Em toda a história da religião, e ainda hoje, sempre houveram os que procuraram controlar estas práticas, apontando como elas devem ser feitas ou até se elas devem ser realizadas. É muito comum, por exemplo, ouvir-se nos terreiros mais influenciados pelo Candomblé que “na Umbanda não há sacrifícios de animais. Se houver, não é Umbanda”. Tal afirmação parte da aspiração destes de afastar da religião elementos que eles mesmos consideram como “inapropriados”, seja por uma moral cristã-kardecista adquirida, seja por considerarem estas práticas resquícios do “primitivismo” das religiões africanas.

Do outro lado, há também os que afirmam que a Umbanda praticada com forte influência kardecista não seja Umbanda, por não fazerem rituais de iniciação nem as obrigações rituais para com os orixás, elementos presentes nos terreiros mais influenciados pelo Candomblé. No entanto, do ponto de vista sociológico e histórico, não

podemos ceder a concepções religiosas individuais, mas sim buscar analisar o conjunto destas concepções religiosas, mesmo que algumas delas sejam antagônicas entre si. Como se vê, a Umbanda é capaz de integrar em uma única religião concepções totalmente distintas a respeito de si mesma.

Um outro aspecto bastante controverso presente na religião umbandista é sua divisão em “duas bandas”. A tentativa de moralizar a Umbanda, aspiração presente desde o surgimento dos primeiros terreiros da “Umbanda branca”, como vimos na história desta religião, acabou por relegar o segundo grupo, ou seja, da “Umbanda de origem africana”, a uma condição marginal no seio da religião. Esta divisão acabou por se refletir na organização dos próprios trabalhos, e produziu uma espécie de religião secundária: a Quimbanda, também chamada de “linha de esquerda”, na qual se trabalham com os Exus e as Pombagiras, em contraposição à “linha de direita”, na qual se trabalham com os guias considerados como “de luz”, pretos-velhos, caboclos e mirins principalmente.

Pois bem, o que é um trabalho de direita e o que é um de esquerda? O primeiro indica o tipo de ritual destinado a “fazer o bem”, a “caridade”, proteger os filhos, limpá-los dos maus fluidos, etc. O segundo, o tipo de ritual que, embora também possa ter seus aspectos de limpeza e proteção do cliente, se destina geralmente a produzir seja o “mal” dos outros (quer como agressão, quer como resposta a uma suposta agressão anterior), seja a coação da vontade alheia (o exemplo mais comum, mas não o único, é a clássica macumba de “amarre” para fazer uma pessoa se apaixonar) (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p. 272-273).

Assim, estas duas “bandas”, a da direita e a da esquerda, ou da Umbanda e da Quimbanda, tem suas áreas de atuação bem delimitadas. Enquanto a primeira abarca uma concepção moralizada da religião, recebendo atribuições positivas e atuando no campo da cura espiritual e no auxílio, a segunda está eivada pela ambiguidade, pelo seu caráter potencialmente maléfico, como é a própria situação de Exu, aliás. Exprime-se, assim, dentro da Umbanda, a divisão dicotômica entre bem e mal presente na teologia católica e reinterpretada na doutrina espírita sob a luz da evolução espiritual.

A esta divisão dicotômica entre bem-mal, reino das luzes-reino das trevas, corresponde, dentro do universo religioso, uma nova separação: 1) Umbanda – prática do bem; 2) Quimbanda – prática do mal. A umbanda se opõe desta forma à Quimbanda, que opera (em princípio) exclusivamente com espíritos imperfeitos que se situam nos confins da escala espiritual (ORTIZ, 1999, p. 87).

Podemos perceber esta interpretação dos Exus como “espíritos imperfeitos que se situam nos confins da escala espiritual” na própria forma com que estes se manifestam nos terreiros. Num trabalho de Quimbanda, os Exus e as Pombagiras exprimem, através

de suas posturas corporais, os sinais de seu atraso e de sua condição, se não demoníaca, pelo menos potencialmente maléfica.

Quando incorporam, os Exus geralmente ficam agachados, com o corpo inclinado para frente, braços para trás e as mãos contorcidas. Fala com voz cavernosa; dizem palavrões e dão gargalhadas. A Pomba Gira (Exu feminino) incorpora de pé, com as mãos na cintura e movimentos sinuosos, voz aguda e expressões de provocação sexual para os homens. O primeiro bebe aguardente e fuma cigarros [ou charutos]; sua companheira toma champagne [sic] e fuma cigarros de luxo (ASSUNÇÃO, 2010, p. 168).

Da mesma forma, Negrão (1996a, p. 221) assim se refere à forma com que os Exus e Pombagiras se manifestam nos rituais da Quimbanda:

Enquanto tal, aparecem nos terreiros com as marcas de sua condição quase demoníaca e inferior: arrastam-se feito cobras, bebem pinga jogada no chão; se eretos, andam cambaleando e com mãos retorcidas como se fossem garras. Raramente falam, apenas emitem sons roucos, quase urros. (...) Os terreiros nos quais os Exus vêm desta forma e assim são aceitos são considerados pelos pais-de-santo como praticantes da quimbanda, ou terreiros de Macumba. Neles se usam os Exus para práticas maléficas contra desafetos, desde mais brandas, como terem os “caminhos fechados” na sua vida pessoal e profissional, ou prejuízos materiais, até mais graves como acidentes, doenças e, inclusive, a própria morte. São comuns também pedidos condenáveis do ponto de vista das vigências morais, tais como a separação de casais e a “amarração” de pessoas amadas. Sem terem sido doutrinados, isto é, carentes de consciência moral, os Exus realizam o que lhes pedirem em troca de bebidas e comidas.

No entanto, tal divisão não é absoluta, uma vez que, para que a Quimbanda fosse incorporada no interior da religião umbandista, ela teve que passar por um processo moralizador. “A Quimbanda nada mais é do que a macumba vista através do olho moralizador dos umbandistas e integrada numa teoria mais geral da evolução. Ela representa o esforço de um pensamento que quer ordenar o mundo segundo critérios morais, sociais e religiosos” (ORTIZ, 1999, p. 146).

Como pudemos perceber ao longo deste capítulo, o processo que levou à formação da Umbanda foi longo e permeia a própria história da ideia de Nação brasileira. Fruto das hibridações que ocorreram no âmbito do projeto colonial, a Umbanda está muito mais ligada às práticas africanas que se desenvolveram em solo brasileiro do que admitem seus adeptos. Analisar este processo de formação da religião sob uma nova ótica foi nosso objetivo, para que assim possamos compreender os inúmeros discursos que se formaram em seu seio.

Tiveram papel de destaque nesta constituição os inúmeros intelectuais desta religião que escreveram sobre ela desde o início do século XX, e ajudaram a moldar o caráter religioso que ela possui hoje. Esta será nossa última parada nesta viagem em busca

do processo de transformação de Exu, da África até o Brasil, e será tema de nosso último capítulo. Analisaremos como os intelectuais umbandistas forneceram explicações para esta entidade, e quais modelos doutrinários serviram de inspiração para elas. Utilizando-se da análise de discurso foucaultiana, procuraremos estabelecer as relações, dispersões e formas com que se interagem estes diversos discursos, assim como de que forma eles puderam servir de modelos para os praticantes desta religião ao longo de todo o século XX. Reinterpretada sob a luz do kardecismo, da teosofia, do ocultismo e de outras matrizes religiosas, os Exus e as Pombagiras das antigas macumbas acabaram se transfigurando em inúmeras personagens, com interpretações distintas umas das outras. Na ânsia de inserir e explicar a presença destas entidades nos rituais das Quimbandas e Umbandas, os teóricos destas religiões acabaram por se utilizarem de inúmeros discursos diferentes, dando origem a campos discursivos bem delimitados, mas que se influenciaram mutuamente, como veremos.

Capítulo 5- As Ressignificações de Exu na literatura umbandista

Os inúmeros discursos construídos a respeito de Exu que vimos até agora demonstram o longo processo de ressignificação pelo qual ele passou. As imagens com que Exu se apresentava ao longo do século XX, ao mesmo tempo em que emergiam dos próprios terreiros observados, eram potencializadas pelos seus observadores, ou seja, os pesquisadores que se dedicaram a seus estudos. Até os anos 50, portanto, o que temos era uma imagem de Exu bastante fragmentada. Diferentes representações de Exu conviviam nos terreiros, indo do orixá: divindade africana responsável pela comunicação; até os eguns: espíritos de mortos que baixavam nos terreiros para prestar a caridade; passando ainda pelos compadres: exus familiares que auxiliam a quem lhes presta culto; e pelos quiumbas: espíritos malfazejos que podem ser invocados para se praticar o mal; tudo isto permeado pela imagem diabólica construída pelos primeiros viajantes europeus e americanos em África e repercutida tanto no imaginário dos terreiros quanto no de vários dos pesquisadores que os estudaram.

Toda esta tipologia, aqui colocada em termos ideais, se misturava e se sobrepunha nos terreiros das religiões afro-brasileiras. A capacidade destes de misturar e ressignificar seus mitos e símbolos pode ser facilmente observada através das obras dos autores estudados. Estes tentavam racionalizar os cultos observados, desenvolvendo teorias que pudessem abarcar toda esta multiplicidade, como foi o caso de Bastide (1945), que escreve sobre as “camadas religiosas superpostas”, como já vimos anteriormente.

A Umbanda surgia em meio a esta multiplicidade, e seus líderes tinham uma importante missão: a de construir um discurso racionalizante que pudesse fornecer as bases necessárias para dar unidade à nascente religião. A figura de Exu ganharia destaque nestes discursos, pois era um assunto capaz de despertar desconfiança com relação 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 destas entidades presentes nos terreiros para atacá-los. Mas antes de analisar os discursos utilizados pelos inúmeros “intelectuais da Umbanda”, convém discutirmos a própria natureza desta expressão.

Como vimos no capítulo anterior, a Umbanda surge a partir 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, soma-se a

influência do Espiritismo de origem francesa, recém-chegado no país. Tais contatos dão origem a inúmeros modelos de práticas religiosas distintas, classificadas pela sociedade da época por expressões pejorativas como “macumbas” ou “baixo espiritismo”.

Aos poucos os adeptos da Umbanda começam a se destacar no interior deste campo religioso. Contando com uma grande parcela de líderes e adeptos intelectualizados e com acesso a diversos tipos de mídias, os umbandistas procuram racionalizar ao máximo suas práticas religiosas, imprimindo-lhes um caráter altamente moralizante. Assim, não demora a surgir uma classe de intelectuais que passa a pensar e divulgar a Umbanda através de vários meios, desde a publicação em jornais até a editoração de livros destinados aos seus adeptos.

O conceito de intelectual diz respeito basicamente à função desempenhada por determinados grupos sociais ligadas ao que Gramsci (2001, p. 52-53) denomina de “elaboração intelectual”, em contraposição aos grupos que desempenham funções que exigem mais o “esforço muscular-nervoso”. Segundo este autor:

Quando se distingue entre intelectuais e não-intelectuais, faz-se referência, na realidade, somente à imediata função social da categoria profissional dos intelectuais, isto é, leva-se em conta a direção sobre a qual incide o peso maior da atividade profissional específica, se na elaboração intelectual ou se no esforço muscular-nervoso. Isto significa que, se se pode falar de intelectuais, é impossível falar de não-intelectuais, porque não existem não-intelectuais. Mas a própria relação entre o esforço de elaboração intelectual-cerebral e o esforço muscular-nervoso não é sempre igual; por isso, existem graus diversos de atividade especificamente intelectual.

Em outro trecho ele complementa que:

Por isso, seria possível dizer que todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais (assim, o fato de que alguém possa, em determinado momento, fritar dois ovos ou costurar um rasgão no paletó não significa que todos sejam cozinheiros ou alfaiates). Formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas sobretudo em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante (GRAMSCI, 2001, p. 18-19).

Este é precisamente o caso dos “intelectuais umbandistas”, um grupo de adeptos, chefes de terreiros e presidentes de federações umbandistas que passam a exercer uma função intelectual a serviço da Umbanda, escrevendo em jornais, revistas e publicando livros a respeito desta religião. As publicações destes intelectuais tinham dois objetivos primordiais: primeiramente fornecer as bases para a criação de uma identidade umbandista, ou seja, um conjunto de elementos que pudesse identificar de forma precisa

quais os limites desta religião; e em segundo lugar – e como consequência do primeiro – buscavam se distanciar ao máximo das práticas das macumbas e demais africanismos, consideradas pela sociedade da época como bárbaras e primitivas. As publicações destes intelectuais, segundo Isaia (2008, p. 200), constituem assim

[...] um “corpus” documental específico, formado por uma literatura publicada com o fim de demarcar os princípios rituais, morais e doutrinários da religião. Livros de espiritualidade, de condução dos trabalhos, de compilação de orações e “pontos” cantados, etc. Esta literatura fez parte de um esforço não só doutrinário, mas identitário, da umbanda em formação. É nesta literatura, que Ortiz¹⁸⁴ vai identificar a origem do processo de racionalização da umbanda, segundo a ótica weberiana. Como Ortiz, Maria Isaura Pereira de Queiroz¹⁸⁵ e Paula Montero¹⁸⁶ insistiram na função do livro e dos intelectuais como inerentes à umbanda.

Apesar de podermos reconhecer nestes intelectuais uma importante fonte para a constituição de uma identidade para a religião umbandista em seus primórdios, temos que analisá-las com bastante cautela. Isto porque, como visto anteriormente, o processo que dá origem a esta religião não foi unívoco, e isto pode ser demonstrado pela própria história das federações, que representavam visões absolutamente diferentes desta mesma religião, com interesses na maioria das vezes até conflitantes. É preciso, pois, admitir os limites destas obras enquanto fonte documental:

Considero necessário, primeiramente explicar os limites com os quais trabalho as fontes escritas relativas à Umbanda. Já tive ocasião de manifestar-me a esse respeito, mostrando que não as considero como definitivas, como constituintes identitários da religião umbandista (ISAIA, 1999). Esse “corpus” é aqui valorizado apenas como projeto de um setor intelectualizado e com familiaridade escriturística em criar uma identidade letrada para a umbanda (ISAIA, 2012b, p. 72).

A maioria destes intelectuais provém de grupos de classe média kardecistas, que incorporaram em 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 à “umbanda africanizada”, que consideram como praticantes da famigerada e temida “magia negra”. Estes últimos, portanto, como não tinham acesso fácil aos veículos midiáticos como seus opositores, acabam não sendo ouvidos e não fazendo parte deste “corpus” documental, salvo raras exceções.

¹⁸⁴ ORTIZ, Renato. A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo, Brasiliense, 1991.

¹⁸⁵ QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Évolution et création religieuses: les cultes afro-brésiliens. Diogène. (115):3-24, 1981.

¹⁸⁶ MONTERO, Paula; ORTIZ, Renato. Contribuição para um estudo quantitativo da religião umbandista. Ciência e Cultura. 28(4): 407-17, 1976.

A literatura umbandista de até meados do século XX forma um “corpus” no qual os dirigentes e intelectuais da nova religião, a um só tempo credenciavam a umbanda através do reconhecimento dos procedimentos mágicos presentes na ancestralidade afro-ameríndia e tentavam separá-la de todas as práticas às quais o processo de institucionalizações religiosas no Brasil negou o estatuto religioso (ISAIA, 2012b, p. 80).

Coube a estes intelectuais a tarefa de moldar a Umbanda conforme seus interesses. Sua institucionalização e consequente reconhecimento social só viria através da racionalização e moralização de suas práticas religiosas, nos moldes das religiões reconhecidas na época: o catolicismo e o espiritismo. Tudo isto para que a Umbanda adquirisse o status de religião e se livrasse das pechas de *charlatanismo* e *curandeirismo*, práticas condenadas pelos códigos penais de 1890 e 1942, como já analisamos.

Sem dúvida, foi esse o papel desempenhado pelos intelectuais umbandistas: reestruturar a herança multicultural de modo que fosse possível construir um sistema religioso que permitisse a umbanda atingir o *status* de religião – forma institucionalizada de culto – ao mesmo tempo em que refletia o desejo de reconhecimento (e ascensão) social de uma parcela dos seus adeptos (OLIVEIRA, 2008, p. 21).

Para que alcançassem seus objetivos, estes intelectuais buscam se alinhar com o projeto de nação proposto pelo governo getulista a partir de sua ascensão ao poder em 1930. Acabam, assim como afirmou Gramsci (2001, p. 19), se alinhando com os ideais dos “grupos sociais dominantes”. A construção da “nação Brasil” se assentava em inúmeras ações estatais, e contou com a militância assídua de vários intelectuais, como atesta Artur César Isaia (2012a, p. 2):

Na primeira metade do século XX é aparente o surgimento de intelectuais munidos de um projeto pedagógico e messiânico, pensando a nação e o estado no Brasil. [...] Esse ser engajado na luta política e na tarefa de pensar a nação e o povo, em breve estaria presente de forma saliente no interior do estado brasileiro, eleito como “locus” privilegiado para impor-se uma leitura messiânica do nacional. Para Mônica Velloso é, sobretudo a partir dos anos 1930 que esses intelectuais direcionam sua atuação para o âmbito do estado, passando a identificá-lo “como a representação superior da ideia de nação”¹⁸⁷.

Neste ínterim, a ideia da constituição do “povo brasileiro” era um dos pontos mais debatidos por essa intelectualidade. As discussões racialistas estavam bastante em voga no início do século, como vimos nos capítulos anteriores, especialmente pelo contato desta intelectualidade com textos de autores europeus que defendiam estes pontos de vista. Identificar o papel do negro e do índio na construção da sociedade brasileira era preocupação corrente dos textos e obras que circulavam no país, e aumentaram ainda mais

¹⁸⁷ VELLOSO, Mônica Pimenta. Os intelectuais e a política cultural no Estado Novo. Rio de Janeiro: FGV/CPDOC, 1987, p. 04.

com a implantação do projeto nacional de Vargas a partir de 1930. Os intelectuais da Umbanda buscavam se inserir nestas discussões a partir do âmbito religioso. A figura do negro e do índio, presentes na religião umbandista travestidos de “caboclos” e “pretos-velhos” colocava esta religião no foco destes debates. As primeiras obras desta religião alçavam o negro e o índio a uma posição de destaque na construção da nação brasileira, e, portanto, como constituintes da identidade do povo brasileiro.

Assim é mister deixar claro que os intelectuais da umbanda das décadas de 1930 e 1940 ao voltarem-se para o que consideravam autenticamente nacional procuravam na literatura romântica do [século] XIX, antes de tudo, a identificação temática capaz de trazer o índio e o negro para a consciência nacional e valorizá-lo no panteão da nova religião. Não reproduziam o diletantismo romântico denunciado por Mário de Andrade. Eram cidadãos engajados nos interesses da umbanda. Eram intelectuais, porta vozes frente ao estado de uma religião que assumia a representação miscigenada da nacionalidade, compartilhando-a com o regime vigente (ISAIA, 2012a, p. 12-13).

Surge então a ideia da Umbanda como a “autêntica religião brasileira”. A síntese realizada por esta religião passa a ser valorizada por seus intelectuais nos moldes do movimento antropofágico preconizado pelos modernistas. Em seus discursos, a Umbanda aparece como a única a se formar no Brasil, reunindo elementos de religiões diversas para dar origem a uma prática unificada. Faltava dar a ela um caráter de racionalidade, tão caro aos intelectuais responsáveis pelo projeto nacional neste período. E eles foram buscar esta cientificidade na literatura espiritualista europeia e estadunidense, especialmente o espiritismo francês, a teosofia e o ocultismo:

A literatura umbandista, produzida entre as décadas de 1930 e 1960, oscilaria entre uma aproximação com a matriz kardecista ou o seu afastamento da mesma. O status de cientificidade que os kardecistas obteriam, além de uma presença mais significativa do mundo da ordem em seus círculos religiosos, comparados, com os da Macumba-Umbanda, proporcionaria um espaço mais seguro para a manifestação de suas práticas religiosas (SÁ JÚNIOR, 2004b, p. 42).

O kardecismo se apresentava, assim, como um espaço seguro para que as práticas da Umbanda se desenvolvessem. Isto explica a constante tentativa por parte dos líderes desta religião em se aproximar desta corrente religiosa, mesmo que a Federação Espírita (FEB) fizesse questão de afirmar que se tratavam de religiões absolutamente distintas – o Espiritismo e a Umbanda. Ao mesmo tempo em que se aproximavam do Espiritismo, os intelectuais umbandistas faziam questão de se distanciar das práticas negras e africanas, especialmente do Candomblé, da macumba e da Quimbanda.

Gravitando em torno do discurso do Espiritismo francês do século XIX, os intelectuais de Umbanda irão posicionar-se com explícitas reservas diante de

tudo o que sugerisse uma aproximação com o passado negro. [...] A aproximação da Umbanda e de seus intelectuais com o discurso do progresso, cara ao Espiritismo do século XIX, ganha ainda maior visibilidade ao atentarmos para a distinção que a maioria de seus intelectuais fará entre Umbanda e Quimbanda. A Quimbanda representaria, na ótica desses intelectuais, o mundo instintivo, baixo, "esquerdo", dominado pelas falanges de seres não evoluídos, as diversas modalidades de Exus (ISAIA, 1999, p. 112).

A Quimbanda, expressão que entra em voga em finais do século XIX, era prática de culto a entidades consideradas maléficas – os Exus e as Pombagiras –, utilizadas em toda sorte de trabalhos, sem a noção moral tão cara aos intelectuais umbandistas. Desassociar os trabalhos da Umbanda com os dessa “linha negra” – como era chamada a Quimbanda nos textos destes intelectuais – se tornava assim uma de suas missões primordiais.

Em seus discursos, tais intelectuais buscavam acima de tudo imprimir à Umbanda uma noção de unidade, mesmo que ela pouco condissesse com a realidade dos terreiros. A Umbanda proposta por estes intelectuais era religião harmônica, em que os elementos raciais se conciliavam a partir da junção do branco, do negro e do indígena em um mesmo contexto religioso, formando assim uma religião única, racional e condizente com o padrão de identidade nacional defendido pelos intelectuais getulistas.

Dentro desse quadro, nada mais funcional do que colocar à disposição do estado uma religião que pregava um Brasil conciliador, harmônico, sincrético. Os conflitos, os jogos de interesses individuais ou grupais eram apregoados como existentes fora da umbanda, nos procedimentos mesquinhos da “magia negra”. Propondo neutralizar caritativamente os conflitos imputados à macumba, ao candomblé e à quimbanda, a umbanda, através dos seus intelectuais, projetava credenciar-se, não só como religião nacional, mas como religião essencialmente acorde com uma representação da nação e do estado encampada pela ditadura getulista (ISAIA, 2012a, p. 22).

No entanto, por mais que seus discursos procurassem condenar as práticas mais africanizadas, isto não se refletia no cotidiano dos terreiros. Este é outro problema de se tomar as obras destes intelectuais como modelos absolutos da forma como era praticada a Umbanda neste período: havia um enorme distanciamento entre o que era dito e o que era praticado, ficando as admoestações destes intelectuais restritas a uma pequena quantidade de terreiros e centros.

Assim, os intelectuais de Umbanda tentaram plasmar uma identidade completamente distinta tanto do Candomblé como da macumba e da Quimbanda. Essa oposição, tentada pelos intelectuais de Umbanda da primeira metade do século XX, não encontra correspondência na realidade vivida pelos centros que, ao lado de se filiarem a federações umbandistas, longe estão de cumprir a risca as determinações doutrinárias e rituais propostas pelos intelectuais da nova religião e assumidas por essas organizações (ISAIA, 1999, p. 113).

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 este modelo ritual imposto pelo líder do terreiro seria o mesmo que admitir a falibilidade deste, e, portanto, implicava na perda de prestígio do mesmo perante sua clientela. Num mercado religioso absolutamente competitivo, isto era inadmissível para qualquer líder religioso. Portanto, ao focar nosso olhar nas obras destes intelectuais, devemos tomar cuidado para não encarar os discursos produzidos por eles como representações fidedignas da Umbanda praticada nos terreiros em todo o período estudado.

Isto quer dizer que não aceitamos o que alguns pesquisadores anteriores admitiram com uma ingenuidade muito arriscada: que esta pretensão de sistematização teológica fosse realmente o sistema de crenças do culto. A tensão entre a dinâmica real do culto e sua expressão literária, esse hiato que algumas vezes nos detivemos para assinalar em nosso trabalho, se explica pelo papel desta última. Mais que a uma descrição do culto ou a seu desenvolvimento interno, esta produção se destina fundamentalmente à sua legitimação externa. Por essa razão, não pode ser tratado como um texto direto mas como um metatexto em que se processa uma das estratégias alternativas do culto, ou de um setor dele, para encontrar lugar ao sol (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p. 40-41).

Encararemos as obras destes intelectuais como um metatexto, a exemplo de Brumana & Martínez, como discursos produzidos por líderes e adeptos intelectualizados da religião umbandista na tentativa de moldar esta religião conforme suas visões religiosas, inseridos num contexto fortemente racionalizante e moralizador fornecido pelo Estado Novo. No entanto, mesmo sabendo que os discursos produzidos por estes intelectuais não representavam a totalidade das práticas adotadas pelos terreiros de Umbanda, entendemos que eles foram importantes na formação identitária desta religião, fornecendo muitas vezes as bases explicativas para muitos dos elementos presentes nos rituais religiosos. Podemos perceber isto ao nos voltarmos para a forma como a Quimbanda e as entidades do Exu e da Pombagira eram representados nestes discursos. Na tentativa de moralizar ao máximo a religião, as referências a Exu nas obras dos intelectuais variavam da completa ausência até a condenação explícita num primeiro momento. A associação de Exu ao Diabo cristão influenciava sobremaneira na visão que a sociedade tinha desta entidade, e afetava diretamente aos próprios praticantes de seu culto. Os intelectuais, portanto, tinham a árdua tarefa de lidar com estas ideias e produzir um discurso que abarcasse o culto a Exu de forma racional e moralizada.

As obras destes intelectuais formam, assim, uma ampla rede discursiva que procura fornecer as bases interpretativas para a Umbanda ao longo de todo o século XX até o início do XXI. Ao lidarmos com estas obras, procuraremos além das características da obra em si como ela se insere no campo discursivo ao qual pertence. Poderemos perceber como cada livro se relaciona com outros, não só de outros autores umbandistas como de outras formações discursivas analisadas anteriormente.

É que as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas: além do título, das primeiras linhas e do ponto final, além de sua configuração interna e da forma que lhe dá autonomia, ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede (FOUCAULT, 2008, p. 26).

Buscaremos nestes livros as unidades discursivas que se formam em seu interior e na relação estabelecidas entre eles. Cada autor está inserido em uma determinada rede discursiva, cabendo-nos a tarefa de identifica-las e relaciona-las, tipificando-as em um conjunto de campos discursivos distintos. Seguindo os passos de Foucault (2008, p. 25), não importa tanto o livro em si, mas sim o discurso ao qual ele dá sustentação: “Em outros termos, a unidade material do volume não será uma unidade fraca, acessória, em relação à unidade discursiva a que ela dá apoio?”. Perceberemos como a Umbanda é composta de por inúmeros campos discursivos que se inter-relacionam, cada um buscando interpretar e explicar esta religião a partir de um vasto campo de influências, ou, como define Foucault (2008, p. 30), de “uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral”:

Antes de se ocupar, com toda certeza, de uma ciência, ou de romances, ou de discursos políticos, ou da obra de um autor, ou mesmo de um livro, o material que temos a tratar, em sua neutralidade inicial, é uma população de acontecimentos no espaço do discurso em geral. Aparece, assim, o projeto de uma descrição dos acontecimentos discursivos como horizonte para a busca das unidades que aí se formam (FOUCAULT, 2008, p. 30).

O que percebemos ao nos debruçarmos sobre os inúmeros autores que escreveram sobre a Umbanda ao longo de todo o século XX é que há uma sobreposição destes discursos ao longo do tempo. As características do Exu-egum, aquele que é cultuado nos terreiros de Umbanda, foram sendo desenvolvidas de forma lenta e gradual, composto de inúmeras camadas correspondentes a cada autor que se dedicava a escrever 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 desta religião. Os discursos dos inúmeros autores não se agrupam por períodos, podendo

aparecer tanto no início do século quanto em seu final, como por exemplo o discurso da demonização de Exu, que aparece em Aluizio Fontenelle nos anos 1950 e com José Bittencourt já na década de 1970, mesmo que naquele período já houvessem outros discursos que procuravam desconstruir essa imagem negativa de Exu.

Por conta disto, procuramos agrupar estes discursos por temáticas e não por períodos, seguindo o conjunto de influências de cada um, e mais especificamente, a forma como procuraram interpretar ao Exu na Umbanda. Assim, mesmo que diferentes autores apresentem as mesmas influências, ou até pontos em comum em relação a outros aspectos da Umbanda, o que serviu de mote para inseri-lo neste ou naquele campo discursivo foi, em última instância, suas ideias a respeito de Exu. Baseado nisto, pudemos classificar cinco campos discursivos no interior das obras umbandistas¹⁸⁸, que apresentaremos a seguir.

O primeiro campo discursivo é o da “Umbanda branca”, discurso que permeou os primeiros intelectuais umbandistas e foi marcado pela negação do Exu como pertencente à teologia umbandista. Este é um campo auto atribuído, ou seja, os próprios autores se identificavam como membros desta chamada “Umbanda branca”, por isso aproveitamos sua denominação. Em outros casos a denominação e agrupamento das obras em um mesmo campo discursivo é uma atribuição nossa.

O segundo campo discursivo é o da “Umbanda ocultista”, marcado pela continuidade da demonização de Exu, associando-o não só com o Diabo cristão como a uma enorme lista de demônios medievais e da antiguidade, reunidos em tratados ocultistas da modernidade, como é o caso de Eliphas Levi, importante autor de tratados de magia do final do século XIX e considerado como o pai do ocultismo moderno, como veremos adiante.

O terceiro campo é o da “Umbanda espiritualista”, outra atribuição nossa. Seus autores são marcados por identificar Exu como uma entidade ambígua, que tanto pode realizar o bem quanto o mal, diferenciando-se apenas pelo seu nível evolutivo moral. Assim, aqueles que não estão suficientemente evoluídos ainda podem realizar o mal, enquanto os que já evoluíram moralmente não o fazem mais. Trata-se, portanto, da

¹⁸⁸ É importante deixarmos claro, neste momento, que tais classificações não correspondem a modelos rituais encontrados nos terreiros de Umbanda de nosso país. A tipificação de modelos rituais já foi realizada por outros autores, como Cândido Procópio Ferreira Camargo (1961) com a teoria do *continuum mediúnico*, e por nós com a teoria do *rizoma umbandista*, analisada em obra anterior (NOGUEIRA, 2009) e apresentada novamente em nosso quarto capítulo desta tese. Já os tipos descritos neste capítulo cinco são apenas campos discursivos que revelam a forma com que cada autor interpreta a entidade Exu na Umbanda, servindo apenas no âmbito de nossa pesquisa, não podendo ser utilizados como subdivisões existentes dos rituais da Umbanda praticados nos terreiros.

apropriação da lei de evolução dos espíritos presente tanto no Espiritismo codificado por Allan Kardec quanto em outras religiões de cunho espiritualistas – ou seja, que admitem a existência de um mundo espiritual, como o hinduísmo e outras religiões esotéricas – para se analisar os Exus, daí advém o nome deste campo discursivo.

O quarto campo é o da “Umbanda esotérica”, outro caso de um campo auto atribuído. Neste caso o que caracteriza esta corrente é a aproximação com a teosofia e a interpretação de Exu como um Agente Mágico Universal, ou seja, uma força ou energia criada por Deus para fazer cumprir suas leis divinas. Por ser interpretado dessa forma, Exu seria considerado como uma força neutra, capaz de fazer tanto o bem quanto o mal, bastando apenas que seja direcionado para um ou outro por aquele que o ativou; por ser uma força neutra ele não se responsabiliza pelos atos praticados, sendo eles de responsabilidade de quem fez o pedido.

Por último temos a “Umbanda científica”, campo que denominamos assim por seu discurso cientificista aliado às concepções mágicas da Umbanda. Por trás de elementos mágicos como a realização de oferendas ou as obsessões espirituais que seus adeptos acreditam existir, há a sobreposição de um discurso que atribui a estes elementos explicações de cunho científicas, utilizando-se de conceitos como “energias ectoplasmas”, “laboratórios astrais” e até “aparelhos tecnológicos”. Todos estes elementos são associados ao uso de uma nova técnica utilizada junto aos trabalhos de Umbanda: a Apometria, técnica esta explicada no tópico correspondente.

A composição destes discursos se dá de forma interdependente, mas cada um deles mantém um conjunto de características que os definem. De todo modo, é possível perceber a reverberação que cada discurso teve sobre os outros, influenciando-se mutuamente e acrescentando, pouco a pouco, certas características que serviriam para compor o quadro final com que Exu seria explicado nos dias de hoje. Embora todos estes discursos ainda estejam disponíveis para os adeptos desta religião, alguns deles se sobressaíram e passaram a ser consensuais entre a maioria, sendo percebidos inclusive nos próprios terreiros de Umbanda hoje, como é o caso do discurso, presente tanto na “Umbanda esotérica” quanto na “Umbanda científica”, que atribui a função de guardião aos Exus.

Ao longo dos anos, estes discursos variaram bastante, até serem mais ou menos sintonizados. Esta sintonização acontece principalmente após as décadas de 60 e 70, e teve papel primordial nela a construção do mito de origem desta religião. A aceitação, por parte da comunidade umbandista, da figura de Zélio de Moraes e do Caboclo das Sete

Encruzilhadas como fundador de sua religião implicou também numa aceitação do seu modelo de Umbanda como sendo o ideal, pelo menos por grande parte da literatura umbandista, apesar dela continuar bastante diversificada na prática dos terreiros.

Para que identifiquemos, portanto, como se configura o Exu da Umbanda, nos voltaremos agora para esta literatura, produzida por diferentes autores ao longo de quase todo o século XX. Para facilitar nosso estudo, dividimos os discursos em tópicos, buscando identificar as características da Umbanda defendidas em cada um, assim como qual 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 estes elementos se modificam com o passar do tempo, seguindo as próprias mudanças estruturais encontradas na religião umbandista em cada período.

5.1. “Umbanda branca”: a negação de Exu

A primeira geração de intelectuais da Umbanda surge ainda na década de 1930. A preocupação destes primeiros intelectuais seria em lançar as bases de uma doutrina que explicasse os elementos presentes nos rituais desta religião, de forma racional e condizente com a forma de pensar daquela época. Por isso pode ser identificado neles uma tentativa constante de se diferenciar das práticas religiosas dos negros, mesmo que sua religião proviesse destas. Além da influência espírita, nota-se nas obras destes primeiros intelectuais uma forte influência das literaturas esotéricas que circulavam no Brasil desde finais do século XIX, especialmente as de origem teosóficas. A virada do século XIX para o XX traria ao mundo uma série de novas crenças de cunho racionalista-espiritualista, que agrupavam conhecimentos diversos a respeito do sobrenatural e sua relação com a humanidade, assim como a respeito da própria evolução humana.

As novas criações religiosas desde o século XVIII e, sobretudo no XIX, são marcadas por uma concepção espiritualista de inspiração e interpretação das Escrituras, da recuperação de uma vida interior diretamente em contato com a divindade. Temos, inclusive, um campo propício para o estabelecimento de vínculos entre a mística espiritualista, o esoterismo e o racionalismo, num desejo de articular um tipo de exegese religiosa em bases contemporâneas com as aparências do método científico, apresentando novas mensagens cristãs (SILVA, s/d., p. 1).

Neste sentido, surge em diferentes pontos do mundo um interesse profundo por teorias e conhecimentos de um passado longínquo, mas ao qual se atribuía a detenção de

saberes “esotéricos”, que até então estiveram ocultos e restritos a pequenos círculos de iniciados. Tais tipos de conhecimentos sempre foram reconhecidos localmente, mas ganharam força sobretudo no século XIX com o aparecimento de diversos autores que buscavam revelá-los ao mundo:

No século XIX a palavra “esoterismo” converteu-se frequentemente, em sinônimo de oculto, de ocultismo, sendo aplicado a campos de estudo e conhecimento como a magia, a mântica e a cabala. Estas definições abrangentes abarcam uma realidade histórica complexa e difusa. Crenças, teorias, técnicas místicas e iniciáticas que poderíamos classificar como esotéricas já eram populares na Antiguidade Tardia, não desaparecendo na Idade Média, tornando-se importantes na Renascença, atravessando os séculos XVII e XVIII para ganharem força e expressão no século XIX (SILVA, s/d., p. 2).

Entre estes conhecimentos, destacava-se principalmente os oriundos do oriente, antes visto como lócus de crenças bárbaras e primitivas, e agora ressignificado como lócus privilegiado de conhecimentos mágicos e espirituais. O resultado foi um interesse contínuo por livros egípcios antigos, livros sagrados hindus, das religiões budistas e bramanistas, tratados de magia medievais, entre outros.

No começo deste século o orientalismo invadiu a Europa que descobriu os livros do Egito, da Índia e do remoto Oriente fornecendo um novo campo de construções e representações para os movimentos espirituais desta época. Foi o Oriente romantizado que alimentou o orientalismo espiritualizado do período. O desconhecido, o incompreensível, o sobrenatural, tornaram-se populares. A voga do ocultismo, magnetismo, magia, espiritismo, esoterismo, espiritualismo, hipnotismo, homeopatia, de várias versões do misticismo e da religiosidade oriental, ganhou espaço na sociedade, inclusive nos meios científico, intelectual e artístico (SILVA, s/d., p. 3).

Somava-se a isso uma profunda descrença com as religiões tradicionais, especialmente o cristianismo, interpretado agora como incapaz de fornecer respostas satisfatórias na sociedade pós-moderna. Entre os movimentos religiosos mais proeminentes deste período podemos citar o espiritismo francês, a teosofia e o ocultismo, todos eles trazendo explicações de cunho “científicas” e “filosóficas” para a relação do homem com o mundo sobrenatural. “Os movimentos espírita, teosófico e ocultista não foram os mesmos, porém tiveram vários elementos comuns: todos revelavam uma profunda insatisfação com o Cristianismo institucional nas suas mais variadas vertentes” (SILVA, s/d., p. 7).

Tal interesse pelas religiões do oriente provém da organização, enquanto conhecimento acadêmico, do que Said (2007) chamou de “Orientalismo”. O Oriente, região geográfica abrangente, que engloba culturas absolutamente distintas como a indiana, chinesa, árabe, japonesa, entre outras, sempre despertou interesse das nações

ocidentais. Contudo, é principalmente a partir do século XVIII que os conhecimentos a respeito destas culturas passam a ser melhor sistematizado pelos teóricos ocidentais.

“Orientalismo” é o termo genérico que tenho empregado para descrever a abordagem ocidental do Oriente; Orientalismo é a disciplina pela qual o Oriente era (e é) abordado de maneira sistemática, como um tópico de erudição, descoberta e prática. Mas, além disso, tenho usado a palavra para designar o conjunto de sonhos, imagens e vocabulários disponíveis para quem tenta falar sobre o que existe a leste da linha divisória (SAID, 2007, p. 115).

Este “conjunto de sonhos, imagens e vocabulários” procura compreender as culturas dos países orientais como o lugar do exótico, de um mundo místico e misterioso. “O Oriente era praticamente uma invenção europeia e fora desde a Antiguidade um lugar de episódios romanescos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias” (SAID, 2007, p. 27). Entre as culturas que encarnam este imaginário exótico e extraordinário, a Índia com certeza merece um papel de destaque. Palco das religiões mais antigas do mundo, ela sempre despertou profundos interesses daqueles que desejam conhecer e explorar a relação com um “mundo espiritual”. Apesar do Orientalismo de Said dizer respeito acima de tudo a uma tentativa de inferiorização do mundo oriental pelos países europeus, especialmente do mundo islâmico, podemos notar que a sistematização dos conhecimentos a respeito destas nações contribuiu para um melhor conhecimento a respeito das religiões orientais, especialmente as indianas.

Foi exatamente no século XVIII que o hinduísmo, principal religião da Índia, passou a ser mais conhecida nos países ocidentais, especialmente no Reino Unido. “O sânscrito, a religião indiana e a história indiana só adquiriram o status de conhecimento científico após o trabalho de sir William Jones no final do século XVIII” [...] (SAID, 2007, p. 117). Jones teria sido um importante comerciante da Companhia Britânica das Índias Orientais, organização que tinha como objetivo explorar comercialmente as nações asiáticas nos séculos XVII e XVIII, e passou a se interessar também na organização e divulgação da cultura indiana no ocidente. Por isso se engajou na tradução de alguns dos mais importantes escritos da religião hindu, como os *Institutos de Manu*¹⁸⁹ e o *Bhagavad-Gita*¹⁹⁰.

As raízes do hinduísmo podem ser encontradas em algum ponto entre o ano 1500 a.C. e o ano 200 a.C., quando os chamados arianos (isto é, os “nobres”) começaram a subjugar o vale do Indo. [...] [Seus ensinamentos estão nos chamados] hinos védicos (da palavra *Veda*, ou seja, “conhecimento”), que eram

¹⁸⁹ Conjunto de livros bramânicos escritos em sânscrito, dividido em quatro partes: o Mahabharata, o Ramayana, os Puranas e as Leis Escritas de Manu.

¹⁹⁰ Um dos livros sagrados hindus. Faz parte do Mahabharata, um dos quatro livros de Manu.

recitados por sacerdotes durante os sacrifícios a seus muitos deuses. O Livro dos Vedas consiste em quatro coletâneas, das quais certas partes datam de cerca de 1500 a.C. (GAARDER et al, 2005, p. 44, *grifos do autor*).

Estes quatro livros que compõem o Veda são o Rigveda, Samaveda, Iajurveda e Atarvaveda. Além destes existem outros livros importantes que complementam os Vedas, como os Brahmanas, Aranyakas e os Upanishads. Uma das bases das crenças do hinduísmo moderno está nestes últimos livros, os Upanishads, que “foram escritos sob a forma de conversas entre mestre e discípulo, e introduzem a noção de Brahman, a força espiritual essencial que se baseia todo o universo” (GAARDER et al, 2005, p. 45). O Brahman seria uma espécie de divindade impessoal, concebido muito mais como uma força criadora que deu origem e dá vida a tudo. “Em sua forma mais filosófica, o conceito hindu de divindade é *panteísta*. A divindade não é um ser pessoal, mas uma força, uma energia que permeia tudo: os objetos inanimados, as plantas, os animais e os homens” (GAARDER et al, 2005, p. 52, *grifos do autor*). Todos nós viemos dessa energia criadora, e ao morrermos retornaremos a ela. É um conceito muito mais abstrato do que as divindades humanizadas desenvolvidas na maioria das religiões, especialmente nas religiões cristãs.

Um conceito-chave na filosofia dos Upanishads é que o homem tem uma alma imortal. “Ela não envelhece quando você envelhece, ela não morre quando você morre”. [...] Há uma ordem inexorável nesse ciclo que vai de uma existência a outra. O impulso por trás dela, ou que a mantém sempre em movimento, é o *karma* do homem, palavra sânscrita que significa “ato”. [...] todas as ações de uma vida, e *somente elas*, formam a base para a próxima. Assim, o carma não é uma punição pelas más ações ou uma recompensa pelas boas. O carma é uma constante impessoal – como uma lei natural (GAARDER et al, 2005, p. 48, *grifos do autor*).

Como se vê, a ideia de carma é uma ideia central no hinduísmo indiano. A partir dela se estrutura uma das tradições mais antigas da sociedade na Índia: o sistema de castas. Ele se estrutura a partir da crença de que nossa vida atual tem profunda influência de nossas vidas anteriores. A crença na transmigração das almas, ou seja, uma teoria reencarnacionista, complementam este sistema. O homem está inserido neste ciclo reencarnacionista de forma constante, e nosso objetivo, segundo a crença hindu, é se livrar deste ciclo, buscando a salvação através do conhecimento.

O conhecimento que traz a salvação é o de que a alma humana (*atmā*) e o mundo espiritual (*Brahman*) são uma coisa só. O *atmā* é uma parte integrante não só dos seres humanos, mas também se encontra nas plantas e nos animais. [...] O *Brahman* é o princípio construtivo do universo, uma força que permeia tudo, uma divindade impessoal. Todas as almas individuais são reflexos dessa única alma universal. [...] O homem é liberado da transmigração ao adquirir plena

compreensão da *unidade* entre *atmã* e *Brahman* (GAARDER et al, 2005, p. 50, *grifos do autor*).

A partir do século XVIII e do acesso ocidental a este conjunto de crenças, elas passaram a influenciar profundamente uma série de religiosos ocidentais, e serviram de base para a organização de importantes filosofias de cunho mágico-religiosas, que se caracterizavam especialmente pela crença na existência de um mundo espiritual e na capacidade de comunicação com o mesmo. O Espiritismo de Allan Kardec, portanto, não seria a única corrente religiosa a esclarecer a existência do mundo dos espíritos. Antes de seu surgimento já existiam diversos pensadores que, a partir principalmente dos saberes das religiões orientais, como o budismo e o hinduísmo, se dedicavam a estudar os conhecimentos “ocultos” a respeito da espiritualidade. Tais conhecimentos eram chamados de “teosofia”, termo que deriva da junção das palavras gregas *theos* (deus) com *sofia* (conhecimento) (KLOPPENBURG, 1959).

Mas foi com o surgimento da Sociedade Teosófica em 1875 que o termo ganhou proeminência internacional, e passou a designar uma nova corrente de pensamento espiritualista que iria exercer influência nas mais diversas sociedades mundiais, inclusive no Brasil. Fundada pela russa Helena Blavatsky e pelo jornalista estadunidense Henry Olcott, na cidade de Nova York, e pouco tempo depois, em 1882, mudando sua sede para Adyar, na Índia. Esta sociedade se estruturou nos moldes da maçonaria, movimento cujos fundadores da Sociedade Teosófica haviam feito parte, se organizando assim em “lojas” ou “templos”, que devem obediência ao templo principal, localizado em sua sede na cidade de Adyar. Entre os principais ensinamentos estão a crença na reencarnação e evolução espiritual, na lei do karma e na lei do retorno, todas elas influenciadas pelas crenças das religiões hindus, diferindo, portanto, do espiritismo francês. Primeiramente, os teosofistas dividem o universo em sete planos de existência: 1) físico; 2) astral ou emocional; 3) mental ou devachan; 4) búdico; 5) átmico ou nirvânico; 6) monádico ou paranirvânico; e 7) adi ou mahaparanirvânico.

O homem tem um corpo constituído da matéria de cada um dos sete planos e os vai abandonando na medida em que passar de plano para plano. Nisso consiste a evolução. E isso se faz por meio das sucessivas reencarnações. Depois de passar pela fase animal, o homem iniciou a sua evolução em estado selvagem, passou depois para o estado civilizado, torna-se então idealista e acaba um Iniciado. Até lá, entretanto, terá passado por centenas de encarnações (KLOPPENBURG, 1959, p. 12-13).

O primeiro plano, o físico, seria onde nós vivemos. Os demais seriam planos no astral, para onde vamos à medida que evoluímos. Como afirmou Kloppenburg acima, o

homem possui um corpo constituído da matéria de cada um destes sete planos, ou seja, sete corpos. Tal sistema de corpos recebe o nome de *setenário* e serão importantes para alguns autores umbandistas desenvolverem suas teorias a respeito da umbanda, especialmente os da “Umbanda esotérica” e “científica”. Os teosofistas se dedicaram também a explicar a evolução humana na Terra, dividindo-a em sete raças: a primeira e a segunda foram as mais primitivas, e existiram durante a formação do planeta. A terceira e a quarta habitaram os continentes da Lemúria e da Atlântida¹⁹¹, que teriam existido há milhares de anos e se perdido nas profundezas dos oceanos; a quinta raça seria a nossa, e as duas últimas ainda estariam por surgir, sendo extremamente desenvolvidas, tanto material quanto moral e intelectualmente.

O Brasil seria campo fértil para a proliferação destas filosofias espiritualistas. Na virada do século o país vivia um período de grandes mudanças, tanto no campo político, quanto no econômico e cultural, o que influenciou sobremaneira a intelectualidade brasileira. As críticas ao catolicismo e a busca cada vez maior do racionalismo de cunho cientificista, alicerçados nos ideais de progresso e desenvolvimento próprios da república se multiplicavam entre as classes médias e altas, que lutavam para superar a imagem de um Brasil Imperial e escravocrata, imagens agora associadas ao atraso e ao arcaísmo.

Nas três décadas finais do século XIX, o Brasil imperial seria abalado pela emergência de novas ideias e movimentos sociais que determinariam o encerramento do ciclo monárquico e, com ele, importantes alterações ou acomodações nas estruturas jurídicas, políticas e ideológicas que afetariam as condições do campo religioso brasileiro. [...] No Brasil, essa ideologia impulsionará os movimentos abolicionista, republicano e a atuação maçônica; ao lado do positivismo e do evolucionismo, com ostensiva presença nos meios culturais e políticos. Congregava, também, elementos do protestantismo e do Espiritismo, acossados pela política de romanização do catolicismo, o ultramontanismo, que sacudiu a modorrenta vida social e intelectual do Império (SILVA, 2009, p. 79).

Após o espiritismo francês, que aqui chegara em meados do século XIX, no início do século XX fundou-se a primeira filial do movimento teosofista no Brasil. Os primeiros registros teosóficos no país ocorreram em Curitiba com Dario Vellozo, que entre 1896 e 1899 fundaria importantes revistas cujo objetivo era o de divulgar os conhecimentos

¹⁹¹ A lenda do continente perdido da Atlântida se inicia com os escritos de Platão, nas suas obras *Timeu* e *Crítias*, e seria uma ilha localizada entre o mar Mediterrâneo e o oceano Atlântico. Já o continente da Lemúria foi descrito inicialmente “na década de 1860 pelo zoólogo britânico Philip Sclater para se referir à conexão hipotética de terras entre África, Madagascar e sul da Ásia, para explicar as semelhanças já observadas nas faunas fósseis nesses atuais continentes distantes. A possibilidade dessas conexões também foi popularizada na forma de mapas por Haeckel, para explicar a ausência do “elo perdido” do registro fóssil” (LOPES, PODGORNÝ, 2014, p. 815). Ao longo do século XX estas lendas foram absorvidas pelos teosofistas e utilizadas para explicar a história da humanidade.

ocultistas e maçônicos. Ele teria sido um dos mais proeminentes divulgadores da teosofia no país, tendo fundado anos depois vários institutos, como o Instituto Neopitagórico, cujo objetivo era congregar “livres-pensadores, ateus, maçons, positivistas, espíritas, protestantes” e outros movimentos anticlericais (SILVA, 2009, p. 126).

Em 1902 seria fundada em Pelotas (RS) a primeira loja teosófica do Brasil, logo se espalhando por outras cidades, chegando a um número grande de “lojas” distribuídas pelo país. A primeira loja vinculada à Sociedade Teosófica Mundial de Blavatsky surgiria em 1919 no Rio de Janeiro, e uma dissidência desta também teria sido fundada na década de 1920, intitulada “Sociedade Teosófica Brasileira”, que, no entanto, se declarava de forma independente da ordem fundada por Blavatsky e professava os conhecimentos da teosofia anteriores às suas obras (SOUZA, 2009). Os conhecimentos teosóficos, portanto, quando da sistematização da Umbanda já eram bastante conhecidos no país, e acabaram por influenciar de forma profunda os escritos sobre esta religião. A maioria dos intelectuais umbandistas, como veremos, beberam na fonte da teosofia, e acabaram por vincular seus conhecimentos à prática da Umbanda, das mais variadas formas possíveis.

Entre estes intelectuais, o pioneiro seria o jornalista Leal de Souza que, após realizar uma série de matérias sobre o espiritismo, visitando diversos terreiros da capital carioca em 1924, se converteria à religião umbandista, passando a frequentar o terreiro de Zélio de Moraes, aquele mesmo que viria a ser reconhecido mais tarde com fundador desta religião. Antônio Eliézer Leal de Souza era natural de Livramento, no Rio de Grande do Sul, tendo nascido no ano de 1880. Se mudou para o Rio de Janeiro ainda jovem para cursar direito, tendo abandonado o curso. Trabalhou como secretário e depois repórter de inúmeros jornais nesta cidade, entre eles *A Noite*, *Diário de Notícias* e *A Nota* (TRINDADE, 2010). Foi neste primeiro que ele teria publicado sua série de reportagens mais famosas, intitulada “No Mundo dos Espíritos”, que em 1925 seria compilado em livro.

Quase dez anos depois desta primeira série de reportagens, Leal de Souza voltaria a escrever sobre o tema, desta vez no jornal *Diário de Notícias*, mas agora não mais como mero repórter, e sim como praticante da Umbanda. Não se sabe ao certo a data exata de sua conversão, mas sabemos que ele logo ganharia proeminência no terreiro por ele frequentado, já que, em 1932, ao escrever esta matéria, ele já havia sido alçado à categoria de presidente de uma das tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas: a Tenda de N. S. da Conceição. Esta série de reportagens, 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. Lançada em forma de livro em 1933, ele tenta, ao longo de seus vários capítulos, demonstrar os fundamentos da “linha branca de Umbanda e demanda”, modo pelo qual o autor denomina esta religião. Souza (2008, p. 122) considera a Umbanda como uma subdivisão do Espiritismo, uma linha de trabalho que se insere no seio das práticas codificadas por Allan Kardec: “a linha branca de umbanda e demanda está perfeitamente enquadrada na doutrina de Allan Kardec e nos livros do grande codificador, nada se encontra susceptível de condená-la”.

Alguns anos depois do lançamento da obra de Leal de Souza, foi realizado o I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, na semana de 19 a 26 de outubro de 1941, no Rio de Janeiro. Nele foram discutidos os parâmetros que a Federação do Espiritismo de Umbanda (FEU) deveria adotar em relação ao que era praticado nos terreiros. Seu objetivo era ser um órgão deliberativo e normativo, gerando um documento que servisse de guia e orientação para os praticantes, assim como a FEB havia feito com o espiritismo. Para cumprir os 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, 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) DOUTRINA — 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, afim 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 (FEDERAÇÃO, 1941, p. 6).

Os trabalhos apresentados durante o Congresso procuraram atender à risca este programa de estudos. Cada centro participante ficou responsável pela apresentação de um estudo que se encaixasse em algum destes itens. A maioria deles procuravam filiar a Umbanda ao mundo civilizado, 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 desta nova religião, muitos destes

elementos eram considerados inaptos aos novos tipos de trabalhos que surgiam, pelo menos para esta parcela de Umbandistas provenientes do kardecismo.

Estes foram os principais autores a constituir a chamada “Umbanda branca” como campo discursivo. Inserindo a Umbanda na ótica kardecista, os autores desta corrente definem que as entidades que trabalham nos terreiros assumem a forma de índios e negros, mas que não necessariamente tenham encarnado como tal, deixando entrever que eles podem ser espíritos considerados “mais evoluídos” pela lógica kardecista, como médicos ou padres. Esta seria uma forma de credenciar a Umbanda ao mundo “civilizado”, colocando-a como superior em relação às práticas africanizadas das macumbas e candomblés. A figura de Exu aparece muito pouco nas obras iniciais de Umbanda, talvez pelo fato de seus autores evitarem assuntos polêmicos que pudessem dar mais argumentos para seus perseguidores. Quando aparece, seu culto é condenado pelos autores, e Exu é colocado no lado oposto ao da Umbanda, ou seja, junto com as práticas de “magia negra” que esta religião tanto dizia combater.

Nos anais do I Congresso, por exemplo, não é citado em nenhum momento a figura de Exu. Tal silêncio em relação a esta entidade é condizente com a visão moralizante dos estudos apresentados durante o mesmo. Para os congressistas, Exu não deveria fazer parte da Umbanda, pois representava o lado mais africanizado e, portanto, primitivo desta prática religiosa. O único autor a citar Exu em sua obra foi Leal de Souza. Segundo ele, além da linha branca que ele defendia, existiria também a “linha negra”, que o autor define, de forma superficial, apenas como sendo aquela que trabalha com os Exus (SOUZA, 2008, p. 77). Esta é a única referência em toda a obra a estas entidades, e é feita de forma bastante pejorativa. Na “linha branca de Umbanda e demanda” proposta por Leal de Souza não se realizariam trabalhos com Exus, apenas com pretos-velhos e caboclos que desmanchariam os trabalhos maléficos realizados pelos primeiros. Tal visão está de acordo com o pensamento geral que predominava ainda neste período a respeito de Exu. Autores como Manuel Querino (1916), Souza Carneiro (1937) e Arthur Ramos (1934) atestavam, até o final dos anos 1930, que ainda era comum entre os próprios praticantes das religiões afro-brasileiras a identificação de Exu com o Diabo cristão. Esta identificação teria feito com que estes primeiros intelectuais umbandistas se negassem a enxergar Exu como parte de sua religião. Isto fica bem claro na quase total ausência da figura de Exu na codificação inicial feita tanto por Leal de Souza quanto pelos membros do I Congresso. Quando ele aparece, é apenas na condição de representante da “linha negra”, ou seja, pertencia ao universo das práticas maléficas, totalmente distintas,

portanto, da “linha branca” por ele descrita. Esta seria uma forma de proteger a religião da visão negativa que a sociedade tinha deste culto, classificando-a sempre como “macumba” e “magia negra”.

Vemos, portanto, que inicialmente não há uma negação dos discursos que associavam Exu com o Diabo cristão. Pelo contrário, os primeiros intelectuais aceitam e reproduzem, em partes, este discurso, preferindo por isso não falar muito a respeito do Exu em suas obras. Preferem abordar apenas os aspectos “positivos” da religião, deixando de lado qualquer elemento que pudesse reforçar os estereótipos negativos já existentes. Se tratava, neste momento inicial, de buscar a afirmação social da Umbanda, procurando demonstrar aos leigos que se tratava de religião séria, comparável às grandes religiões aceitas socialmente, como o catolicismo e o espiritismo. Esta seria a principal característica do campo discursivo da “Umbanda branca”, a ausência do Exu como parte da ritualística umbandista, sendo associado, quando muito, aos rituais da “linha negra”.

Prosseguindo em sua estruturação da religião umbandista, os autores desta corrente definem as sete linhas existentes dentro da linha branca de Umbanda, ou seja, subdivisões em que se agrupam os espíritos que trabalham nesta religião, cada uma com suas próprias características:

A linha branca de umbanda e demanda compreende sete linhas: a primeira de Oxalá; a segunda de Ogum; a terceira, de Euxoce [sic]; a quarta, de Xangô; a quinta de Nhan-San [sic]; a sexta de Amanjar [sic]; a sétima é a linha de santo, também chamada de linha das almas (SOUZA, 2008, p. 80).

Os diversos tipos de espíritos encontrados nos centros de Umbanda eram então classificados em cada uma destas linhas. Na linha de Oxalá ficavam os espíritos dos negros e também os espíritos das crianças, ligados aos santos Cosme e Damião; na linha de Ogum se agrupavam espíritos de Caboclos e também de negros; a linha de Oxóssi (que eles denominam Euxoce, talvez pela falta de referências escritas naquela época) seria exclusiva dos caboclos; as linhas de Xangô e Iansã (Nhan-San) não agrupam entidades definidas (ou pelo menos os autores não as citam); a linha de Iemanjá (Amanjar) agrupa os espíritos ligados aos mares, marujos e outros; por último, a linha de santo ou das almas agrupam caboclos e negros egressos da “linha negra”, ou seja, que trabalhavam com os Exus, e agora se especializaram em desmanchar os trabalhos realizados por esta linha.

Dentro destas linhas, Souza (2008, p. 82) define ainda outra subdivisão: as falanges, que segundo ele, seriam “comparáveis às brigadas dentro das divisões de um exército”. Assim, teríamos a falange do caboclo Urubatan, a do caboclo Araribóia, etc.

Dentro de cada falange há inúmeros espíritos com suas características específicas, por exemplo, na falange do Caboclo Urubatan há inúmeros caboclos que se denominam Urubatan, mas cada um sendo um espírito diferente, que possui sua consciência individual. É como se Urubatan fosse uma espécie de patente, assumida pelo espírito para trabalhar no terreiro. Por isto é comum encontrar espíritos que usam o mesmo nome em diferentes terreiros. Os agrupamentos destas falanges são chamados por Souza (2008, p. 82) de “povos”: “As falanges dos nossos indígenas, com os seus agregados, formam o ‘povo das matas’; a dos marujos e espíritos da linha de Amanjar, o ‘povo do mar’; os pretos africanos, o ‘povo da costa’; os baianos e mais negros do Brasil, o ‘povo da Bahia’”. Como se vê, Souza tenta sistematizar uma complexa estrutura para a Umbanda, dividindo-a em linhas, falanges e povos, e categorizando os espíritos mais comuns a baixarem nos terreiros dentro destas. Não acreditamos que Leal de Souza tenha criado estas categorizações. O mais provável é que ele tenha apenas compilado informações que já eram correntes nos vários terreiros de Umbanda existentes, organizando-as conforme seus interesses. Ao lado da preocupação em trazer conhecimento aos praticantes desta religião, fica explícito nesta obra a preocupação em demonstrar ao público externo que a Umbanda não era religião bárbara nem primitiva, mas que condizia com o ideal racionalizador e moralizante da sociedade em geral.

Os autores da “Umbanda branca” apresentam também os principais elementos que constituiriam a linha de Umbanda. Seriam eles: os pontos cantados e riscados, os defumadores, as bebidas alcólicas e o fumo, os banhos de descarga (ou descarrego), as guias¹⁹², o ponteiro¹⁹³, a pólvora e a pomba¹⁹⁴. No I Congresso do Espiritismo de Umbanda alguns destes elementos, como os banhos de descarrego e os defumadores receberam estudos pormenorizados, assim como os pontos cantados e riscados, todos com teorias “científicas” que comprovavam sua eficácia e justificavam sua utilização, perfazendo assim um certo “modelo” a ser adotado nos rituais pelos terreiros que queriam se dizer como umbandistas, modelo este que prescindia do uso de atabaques, sacrifícios de animais e cobranças, assim como outras práticas correntes, sempre condenadas nos discursos dos congressistas, vistos como próprios dos rituais da “linha negra”: “o despacho, nas linhas negras, é um presente, ou uma paga, para alcançar um favor, muitas vezes consistente no aniquilamento de uma pessoa” (SOUZA, 2008, p. 76). A Umbanda

¹⁹² Colares de contas de cores variadas que servem para identificar a entidade e sua linha, além de dar proteção ao médium na hora do trabalho.

¹⁹³ Punhal de ferro que tem variados usos durante o ritual.

¹⁹⁴ Giz especial utilizado pela entidade incorporada para fazer os pontos riscados.

só utilizaria destes despachos¹⁹⁵ para desmanchar a magia maléfica realizada pelos praticantes da linha negra.

Para fugir aos africanismos presentes na maioria dos terreiros de Umbanda, os líderes do Congresso foram buscar na Teosofia as bases explicativas para a origem da Umbanda. Assim, nos diversos estudos apresentados, seus participantes reafirmavam que a Umbanda não tinha origem na África, mas sim nas civilizações perdidas da Atlântida e da Lemúria, lendas teosóficas de continentes antigos que teriam sido berços de civilizações muito avançadas, mas que teriam se corrompido na busca do poder e seus continentes afundado no oceano. Os grandes conhecimentos místicos detidos pelos magos destas civilizações foram repassados aos povos orientais, especialmente os hindus, que durante vários séculos os mantiveram a salvo:

Umbanda não é um conjunto de fetiches, seitas ou crenças, originárias de povos incultos, ou aparentemente ignorantes; Umbanda é, demonstradamente, uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz se perde na profundidade insondável das mais antigas filosofias. [...] O vocábulo UMBANDA é oriundo do sanscrito [sic], a mais antiga e polida de todas as línguas da terra, a raiz mestra, por assim dizer, das demais línguas existentes no mundo. Sua etimologia provém de AUM-BANDHÃ, (om-bandá) em sanscrito, ou seja, o limite no ilimitado (FEDERAÇÃO, 1941, p. 9-10).

Mas como explicar que estes “conhecimentos milenares” da Umbanda tenham chegado ao Brasil através dos negros africanos escravizados? Segundo as teorias, os negros africanos teriam apenas deturpado os conhecimentos milenares da Umbanda, transformando-os nos fetiches presentes nas macumbas e candomblés que aqui tomaram forma:

Daí o ritual semi-bárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos considerada magia negra ou candomblé. E' preciso considerar, porem, o fenômeno meselógico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ser tido como a degradação de suas velhas formas iniciáticas (FEDERAÇÃO, 1941, p. 20).

Seriam eles, os representantes da “Umbanda branca”, portanto, os responsáveis por restituir a esta religião o caráter “superior” que ela tinha no passado, e que fora deturpado pelos negros do continente africano. O imaginário racial deste período estava fortemente presente no discurso adotado por estes primeiros congressistas. O objetivo

¹⁹⁵ Oferendas realizadas aos orixás e/ou entidades para conseguir algo em troca. Podem ser compostos por animais sacrificados, comida, bebida, fumo, flores, etc.

maior era desvincular a Umbanda das práticas africanas, passíveis de perseguições policiais, e dar a ela uma outra face, mais “branca” e “elitizada”.

Diferentes estratégias foram definidas por alguns intelectuais umbandistas para superar estes estigmas e manter a legitimidade social que tinham como espiritistas. As raízes negras da Umbanda são dissimuladas com malabarismos que a tornam herdeira de antiquíssimas tradições hindus; [...] o primitivismo é neutralizado por toda uma série de sofisticados procedimentos que tentam dar ao culto uma cobertura intelectual num tom que lhes permita manter-se no mesmo plano “erudito” que seus ex-correligionários kardecistas (BRUMANA; MARTÍNEZ, 1991, p. 87-88).

Tais discursos procuravam vincular a prática da Umbanda às modernas filosofias espiritualistas, especialmente a Teosofia, que bebia na fonte de inúmeros conhecimentos orientais budistas e hindus. Assim, também a Umbanda seria parte destes conhecimentos que se mantiveram ocultos por vários séculos, e que agora seus praticantes traziam à tona, corrigindo assim as formas deturpadas de cultos praticadas pelos africanos que para aqui vieram.

Reafirmando estas preocupações, foi apresentado um estudo que trazia um histórico da legislação a respeito das religiões no Brasil, desde o período colonial até a Constituição de 1937, alguns anos antes da realização do referido Congresso. É interessante notar neste estudo que seu autor, Jayme Madruga, busca os artigos da lei que versam a respeito da tolerância, por parte do Estado, para com as demais denominações religiosas, a liberdade de culto instituída no período republicano e a observância da não proibição à realização de cultos religiosos. O tom do discurso presente no estudo, a partir destas considerações a respeito da lei, partia de duas premissas básicas, na tentativa de legitimar a prática da Umbanda: primeiro, colocar a Umbanda como sendo pertencente ao campo do Espiritismo kardecista, e não das práticas afro-brasileiras; segundo, classificar este Espiritismo como religião autêntica, portanto enquadrável no que a lei identificava como religião. Não se admitia a possibilidade, por parte dos congressistas, que a Umbanda fosse confundida com as práticas bárbaras realizadas no que eles mesmos identificavam como “baixo espiritismo”. Há, inclusive, a defesa dos agentes policiais que efetuavam diligências aos terreiros e prendiam aqueles que eram acusados da prática de curandeirismo, feitiçaria e prática ilegal da medicina:

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 (FEDERAÇÃO, 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 de Umbanda defendido por eles. No entanto, quando algum dos terreiros praticantes desta chamada “Umbanda branca” era invadido pelo aparato policial, eles atribuíam isto ao desconhecimento, por parte dos policiais, das práticas realizadas nestes locais. Para reiterar esta posição, no final do documento há uma pequena alusão ao artigo 284 do Código Penal de 1940, que tipificava o crime de curandeirismo, afirmando que “está sujeito a repressão nos termos do código penal, não o Espiritismo, mas o curandeirismo” (FEDERAÇÃO, 1942, p. 36).

No entanto, os arquivos policiais e jornalísticos da época demonstram que a Umbanda, independente do modelo seguido, na maioria dos casos era enquadrada nos artigos 282, 283 e 284, que tipificavam os crimes de “prática ilegal da medicina”, “charlatanismo” e “curandeirismo”¹⁹⁶, sendo, portanto, passíveis da ação policial. Nem as tendas fundadas por Zélio de Moraes, que buscavam ao máximo se distanciar das práticas mais africanizadas, ficaram imunes a esta perseguição, como demonstram inúmeras matérias em jornais veiculadas entre os anos de 1932 a 1936. Em um destes casos, o alvo foi a Tenda de N. S. da Conceição, dirigida pelo jornalista Leal de Souza, que se manifestou através do jornal Diário de Notícias de 13/12/1932:

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 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).

¹⁹⁶ “O Decreto-Lei n. 2.848 de 7 de dezembro de 1940 foi publicado no Diário Oficial de 31/12/1940, mas só passou a vigorar em 1942 quando foi decretada a Lei das Contravenções Penais. Os artigos 282, 283 e 284 se incluem no capítulo dos *Crimes Contra a Saúde Pública* e rezam o seguinte:

Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmácia – Art. 282 – exercer, ainda que a título gratuito a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites:

Pena – detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único: se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa, de um a cinco contos de réis.

Charlatanismo – Art. 283 – inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível:

Pena – detenção de três meses a um ano, e multa, de um a cinco contos de réis.

Curandeirismo – Art. 284 – exercer o curandeirismo: I – prescrevendo, ministrando ou aplicando habitualmente qualquer substância; II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnósticos:

Pena – detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único: se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de réis” (MAGGIE, 1992, p. 47, nota 16).

Em 1936, a Tenda São Jerônimo, dirigida pelo Capitão Pessoa também seria alvo da ação policial, sendo a diligência noticiada na edição de 07/11/1936 do Diário da Noite:

Detidas várias pessoas que assistiam à sessão

As autoridades da Secção de Tóxicos e Mistificações da 1ª delegacia auxiliar, ontem à noite, varejou a “Tenda Espírita São Jerônimo” (...) Os policias 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 de seus dirigentes, que buscavam se diferenciar das práticas consideradas criminosas e se aproximar de uma religião legitimada, que era o Espiritismo, o culto da Umbanda ainda era associado às práticas de charlatanismo e curandeirismo. Daí a necessidade dos discursos utilizados pelos umbandistas do I Congresso de Umbanda, que buscavam se afastar das práticas africanizadas para se legitimarem socialmente. Isto marcou profundamente os discursos deste campo discursivo, e influenciaram bastante na forma com que estes encaravam o culto a Exu no interior de sua religião. Mesmo que este culto permanecesse entre os membros de terreiros, era negado no discurso destes intelectuais, como se não fizesse parte dos rituais da religião. Influenciados pelo imaginário construído na época que atribuía a esta entidade um caráter demoníaco, os primeiros autores que tentaram sistematizar os conhecimentos da Umbanda reproduziam em partes este imaginário, preferindo por isto afastar Exu dos cultos umbandistas. Esta teria sido uma primeira estratégia de legitimação da Umbanda, e marcaria os discursos dos autores desta “Umbanda branca”. Logo surgiriam outras formas de lidar com esta malignidade de Exu, como veremos a seguir.

5.2. A “Umbanda ocultista” e a continuidade da demonização

Os primeiros discursos a respeito de Exu produzidos por seus intelectuais seguiam os moldes das primeiras gerações, ou seja, atribuía a Exu características malignas. No entanto, ao contrário daqueles autores que preferem suprimir qualquer menção a Exu em suas obras, aqui ele é analisado detalhadamente em sua malignidade. Para explicá-los, tais autores foram buscar na demonologia da época as chaves explicativas que permitiram

a eles desvendar os mistérios da entidade Exu cultuada nos terreiros de Quimbanda. Assim, Exu é associado aos demônios orientais, desenvolvidos nas várias civilizações da antiguidade e presentes em complexos modelos explicativos escritos no período medieval europeu.

A influência de livros ocultistas se faz notar nas obras destes autores, e é resultado da presença cada vez maior de obras de autores europeus que aportavam no Brasil desde o início do século. Muitos destes autores procuravam mesclar às práticas umbandistas toda uma gama de conhecimentos provenientes de uma literatura mágica que crescia rapidamente no país no início do século. Tal literatura compreende, além das obras teosóficas, uma série de livros sobre rituais ocultos de magia e feitiçaria, com pretensas origens medievais, atualizados sob novas roupagens e linguagens. Os chamados “grimórios”, livros que continham fórmulas mágicas e rituais de feitiçarias, para os mais diversos objetivos eram bastante comuns na Europa moderna (nos séculos XVII e XVIII). Como era de se esperar, a Igreja Católica condenava o uso de tais obras, o que não impediu, porém, que elas circulassem entre a população de forma secreta.

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, *grifos da autora*).

A partir do século XIX, toda esta literatura seria retomada a partir dos escritos de Alphonse Louis Constant, que ficou mais conhecido pelo pseudônimo de Eliphas Levi. Levi foi um seminarista francês que, após se desiludir com a igreja, teria passado a pesquisar a cabala, antiga tradição esotérica judaica, tendo escrito várias obras sobre estes conhecimentos mágicos e ocultos. Surge a partir daí o termo “ocultismo” (FERREIRA, 1996). Tanto as obras de Levi quanto os antigos grimórios medievais tinham uma relação bastante íntima com o satanismo. A magia pregada nestas obras incorporava o próprio pensamento cristão medieval a seu respeito: ou seja, ela absorvera a noção de que a prática da magia era essencialmente uma prática maléfica, e estava diretamente relacionada aos pactos demoníacos, como atesta Jerusa Ferreira (1996, p. 45-46):

Neles encontramos sempre e explicitamente referências à cabala e à tradição judaica, misturando-se à magia um apelo a escrituras indecifráveis. Estão aí contidos princípios de “diabolismo”, materiais recolhidos a partir de toda uma tradição da *Teufelliteratur*, e como seria de se esperar, há nos novos grimórios a evocação das narrativas célebres e lendárias de Johanes Faust (*grifos da autora*).

Tal literatura chegaria ao Brasil no início do século XX, e se popularizaria entre os adeptos das religiões esotéricas, incluindo aí a Umbanda. Os adeptos desta “Umbanda ocultista” acabavam por se fundamentar em vários destes grimórios e livros de magia, trazendo para seus escritos suas influências. As associações dos saberes umbandistas com os conhecimentos do ocultismo chegavam ao ponto de sincretizar os Exus com os demônios ocultistas, gerando uma extensa hierarquia entre estas entidades, como veremos adiante.

O discurso produzido aqui seria o da aceitação da identificação de Exu com o Diabo cristão realizada pelos missionários católicos em África e mantida pelos primeiros estudiosos das religiões afro-brasileiras, especialmente Nina Rodrigues e Arthur Ramos. Mas estes teóricos vão além, e elaboram uma complexa rede explicativa para a demonização destes exus, criando inclusive uma extensa hierarquia entre os mesmos. O pioneiro desta visão seria Aluizio Fontenelle (s/d., p. 18), o mais importante defensor da correspondência entre exus e demônios. Na contramão das visões que procuravam relativizar a condição maléfica dos Exus, ele lança em 1950 a obra *A Umbanda através dos séculos*, visando “deitar por terra e discordar por completo, de todas as teorias e conceitos que da Umbanda fizeram e fazem (...) certos Umbandistas”. O autor deixa claro que a obra é fruto de suas “próprias convicções”, a partir do estudo apenas de “obras consideradas de grande valor científico”.

Outro importante intelectual desta corrente que se dedicou a escrever sobre a religião Umbandista foi Teixeira Neto (1957). Sua bibliografia é bastante extensa, tendo escrito, além de em seu próprio nome, sob os pseudônimos de “Antônio de Alva, Lúcius, Alvarino Sevla e Antônio Pescador” (ALVA, s/d., p. 10). Sua primeira obra foi lançada em 1957, denominada *Umbandismo*. Tal termo é utilizado pelo autor para se referir às práticas umbandistas como um todo, tanto da Umbanda propriamente dita quanto da Quimbanda. Em meados da década de 70 surgiria outra importante obra a se dedicar ao reino dos Exus. Trata-se de *No Reino dos Exus*, de José Bittencourt (1984), que resgata uma visão negativa a respeito destas entidades, na contramão do que vinha sendo defendido por muitos autores deste período.

Inicialmente, o discurso da “Umbanda ocultista” considera tanto a Umbanda quanto a Quimbanda como parte do mesmo grupo religioso. Teixeira Neto (1957, p. 24), por exemplo, faz a seguinte divisão das práticas espíritas:

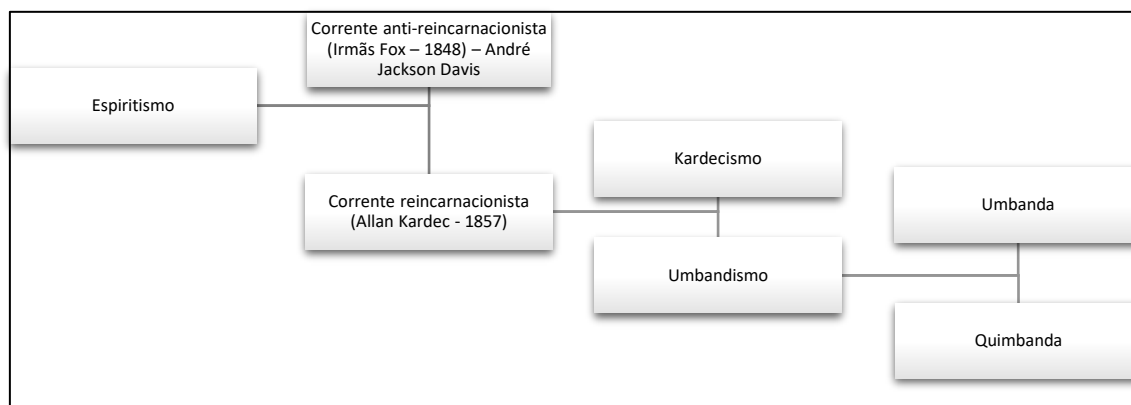


Figura 11 – Divisão das Práticas espiritualistas.
Fonte: TEIXEIRA NETO, 1957, p. 24.

O Espiritismo seria dividido em duas correntes: uma “anti-reincarnacionista” e uma “reincarnacionista”. Esta última por sua vez, se subdividiria entre Kardecismo e Umbandismo; e o Umbandismo seria dividido entre Umbanda, ou a magia branca, e Quimbanda ou magia negra. Tanto a Umbanda quanto a Quimbanda, portanto, fariam parte do mesmo movimento religioso, separados apenas pelo tipo de trabalhos realizados por cada uma: enquanto a primeira realizaria trabalhos de proteção e cura, a segunda faria qualquer tipo de trabalho, sem impedimentos de ordem moral. Ambos estariam ligados ao espiritismo de Allan Kardec, sendo uma subdivisão do mesmo. Isto vincularia mais uma vez a Umbanda a uma religião mais aceita socialmente, afastando-a das práticas das macumbas e candomblés africanizados. Também a Umbanda seria composta por três aspectos: religião, ciência e filosofia, assim como o espiritismo francês codificado por Allan Kardec no século XIX. Os autores procuravam colocar ambas as religiões em pé de igualdade.

Uma das preocupações iniciais destes autores era em recontar a origem da religião umbandista e seus conhecimentos. Para isto, eles inicialmente tentam explicar a origem da própria palavra Umbanda, que significaria *Luz que vem do pai, Luz Divina* ou *Na Luz de Deus* (FONTENELLE, s/d., p. 20; TEIXEIRA NETO, 1957, p. 47-48). Este significado seria proveniente da língua *Palli*, língua indiana na qual teria sido escrita primeiramente a Bíblia e depois traduzida para o hebraico. As palavras *Umbanda* e *Exu* também seriam provenientes desta língua, e constariam na obra do Gênesis original escrito em *Palli*. Após Adão e Eva deixarem o paraíso, os céus teriam se aberto e dele teriam descido “vinús”, espíritos puros de Deus, que teriam transmitido a palavra do

criador: “TURIM EVEI, TUMIM UMBANDA, DARMÔS”, que segundo Aluizio Fontenelle (s/d., p. 20) significaria “baixou sobre a face da terra, a luz da Umbanda”. Não há nas obras destes autores qualquer referência bibliográfica que possa informar de onde eles teriam tirado estas informações, que obviamente não se sustentam. Isto porque a maioria dos textos que compõem os cinco livros da Bíblia foram escritos na língua hebraica, e sua primeira tradução para outra língua foi para o grego, edição que ficou conhecida como “Septuaginta” (KELLY, 2008). A língua Palli, que os autores atribuem como sendo a língua original da Bíblia, na verdade era uma língua surgida na Índia antiga, derivada do sânscrito, sendo utilizada para escrita dos ensinamentos de Buda em 480 a.C., compondo o chamado *cânone pali* (REDYSON, 2014). A confusão feita aqui denota a necessidade de vincular a religião Umbandista a duas das grandes religiões mundiais: o cristianismo e o hinduísmo, assim como demonstrar a antiguidade que os ensinamentos umbandistas em tese teriam. Complementando estas ideias, Fontenelle (s/d., p. 26) afirma caírem em erro os autores que afirmam

[...] que a Umbanda nos foi trazida pelos escravos africanos que aqui aportaram nos meados do século XVI, quando nem ao menos se lembram de que uns pobres escravos, sem a menor formação de cultura, e, praticando algo que nada de semelhante existe no que se pratica atualmente nessa seita, pudessem interferir na concepção de um povo já algo mais adiantado e mais esclarecido [...].

Seguindo esta lógica, o autor reinterpreta toda a história cristã à luz da doutrina espírita. Assim, os profetas seriam médiuns, e a transmissão dos dez mandamentos a Moisés teria sido através da psicografia. Ele explica também a origem do mal e dos Exus, que seriam servos do reino de Satanás e teriam espalhado a maldade pelo mundo. Os homens, por desespero, teriam feito um pacto com Satanás, adorando-o em troca de obter tudo o que desejassem. A palavra Umbanda representaria esta eterna luta entre o bem e o mal: UM significando “uno – Deus – infinito – força do bem – pólo positivo – Eden”, e BANDA significando “divisão – lado aposto [sic] – força do mal – pólo negativo – Reino de Exu” (FONTENELLE, s/d., p. 34-35). O paganismo teria sido 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 teriam consolidado a lei divina, e através dela os conhecimentos da Umbanda (FONTENELLE, s/d., p. 36). O autor teria, assim, reinterpretado a teologia cristã sob a ótica umbandista, associando-a ainda aos preceitos de religiões orientais, como o hinduísmo e o budismo; e da Cabala, corrente mágica oriunda do judaísmo. No fundo, o autor faz uma grande mistura de várias

destas 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 engrimações e das atas do processo de Urbano Grandier, a Chave do Tarô, a Lâmpada, a Espada e a Foice usados como instrumentos mágicos, a Arca, o Carro de Hermes, enfim, uma série de elementos servem de base para as evocações dos praticantes de rituais utilizados nas diversas artes de se praticar a *MAGIA* (FONTENELLE, 1966, p. 243, *grifos do autor*).

Ao longo da obra, inúmeras críticas são direcionadas a várias práticas religiosas, inclusive a própria Umbanda. Sobre o Catolicismo, assim se pronuncia o autor: “Hoje, tudo se deturpa... o clero está de mãos dadas com a política, e a figura de Cristo é mercantilizada ignobilmente. O crucifixo é uma verdadeira obra de arte; e os templos são verdadeiras maravilhas, que condizem perfeitamente com os faustosos palácios de Nero” (FONTENELLE, s/d., p. 89). As críticas também se dirigem aos kardecistas, pelos preconceitos dirigidos por grande parte deles aos umbandistas. Em determinado trecho, Fontenelle (s/d., p. 83) conclama a todos para que se unam numa “CODIFICAÇÃO perfeita, para que a religião do mundo seja o ESPIRITUALISMO” (*grifos do autor*).

Mas nenhuma crítica é tão contundente quanto as dirigidas à própria Umbanda. Em um capítulo inteiro, o autor se dedica a desmistificar a Umbanda que se praticava na época: “Essa mistura de africanismo, de catolicismo, etc., a que se quer atribuir o nome de *Umbanda*, não passa de uma falta de compreensão e de bom senso (...)” (FONTENELLE, s/d., p. 118). Segundo ele, tais misturas se processaram inicialmente nos terreiros dos ex-escravos africanos. Tais práticas eram chamadas de “AMBEQUERÊ-KIBANDA”, expressão que significaria “GRANDES FEITICEIROS”. Anos depois, os negros do Rio de Janeiro aproveitaram apenas a segunda parte do nome, modificando-o para “Quimbanda”, e passaram a praticar apenas a “magia negra” (FONTENELLE, s/d., p. 130-131). Seriam cultuados nesta religião apenas as “falanges de Exus, entidades estas dirigidas pelo *Agente Mágico Universal* (Demônio ou Satanaz)” (FONTENELLE, s/d., p. 132, *grifos do autor*). Seus praticantes foram classificados por ele como “incultos e maus”. Os rituais desta Quimbanda teriam sido, então, copiados por outros grupos, no entanto utilizados para fazer o bem, e teriam recebido o nome de Umbanda, explicando assim as práticas errôneas que ainda persistem nestes terreiros, uma vez que eles foram copiados das práticas dos negros, que Fontenelle considera como “bárbaras” e “primitivas”. O termo “Ambequerê”, que ele atribui como sendo do culto “gêge”, deve

ser corruptela de Averequete, vodun bastante cultuado nos terreiros de origem jeje. No entanto não há qualquer registro na historiografia da junção deste com o termo “kibanda”. Pode-se afirmar, portanto, que há bastantes confusões na obra de Aluizio Fontenelle (s/d.), como foi detectado por inúmeros outros autores umbandistas que se dedicaram a analisar sua obra recentemente (TRINDADE, 2010).

Inserindo-se no discurso desafricanizante comum a vários autores da época, os autores da “Umbanda ocultista” afirmam não ser a Umbanda de origem africana, considerando os terreiros que praticam estes rituais mais próximos do africanismo como uma falsa Umbanda. Em capítulo intitulado “Como deve ser cultuada a verdadeira Umbanda”, Fontenelle (s/d., p. 154) por exemplo faz questão de trazer o seu “ponto de vista” a respeito de como deveriam ser praticados os rituais desta religião. Reafirmando o combate aos africanismos, ele afirma primeiramente ser necessário a completa separação entre a Umbanda e os rituais dos Candomblés e Quimbandas, aos quais ele classifica como cheios de “fantasias”, “malabarismos” e “palhaçadas”, se referindo à maneira às vezes “espalhafatosa” com que certas entidades incorporam e agem dentro do terreiro. Para ele, os terreiros deviam ser monitorados por uma junta médica, afim de evitar “a questão do animismo ou da fraqueza cerebral” entre os médiuns; e por uma junta policial, para que só pudessem trabalhar ali “indivíduos de moral elevada, para evitar que pessoas de mau caráter ou condições físicas duvidosas, pudessem intervir e deturpar a perfeita finalidade do trabalho” (FONTENELLE, s/d., p. 153). Tal visão de Fontenelle condiz perfeitamente com o imaginário progressista deste período, invocando-se os dois principais discursos em ascensão no país, e que constantemente se chocavam com as práticas das religiões afro-brasileiras: o discurso médico e o policial.

Como já havia acontecido nas obras de Leal de Souza e dos congressistas do I Congresso de Umbanda, ao invés de condenar as investidas policiais e científicas dos órgãos policiais contra a Umbanda, a “Umbanda ocultista” exortava estas forças como necessárias para se separar “o joio do trigo”, e assim combater às formas que se considerava como inadequadas de praticar a Umbanda. Para estes autores, os terreiros deviam se adequar ao que se dizia no código penal de 1940, em seus artigos 282 ao 284, para evitar serem enquadrados nos crimes de prática ilegal da medicina, curandeirismo e charlatanismo. Devia-se evitar também as misturas com o catolicismo, abolindo-se o uso de imagens de santos católicos e outros, simplificando-se ao máximo a decoração do templo religioso.

Baseado nas ideias de Kardec, Fontenelle (s/d., 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 estariam os espíritos “maus, ignorantes, sofredores, obsessores, etc.”, que incluiriam “todas as falanges do mal, sob o domínio e direção de Exu-Rei Lúcifer, dotados entretanto de grande força maléfica”. Percebe-se assim que o autor mantém as interpretações que aproximam Exu do Diabo cristão, sendo ele o responsável por toda a maldade existente no mundo. Esta seria a principal característica deste campo discursivo: a aceitação do caráter demoníaco de Exu e a tentativa de explica-lo a partir de suas características demoníacas. Para isto, os autores desta corrente criam um complexo sistema hierárquico, em que cada Exu cultuado na Umbanda corresponderia a um demônio ocultista. Tal hierarquia foi sistematizada nas obras de Aluísio Fontenelle e posteriormente copiada pelos outros autores desta corrente que vieram depois dele. Segundo estes autores, os Exus e as Pombagiras integrariam o segundo Reino da Umbanda. O primeiro Reino seria o “Reino de Obatalá ou Reino de Deus”, no qual estariam as entidades consideradas “de luz”, ou seja, as que fazem trabalhos apenas para o bem, divididas em quatro classes principais de espíritos:

- a) “Caboclos” – representam a “energia”;
- b) “Pretos-Velhos” – representam a “humildade”;
- c) “Crianças” – representam a “alegria”;
- d) “Iaras” – representam a “higiene” (TEIXEIRA NETO, 1965, p. 39).

Tais entidades seriam divididas em sete linhas, vinculadas aos Orixás e entidades da Umbanda: 1ª Linha de Santo ou de Oxalá; 2ª Linha de Iemanjá; 3ª Linha do Oriente ou da Magia; 4ª Linha de Oxoce [sic]; 5ª Linha de Xangô; 6ª Linha de Ogum; e 7ª Linha Africana. O segundo reino citado seria o “Reino de Odum ou Reino de Lúcifer (Maioral)”, onde estariam os espíritos que compõem o grupo dos “missionários do mal” (TEIXEIRA NETO, 1965). Todos estes espíritos fariam parte dos trabalhos da “Quimbanda”, que seria 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). Assim, a Quimbanda, prática religiosa na qual se cultuam os espíritos dos Exus, seria “o lado negativo, o lado oposto [à Umbanda], com seus dogmas falsos, tendo à sua frente o senhor absoluto das trevas – sua alteza, Lúcifer, também conhecido como O Anjo Belo” (BITTENCOURT, 1984, p. 14). Assim como a Umbanda, também a Quimbanda teria suas sete linhas, que seriam: “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). A primeira delas, a “Linha das Almas” seria onde trabalham os espíritos chamados de “Omulús”; a segunda, também conhecida como “Linha dos Cemitérios”, é chefiada pela entidade denominada “João Caveira”; A “Linha de Malei” é chefiada por “Exu-Rei (O Maioral)”, e “os espíritos que nela trabalham são os conhecidos como ‘Diabos’ no Catolicismo”. Em uma de suas obras Teixeira Neto, sob o pseudônimo de Antônio de Alva (1966, p. 150) dá uma descrição dos exus desta linha:

Os Espíritos que trabalham nessa Linha são os EXUS das encruzilhadas e tem 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, do jogo, produzem impotência sexual, sendo também especialistas em assuntos relativos às funções sexuais, unindo e separando casais.

A descrição física dos Exus da Linha de Malei é bastante emblemática. Nela estão presentes várias das características que tradicionalmente se associaram ao Diabo cristão ao longo dos anos, como traços zoomórficos, ou seja, a utilização de partes de animais, especialmente o bode, o macaco e o morcego, a cor vermelha e o uso do tridente. Todos estes elementos foram atribuídos à imagética demoníaca desde o período medieval, como vimos em nosso primeiro capítulo, e aqui são utilizados para ressaltar a associação dos Exus com os demônios do cristianismo. Descrições como estas seriam as responsáveis por estabelecer uma tradição pictórica na Umbanda que persiste até os dias de hoje, podendo ser encontrada nos inúmeros terreiros de Umbanda e Quimbanda, principalmente nas casas de vendas de artigos religiosos, e diz respeito à caracterização dos Exus e Pombagiras através de suas estátuas.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Podemos perceber a influência do imaginário demoníaco de Exu no próprio processo de confecção da estatuária umbandista, uma vez que os fabricantes visam atender às demandas dos terreiros, evocando elementos que os tornem condizentes com as “imagens espirituais” com as quais as entidades se apresentam no culto. Uma análise e discussão deste processo de fabricação das estátuas e sua relação com a imagem dos Exus nos terreiros pode ser encontrada em LOPES, 2010.



Figura 12 - Escultura em gesso policromado do Exu Meia-Noite da Calunga. São João do Meriti, 2009.
Fonte: LOPES, 2010, p. 38.

As principais representações de Exu encontradas na maioria dos terreiros os trazem caracterizados com elementos demoníacos oriundos da tradição católica, como chifres, rabo, cascos, capa, tridente, caveiras e até a pele vermelha em alguns casos. São frutos destas associações feitas por missionários cristãos e reforçadas por intelectuais que se dedicaram a pesquisar tais religiões, e assumidas como verdadeiras por alguns intelectuais da própria religião, como podemos perceber pela imagem acima (figura 12).

A quarta linha, “de Nagô” trabalha com espíritos chamados de “Gangas, verdadeiros mestres na Magia Negra”; os espíritos da quinta, “Linha de Mossurubi”, “apresentam-se como pretos, provocando doenças, especialmente mentais”; a sexta linha,

“dos Caboclos Quimbandeiros” reúne espíritos que se apresentam como caboclos, podendo fazer tanto o bem quanto o mal; por último, a “Linha Mista” é chefiada pelo “Exu dos Rios (Nesbiros)”. Apesar da associação demoníaca atribuída aos Exus, o autor afirma que tais entidades não praticam apenas o mal. Isto depende do tipo de terreiro em que forem chamados, como ele define a seguir:

Com os Espíritos de Quimbanda, de um modo geral, só se pratica o Mal, no entanto, Eles também podem praticar o Bem. Dependerá tão somente de que Os chame e para que se Os chame para trabalhar. Dependem, outrotanto, dos terreiros onde “baixarem” (de Quimbanda ou Umbanda). Eis porque, “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 passagem interessante em uma das obras de Teixeira Neto (1966) é quando ele analisa as entidades das crianças, tão comuns em vários terreiros de Umbanda, e colocada pela maioria dos autores como um dos três tipos de espíritos principais que baixam nos terreiros, ao lado dos caboclos e pretos-velhos. No entanto, enquanto muitos autores atribuem a elas características como a “ingenuidade” e a “alegria”, o autor aqui analisado as observa sob outros aspectos: da traquinagem e maldade inerentes às mesmas.

Após relatar o caso de uma entidade mirim que teria, literalmente, colocado formiga na cama de uma das médiuns do centro para que esta se levantasse e comparecesse ao terreiro naquela noite, Teixeira Neto (1966, p. 36) afirma que tais espíritos infantis, dentro da classificação de espíritos proposta por ele anteriormente, só podem pertencer à classe dos “espíritos imperfeitos ou – dentro do ponto de vista Umbandista – um dos nossos EXUS”. Prossegue ele, afirmando que “devem tais Espíritos ser classificados entre os por mim chamados de ‘MISSIONÁRIOS DO MAL’”. E conclui dizendo:

No particular, por sinal, a bem da verdade e, por isso mesmo, 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!** (TEIXEIRA NETO, 1966, p. 36, *grifos do autor*).

É bastante curiosa tal análise proposta pelo autor. Atribuir aos espíritos das crianças o mesmo caráter dos Exus é promover uma inversão simbólica dos significados atribuídos a cada um destes personagens pela maior parte dos autores umbandistas. Tal fusão entre espíritos de crianças e os Exus, que anteriormente existia apenas em um nível – o dos Exus-mirins – é aqui transposta para toda a falange infantil, e até os espíritos normalmente considerados como sendo da “direita”, ou seja, como benfeitores, são aqui

rotulados como malfeitores em potencial. Neste caso, portanto, as imagens evocadas pelo autor são da “delinquência juvenil”, o que os torna potencialmente perigosos. Segundo conceituação de José Bairrão (2004, p. 71), ao analisar o simbolismo em torno dos Exus-mirins na Umbanda:

A imagem que o imaginário umbandista constrói da infância “delinquente” e da rebelião adolescente transmuta experiências de vida infernais em manifestações do sagrado doadoras de benesses. Repete defeitos constatados pelo senso comum que, de Outra perspectiva, se mostram qualidades.

A mesma imagem encontramos na análise de Teixeira Neto a respeito dos espíritos infantis. A malignidade desses espíritos é atestada por ele e atribuída a seu caráter de “espíritos imperfeitos”, o que, pela sua ignorância, os coloca como “mensageiros do mal”. Daí decorre o efeito “perigoso” de suas manifestações nos terreiros, sendo necessário inclusive admoestações por parte do autor para que os umbandistas “tomem cuidado” com as entidades infantis, o mesmo cuidado tomado ao se trabalhar com os Exus e as Pombagiras.

Para explicar a existência dos Exus e Pombagiras e seu culto nos rituais da Quimbanda, os autores da “Umbanda ocultista” recorrem à obra de um dos mais importantes ocultistas europeus do século XX. Trata-se de Eliphas Levi (s/d.1), que desenvolve em suas obras o conceito do “Agente Mágico Universal”:

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 o verdadeiro poder oculto. Está aí, e todos os livros da verdadeira ciência só têm o fim de o demonstrar (LEVI, s/d.1, p. 116).

Este agente mágico seria uma espécie de “força oculta” criada por Deus e que age através de forças que Eliphas Levi denomina de “magnetismo”. Ele não seria propriamente um ser, mas uma espécie de “energia consciente” existente na natureza, e que, com os materiais e a ritualística corretas, o mago poderia controlar para atender seus desejos, seja para o bem, seja para o mal. Em capítulo que trata da “magia negra”, Levi associa este agente universal ao próprio Diabo cristão. Os magos negros se utilizariam deste agente universal para realizar seus trabalhos. Assim, “o diabo, em magia negra, é o grande agente mágico empregado para o mal por uma vontade perversa” (LEVI, s/d.1, p. 139). 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 e subordinada à inteligência. Abandonado a si próprio, devora rapidamente, como Moloch, tudo o que gera, e transforma em vasta destruição a superabundância da vida. É, então, a serpente infernal dos antigos mitos, o Tífon dos egípcios e o Moloch da Fenícia; mas, se a sabedoria, mãe dos Eloim, coloca-lhe o pé sobre a cabeça, extingue todas as chamas vomitadas por ele e derrama sobre a terra, a mãos cheias, uma luz vivificante (LEVI, s/d.2, p. 80).

Há aqui uma atualização das crenças medievais e coloniais a respeito da figura do Diabo. Não 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”, rituais que visam fornecer o pagamento a eles por um trabalho realizado. A correspondência entre Exu e o Diabo, portanto, se estabelecia nestes termos. Tais seres se encontrariam no segundo Reino, no qual estariam classificados os “agentes do mal”, ou seja, o “Povo de Exu”, liderados por Lúcifer. Cada Exu é assimilado a um demônio ocultista, copiados dos livros de magia e grimórios que haviam se popularizado por aqui¹⁹⁸ (FERREIRA, 1996). Para melhor compreendermos a visão do autor a respeito desta entidade reproduzimos aqui um organograma representando a hierarquia do “Povo de Exu”:

¹⁹⁸ Os nomes dos demônios associados aos Exus utilizados por Fontenelle (s/d.) e transcritos pelos demais autores foram copiados do livro “Grimório do Papa Honório” (GRIMÓRIO, 1760), um livro de magia atribuído ao Papa Honório I, e que traz uma série de conjurações de demônios para cada dia da semana. Tal lista teria sido copiada em vários outros grimórios, como o Grimorium Verus por exemplo: “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).



Figura 13 – “ORGANOGRAMA DAS FALANGES DO POVO DE EXU”.
 Fonte: FONTENELLE, s/d., p. 167¹⁹⁹.

Em outro organograma, desta vez somente com as falanges de Exus que trabalham nos cemitérios, sob as ordens de “Omulu ou Omulum”, tais autores complementam o anterior:

¹⁹⁹ Apresentamos aqui os organogramas retirados das obras de Aluizio Fontenelle, no entanto deixamos claro que eles aparecem também, de forma idêntica, nas obras de Teixeira Neto e José Bittencourt.

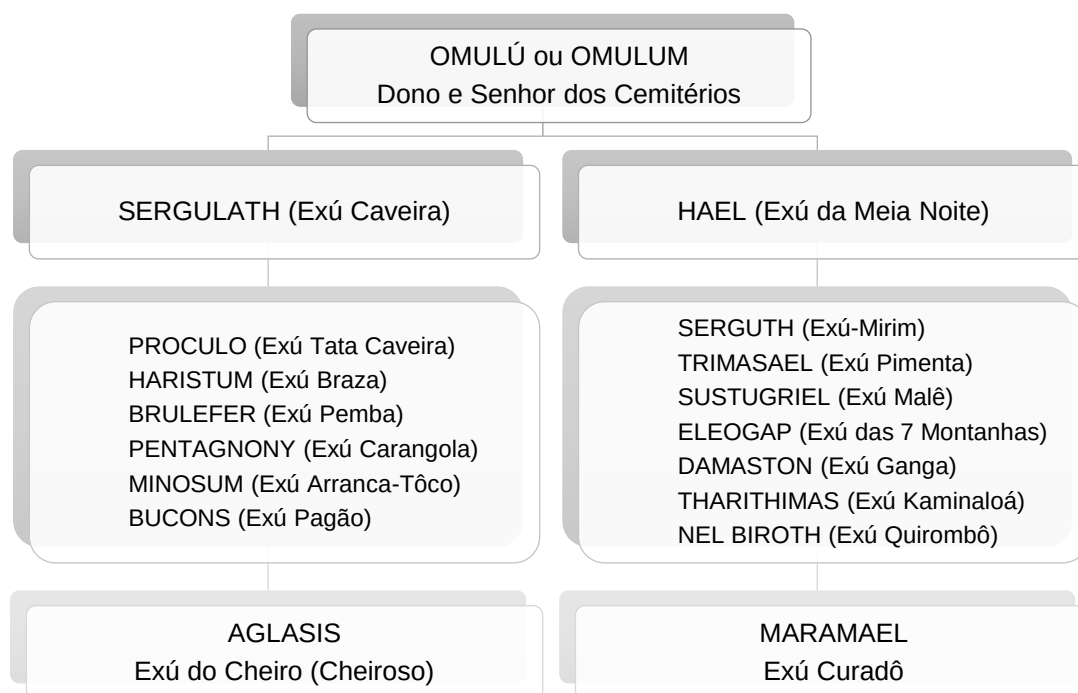


Figura 14 – “ORGANOGRAMA DAS FALANGES DE EXUS QUE TRABALHAM SOB AS ORDENS DE OMULU (ou OMULUM)”.
Fonte: FONTENELLE, s/d., p. 168.

Percebemos assim que os autores da “Umbanda ocultista” mantêm ainda o discurso de associação de Exu com o Diabo cristão. Em outra obra dedicada apenas a estas entidades, Fontenelle detalha melhor este organograma, analisando as características de cada um destes demônios-exus. Na introdução desta obra, intitulada apenas *Exu*, ele assim se refere a esta entidade:

O Exu é em 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, *grifos do autor*).

Tal transcrição é rica em significados. Primeiramente ele atesta a característica interesseira dos Exus, sempre dispostos a aceitar presentes em troca de seus serviços, sejam eles quais forem. Não se constroem, por isso, em aceitar fazer o mal a outra pessoa, e pelo contrário, até sentem prazer nisso, afinal, “é para isto que eles existem”. Aqui ele atribui um caráter predominante maléfico a ele, afirmando que “só lhe apraz fazer o que está errado, e é para isto que eles existem”. Por fim, atribui a existência dos Exus à maldade humana, ou seja, ele seria uma espécie de agente universal responsável por punir os pecados dos homens, assim como o era o Diabo nos primórdios do cristianismo. No entanto, para justificar os trabalhos existentes da Quimbanda, alguns

autores recorrem a uma relativização destes conceitos de bem e mal. Em uma história contada em um de seus livros, Teixeira Neto (1965, p. 36) retrata o caso de um rapaz que chegou a seu centro com uma “úlceras na perna”, ocasionada por uma ferida causada por um “trabalhador perigoso da Magia Negra”. Para desmanchar este trabalho o terreiro do autor recorreu ao espírito que causara aquela ferida, um Exu denominado “Ganga Sete Chifres”, que teria justificado desta forma a maldade cometida:

“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 “camotinga” (a cabeça) e mudar de vida. O que eu estou é fazendo um benefício a ele à minha moda...” (TEIXEIRA NETO, 1965, p. 36).

Percebe-se assim uma relativização dos conceitos de “bem” e “mal”. O mal realizado pelos Exus e trabalhadores da Quimbanda é um mal justificado, pois ele visa, ao final de tudo, um bem. Seria a teoria de que “os fins justificam os meios”. Tais espíritos se submeteriam, portanto, “voluntária e espontaneamente” à missão de praticar o mal para “fazer indiretamente o bem” (TEIXEIRA NETO, 1965, p. 34). Ele conclui dizendo que a Quimbanda existe para que, “conhecendo e sofrendo o mal, possa a criatura humana cumprir com a Lei de Deus” (TEIXEIRA NETO, 1965, p. 36). Assim, a Quimbanda seria a executora divina das leis de Deus, e suas ações maléficas teriam por objetivo levar a humanidade à compreensão destas leis, através do sofrimento. Não seria um caráter meramente punitivo, como colocado por outros autores anteriores, mas sim um caráter de expiação, bem próximo da filosofia kardecista de “evolução através da dor”. O mal praticado pela Quimbanda e seus Exus estaria assim justificado, pois se encaixaria num plano maior, cujo objetivo final seria a evolução moral humana. Mesmo assim, admite-se aqui a malignidade dos rituais da Quimbanda e dos Exus, ao contrário de outros campos discursivos, como veremos.

Relativizações deste tipo são bastante comuns no âmbito das religiões afro-brasileiras. Vários umbandistas afirmam que, ao contrário do cristianismo, os terreiros de Umbanda e Candomblé promovem uma relativização dos conceitos de bem e mal, considerando-os sempre em relação a algo ou alguém. Assim, não existiria o mal absoluto, mas situações que podem ser interpretadas como mal ou bem dependendo do ponto de vista. Os exus, assim como uma interpretação popular do Diabo cristão, seriam os representantes máximos deste tipo de situação.

A vivência popular do diabo não o associa propriamente a uma instância metafísica do mal, salvaguardando-o como representante e advogado de bens e prazeres pessoais e imediatos que, por razões o mais das vezes incompreendidas, são proibidos em função de interesses alheios aos dos indivíduos (embora habitualmente legitimados em função do "seu" bem). Por vezes os interesses de distintas pessoas ou grupos são antagônicos e é neste caso que o bem alheio pode ser sentido como um mal pessoal (nunca um Mal absoluto) (BAIRRÃO, 2002, p. 60).

O que pode ser um bem para uma determinada pessoa, pode ser encarado como um mal para outra. Ao ir a um terreiro pedir para que se arranje um emprego, a solução de tal problema pode implicar na perda do emprego por parte de uma outra pessoa. É neste campo difuso e sombrio que atuam os Exus. Além disso, eles costumam lidar com situações que, em outras religiões, especialmente as cristãs, são vedadas ao campo religioso: a sexualidade, o dinheiro, o poder, enfim, coisas mais relacionadas ao lado mundano da humanidade.

A esquerda umbandista não guarda o mal metafísico. Apenas o pessoal e socialmente "mal dito": a sensualidade, a revolta, a crítica mordaz, as falas inconvenientes, a falta de hipocrisia, o prazer sem mordaças... [...] Os exus não são maus, embora assim possam ser (mal) vistos. São a resposta ao Mal como expropriação de si em prol de um bem do outro. Vozes proféticas dos interesses materiais e pessoais, estes mensageiros têm o valor de sinal psicológico de reconhecimento e de admissão de si (BAIRRÃO, 2002, p. 64).

A quimbanda, portanto, buscaria lidar com um lado humano pouco explorado. Seria ela a representante dos interesses mundanos, "materiais e pessoais". Eles podem até fazer o que seria considerado algo ruim em um primeiro momento, mas suas ações em última instância visam apenas o nosso bem. Assim, ao atender o pedido de alguém que vise prejudicar a outra pessoa, Exu está apenas fazendo com que a pessoa prejudicada, a partir do mal a ela realizado, perceba seus erros e busque corrigi-los. Tudo ocorre apenas para sua evolução. Ao invés de negar as práticas maléficas dos Exus, Teixeira Neto prefere aceitá-las e explica-las de forma relativizada.

Após estas relativizações, podem os autores, inclusive, reforçar a associação existente entre Exu e o Diabo cristão, visto agora sob outra ótica. O supremo chefe da falange de Exus, o "Exu-Rei" ou "Maioral", seria o mesmo que é conhecido no catolicismo como "Lúcifer, Diabo, Satanaz, Capêta, Tinhoso, etc.". Tanto Fontenelle (1966, p. 91), quanto Teixeira Neto (1965, p. 68) e José Bittencourt (1984, p. 15-16) vinculam a lenda de Lúcifer, o Anjo Decaído, aos próprios Exus, que seriam subordinados a ele. Esta lenda é recontada em detalhes em vários destes livros, com ligeiras variações, afirmando que Lúcifer, o anjo mais belo de Deus, teria se corrompido e cobiçado estar acima do próprio Deus, sendo por isto punido pelo criador e lançado às profundezas da

Terra. Uma destas variações é encontrada na obra de Teixeira Neto, na qual o autor contraria as escrituras católicas de que este “anjo” criado por Deus teria se rebelado contra Deus, pois se Deus criou os querubins como espíritos puros, aceitar a história de Lúcifer seria afirmar que “havia, entre os puros, um Espírito Impuro” (TEIXEIRA NETO, 1965, p. 72), o que levaria, segundo sua lógica, a desconfiarmos da onisciência deste Deus. Ao negar a história cristã, Teixeira Neto (1965, p. 73) oferece uma outra explicação para a existência de Lúcifer ou Exu: a de que Deus teria criado “tanto os Puros como os Impuros, o bem como o mal”, inclusive o “próprio Lúcifer com tudo o que a Ele pertença ou se venha a atribuir”. Os motivos para a criação, por parte de Deus, 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 o quiser chamar, 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 (TEIXEIRA NETO, 1965, p. 73).

Ele aceita, portanto, todas as atribuições feitas a Exu pelos diversos autores que se dedicaram a analisá-lo e enxergaram nele a correspondência do Diabo como é concebido na teologia cristã. No entanto, promove uma ressignificação da origem deste personagem e o coloca como parte dos “planos de Deus”, cumprindo assim um objetivo junto à humanidade: a função de nos fazer enxergar, através da dor e do sofrimento, o “caminho do bem”. Os Exus, portanto, seriam entidades maléficas e demoníacas, que fazem trabalhos para o mal para nos fazer cumprir nosso karma pessoal, ou seja, fazendo-nos resgatar nossos erros cometidos nesta ou em outras vidas. Eles não realizariam 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” (FONTENELLE, 1966, p. 103, *grifos do autor*). Neste caso eles seriam considerados como “escravos dos Orixás”, e seria a única forma de se realizarem trabalhos que visem algum bem para a humanidade, mas um bem relativo, uma vez que eles apenas reparam o mal praticado por eles mesmos injustamente.

Todas estas características se aplicam também às entidades das Pombagiras, que, no entanto, aparecem bem pouco nas obras destes intelectuais. Um dos únicos a citá-la é Aluizio Fontenelle (1966, p. 140), que a explica como correspondente do demônio cabalístico Klepoth, e representa “a maldade em figura de mulher”. A descrição desta

entidade é bastante curta, assim como a dos demais Exus citados nos organogramas transcritos acima:

POMBA GIRA 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 realizar qualquer união, são entregues a POMBA GIRA, e os seus resultados são de fato surpreendentes, pelo fato de possuir essa entidade um grande poder (FONTENELLE, 1966, p. 141, *grifos do autor*).

A representação da Pombagira feita por Fontenelle segue o mesmo padrão dos demais Exus analisados por ele em sua obra, ou seja, trata-se de uma entidade maléfica, correspondente a um dos demônios cabalísticos. Sua área de atuação, no entanto, seria a dos “casos de amor”, cuidando ela de auxiliar nos relacionamentos amorosos e na área sexual, auxiliando especialmente as mulheres que tem problemas em seus relacionamentos.

Portanto, como pudemos apreender das obras que compõem o campo discursivo da “Umbanda ocultista”, ela se caracteriza especificamente pela continuidade da associação dos Exus com o Diabo cristão. Este integraria as cortes demoníacas por excelência, sendo o próprio Lúcifer considerado como o chefe máximo dos Exus. Estas seriam entidades intrinsecamente maléficas, que se comprazem em realizar o mal à humanidade, e que somente podem fazer algum bem se devidamente obrigados pelas entidades da linha branca, mas mesmo assim o único bem que podem realizar é o desmanche do próprio mal cometido por eles. Mantinha-se assim o discurso demonizador deste personagem, dando continuidade ao imaginário construído ao longo dos últimos séculos tanto pelos viajantes europeus e americanos que passaram pelo continente africano quanto pelos primeiros pesquisadores brasileiros que escreveram sobre as religiões afro-brasileiras. Tais discursos seriam aos poucos modificados por outros autores, que construiriam outras visões a respeito desta entidade, como veremos nos próximos tópicos.

5.3. A “Umbanda kardecista” e o discurso da ambiguidade de Exu

Aos poucos, formas menos negativistas de encarar os exus foram surgindo. Procurando aceitar e explicar a presença dos rituais da Quimbanda em vários terreiros de

Umbanda, alguns autores passaram a promover uma relativização na forma com que enxergavam estas entidades. Isto deu origem a uma das primeiras formas discursivas que distinguiram a figura do Exu da do Diabo cristão, permitindo-lhe assim estar presente de forma mais ostensiva nestes cultos. A principal característica deste campo discursivo é permitir ao Exu a realização de trabalhos para o bem, não excluindo os trabalhos para o mal. Os autores desta corrente, assim, não negam que Exu seja maligno, no entanto atribuem a ele também a capacidade de realizar trabalhos benéficos que nos auxiliem. Ao contrário do campo discursivo anterior eles não concebem Exu como o Diabo cristão, atribuindo essa associação ao preconceito católico. Para explicar sua malignidade recorrem à teoria da evolução espiritual, proposta pela doutrina kardecista. A noção de bem ou mal seria adquirida por eles conforme evoluem espiritualmente, sendo, portanto, os exus que ainda praticam o mal considerados como espíritos atrasados, que ainda não evoluíram suficientemente; da mesma forma, à medida que evoluem e passam a ser doutrinados nas lições espíritas, estes exus deixam de praticar o mal, passando a praticar apenas o bem.

As primeiras obras que compunham este campo discursivo foram lançadas após o I Congresso de Umbanda de 1941, de autoria de membros que participaram deste evento, mas que apresentavam uma visão da religião menos ortodoxa em relação aos seus organizadores. O primeiro deles foi o livro *Umbanda*, de autoria de João de Freitas (s/d.), lançado ainda no mesmo ano de realização do Congresso (1941). O autor, na época do lançamento do livro, ainda não era espírita nem umbandista. Ele mesmo afirma que “o que eu sabia sobre espiritismo era através do evangelho de Kardec, leituras e conferências” (FREITAS, s/d., p. 33). Utilizando-se da mesma técnica de Leal de Souza, a obra em questão se compõe de relatos de uma série de visitas realizadas pelo autor a terreiros da capital carioca. No ano seguinte, em 1942, seria lançada outra obra pioneira para o “espiritismo de Umbanda”: *Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra)*, de Lourenço Braga (1961).

Alguns anos depois temos uma obra publicada ainda no final da década de 40 pelos membros da “Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz”, uma das muitas sociedades aos moldes maçônicos existentes no país. Ela foi fundada em Curitiba por Porthos Vellozo, filho de Dario Vellozo, um dos mais proeminentes defensores do esoterismo no país. Em 1946 esta ordem lançou um compêndio denominado “Primeiras Revelações de Umbanda”, que em sua contracapa informa que se tratam de mensagens “grafadas por terceiros em conjunto e ditadas por irmãos do espaço, através de um aparelho dotado de

mediunidade” (ORDEM, 1946, p. III), portanto, sem autoria definida, sendo apenas o texto de apresentação da obra assinado por Porthos Vellozo. Esta seria a obra inaugural que traria os conhecimentos esotéricos, teosofistas e ocultistas para a Umbanda, depois do I Congresso realizado. O teor desta obra traz bastantes conhecimentos oriundos do kardecismo, como era comum à época, explicando ideias como as de reencarnação, karma, mediunidade, etc. Ao mesmo tempo, explica as peculiaridades da Umbanda, vinculando-a aos conhecimentos “da magia e do ocultismo orientais”, fundando assim o que os autores denominam de “Umbanda Kabalística” (ORDEM, 1946, p. 69). O próprio termo que denomina a religião seria a junção da magia oriental com a ocidental segundo eles, a partir da 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 (s/d.1), que trilha o mesmo caminho de Lourenço Braga, ou seja, atribui um caráter ambíguo a Exu. Outro autor que segue os passos de João de Freitas e Lourenço Braga, inclusive citando-os em suas obras foi Cavalcanti Bandeira, que ganhou certa proeminência no movimento umbandista na década de 1970, tendo contribuído com a divulgação da religião em vários jornais da época, e exercido funções importantes durante o II Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado em 1961 no Rio de Janeiro. Em sua obra *O que é a Umbanda*, lançada em 1970, Bandeira retoma muitos dos temas mais recorrentes na literatura umbandista até então. O último autor pertencente a este campo discursivo foi Diamantino Fernandes Trindade (1989), com a obra *Iniciação à Umbanda*, lançada em 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 discursivo seria a inserção de Exu nos trabalhos da Quimbanda, utilizado não só para fazer o mal, mas também podendo fazer trabalhos para o bem. Esta ambiguidade de Exu é explicada a partir da doutrina da evolução dos espíritos do kardecismo. Segundo esta teoria, não existiria o mal absoluto, mas apenas espíritos de baixa evolução moral, que, como ainda não estão esclarecidos das leis de Deus, ainda podem praticar o mal. As entidades que trabalham na Quimbanda são descritas inicialmente como “astutos, egoístas, sagazes, persistentes, interesseiros, vingativos, etc.”. Os médiuns dessa prática, associada à “magia negra”, também seriam “interesseiros e só trabalham a trôco de dinheiro ou de presentes de algum valor” (BRAGA, 1961, p. 25). Também os espíritos da Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz

definem os Exus como “o próprio mal, o próprio espírito das trevas ‘EXU’” (ORDEM, 1946, p. 119). Continuam eles descrevendo assim aos rituais da Quimbanda:

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 (ORDEM, 1946, p. 126-127).

Antes que se fizesse qualquer associação com o Diabo cristão, no entanto, Braga (1961, p. 26) alerta que “êle não é uma entidade eternamente devotada ao mal”, mas apenas um espírito “efeito [afeito?] ao mal, pela sua obstinação”. Quando evoluídos, passam a trabalhar em uma das linhas da Umbanda desmanchando os malefícios que os espíritos da linha-negra causam. Neste estado, eles se tornam espíritos que “manejam tanto as forças da Umbanda como as da Quimbanda (magia negra)” (ORDEM, 1946, p. 105). Para descrevê-los, os autores usam expressões como “seres de pequena evolução”; “bruscos, severos”; “tratados por Veludos²⁰⁰, Mestres, etc.”; “exigem pagas e presentes, fazem trabalhos de magia e combatem os fundamentos da Quimbanda, ou seja, da Magia Negra”; apresentam “vibrações baixas na angustia da matéria, sentindo a podridão fétida dos gosos supérfluos e mesquinhos da carne”, entre outros (ORDEM, 1946, p. 104-108). Estes espíritos são vistos como espíritos em evolução, e que podem ser utilizados na Umbanda para desfazer os trabalhos realizados na Quimbanda, esta sim associada à Magia Negra, e, portanto, aos trabalhos diabólicos.

Na concepção dos espíritos que escrevem o tratado da Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz, a priori, os Exus seriam espíritos maléficos, entidades devotadas ao mal e assimiláveis ao Diabo cristão, que trabalhariam nos rituais da Quimbanda utilizando-se da magia negra para prejudicar à humanidade. A Umbanda existiria, portanto, para combater a estes espíritos malignos, chamados por eles de “Espíritos dos Magos do mal”. Para fazer isto se faz necessário combatê-los por dentro, a partir de sua própria organização. Para isto existiriam os espíritos da “Linha da Cruz das Almas”, que se infiltram entre os Exus da Quimbanda, inclusive se travestindo como eles, para combatê-los. Eles seriam espécies de Exus, só que mais evoluídos, conforme os próprios autores explicam:

²⁰⁰ Veludo pode ser uma referência a Exu Veludo, um dos muitos nomes com que os Exus se manifestam nos terreiros de Quimbanda.

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 as 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).

Portanto, há aqui uma explicação para a presença dos Exus, espíritos originalmente maléficos, nos rituais da Umbanda. Seriam eles espíritos de luz, travestidos como Exus. Esta seria uma das formas encontradas pela intelectualidade umbandista para explicar esta presença. Percebemos assim como tais autores, mesmo alegando que o Exu inicialmente é um espírito maléfico, negam sua associação com o Diabo cristão, colocando-o muito mais como um espírito inferior, que, portanto, pode evoluir. A existência destes espíritos recebe da parte de Lourenço Braga uma explicação bastante interessante. Segundo ele, os Exus seriam o meio colocado por Deus para que os seres humanos fossem punidos por seus erros cometidos:

Daí, surgir a necessidade de existência neste Planeta das falanges de espíritos Quimbandeiros, com o seu supremo chefe, para que pudéssemos 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).

Em outro relato, João de Freitas (s/d.) demonstra mais uma vez a visão negativa ainda existente a respeito de Exu e dos médiuns que se utilizam dele. Visitando um terreiro no Leblon, bairro nobre do Rio de Janeiro, localizado, porém, em terreno distante e inabitado, o autor conhece Pai Mamede, “famoso médium” naquele período. Após tecer longa conversa com o mesmo, Freitas (s/d., p. 116) insere entre a descrição da conversa um pensamento contendo suas impressões a respeito do pai-de-santo:

A palestra entretenida com aquêle grande médium abrisse novos horizontes no objeto de nossas cogitações. Estaria êle manejando a dissimulação, ou aqueles circunlóquios eram ensaios de psico-análise? 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.

As assertivas nada lisonjeiras a respeito do pai-de-santo marcam bem o tom do restante do relato. A descrição de sua tenda, com as paredes recheadas de “mal dispostos quadros exóticos executados por artistas que jamais sonharam com a Academia Nacional de Belas Artes” e “máscaras horrendas”, entre outros adornos, confirmam as impressões negativas a respeito de Pai Mamede. O trabalho que seria realizado nesta tenda só se inicia após a “hora grande”, ou seja, à meia noite. Esta é uma característica típica dos trabalhos com Exu, como era o caso em questão. À hora prevista, o pai-de-santo leva seus

convidados e outros dois médiuns que haviam chegado para o congá²⁰¹, onde iniciam os trabalhos. Pai Mamede recebe Exu Tiriri, que segundo Freitas (s/d., p. 124) seria uma das entidades mais prestigiadas, ao lado de “Exú-mirim, Exú-Lonam, Exú-Come-Braza, etc.”. Ao incorporar Exu Tiriri, Pai Mamede fica “com os olhos esbugalhados, os membros inferiores contorcidos e os braços arqueados”. Como prova de que sua incorporação era real, ele realiza 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-o inerte sobre o chão!” (FREITAS, s/d., p. 125-126), horrorizando ao escritor convidado.

Logo após, João de Freitas (s/d., p. 127) descreve uma conversa com o homem que o teria levado até o terreiro de Pai Mamede, alguns dias depois deste episódio. O homem afirma para ele que o referido pai-de-santo se encontrava preso, respondendo a vários processos. Segundo informações, ele “andou tomando gaita duma porção de gente e doutrinando mocinhas no apartamento que mantinha em Copacabana...”. Finaliza o relato fazendo uma citação do livro de Leal de Souza a respeito do “falso espiritismo”.

Os julgamentos de valor colocados por João de Freitas (s/d.) ao descrever o trabalho de Pai Mamede são notórios. Toda sua descrição aponta para um sujeito “marginalizado” socialmente, que, no entanto, consegue visibilidade através de seus trabalhos mágicos, angariando terreno no Leblon e até apartamento em Copacabana. Mamede se encaixaria no conceito de mago desenvolvido por Marcel Mauss (2005) e já analisado anteriormente: a da magia maléfica. Seus rituais, ao mesmo tempo em que são mal vistos socialmente e até proibidos por lei, tem sua fiel clientela que o prestigia e o legitima. Sob a ótica racionalizante do Espiritismo e da “Umbanda branca”, estes rituais são classificados no âmbito do “falso espiritismo”, ou seja, daquele que se utiliza dos meios espíritas para se beneficiar materialmente, ludibriando e iludindo seus clientes. Do ponto de vista da lei, ele é enquadrado nos crimes de charlatanismo, art. 283 do código penal de 1940. Portanto, este é um exemplo claro do tipo de prática que os intelectuais da “Umbanda branca” queriam se distanciar. Assim, a Quimbanda é classificada inicialmente como a prática do mal, feita nos terreiros desta religião ou nos candomblés. “Para o autor (BRAGA, 1961, p. 21)²⁰², resumidamente, a umbanda opõe-se à quimbanda, assim como a magia branca usada pela primeira opõe-se à magia negra usada pela última.

²⁰¹ Nome dado ao local de culto nas religiões afro-brasileiras, especialmente na Umbanda.

²⁰² BRAGA, Lourenço. Umbanda e Quimbanda. 2ª Parte. (Unificação e Purificação). Rio de Janeiro: Edições Spiker, 1961.

‘A umbanda tem vibrações positivas. A quimbanda tem vibrações negativas’ (ISAIA, 2012b, p. 79, nota 6). No entanto, afirma ele que tal religião pode ser também utilizada para fazer o bem, deixando claro o lado dúbio e controverso desta prática. À medida que os Exus evoluem, estes espíritos deixam de praticar o mal, passando a ser cultuados nos terreiros como auxiliares e protetores dos seres humanos. A admissão de que Exu poderia praticar o bem já seria uma grande alteração em relação aos discursos anteriormente apresentados.

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 melhor, batizado, êle passa a trabalhar para o bem (FREITAS, s/d., p. 21).

Percebemos pela fala do autor a ambiguidade que permeava esta entidade. A priori, Exu seria um espírito ignorante, capaz de causar malefícios desde que fosse feita sua oferenda. Mas o autor atesta também que ele seria capaz de praticar o bem, desde que fosse doutrinado, ou seja, que recebesse os ensinamentos morais do cristianismo e do espiritismo. Um caso que evidencia esta condição ambígua atribuída ao Exu é outro relato feito por João de Freitas (s/d.). Em visita a um terreiro de Umbanda, ele presencia a chegada de um jovem com os dedos atrofiados. À sua entrada, o caboclo Folha-Verde, que conduzia os trabalhos, invoca um grupo de Exus para fazer um tratamento no rapaz. Após o fim do trabalho foi explicado ao autor o seguinte:

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, s/d., p. 86, *grifos do autor*).

O relato acima é bastante rico em significados. Primeiramente, evidencia a utilização dos despachos de Exu, que como afirmava Leal de Souza é a forma utilizada para se pagar ao Exu para prejudicar uma pessoa na “linha negra”. Em segundo lugar, chama a atenção a punição ao jovem que teria chutado a comida de Exu, recebendo por isto o castigo desta entidade, que fez com que seus dedos se atrofiassem. Este caso nos lembra bastante o vivido por Ruth Landes (2002), em que a mesma teria escorregado nos degraus voltando de um trabalho de padê de Exu. Podemos perceber, assim, que era comum neste período o discurso que atribuía a Exu, tanto o Orixá quanto o Egum, um caráter vingativo e irascível, quando não propriamente maligno. No entanto, o caso

somente é resolvido através do auxílio de um grupo de Exus de um terreiro de Umbanda, que desmancham o trabalho feito pelos Exus maléficos. Temos, no mesmo caso, as duas faces assumidas por Exu: a de fazer malefícios mediante pagamento, e a de desmanchar trabalhos de magia negra nos terreiros de Umbanda.

Esta seria a função da Quimbanda segundo estes autores: a de desmanchar os trabalhos maléficos praticados por outros terreiros. Ela seria considerada como “uma Lei Divina, é a lei do Equilíbrio com todas as formações existentes no Universo” (MACIEL, s/d.2, p. 9). Nela trabalhariam ainda espíritos não evoluídos, portanto capazes de praticar malefícios. Tais tipos de trabalhos dependem da autorização dos dirigentes do terreiro, e a responsabilidade, em última instância, é daquele que fez o pedido:

Caro leitor, estes Espíritos QUIMBANDEIROS que vós tanto temeis, pode ser um grande e iluminado espírito, prestando bons serviços para toda a humanidade, desde uma vez que não haja maldade nos dirigentes de trabalho. O verdadeiro quimbandeiro ou Diretor de Candomblés são conscientes, estes não praticam só o mal, eles fazem muitas curas, 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 para ir 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, s/d.2, p. 12-13, *grifos do autor*).

Assim percebemos a ambiguidade presente nos Exus. Eles podem fazer tanto o bem quanto o mal, no entanto não se responsabilizam pela maldade praticada, sendo ela unicamente daquele que realizou o pedido para prejudicar a outrem. Da mesma forma o dirigente do terreiro ou o médium que recebe a entidade não é responsável pelo pedido realizado. Pela lei do retorno defendida aqui, somente aquele que faz o pedido deverá sofrer as consequências do que praticou de maldade.

Nos terreiros onde predomina a influência kardecista, Exu assume a forma de “exu-alma”, e baseado na teoria da evolução dos espíritos, assume as formas de “Exu Pagão” e “Exu Batizado”. Exu Pagão seriam aqueles espíritos que ainda não evoluíram na prática do bem, e por isso ainda realizam inúmeros trabalhos considerados amorais nos terreiros da Quimbanda, considerado por ele como sendo de “magia negra”. Já os Exus Batizados seriam aqueles que já evoluíram, e agora trabalham como guardiões e protetores nos terreiros de Umbanda. Este intervém nos terreiros de Quimbanda para evita-los de praticar o mal, “como um policial que penetra nos antros de marginalidade” (BANDEIRA, 1970, p. 138). Segundo esta interpretação, Exu seria um espírito ambíguo, que pode praticar o bem ou o mal, dependendo de sua condição evolutiva.

Os trabalhos de Quimbanda seriam, portanto, extremamente necessários nos terreiros de Umbanda, primeiro porque a Quimbanda seria uma “linha intermediária da Umbanda” (MACIEL, s/d.2, p. 17), sendo ela também responsável pela evolução do médium; segundo como forma de proteção para os trabalhos, uma vez que os espíritos que lidam com a Quimbanda são mais familiarizados com as “vibrações mais pesadas”, e portanto tem mais facilidade para realizar a limpeza naqueles que se encontram impregnados por estas “vibrações”. Aqui se desenvolve uma das ideias centrais na construção da identidade dos Exus na Umbanda: a sua função como protetores dos médiuns e dos terreiros. Em capítulo intitulado “O Exu é protetor ou não?”, Sylvio Maciel (s/d.2) discorre sobre as características destas entidades. Segundo ele, trata-se de um protetor que está se iniciando na vida espiritual. Por isto, normalmente ele aceita os presentes oferecidos a ele pelos encarnados, e passa a protegê-los, realizando assim tudo quanto for preciso para beneficiar seu protegido, seja o bem como o mal:

Êstes protetores são vaidosos, bondosos e maus ao mesmo tempo, devido o seu pequeno grau de evolução, mas estes predados estão nas mãos do homem, com quem eles trabalham, eles só podem praticar o bem, se o seu protegido fôr bem intencionado, e ao contrário, se fôr mal intencionado a finalidade deste protetor é servir o homem de acordo com o seu instinto, eles são os protetores do livre arbítrio do homem, eles são o choque de retorno do que pratica o homem [...] (MACIEL, s/d.2, p. 61).

O discurso de ambiguidade dos Exus é mais uma vez utilizado, assim como sua responsabilidade em fazer cumprir a Lei do Retorno junto à humanidade. Por fim, ele reafirma ser a Quimbanda uma parte da própria Umbanda: seriam “irmãs gêmeas”, e a Quimbanda seria “uma grande auxiliar” da Umbanda, apenas com a diferença de que aquela trabalharia ainda com o objetivo de evoluir os espíritos que com ela trabalham (MACIEL, s/d.2, p. 67).

O discurso de demonização absoluta de Exu e da própria Quimbanda não é utilizado aqui. Ao invés dele, os autores deste campo discursivo adotam um discurso conciliador e racionalizante, que tenta explicar as diferenças entre a Umbanda e a Quimbanda a partir da linha evolutiva dos espíritas, teoria advinda do próprio Kardecismo. A maldade que se atribuiria aos espíritos dos Exus que trabalham na Quimbanda seria decorrente de sua condição não evoluída, interferindo, portanto, na sua condição moral. Não tendo eles ainda uma moral desenvolvida, nos moldes da moral cristã, são capazes de fazer trabalhos para o mal, desde que sejam procurados para isso. Mas eles não são inteiramente espíritos maléficos, podendo fazer também trabalhos para o bem, atuando inclusive junto aos espíritos da Umbanda quando eles necessitam.

Outra diferença para os autores das correntes anteriores seria a aceitação, por parte dos autores da “Umbanda kardecista”, das origens africanas desta religião. Começando pela origem do vocábulo Umbanda, a maioria dos autores citam o livro de Heli Chatelain (1894) *Folktales of Angola*, no qual ele afirma que as palavras *u-mbanda* e *ki-mbanda* já existiam em África, significando respectivamente “arte de curar” e “curandeiro” (FREITAS, s/d. p. 22; BANDEIRA, 1970, p. 30), ao contrário do que afirmavam os membros da “Umbanda branca” e “ocultista”.

Como era comum ser feito naquele período, os autores aqui analisados tentam definir quais seriam as sete linhas de Umbanda utilizadas nos terreiros. No entanto, ao contrário dos outros campos, não há consenso por parte dos autores definidos por nós como pertencentes à “Umbanda kardecista”, cada um elencando sete linhas diferentes. Freitas (s/d., p. 22), por exemplo, enumera estas linhas misturadas com o catolicismo. Seriam elas: “Oxalá (Jesus) – Ogum (São Jorge) – Oxossi (São Sebastião) – Xangô (São Jerônimo) – Iemanjá (N^a S^a Sant’Ana) – Oxum (N^a S^a da Conceição) e Linha de Santo (linha das almas)”. Como se vê, ele apresenta uma ligeira variação nas linhas propostas por Leal de Souza e pelo Congresso de Umbanda, substituindo a linha de Iansã pela de Oxum. Já Lourenço Braga (1961, p. 18) propõe uma nova divisão, diferente tanto da apresentada por João de Freitas (s/d.) quanto da apresentada por Leal de Souza e os membros da Federação:

1ª Linha de Santo ou de Oxalá	–	dirigida	por Jesus Cristo
2ª Linha de Iemanjá		“	por Virgem Maria
3ª Linha do Oriente		“	por S. João Batista
4ª Linha de Oxóce		“	por São Sebastião
5ª Linha de Xangô		“	por São Jerônimo
6ª Linha de Ogum		“	por São Jorge
7ª Linha Africana ou de São Cipriano		“	por São Cipriano

A primeira diferença para as demais linhas propostas foi a fusão da Linha de Santo com a de Oxalá. Em seguida, ele teria acrescentado duas novas linhas que não teriam aparecido até aqui: a Linha do Oriente, as quais reuniriam entidades vinculadas aos povos orientais como hindus, árabes, japoneses, chineses e às religiões esotéricas (ocultismo, astrologia, cartomancia, etc.); e a Linha Africana, chefiada pela figura de São Cipriano, santo que, segundo as lendas, teria sido um importante feiticeiro e estudioso do ocultismo antes de se converter ao catolicismo e ser canonizado. Nesta linha se reuniriam basicamente as entidades de pretos-velhos africanos.

A linha das almas, normalmente associada à linha de Santo, é transferida para a Quimbanda, sendo associada à figura de “Omulum” (Omolu), orixá associado aos

cemitérios. Por último, Braga (1961, p. 22) adverte que “Inhaça [sic] não é linha, é uma ‘Legião’, pertencente à Linha de Xangô”, com certeza procurando corrigir o que ele considerava como um erro das primeiras sete linhas apresentadas por Leal de Souza. As linhas propostas por Lourenço Braga serviram de base para vários autores que escreveram depois dele, como Aluizio Fontenelle e José Bittencourt, representantes da “Umbanda ocultista” já analisados no tópico anterior. O autor também apresenta as subdivisões existentes nas linhas de Umbanda, de forma muito mais complexa que a realizada por Leal de Souza 10 anos antes. Segundo ele,

cada linha subdivide-se em sete legiões, tendo cada uma, um chefe; cada legião divide-se em sete grandes falanges, tendo, também, cada qual, o seu chefe; falange grande, por seu turno, divide-se também, em sete falanges menores, e assim sucessivamente (BRAGA, 1961, p. 17).

Já os espíritos que escrevem a obra da Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz trazem um novo modelo para as “sete linhas de Umbanda”. As linhas descritas por eles são as seguintes: “Iamanjá [sic], Inhaça [sic], Xangô, Oxóce [sic], Ogum, Senhor do Bonfim e Cruz das Almas” (ORDEM, 1946, p. 83-84). Há, portanto, a inserção de duas novas linhas, que não aparecem em nenhuma outra obra umbandista: as linhas de Senhor do Bonfim, uma das formas de Jesus Cristo no Catolicismo muito cultuada no estado da Bahia e que abrigaria as entidades dos Pretos-Velhos; e a linha de Cruz das Almas, que, segundo os autores, os espíritos que nela trabalham guardam incógnito o nome de seu chefe espiritual. Uma outra curiosidade desta obra é que além das sete linhas citadas, os autores da Ordem trazem ainda outras três linhas que eles denominam de “linhas independentes”. Seriam compostas de outros espíritos que não se enquadravam nas sete linhas principais. A primeira delas é a “Linha Cosme e Damião ou Linha das Creanças [sic]”, que abriga os espíritos infantis, sendo chefiada por cinco entidades: “Cosme, Damião, Daum, Crispim e Crispiniano”. A segunda é a “Linha do Oriente”, chefiada por São João Batista, e que agrupa espíritos “mongóis, chins, indianos, árabes e outros”. Por último teríamos a “Linha de Oxalá”, chefiada pelo próprio espírito de Jesus. Seus espíritos seriam muito evoluídos, e não baixariam mais nos terreiros, resumindo-se a realizar “trabalhos mentais” com o objetivo de auxiliar a toda a humanidade (ORDEM, 1946, p. 108-113). Ao todo, portanto, esta obra traz a descrição de dez linhas existentes dentro da Umbanda, mesclando várias das linhas já propostas por outros autores, e criando duas a mais: a do Senhor do Bonfim e de Cruz das Almas.

Por fim, Diamantino Trindade traz sete linhas inteiramente novas, não encontradas em nenhuma obra umbandista anteriormente publicadas. Cada linha é associada a uma das sete Tendas fundadas por Zélio de Moraes: 1) Inhançã [sic] – Tenda Santa Bárbara; 2) Ibeji – Tenda Cosme e Damião; 3) Iemanjá/Oxum – Tenda Nossa Senhora da Conceição; 4) Oxosse [sic] – Tenda São Sebastião; 5) Ogum – Tenda São Jorge; 6) Xangô – Tenda São Gerônimo; 7) Nanã – Tenda de Sant’Ana. Assim como a Umbanda, na Quimbanda também existiriam sete linhas, descritas da seguinte forma:

Linha das Almas	- Chefe UMULUM (São Lázaro) – povo dos cemitérios;
Linha dos Caveiras	- Chefe João Caveira;
Linha de Nagô	- Chefe Gererê (povo de Gânga) – encruzilhadas;
Linha de Malei	- Chefe Exú Rei (povo de Exú) – encruzilhadas;
Linha de Mossurubí	- Chefe Caminaloá – selvagens africanos – zulus, cafres, etc.
Linha de Caboclos Quimbandeiros	- Chefe Pantera Negra – selvagens americanos – (Norte e Sul);
Linha Mista	- Chefe Exú da Campina ou Exú dos rios – composta de espíritos de várias raças (BRAGA, 1961, p. 24-25).

Quanto ao ritual, porém, os autores mantêm o mesmo modelo proposto pelos membros do I Congresso, excluindo-se os despachos e sacrifícios animais. Segundo eles seria admissível utilizar-se na Umbanda apenas “a pomba branca, os defumadores, os banhos de ervas, os banhos de mar e de cachoeira, o paratí (marafo), o charuto, a pólvora e o cachimbo com fumo de rôlo” (BRAGA, 1961, p. 31). Da mesma forma, Sylvio Maciel (s/d.1) elenca os seguintes elementos para um ritual da Umbanda: os pontos cantados e riscados, o uso de bebidas alcóolicas, o defumador, os banhos de ervas, o punhal (ponteiro), a pomba, a pólvora, as guias (colares), a necessidade de os médiuns trabalharem descalços e as imagens no templo. A cada um destes elementos Maciel (s/d.1) dá explicações esotéricas e kardecistas, utilizando-se de termos como “descarregar os miasmas”, “vibração positiva”, entre outros, assim como a obra da Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz. Entre os conceitos teosofistas utilizados pelos autores nesta obra, um dos principais são as leis do Karma e do Retorno. Aqui ela é interpretada não sob a ótica espírita apenas, mas voltando-se também para a ótica hindu, interpondo ao ser humano o objetivo último de se livrar do ciclo encarnatório através do conhecimento. Sua aplicação na Terra seria regulada pelos “Senhores do Karma”, personagens espirituais superiores responsáveis pelo governo astral do Planeta Terra. Teriam sido eles os responsáveis pelo surgimento da Umbanda na Terra, a partir de sua intervenção. Podemos encontrar estes

personagens em várias outras obras de Umbanda esotérica, quase sempre associados aos Exus-orixás. Já a Lei do Retorno é aquela que afirma existir, para toda ação, uma reação de igual força e intensidade. Assim, ao emitir um simples pensamento, “a vossa aura se abre para a entrada de todos os pensamentos de igual espécie” (ORDEM, 1946, p. 12). Para evitar ser atingido pelos retornos indesejados de energias e vibrações negativas, deve o ser humano procurar manter sua aura a mais limpa possível. A noção de “aura” é outra oriunda da teosofia, cujos autores chamam de “Ovo Áurico ou ambiente pessoal das criaturas [sic]” (ORDEM, 1946, p. 14). Este Ovo Áurico é uma espécie de invólucro ou couraça que nos envolve, protegendo-nos das vibrações negativas que permeiam o universo à nossa volta. Estão relacionadas ao “chakra” ou “plexo solar”, outra noção oriunda das religiões orientais e apropriada pela teosofia. Para ampliarmos essa proteção, devemos sempre manter nossa vibração positiva, mantendo pensamentos bons e puros, com o objetivo de atrair apenas boas energias. Caso não consigamos fazer isso, poderemos atrair “formações larvais do baixo astral”, espécies de larvas que impregnam em nosso corpo astral, oriundas dos pensamentos e vibrações negativos que emanamos, trazendo consequências no corpo físico (ORDEM, 1946, p. 16).

Larvas, sim, pelo seu estado, pela forma como se apresentam e evoluem, muitas de duração efêmera; surgem de um pensamento material, de um fluido que tomou forma no Astral; também como fácil é o seu aparecimento, fácil é a sua desapareção, efêmera a sua existência; outras persistem, tomam formas estranhas [sic], horripilantes, grotescas até certos períodos; tornam-se como parasitas, buscando na fonte fluídica, ou físico, sua existência (ORDEM, 1946, p. 60).

Estas larvas seriam utilizadas também pelos Magos Negros, espíritos poderosos que se comprazem na prática da magia negra para prejudicar aos seres humanos. Tais espíritos atuariam na Quimbanda, concebida pelos autores aqui como a prática do mal. Além dos corpos físico e astral, os autores admitem ainda a existência de um elemento de ligação entre ambos, que no kardecismo recebe o nome de perísprito, e na teosofia de “duplo-etéreo”. Todas estas denominações, trazidas pelos espíritos da Ordem da Gran-Cruz neste momento, seriam posteriormente bastante utilizados pelos representantes da “Umbanda esotérica”. Este seria apenas o primeiro ensaio a utilizar-se dos conhecimentos teosóficos para explicar os rituais da Umbanda. Os autores que vieram a seguir aprofundariam sobremaneira esta relação da Umbanda com a teosofia, como veremos.

Uma importante contribuição feita pelos autores deste campo discursivo foi a substituição do termo “linha de Umbanda” pela expressão “lei de Umbanda”:

Não devemos dizer “linha branca de Umbanda” e nem “linha de Umbanda”, no sentido que muita gente emprega, quando se refere a Umbanda. Se dissermos “linha branca de Umbanda”, compreender-se-á logo que há também “linha negra de Umbanda”, isto é, que na Umbanda há magia negra. É um grande erro, tal afirmativa! Umbanda é Magia Branca! Se chamarmos a Lei de Umbanda de Linha de Umbanda, que nome então daremos às sete linhas em que a Umbanda se divide, tais como sejam: Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Iemanjá, etc.? (BRAGA, 1961, p. 15).

Pretendendo desfazer o que considerava como confusões em relação às denominações utilizadas, Braga propõe a utilização do termo “linha” apenas para as subdivisões da Umbanda, e não para a Umbanda em si. Este autor destina espaço ainda em sua obra para responder aos ataques sofridos pela Umbanda das várias denominações religiosas existentes e pela sociedade em geral. Entre estes, ele destaca as críticas dirigidas à Umbanda pelos Kardecistas, que afirmavam que índios e negros não poderiam ser considerados como “guias de luz”; e à classe médica, que acusam os espíritas em geral de praticarem a medicina sem estarem habilitados para tal. Por último, ele utiliza este capítulo para atacar aos quimbandeiros, alegando que eles “exploram a credulidade pública extorquindo dinheiro daqueles que lhes caem nas mãos. São criminosos perante Deus, porque mercantilizam com os seres desencarnados” (BRAGA, 1961, p. 59); e aos católicos e protestantes que, segundo ele, “existem por causa da interpretação errônea aos textos bíblicos” (BRAGA, 1961, p. 61).

É interessante notar como o discurso do autor em relação às críticas sofridas pela Umbanda demonstra a construção de uma identidade umbandista em jogo, que varia de uma identificação estritamente umbandista ao debater com os kardecistas para uma identificação mais geral como espíritas, ao debater com a classe médica. A identidade dos umbandistas, portanto, gravitava em torno destes dois eixos, conforme a necessidade. Segundo Tomaz Tadeu da Silva (2005), esta seria a forma primordial de operação das identidades: ela se dá a partir da diferença, ou seja, eu me defino como espírita (de forma geral) em contraposição a um católico, e me defino como umbandista em contraposição a um espírita kardecista. A identidade, portanto, é construída a partir da diferenciação para com “o outro”: eu construo a minha identidade não apenas pelo que eu sou, mas também pelo que eu não sou (se eu sou brasileiro, logo não sou argentino, nem chileno, nem colombiano, etc.). Assim se construiria a identidade umbandista neste momento histórico.

Costumam os adeptos do espiritismo classificar os que seguem tal doutrina, da seguinte forma, em escala crescente: simpatizantes, crentes, principiantes e praticantes, sendo que dentre os praticantes, pelo que tenho observado, posso fazer uma sub-divisão, assim: Cardecistas [sic], Umbandistas e Quimbandeiros.

São considerados ESPÍRITAS, somente aqueles que são perfeitos e assim sendo, penso não existir nenhum na Terra (BRAGA, 1961, p. 57, *grifos do autor*).

Para Braga, portanto, a identificação “espírita” não se referia apenas aos que seguiam o modelo proposto por Kardec, como queria a FEB. Espírita seria um termo geral que englobaria outras denominações religiosas em seu meio, como os umbandistas e quimbandeiros. Isto explica o trânsito identitário realizado pelos umbandistas, que podiam se afirmar tanto como umbandistas, de forma particular, quanto como espíritas de uma forma geral. Ele reafirma isto em outro trecho de sua obra, ao escrever que:

Cardecismo é espiritismo!
Umbandismo é também, espiritismo!
Cardecismo é espiritismo doutrinário, científico e filosófico.
Umbandismo é espiritismo prático, é magia branca. Um e outro têm caráter religioso.
Cardecismo é o espiritismo adequado para o nosso maior grau de evolução.
Umbandismo é o espiritismo adequado para o nosso atual grau de evolução
(BRAGA, 1961, p. 64).

Depreende-se do texto acima duas conclusões a respeito da forma como o autor encarava a relação entre Umbanda e o Espiritismo naquela época: primeiro a ideia de que Espiritismo e Umbanda seriam duas faces do mesmo sistema religioso, sendo o primeiro sua parte teórica, e o segundo sua parte prática. Esta ideia era comum principalmente pelo fato dos seguidores da FEB afirmarem que no Espiritismo de Kardec não existem rituais nem dogmas. Em segundo lugar, ele deixa explícita a ideia de que o kardecismo seria uma forma mais desenvolvida de espiritismo, que prescinde dos rituais, mas que, como nós somos ainda seres atrasados em nossa evolução espiritual, ainda precisaríamos de formas mais “rústicas” de religião, e aí entraria a existência da Umbanda. No futuro, portanto (mais precisamente em 2200), a Umbanda deixaria de existir, e praticaríamos apenas o Espiritismo de origem kardecista como religião.

Como vimos, segundo os intelectuais desta “Umbanda kardecista”, Exu aos poucos começava a ganhar um espaço nos rituais da Umbanda. Seu culto representava a ambiguidade, podendo ele tanto ser associado aos rituais de “magia negra”, a chamada Quimbanda, e seus praticantes rotulados como charlatões que se utilizavam da religião para extorquir dinheiro de seus clientes, quanto nos rituais de “magia branca”, desde que devidamente controlados e doutrinados pelos líderes do terreiro. Essa era a principal marca deste campo discursivo: admitir a possibilidade de evolução dos Exus, deixando de serem espíritos malignos para se tornarem espíritos esclarecidos e evoluídos moralmente.

No entanto, havia um enorme distanciamento entre estas concepções a respeito de Exu e a prática dos terreiros. Como os estudos de João de Freitas (s/d.), por exemplo, deixaram entrever, Exu continuava sendo utilizado nos cultos, seja para fazer o bem, como queriam estes intelectuais, seja para fazer qualquer tipo de trabalho, na maioria das vezes inclusive cobrando pelos atendimentos. Os próximos intelectuais tentariam uma tática diferente. Ao invés de afastarem Exu das práticas da Umbanda, eles tentariam fornecer um discurso que explicasse, de forma racionalizada, sua presença nesta religião.

O que os autores analisados tentaram demonstrar aqui foi a característica ambígua, tanto do orixá Exu quanto do Exu-egum. Esta seria uma divindade ou espírito capaz de praticar tanto o bem quanto o mal, dependendo para isto apenas de seu nível de evolução espiritual e do tipo de terreiro em que estivesse trabalhando. A teoria evolucionista do kardecismo é aqui utilizada para explicar as diferenças existentes entre os Exus que baixam nos terreiros, indo desde aqueles que aceitam fazer o trabalho para o mal, inclusive cobrando por isto, até aqueles que não aceitam e são utilizados nos terreiros em trabalhos apenas para desmanchar a magia negra que os primeiros realizaram. Tal discurso forneceria as bases para a inserção e aceitação de Exu nos trabalhos de Umbanda ao longo dos anos. Seria a primeira forma de explicação para sua presença nos terreiros. Segundo esta concepção, ele seria útil e até necessário nos terreiros que só praticam o bem, pois tem a função de combater a magia negra realizada pelos outros exus, aqueles que não estão esclarecidos ainda. Estes últimos são aproveitados por médiuns inescrupulosos, que os utilizam para realizar qualquer tipo de trabalho, em troca de recompensas materiais, cobrando caro pelos trabalhos realizados e enriquecendo às custas destes espíritos. Assim, Exu não seria o Diabo, mas apenas um espírito involuído, que pode eventualmente atingir um alto grau na evolução espiritual, deixando de realizar trabalhos para o mal. A estes discursos se somariam outros, que aos poucos iriam compor a face com que Exu seria visto nos trabalhos umbandistas. Estes outros discursos, cada vez mais complexos, acrescentariam outros elementos à interpretação de Exu nos terreiros, elementos estes muitas vezes oriundos das crenças teosóficas e orientalistas, como veremos.

5.4. “Umbanda esotérica”: o Agente Mágico Universal e sua neutralidade

A partir dos anos 1950 uma nova leva de intelectuais umbandistas surge no país. Contribuiu para isto a institucionalização desta religião, que agora contava com inúmeras federações além da UEUB, como já vimos. Uma das principais características dos teóricos desta geração é a aproximação cada vez maior com as crenças esotéricas, especialmente o hinduísmo e a teosofia. Surgiria, a partir da fusão de alguns conceitos destas crenças com a Umbanda, a chamada “Umbanda esotérica”. Vários conceitos elaborados por autores teosóficos são reutilizados pelos intelectuais deste campo discursivo para interpretar os rituais e as crenças desta religião, como a teoria dos chacras, espécies de campos de força localizados no corpo humano e que servem para intermediar a 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 que seria associada ao Exu na Umbanda; entre outras que discutiremos de forma mais detalhada à medida que forem aparecendo nas obras dos intelectuais estudados.

O maior representante deste campo discursivo foi W. W. da Matta e Silva, que escreveria sua primeira obra *Umbanda de Todos Nós* em 1955. Ele seria o responsável por cristalizar de vez a fusão da ritualística umbandista com as crenças teosóficas e ocultistas, fundando o movimento que ficaria conhecido entre os próprios umbandistas como “Umbanda esotérica”. A 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 aproximação das crenças umbandistas com as filosofias mágicas orientais se aprofunda bastante. Todos os rituais umbandistas são ressignificados à luz de teorias esotéricas, divulgadas por vários autores que escreveram tratados sobre “alta magia”, “esoterismo”, “teosofia” e “ocultismo” na virada dos séculos XIX para o XX, e que eram bastante conhecidos no Brasil na época do surgimento da Umbanda. Até hoje Matta e Silva é reverenciado por muitos como sendo o “pai da Umbanda esotérica”.

Deste mesmo período temos ainda a obra de Emanuel Zespo (1960) lançada em 1953, *Codificação da Lei de Umbanda*, e a de seu seguidor, Samuel Pönze, lançada em 54, ambas tendo como objetivo oferecer as principais bases “científicas” e “práticas”

desta religião. Seguindo os passos de Matta e Silva, Roger Feraudy (1986) foi um dos responsáveis pela consolidação desta corrente. Em sua principal obra, Feraudy (1986) aprofunda muitos dos conceitos trazidos por Matta e Silva, recorrendo a várias obras de cunho esotéricas disponíveis no período. Outro importante autor da “corrente esotérica” foi Rivas Neto (1994). Tendo convivido mais de 18 anos com Matta e Silva, o autor foi, inclusive, indicado por ele como o grande continuador da tarefa de levar à sociedade os preceitos desta visão da religião umbandista. Suas obras, portanto, trazem as mesmas interpretações anteriormente utilizadas por Matta e Silva, unindo os conhecimentos teosóficos e ocultistas às práticas da Umbanda. Todos estes intelectuais influenciaram vários autores recentes, como é o caso de Diamantino Trindade, que em suas primeiras obras teria se afinizado com os discursos da “Umbanda espiritualista”, e em obra mais recente Trindade (2013, p. 104) acrescenta alguns elementos ao seu discurso, modificando em grande parte sua essência.

Por fim, temos ainda um último destes autores, que contribuiu significativamente na consolidação deste campo discursivo umbandista. Trata-se de Rubens Saraceni (2012), que pode ser considerado o maior intelectual umbandista que o Brasil já teve, tanto pelo grande número de obras quanto pelo alcance destas, além de ser um dos mais reconhecidos pelos umbandistas atualmente. Seus livros vão desde romances com temática relacionada à Umbanda até livros doutrinários propriamente ditos. Ele seria mais um dos autores a reconhecer o “mito de origem” da Umbanda a partir de Zélio de Moraes e seu Caboclo das Sete Encruzilhadas, reproduzindo-o em várias de suas obras.

As características desta “Umbanda esotérica” já estavam gestadas nas reflexões apresentadas pelos teóricos da “Umbanda branca” no I Congresso de Umbanda realizado em 1941, mas seriam radicalmente aprofundados por estes novos teóricos. A aproximação dos estudiosos deste Congresso com as filosofias orientais já apontava para este caminho como forma de se contrapor à “Umbanda de origem africana”, que, apesar de contar com um menor número de intelectuais, era maioria nos terreiros. Estes últimos eram representantes de uma Umbanda que não negava suas origens nos rituais afro-brasileiros que aqui existiam no início do século, e que procuravam no Candomblé fonte de inspiração para sua ritualística. Alguns autores desta Umbanda de origem africana lançavam suas primeiras obras a partir de 1950, e mesmo eles também acabaram influenciados pelas leituras teosóficas²⁰³, como é o caso de Oliveira Magno, que lançara

²⁰³ É importante ressaltar, mais uma vez, que nossas classificações dos campos discursivos da Umbanda dizem respeito à forma como eles interpretam a entidade Exu, e não como consideram a origem dos rituais

sua primeira obra em 1950. O título, *Umbanda esotérica e Iniciática* marcaria já a aproximação das crenças umbandistas com o “esoterismo”. Mas talvez o principal autor da corrente que defendia uma origem africana para as práticas umbandistas tenha sido Tancredo da Silva Pinto, que em 1950 havia fundado 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, mesmo o *Tata* Tancredo, como era conhecido, não fugiu às influências dos escritos teosóficos e ocultistas em voga na época, e suas primeiras obras refletem isto. Outro importante autor desta corrente foi João de Freitas, cuja obra inicial já analisamos em tópico anterior. Em 1971, João de Freitas lançou sua última obra, *Exu na Umbanda*, na qual ele procura dar a sua descrição para o que representaria esta entidade, bem como suas principais características no culto. Por fim, temos a obra de Israel Cysneiros e Omulubá (1985), que além de defenderem a origem africana da Umbanda e se afinizarem com os discursos da “Umbanda esotérica”, também foram alguns dos primeiros autores a reconhecerem o mito de fundação da Umbanda, trazendo ao final de sua obra um relato detalhado da anunciação da Umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas e da fundação das sete tendas de Zélio Fernandino de Moraes.

Todos estes autores conseguiriam fazer algo que até então julgava-se impossível: unir as correntes de pensamento que atribuíam a origem da Umbanda aos cultos milenares hindus com a corrente que atribuía sua origem aos cultos africanos nagôs. Para eles, a Umbanda seria derivada do culto nagô, que teria origem também neste antigo ocultismo, mas no ocultismo ocidental, em contraposição ao ocultismo oriental. Sobre o termo Umbanda, os autores muitas vezes recorreram a Arthur Ramos e outros pesquisadores clássicos para afirmar que ele seria de origem banto, ao contrário do que teriam afirmado os intelectuais do primeiro Congresso de Umbanda. Segundo eles, esta palavra seria proveniente da língua quimbundo, originária dos povos bantos da região de Angola, significando “arte de curar”; assim como quimbanda, que significa “curandeiro”.

Uma das características dos defensores desta “Umbanda de origem africana” é a necessidade de se fazer os rituais de iniciação nos terreiros de Umbanda, aos moldes dos terreiros de Candomblé. Em uma destas obras, o autor cita que “a iniciação para se fazer um médium nos terreiros Nagôs ou Gêges, são 6 meses a um ano na camarinha; nos

umbandistas. É por isto que pudemos, neste capítulo, colocar tanto as obras que analisam a Umbanda a partir de uma origem oriental quanto as que a colocam como fruto da influência africana no mesmo campo discursivo, pois apesar destes últimos considerarem a Umbanda como de origem africana, eles se utilizaram das teorias teosóficas para explicar muitos de seus elementos, inclusive os Exus.

terreiros Bantus são apenas 17 dias, ou mesmo nenhum em muitos terreiros” (MAGNO, 1956, p. 17). Este ritual de iniciação, com raspagem da cabeça e recolhimento à camarinha não é reconhecido pela grande maioria dos intelectuais umbandistas como sendo realizado na Umbanda. Apenas os defensores da “Umbanda de origem africana”, que praticam uma Umbanda com influências do Candomblé citam estas práticas como necessárias em seus terreiros. Muitos dos elementos criticados pelos membros das umbandas “branca” e “esotérica” são adotados por estes autores, como os ebós com sacrifícios de animais, a organização do culto aos moldes candomblecistas, a presença dos atabaques e até os cargos do terreiro importados da hierarquia dos candomblés, como a presença dos ogãs, das iabás, equedes, assim como dos próprios “babalorixás” e “ialorixás”. Esta união dos rituais da Umbanda com os do Candomblé ficou conhecida como “culto Omolocô”, ou como é popularmente chamado, “Umbandomblé”. Ele seria, segundo Tancredo da Silva Pinto, um dos inúmeros “cultos de nação” existentes no Brasil, e o que daria mais liberdade aos seus praticantes por aceitar elementos das diversas nações existentes: “O Omolocô é uma espécie de círculo, onde se reúnem as 7 linhas de Umbanda. Dentro do Omolocô, conta-se o nagô, o gêge, o cabinda, o caçange, etc. Eis porque o povo aprecia mais o Omolocô, onde há mais liberdade” (PINTO; FREITAS, 1957, p. 81-82). Tal culto seria proveniente, segundo Tancredo Pinto (1970, p. 9-10), do povo *Lunda Quiôco*, que teriam vivido no sul de Angola e seria composto de “12 falanges de espíritos, porém apenas 7 linhas, porque algumas falanges femininas se ligam a de Oxun [sic]” (PINTO, 1970, p. 69). No entanto o autor não distingue quais seriam estas “sete linhas”, apenas as doze falanges. Seriam elas: 1) Oxalá; 2) Nanã; 3) Omulu; 4) Ogun; 5) Oxóssi; 6) Oxun; 7) Yansan; 8) Yemanjá; 9) Beiji (ou Ibeiji); 10) Exu; 11) Xangô; 12) Linha das Almas. Como percebemos, não há muita clareza na distinção entre linhas e falanges por parte do autor, sendo ambas denominações utilizadas para se referir a subdivisões de espíritos. No interior deste discurso, mesmo práticas que são condenadas pelos demais membros da “Umbanda esotérica”, são aqui defendidas. Este é o caso do uso do sangue animal “sugado diretamente das artérias dos galináceos”, utilizado em alguns rituais da Quimbanda pelos Exus. João de Freitas (1971, p. 44) justifica esta ingestão para combater “a fraqueza física do médium que não se alimenta convenientemente”:

De fato, um transe longo, de muitas horas, em um médium enfraquecido por deficiências alimentares, meio copo de sangue vivo é um poderoso alimento. Esperar, porém, que o mão-de-obé imole o animal, extraia de suas artérias o plasma estuante e o coloque no vasilhame para ser deglutido pelo médium, por

mais rápida que seja a operação, pode resultar em insucesso porque o sangue se coagula facilmente. Por isso, quando a Entidade pede um piau, ou melhor, um frango, ela atua com mais intensidade nas faculdades sensoriais do médium e o faz trincar com os dentes a artéria do animal para sugar-lhe todo aquele líquido nutritivo que devolverá ao aparelho mediúnico a resistência vigorosa até o final dos trabalhos. Esta operação, bastante compreensível, e bem justificada, é vista por muitos como selvageria ou por magia negra por outros tantos. De qualquer maneira, porém, a explicação foi dada de modo magistral sobre as bebidas dos Elementais com as suas respectivas finalidades (FREITAS, 1971, p. 46).

Tal explicação se torna ainda mais interessante ao nos lembrarmos que, 30 anos antes destas afirmações, João de Freitas (s/d.) condenara um pai-de-santo que ele visitara, o Pai Mamede, por sugar o sangue de uma galinha viva enquanto incorporado por seu Exu. A mudança no discurso seria o resultado da convivência deste autor com a prática umbandista. Em 1941, quando escreve sua primeira obra, João de Freitas não se coloca como um iniciado nos saberes desta religião, mas apenas como um aprendiz iniciante, que procurava descobrir os mistérios envoltos nela. Isto fica claro em sua obra inicial, de cunho jornalístico, portanto meramente descritiva dos rituais por ele presenciados nos terreiros visitados. Agora a tônica de sua escrita modificara-se: escreve como um autêntico praticante desta religião, interpretando e oferecendo explicações para suas práticas e crenças. E como praticante, ele procura justificar suas práticas, por mais estranhas que elas pareçam, como deve parecer o ato de sugar o sangue de um animal ainda vivo.

Apesar de todas estas características “africanas” da Umbanda defendida por estes autores, não deixam eles de recorrer às teorias esotéricas, especialmente as teosóficas e ocultistas para explicar a existência do Exu. Para eles, Exu é considerado 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). Eles recorrem às teorias ocultistas, citando inclusive a obra de Eliphas Levi para explicar o que seria Exu, elevando-o à categoria de “potestade”, ou seja, uma das forças criadas por Deus para reger o universo, em uma correlação com a teologia cristã. Não há, no entanto, a associação com o Diabo cristão nem com os demônios ocultistas como fizeram os autores da “Umbanda ocultista”. Esta seria a característica principal do campo discursivo da “Umbanda esotérica” como a concebemos aqui: sua associação com o Agente Mágico Universal.

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 pedimos o bem, ele 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 de Exu, porém nossa. É necessário pois,

o máximo cuidado nos pedidos que façamos a Exu (PINTO; FREITAS, 1957, p. 34).

Apesar de autores de outras correntes já terem esboçado esta associação, aqui ela é muito mais detalhada, e acaba se tornando uma das principais formas de se explicar a utilização de Exu na Umbanda. Exu seria o responsável por se fazer cumprir a lei do karma, fazendo com que os homens sejam responsabilizados por seus atos. Para os autores deste discurso este Agente Mágico não se caracteriza por uma malignidade intrínseca, suas ações maléficas nada mais são do que o cumprimento da lei do karma, ou seja, ações necessárias para restabelecer o equilíbrio da humanidade. Exu seria, assim, o representante máximo da Justiça e da Lei Kármica, responsável por fazer cumprir o carma de cada ser humano encarnado, não sendo, portanto, “bom nem mau”, mas apenas “justo”. Além disso, por ser também um “elemento mágico”, ele pode ser ativado e direcionado para cumprir um objetivo, seja contra ou a favor de outra pessoa. Tal ativação se dá por meio das oferendas, que são uma espécie de “pagamento” que eles exigem para realizar uma ação. No entanto, mesmo que ele seja ativado para fazer mal a outrem, tais ações são vistas como úteis, no sentido em que servem para 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, 2011^a, p. 119).

Podemos perceber uma reordenação do discurso maniqueísta do bem e do mal, assim como já fizera Teixeira Neto (1965) e outros intelectuais depois dele. Ao invés da negação de que Exu seja uma entidade que pode fazer o mal, há uma explicação desta possibilidade a partir da Lei do Carma, presente em várias das religiões espiritualistas orientais, e inclusive no Espiritismo. Ao ser pedido para fazer o mal a outra pessoa, Exu age como um “executor da Lei do Carma”, ao mesmo tempo fazendo com que aquela pessoa pague por erros cometidos nesta ou em vidas passadas, e também possibilitando a ela, através do sofrimento sentido, que mude sua consciência para melhor, promovendo assim sua evolução espiritual. A ação maléfica de Exu seria, em último caso, um bem e não um mal. Tais ações só são possíveis pois Exu não apresenta sentimentos de “tristeza, mágoa ou remorso” em si mesmo, apenas sendo capaz de despertar esses sentimentos nos outros. Segundo Saraceni (2011a, p. 123), esta seria a razão pela qual ele pode realizar ações que prejudiquem a vida de alguém, uma vez que ele “não sente remorso, mágoa ou tristeza ao ver que quem ele está punindo está sofrendo”. Do mesmo modo, isso explica a forma truculenta com que eles se manifestam em seus médiuns, “aos quais ofendem

chamando-os de burros, idiotas, etc., pois [...] não entende as razões de os seus médiuns gerá-los [sentimentos de mágoa e tristeza] em seus íntimos”. Sua neutralidade é atestada em outra fala deste autor: “Para eles não existe a divisão entre bem e mal, só objetivos a serem atingidos. Se direcionados para o bem, fazem-no à sua maneira, e se para o mal, também. Neste aspecto, eles se tornam controvertidos. São ligados à Lei, executores do carma, mas, ao mesmo tempo, neutros” (SARACENI, 2011a, p. 130). Todas estas características, que fizeram com que membros de outras religiões – e até das próprias religiões afro – o associassem ao Diabo cristão, são ressignificadas pelo autor, que refuta esta associação:

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, enquanto 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 magística ou punitiva (SARACENI, 2011a, p. 124).

A função de Exu no Universo, desde os primórdios dos tempos, seria a de “retirar as coisas que estão causando desequilíbrio, para esvaziá-las dos seus negativismos, neutralizá-las, reimantá-las, positiva-las e devolvê-las aos meios”. Para realizar estas atividades, Exu possui “dois polos magnéticos mentais”, e mais um polo neutro, ou seja, uma “tripolaridade”, sendo que o “polo negativo dele retira as coisas de dentro dos outros estados da criação e o polo positivo devolve as coisas que foram tiradas” (SARACENI, 2011b, p. 132). Saraceni (2011b, p. 133) afirma que, “há milênios” os povos iorubas descobriram estas características de Exu, e passaram a cultuá-lo como “capaz de tirar e de devolver as coisas”, sendo ele adorado por todos aqueles que haviam perdido algo (não apenas coisas materiais, como também “paz, equilíbrio, harmonia interior, saúde, amigos”, etc.). No entanto, algumas pessoas descobriram 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 criaram a crença de que “Exu pode tanto ajudar quanto prejudicar”, crença esta que subsiste até os dias de hoje.

Assim, qualquer pedido atendido que vise prejudicar a outra pessoa, Exu está apenas fazendo cumprir o carma da mesma, ou seja, fazendo-a 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 para que ele combata “os seres espirituais revoltados e insubmissos”, cumprindo assim sua função de guardião

e agente da justiça, punindo os espíritos que desobedecem às leis de Deus. Ele estaria, portanto, “acima dos conceitos do Bem e do Mal” (RIVAS NETO, 1993, p. 61).

Ao contrário dos autores da chamada “Umbanda de origem africana”, os demais membros deste campo discursivo atribuem à Umbanda uma origem ancestral, localizada nos antigos continentes perdidos da Atlântida e da Lemúria, teoria advinda também das correntes teosóficas. A palavra Umbanda, por exemplo, é localizada em teorias cabalísticas sobre línguas antigas orientais que teriam sido utilizadas pelas raças humanas primitivas, mas que teriam grandes poderes místicos, conforme preconizam os autores teosóficos e ocultistas. Tais teorias são encontradas na obra de um importante estudioso da magia presente nas crenças orientais: trata-se de Saint-Yves Alveydre (2004), que em 1894 escreveu a obra *O Arquêometro*, trazendo muitas informações a respeito destas civilizações antigas e seus conhecimentos mágicos, que teriam influenciado grande parte das civilizações da antiguidade mediterrânica, como os egípcios, mesopotâmicos, fenícios, etc. Alveydre (2004, p. 156) cita em sua obra a existência de um alfabeto muito antigo, que era utilizado pelas raças atlantes e lemurianas, e que contém em si grande poder mágico. Este alfabeto é chamado por ele de *vattan* ou *ário*:

Segundo as minhas pesquisas sobre os antigos alfabetos da Ca-ba-Lá, de XXII letras, o mais oculto, o mais secreto, que me serviu de protótipo não tão-somente para todos os outros do mesmo gênero mas também aos signos védicos e às letras sânscritas, trata-se do alfabeto ário. É aquele alfabeto que fui feliz em transmitir e que obtive de eminentes bramanes, os quais nunca, nem em sonho, exigiram-me guardar segredo dele. [...] Os bramanes chamam a esse alfabeto de *vattan*; e parece que se remonta à primeira raça humana, pois, pelas suas cinco formas matrizes, rigorosamente geométricas, confirma ele mesmo: Adão, Eva e Adamah (ALVEYDRE, 2004, p. 154-156).

Como se depreende da citação acima, este alfabeto estaria relacionado também à criação do mundo pelo Deus cristão, pois nele encontramos o registro dos nomes dos primeiros humanos criados por ele, “Adão” e “Eva”. Matta e Silva, por exemplo, transcreve em sua obra os ensinamentos de Alveydre a respeito deste alfabeto *vattan*, e insere a palavra Umbanda como sendo originária dele, tendo como significado “Conjunto das leis de deus”. Este termo seria utilizado pelos povos das primeiras raças que habitaram nosso planeta, que viviam nos continentes perdidos da Atlântida e da Lemúria. Tais povos teriam repassado estes conhecimentos para os povos da raça negra, especialmente os egípcios, que teriam guardado seus significados, transmitindo-os para outros povos do continente africano, que acabariam por deturpar esses conhecimentos até chegarem ao estágio atual em que são cultuados nos candomblés e macumbas.

Assim, chegaremos a compreender que uma Lei, uma Religião Original, foi a fonte de cuja água beberam os antigos sacerdotes negros que conheciam o valor integral da “palavra”, depois “perdida”, que sintetizava essa mesma Religião, essa mesma Lei e suas manifestações, ou seja, por suas Vibrações (MATTA E SILVA, 1969, p. 56).

A correspondência entre os termos utilizados na Umbanda e os alfabetos orientais é feita pelo autor através da separação silábica da palavra e da comparação de cada sílaba com palavras existentes nos vocabulários destas línguas. Um exemplo disto pode ser observado na palavra Orixá, que o autor afirma ser corruptela da palavra “Orichalá”, cuja análise é feita da seguinte forma por Matta e Silva (1969, p. 57-58):

Façamos a divisão em sílabas deste termo sagrado: a primeira, ORI, que é a mesma ORIN, vem de ILORIN e esta, de ELOHIM²⁰⁴ [...]. A segunda, SHA, ou SAN ou ainda CHAM ou CHÃ, que gerou CHA ou XÃ, que é igual ao AS sibilante do nagô, traduz-se como Fogo-Senhor-Dirigente. A terceira, ALLAH ou ALAH ou NLA ou LÃ, que os árabes chamam Deus [...].

Este Orixá seria o primeiro representante das sete linhas de Umbanda, que na corrente “esotérica” são vistos como “vibrações” da Umbanda: 1º) Oxalá ou Orixalá; 2º) Yemanjá; 3º) Xangô; 4º) Ogum; 5º) Oxossi; 6º) Yori; 7º) Yorimá. O primeiro autor a trazer estas sete linhas foi Matta e Silva, que seria copiado por praticamente todos os outros que vieram depois dele, excluindo-se apenas Rubens Saraceni²⁰⁵, Diamantino Trindade²⁰⁶ e os autores da “Umbanda de origem africana”. Note-se que ele insere duas novas linhas em relação aos demais textos de umbandistas até aqui analisados, através da “invenção” de dois novos orixás: Yori e Yorimá. Ao explicar estas linhas, Matta e Silva deixa claro que as cinco primeiras seriam regidas por Orixás trazidos pelos africanos nagôs ao Brasil, e cultuados em outras religiões afro-brasileiras. Os nomes destes orixás teriam sido revelados a estes povos africanos por várias gerações, vindos dos grandes magos da antiguidade, oriundos especialmente do Egito antigo e civilizações orientais:

Em suma: o que os africanos trouxeram para o Brasil foi uma herança verbal que, através das gerações, chegara-lhes já deturpada em seu real valor, isto é, conseguiram guardar a sonância destes termos litúrgicos que seus primitivos

²⁰⁴ “A palavra AELOHIM [vem] do hebraico [...]” (Nota do autor).

²⁰⁵ Segundo Rubens Saraceni (2012a, p. 212) as 7 linhas são as sete irradiações divinas, e estão associadas a sentimentos irradiados da divindade superior Olorum, além de essências relacionadas aos elementos da natureza, sendo cada linha regida por um Orixá principal e um secundário: 1) Orixá da Fé – Oxalá e Logunam; 2) Orixá do Amor – Oxum e Oxumaré; 3) Orixá do Conhecimento – Oxóssi e Obá; 4) Orixá da Justiça – Xangô e Egunitá; 5) Orixá da Lei – Ogum e Iansã; 6) Orixá da Evolução – Obaluaíê e Nanã; 7) Orixá da Geração – Iemanjá e Omolu.

²⁰⁶ Como já vimos, Diamantino Trindade traz sete linhas inteiramente novas, não encontradas em nenhuma obra umbandista anteriormente publicadas. Cada linha é associada a uma das sete Tendas fundadas por Zélio de Moraes: 1) Inhançã [sic] – Tenda Santa Bárbara; 2) Ibeji – Tenda Cosme e Damião; 3) Iemanjá/Oxum – Tenda Nossa Senhora da Conceição; 4) Oxosse [sic] – Tenda São Sebastião; 5) Ogum – Tenda São Jorge; 6) Xangô – Tenda São Jerônimo; 7) Nanã – Tenda de Sant’Ana (ver tópico 5.3 desta tese).

Sacerdotes, também por tradição iniciática, receberam dos depositários originais, os povos de raça vermelha e particularmente de Rama, que a difundiu pelo Egito, Índia, etc., quer no lado exotérico ou religioso, quer no esotérico ou teúrgico, este, através das antigas academias de seu ciclo (MATTA E SILVA, 1969, p. 67).

Já os termos “Yori” e “Yorimá” não se referem a orixás cultuados pelos povos nagôs. Estes termos não existem em África, e são explicados pelo autor como originários de uma “revelação”: “Estes dois termos de YORI e YORIMÁ, que identificam espíritos na ‘forma’ de crianças e prêtos-velhos, foram revelados, pois com eles estão completas as ‘7 palavras da lei’, expressões do próprio Verbo” (MATTA E SILVA, 1969, p. 65, nota de rodapé). O autor não dá maiores detalhes desta “revelação” feita a ele a respeito dos nomes destes “orixás”. As cinco primeiras linhas seriam compostas basicamente pelos espíritos dos Caboclos. A linha de Yori seria o que alguns outros autores denominaram como “linha das crianças”, de “São Cosme e Damião” ou “linha do oriente”. Nela estariam reunidos os espíritos infantis, que é comum baixarem nos terreiros ao lado dos pretos-velhos. Estes últimos fariam parte da linha de Yorimá, que substitui o que outros autores chamaram de “linha de São Cipriano” ou “linha das almas”.

Em obra posterior a esta, Matta e Silva revela que a estruturação de suas sete linhas, com dois “orixás” que não provinham da tradição africana causara muita controvérsia à época. Em nota em que comenta estas reações, o autor afirma ter recebido muitas cartas indagando a respeito destes dois “novos orixás” que ele teria inserido na religião: “Então, tenho recebido certas perguntas de alguns desses *entendidos* e com certa ironia, quando perguntam assim: - onde o irmão Matta e Silva ‘arranjou’ mais essas duas últimas linhas de YORI e YORIMÁ? [...] é de estranhar que nossas entidades não falem nelas...” (MATTA E SILVA, 1962, p. 45, nota 8, *grifos do autor*). Tais indagações são compreensíveis, já que haviam muitas dissidências entre os autores umbandistas, especialmente em relação às suas sete linhas básicas. Apesar de discordarem entre si, todos os autores anteriores se limitavam a utilizar os orixás da tradição nagô ou santos católicos para identificar as sete linhas de Umbanda. Matta e Silva foi o primeiro a fugir desse padrão e trazer para a religião duas denominações completamente novas, o que por certo deve ter causado grande resistência aos olhos dos praticantes da religião.

A concepção destes orixás na “Umbanda esotérica” também está ligada aos antigos idiomas hindus descritos anteriormente. Segundo alguns de seus autores, o termo “orixá” seria derivado do “termo sânscrito PURUSHA, que quer significar a relação do

Logos²⁰⁷ com o Universo manifestado” (FERAUDY, 1986, p. 52-53). Os nomes destes sete orixás, que dão nome às sete linhas ou “vibrações” da Umbanda, também seriam derivados das antigas línguas orientais, do idioma Vattan, anterior ao sânscrito, e através dos séculos teriam chegado aos nomes que conhecemos hoje: 1) PRSHALHA (Oxalá); 2) AGNAM (Ogum); 3) SHS (Oxóssi); 4) SHANAGA (Xangô); 5) ANAMÂYÂ (Yemanjá); 6) YRY (Yori); 7) YRMA (Yorimá). Existiria ainda um “misterioso oitavo Orixá”, que na língua Vattan teria o nome de “BLY”, e corresponderia a “Obaluayê” (FERAUDY, 1986, p. 131). O termo “Babalorixá” também seria derivado desse idioma, composto das palavras sânscritas “Babá”, que significa pai, e “Purusha”, Orixá, formando assim a palavra “Babapurusha, ou seja, Pai da Luz Divina” (FERAUDY, 1986, p. 137).

Após a criação do Universo, a Terra teria sido habitada por diversas raças humanas (as raças-raízes), que habitaram diferentes continentes. Feraudy (1986, p. 74-78), baseado nas obras de Helena Blavatsky, cita apenas cinco destas raças-raízes: 1) Châyâs; 2) Segunda Raça-Raiz; 3) Lemuriana, 4) Atlanteana e 5) Ariana. Nós estaríamos atualmente na quinta raça-raiz, e a sexta e a sétima seriam raças ainda a surgir, portanto mais evoluídas. Da mesma forma existiram já quatro continentes, um para cada raça, estando nós no quinto: 1) Ilha Sagrada Eterna; 2) Hiperbórea; 3) Lemúria; 4) Atlântida e 5) Europa. O sexto e o sétimo continente, que abrigarão a sexta e sétima raça ainda irão surgir. A raça Atlanteana, que teria habitado o continente perdido da Atlântida, seria dividida em sete sub-raças: 1) Remoahal; 2) Tlavatli; 3) Tolteca (Maias e Quíchuas); 4) Turânios (Antigos chineses); 5) Semita original; 6) Acadiana e 7) Mongólica (Japoneses e Malaaios). Ou seja, esta raça teria dado origem às civilizações da antiguidade, nos continentes americano, europeu e asiático. Teria sido nessa raça que surgiram os primeiros médiuns, “seres com a tela búdica rompida”. A Tela Búdica seria uma tela existente entre dois chacras, e é responsável por impedir “a comunicação entre o plano físico denso e o astral” (FERAUDY, 1986, p. 32). Quando esta tela búdica está rompida, dá-se o fenômeno da mediunidade, ou seja, torna-se possível a comunicação entre o mundo físico e o astral (ou espiritual). A teoria dos “chacras” é oriunda da religião budista e reaproveitada pelos teosofistas. Uma descrição deles é encontrada na obra de C. W. Leadbeater (1960, p. 21), um dos mais proeminentes líderes da Sociedade Teosófica:

Os chakras, ou centros de força, são pontos de conexão ou enlace pelos quais flui a energia de um a outro veículo ou corpo do homem. Quem quer que possua

²⁰⁷ “Na moderna nomenclatura esotérica, Deus Imanifestado ou transcendente é denominado de Absoluto, ou ainda, o Logos Cósmico e os três aspectos Dele mesmo, como Primeiro Logos (o Pai), Segundo Logos (o Filho) e Terceiro Logos (o Espírito Santo)” (FERAUDY, 1986, p. 47). Nota minha.

um ligeiro grau de clarividência, pode vê-los facilmente no duplo etérico, em cuja superfície aparecem sob forma de depressões semelhantes a pratinhos ou vórtices. Quando já totalmente desenvolvidos, assemelham-se a círculos de uns cinco centímetros de diâmetro, que brilham mortificamente no homem vulgar, mas que, ao se excitarem vividamente, aumentam de tamanho e se vêem como refulgentes e coruscantes torvelinhos à maneira de diminutos sóis. Às vezes falamos destes centros como se toscamente se correspondessem com determinados órgãos físicos; mas em realidade estão na superfície do duplo etérico, que se projeta ligeiramente mais além do corpo denso.

Matta e Silva (1969, p. 216-127) dá uma descrição detalhada de cada chacra existente no corpo humano, que segundo ele seriam em número de sete, todos com nomes derivados do budismo, ou seja, escritos em sânscrito, como *sasharara*, *visuddha*, *muladhara*, etc. A cada um deles o autor atribui a vibração de um dos sete orixás que ele define como chefes de linhas na Umbanda, assim como uma associação com os planetas e com os signos zodiacais, numa clara influência da astrologia, outra importante fonte de conhecimentos esotéricos. Em uma de suas obras o autor estabelece uma relação entre esta astrologia, simbolizada pelos planetas e signos zodiacais, as linhas de Umbanda e a quiromancia, ou seja, a arte de identificar as linhas de nossas mãos, conforme reproduzido no quadro a seguir:

Quadro 1 – “MAPA A: Da correlação entre Montes, Planêtas, Linhas ou Orixás, etc.”

Dias correspondentes, pelo nascimento	Signos Zodiacais	Planêtas	Linhas ou Orixás	Montes ou Zonas das Palmas das mãos...
23-7 a 22-8	LÉO	SOL	OXALÁ	Monte ou zona que fica na base do dedo ANULAR
21-6 a 22-7	CANCER	LUA	YEMANJÁ	Monte ou zona que fica no lado interno inferior da mão e perto da percussão (ver figs. 18 e 19)
21-5 a 20-6 23-8 a 22-9	GÊMEOS VIRGO	MERCÚRIO	YORI	Monte ou zona que fica na base do dedo MÍNIMO
22-11 a 21-12 19-2 a 20-3	SAGITÁRIOS PÍSCES	JÚPITER	XANGÔ	Monte ou zona que fica na base do dedo INDICADOR
21-3 a 19-4 23-10 a 21-11	ÁRIES ESCORPIÃO	MARTE	OGUM	Monte ou zona que fica situada no lado interno e médio da mão (ver fig. 17)
20-4 a 20-5 23-9 a 23-10	TAURUS LIBRA	VÊNUS	OXOSI	Monte ou toda zona que fica debaixo do dedo POLEGAR
22-12 a 19-1 20-1 a 18-2	CAPRICÓRNIO AQUARIUS	SATURNO	YORIMÁ	Monte ou zona que fica na base do dedo MÉDIO

Fonte: MATTA E SILVA, 1962, p. 100.

A utilização dos conhecimentos “esotéricos” por parte de Matta e Silva se mostra assim bastante vasto. O autor defenderia a tese de que todos os conhecimentos mágicos estariam relacionados uns aos outros, e a Umbanda não poderia ficar de fora. Concebida por ele como um ramo desse universo mágico-esotérico, o autor tentaria explicar seus códigos rituais a partir de correspondências e inferências destes outros conhecimentos, como demonstram as correlações que reproduzimos acima, complementadas pela figura abaixo:

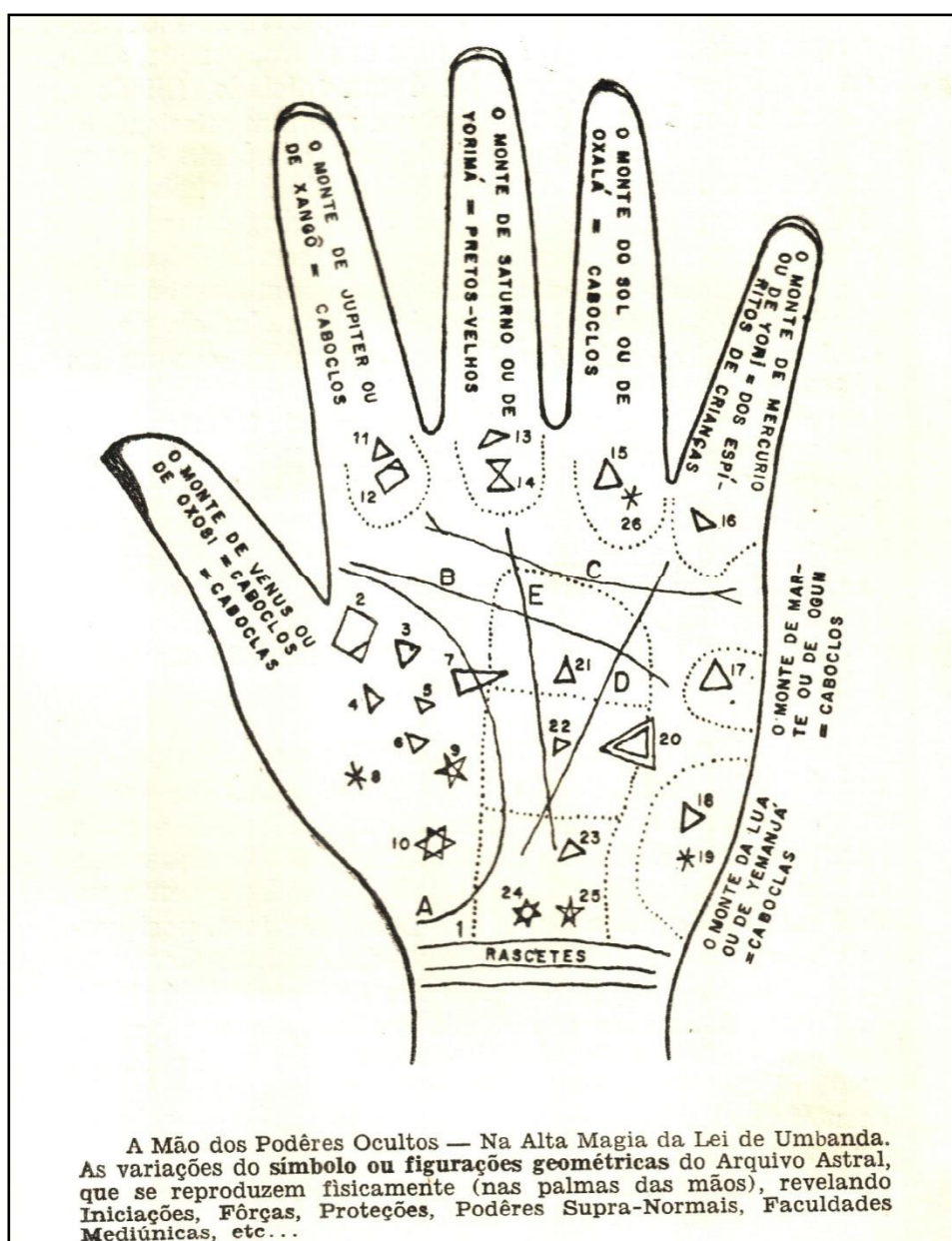


Figura 15 – “A Mão dos Podêres Ocultos”.
Fonte: MATTA E SILVA, 1962, p. 103.

Cada um destes símbolos que aparecem na mão acima (figura 15) recebe explicações detalhadas por parte do autor, criando assim um complexo sistema classificatório da mediunidade umbandista, que poderia ser conhecido a partir da prática da quiromancia²⁰⁸. Dependendo do símbolo que aparecesse na mão do consulente, poder-se-ia saber, por exemplo, seus “dons, faculdades, poderes supra-normais, condições kármicas, fisiológicas, etc...” (MATTA E SILVA, 1962, p. 113). Revelam ainda se a pessoa é médium, qual o tipo de mediunidade possui, se tem proteção espiritual e de quais guias, entre outros detalhes de sua vida espiritual. Tudo era revelado por suas mãos, segundo estas análises do autor.

Continuando em sua história do nascimento da Umbanda entre os povos antigos, os primeiros médiuns teriam nascido ainda na raça atlante e teriam se tornado os primeiros magos, sendo de dois tipos diferentes: aqueles que se utilizavam de seus poderes para o bem eram os “magos brancos”, e os que utilizavam seus conhecimentos em “rituais de magia negra” eram os “magos negros”. Assim “nasce a Umbanda Sagrada Milenar como meio para combater os magos da face tenebrosa e para fazer evoluir aqueles que militam nas hostes dos magos brancos” (FERAUDY, 1986, p. 84). A palavra Umbanda era uma “palavra sagrada, somente em algumas ocasiões especiais pronunciada secretamente pelo sumo sacerdote e que representava a passagem do Deus Imanifestado em Manifestado” (FERAUDY, 1986, p. 96). Seria derivada do idioma sagrado Vattan e originalmente se escreveria “AUMPiRAM, dando AUMPRAM e, finalmente, AUMBRAM, que por sucessivas corruptelas veio a dar UMBANDA”, palavra que significaria “Luz Divina” (FERAUDY, 1986, p. 97). Estes primeiros magos atlantes, chamados de “magos vermelhos” – por ser a raça atlante conhecida como “raça vermelha” – cultuavam “Exu como sendo o grande Agente Mágico Universal. Era o fluido impessoal, sem representação-forma, servindo de veículo para toda e qualquer magia” (FERAUDY, 1986, p. 160).

Matta e Silva (1969) explica a palavra Exu como originária de “Yrshu”, nome de um príncipe indiano citado na obra de Alveydre intitulada *Missão da Índia na Europa*, lançada em 1886, em que ele aborda alguns aspectos da Índia antiga e seus conhecimentos ocultos. Já Feraudy (1986) dá três origens diferentes para a palavra Exu: o termo vatânico “Exud” que significa “povo banido”; o nome do príncipe rebelde “Yrshu” que teria “se

²⁰⁸ Prática divinatória antiga que se baseia na observação das linhas das mãos.

rebelado contra os preceitos e regras dos magos brancos”; e a região de “Oxus”, para onde o príncipe rebelde e seus asseclas teriam migrado para praticar a magia negra. Mais uma vez vemos a necessidade de desvincular as palavras umbandistas das origens africanas, atribuindo-lhes significados e origens orientais, especialmente relacionadas à Índia e suas religiões esotéricas. Os conhecimentos desta Umbanda milenar teriam chegado no continente africano através da

antiga Etiópia, não essa moderna, mas aquela que os historiadores, arqueólogos e antropólogos procuram até hoje, situava-se no perdido continente atlante. Antes do desaparecimento desse continente, houve várias migrações para as partes mais distantes do globo; era costume entre esses povos antigos dar o mesmo nome à nova região para onde migravam, do seu país de origem. Os etíopes, depositários da tradição milenar dos magos vermelhos, continuaram a praticar o culto puro, no continente para onde migraram, a África, que foi através dos séculos se deturpando até o período que conhecemos do continente negro, que trouxe, totalmente modificada e deturpada, essa Umbanda primitiva para o Brasil (FERAUDY, 1986, p. 100).

No Brasil, a difusão destes conhecimentos antigos se deu a partir dos cultos de africanos, como os nagôs e bantos, e com os indígenas, especialmente os “tupy-guaranis” e “tupy-nambás”. Os povos oriundos destas duas matrizes culturais seriam detentores de conhecimentos mágicos, mas utilizados de forma errônea pelos mesmos. Assim, os cultos que se originaram da fusão destas práticas, como os candomblés de caboclos, catimbós, juremas e até alguns que se diziam de Umbanda no início do século eram “práticas às mais confusas, desordenadas, baixas”, etc. (MATTA E SILVA, 1962, p. 36). Ciente disso, os espíritos trouxeram então ao mundo os conhecimentos da “verdadeira Umbanda”, através da ação das entidades de Pretos-Velhos, Caboclos e Crianças, e passaram a estruturar no Brasil a “Umbanda esotérica”, que partia de princípios e conhecimentos mágicos muito antigos, e que agora se revelavam nos terreiros que procuravam praticar esta “verdadeira Umbanda”. Assim, desenvolve-se aqui a ideia da fundação da Umbanda a partir da organização de espíritos superiores no “astral”. Segundo esta teoria, a Umbanda teria sido primeiro planejada pelos espíritos superiores, uma espécie de congregação de líderes espirituais que se acredita existir e serem os responsáveis por governar o planeta Terra (que os autores da Ordem dos Cavaleiros da Gran-Cruz chamavam de Senhores do Karma). Após este planejamento, ela teria sido colocada em prática. Foi assim que a Umbanda, surgida originalmente no continente perdido da Atlântida, teria sido deturpada pelos africanos, sendo seus conhecimentos utilizados pela humanidade apenas para o mal, dando lugar aos rituais de magia negra. No século XX, os “Senhores do Karma” começam a revitalizar esta religião, através dos índios e pretos

escravos que habitaram o Brasil, e assim lançam as sementes da “Umbanda esotérica”, resgatando os conhecimentos milenares que esta religião possuía.

Mais uma vez temos a explicação da Umbanda a partir de teorias esotéricas, como forma de vinculá-la a conhecimentos considerados “superiores”, afastando-a assim de seu passado africano, considerado bárbaro e primitivo. Este passado não é refutado por si só, mas sim ressignificado à luz destas teorias esotéricas, que acabam por dividir os negros em dois tipos: os evoluídos, descendentes de antigas raças míticas superiores, que guardavam grandes conhecimentos mágicos; e os degenerados, que acabaram por deturpar estes conhecimentos mágicos, transformando-os em meros rituais de fetichismos e outras classificações do gênero.

Como pôde-se perceber, os intelectuais da “Umbanda esotérica”, assim como outros autores antes já haviam feito, promovem uma intensa ressignificação de vários dos elementos presentes nos terreiros de Umbanda à luz de teorias teosofistas. Tal ressignificação tem como objetivo afastar a Umbanda dos elementos africanistas que ainda estavam presentes em vários terreiros, dando-lhe um ar de superioridade em relação às demais religiões existentes. Ao colocar seus conhecimentos como antigos e secretos, pertencentes a raças míticas que se supõe terem existido em continentes perdidos, tais autores credenciam a Umbanda como uma religião dotada de conhecimentos superiores de “alta magia”, oriundos de religiões orientais antigas, e não de práticas primitivas e bárbaras de tribos africanas. Nesse sentido, tudo o que está presente no terreiro recebe uma nova conotação. As músicas utilizadas durante os trabalhos não são “pontos cantados”, mas sim mantras, “sons místicos que põem em movimento certas ondas vibratórias e produzem uma verdadeira eufonia e um perfeito e completo acorde” (FERAUDY, 1986, p. 123); os desenhos que as entidades fazem no chão ao incorporarem também não são “pontos riscados”, mas sim “Tattwas”, “ondulações vibratórias” que podem ser descritas como “a vibração das forças sutis da natureza” (FERAUDY, 1986, p. 125); os charutos e cachimbos utilizados por caboclos e pretos-velhos não são por vício destas entidades ou de seus médiuns, mas sim para produzir, através do elemento fogo, “modificações e deslocamentos na matéria astral e etérica, purificando-a e ao mesmo tempo queimando larvas e miasmas etéricos e astrais acumulados no ambiente ou nos próprios consulentes” (FERAUDY, 1986, p. 179). Até mesmo o linguajar enrolado falado por estas entidades e as gargalhadas dos Exus na verdade são “mantras, sons mágicos, todos baseados no devanagari, a chamada língua dos deuses”. Como se vê, tais autores colocam todos os elementos da Umbanda como tendo uma explicação mítica, oriunda de

conhecimentos antigos, vinculados a raças superiores do passado. No entanto, não seriam todos os terreiros de Umbanda que conheceriam estes preceitos, mas sim alguns poucos iniciados, que representariam a “verdadeira Umbanda esotérica”. Os demais praticam apenas uma corruptela desta, sendo classificados como uma “falsa Umbanda”.

Com este discurso, estes intelectuais promovem uma nova elitização desta religião. Assim como o espiritismo kardecista se utilizava de um discurso elitista para desqualificar as práticas da nascente Umbanda no início do século, classificando-a como “baixo espiritismo”, também os membros da “Umbanda esotérica” desqualificam os demais terreiros como sendo praticantes de uma “falsa umbanda”. Até mesmo a mediunidade observada nestes outros terreiros é questionada ao afirmar que “na grande maioria dos casos, essas ditas incorporações são: 1 – Desdobramento da personalidade; 2 – Histeria individual e coletiva; 3 – Animismo; 4 – Simples mistificação” (FERAUDY, 1986, p. 174). Tal discurso se aproxima bastante daquele utilizado no início do século pelo médico legista Raimundo Nina Rodrigues (2006, p. 74), o qual acreditava que as incorporações ocorridas nos terreiros de Candomblé baianos não passavam de “estados de somnambulismo provocado, com desdobramentos e substituição de personalidade”, ou seja, mero “animismo fetichista”.

Continuando com a análise dos Exus e suas características no âmbito da “Umbanda esotérica”, assim como os orixás da Umbanda, também estes se dividiriam 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 POMBA-GIRA 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)...
- 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).

Estes sete “Exus chefes” ou “cabeças de legião” serviriam também como guardiões dos terreiros contra as forças maléficas que podem vir a prejudicar os trabalhos. Esta ideia de Exu como guardião, associado à imagem policial, não era relativamente nova, mas aqui ganha contornos mais detalhados. Agora os Exus tinham uma nova tarefa

nos rituais das Umbandas e Quimbandas: a de protegê-los de espíritos malfazejos que quisessem prejudicar o andamento dos trabalhos. Não teria ele mais o caráter maléfico que tivera anteriormente. Toda esta malignidade é transferida para uma nova classe de espíritos: os chamados “quiumbas”.

“Zi-cerô”... 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).

Como “marginais do astral”, estes quiumbas sairiam 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 controlados pelos “gênios do mal”, espíritos mais poderosos que se utilizam dos quiumbas para realizar suas missões malignas (MATTA E SILVA, 2014, p. 161). Este cenário só seria controlado pela ação dos “Exus de Lei”, que como “policiais do astral” agiriam combatendo os quiumbas e suas legiões de espíritos desequilibrados. Para isto existiria todo um aparato policial, inclusive com “armas astrais”, confeccionados de “matéria astral, mais ‘rijos’ do que os grosseiros da terra”. Os que infringem a lei são mandados para “Escolas Correcionais ou para as prisões do astral”. Assim, os Exus também agem como guardiões dos terreiros nos quais atuam. Somente os espíritos mais evoluídos são destacados para essas tarefas, e recebem a missão de proteger os terreiros contra ataques dos espíritos das trevas, especialmente os “quiumbas”.

Mas, nesse caso, o poder de ação dos Exus é limitado. 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).

Teriam esse trabalho porque, 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. Neste caso, Exu se converte no “Guardião 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 são treinados para isso (SARACENI, 2011a, p. 133).

Por analogia, não se pede a um Caboclo ou um Preto-Velho que vá lidar com os espíritos maléficos. Para isso existem os Exus, aqueles que são os responsáveis por este serviço. Assim Exu ganha uma grande importância nos rituais da Umbanda, além dos 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).

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 na eterna luta do bem contra o mal, é transplantada para o universo espiritual, e os Exus se tornam protagonistas nesta luta, deixando de habitar o lado maligno da disputa e passando ao lado positivo da mesma. Aliás, para estes autores, esta associação do Exu com o Diabo teria sido fruto da ignorância de determinados umbandistas ao transplantar 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 deste Exu foram erroneamente associadas com demônios da cabala. Como simbolizavam o oposto aos Orixás, estes foram associados ao bem, e seus Exus correspondentes foram associados ao mal. Assim como os orixás, estes Exus também possuíam nomes originais nos idiomas sagrados orientais, sendo eles: 1) STRTH – Astaroth – 7 Encruzilhadas; 2) NMBRTH – Nambroth – Tranca-Rua; 3) BL – Baal – Marabô; 4) CHM – Acham – Giramundo; 5) LLTH – Lilith – Pomba-Gira; 6) HSMDT – Hasmodat – Tiriri; 7) MLCH – Moloch – Pinga-Fogo. Estes 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 Aluizio Fontenelle, como já vimos. Roger Feraudy recupera esta associação, no entanto, retira destes nomes o status de demônios, e atribui tal associação a um erro de interpretação. Ele explica que os Agentes Mágicos são chamados na Cabala hebraica de “Sephiras superiores” (Orixás) e “Sephiras inferiores” (Exus), representando a dualidade na criação do mundo, juntos compondo a “Árvore Sephirotal”.

Porém, erroneamente, pela perda das chaves ocultas e pela deturpação do simbolismo, os Sephiras superiores passaram a indicar o bem e os inferiores ou inversos o mal, sendo associados os seus nomes ao demônio e mesmo indicando-os como ordens dos arquidemônios. Esotericamente, os Sephiras 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 Sephiras 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, portanto, representariam os polos opostos do universo, os primeiros executando o trabalho de desmaterialização, ou seja, cuidando do desencarne dos seres humanos; e os segundos cuidando da materialização, ou seja, cuidando da encarnação na Terra. São os polos positivo e negativo, não significando por isso que sejam uns bons e outros maus, mas apenas opostos. Aos espíritos malignos, que alguns autores relacionavam a Exu, os autores deste campo discursivo, como Matta e Silva (2014, p. 151), por exemplo, chama estes espíritos mais atrasados de *Quiumbas*, espíritos maléficos que trabalham numa subdivisão chamada de *Quiumbanda*. “Os Quiumbas são os *marginais do astral* e os Exus são a ‘polícia de choque’ que os vigia e coordena”. Os Exus que cumprem a função de policiar às entidades do “astral inferior” são os Exus do terceiro ciclo, os mais evoluídos, que em alguns terreiros recebem a denominação de “Exus batizados” ou “cabeças de legião”.

Da mesma forma que os Exus não podem ser vistos como agentes maléficos, a própria Quimbanda também deve ser reconsiderada segundo estes autores. Isso porque ela não é uma prática religiosa que visa apenas fazer o mal e prejudicar a outras pessoas, mas é encarada como parte essencial da própria Umbanda. Segundo Rivas Neto (1993, p. 61-62), “na verdade tudo faz parte da Umbanda, inclusive a Kimbanda [sic], onde atuam os Exus”. A Umbanda seria dividida em dois polos, portanto: o da Quimbanda, ou “linha da esquerda”, na qual atuariam as entidades de Exus e Pombagiras; e a Umbanda propriamente dita, ou “linha da direita”, na qual atuariam os espíritos de Caboclos, Pretos-Velhos e Crianças, entre outros. Mas esses dois polos constituiriam uma única religião e a associação que normalmente se faz da Quimbanda com as práticas de magia negra seriam, segundo Matta e Silva (1969, p. 263), fruto da ignorância de muitos pais de santos e chefes de terreiros. O tipo de trabalhos que se realizariam na maioria destes terreiros existentes no Brasil, segundo ele, “é a coisa mais confusa e disparatada que se pode observar, tanto nas concepções, quanto nas práticas”. Sua aversão a estes trabalhos se dá especialmente pela forma como os Exus são retratados, dizendo

possuir na cabeça uma luz vermelha, como um archote, e quase todos portadores de cauda e chifres. Uns tem pés e pernas de bode, chifres grandes ou pequenos, outros tem forma de morcegos, de gorilas, usando capa preta de fundo vermelho e tridentes arredondados (MATTA E SILVA, 1969, p. 263).

Tais descrições de Exu seriam induzidas por “videntes” que “devem ter confundido ‘larvas’ diversas com os ditos elementais”, criando, portanto, um conceito

errado a respeito destes espíritos. A seguir o autor passa a dar a descrição do que seria para ele os “verdadeiros Exus”, seres ligados “ao equilíbrio da Lei Karmânica”, ou seja, são os responsáveis por fazer cumprir o karma de cada indivíduo, lei segundo a qual devemos pagar por toda ação que cometermos que venha a prejudicar a outrem:

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 tem seus expoentes militando no astral inferior, ou seja, em ligação direta com o mundo da forma (MATTA E SILVA, 1969, p. 265).

Os terreiros que se afirmam como Quimbanda, mas que na verdade se utilizam de seus rituais para realizar trabalhos maléficos, que visem prejudicar a outras pessoas, seriam, segundo Matta e Silva (1962, p. 126-127), não trabalhos de Quimbanda, mas sim de Quiumbanda:

Então, estabeleçamos o conceito: - em tôdas as oferendas que entrarem os elementos materiais considerados grosseiros ou inferiores, assim como carnes de animais diversos – bichos de pelo e pena – cujo habitat seja o ambiente terra (porque há os bichos do ambiente água, assim como os peixes, etc.), e que implique em sacrifício ou matança com sangue, líquidos alcóolicos inferiores, assim como aguardente (a vulgar marafa), etc., bem como a anexação de objetos de côr prêta, assim como panos e bruxas de pano e outros tipos de bonecos, alfinetes, agulhas, linhas, ponteiros ou punhais, fitas negras, alguidares, panelas, pólvora ou tuia, etc., tudo isso pode se considerar como ligados às **forças negras ou à magia negra...** e só têm **campo de assentamento** ou aceitação, da chamada Quimbanda – com seus exus guardiães [sic] – para a Quiumbanda, com todo seu cortejo de espíritos atrasadíssimos, aos quais denominamos de **quiumbas** e que formam com suas variadas classes, o que se diz e é propriamente o **baixo-astral** (*grifos do autor*).

A *Quiumbanda*, portanto, seria a reunião das práticas “mais atrasadas”, segundo o julgamento moral do autor, na qual seus membros se utilizariam dos chamados quiumbas, “espíritos atrasadíssimos” que fariam apenas trabalhos voltados para prejudicar outras pessoas. A principal característica destes espíritos seria se aproveitar dos rituais que se utilizam da matança de animais e utilização de sangue, como acontece em vários rituais afro-brasileiros. Tais exigências não são feitas por entidades ou espíritos evoluídos, mas apenas por estes quiumbas, que necessitam do “fluido” desses alimentos ou do sangue vivo para absorverem suas energias e se fortalecerem espiritualmente. Por isso estes espíritos “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 deste autor, que há uma grande aversão às crenças difundidas nos rituais do Candomblé, que se utilizam dos sacrifícios animais e das “obrigações”

periódicas para agradar aos Orixás. Sobre o sangue, afirma o autor que “**o elemento sangue é o elo de ligação com o baixo astral** e, por isso, nos trabalhos da Kiumbanda ele é utilizado. Os kiumbas necessitam dessas energias vitais e se sentem fortalecidos” (RIVAS NETO, 1993, p. 77, *grifos do autor*).

Da mesma forma, a divisão existente entre exus batizados e exus pagãos, os primeiros se referindo aos espíritos de Exus que já evoluíram e deixaram de praticar o mal, e os segundos sendo os que ainda não o fizeram, é aqui ressignificada. Para Rivas Neto (1993, p. 62) esta diferenciação é uma distorção, pois o que os demais autores chamam de Exus Pagãos na verdade não passam dos kiumbas, “espíritos que ainda se encontram encarcerados na hipocrisia, na ilusão, que os faz pensarem ser ‘anjos das trevas’, filhos ou gênios do mal...”, e que trabalhariam na corrente denominada por ele de “kiumbanda”. Os verdadeiros Exus seriam apenas o que se acostumou chamar de Exus Batizados, ou Exus de Lei, aqueles que realizam trabalhos apenas para auxiliar e proteger a 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** (RIVAS NETO, 1993, p. 63, *grifos do autor*).

As características maléficas anteriormente atribuídas a Exu e à Quimbanda são mais uma vez transpostas todas para uma nova qualidade de espíritos, os kiumbas, que trabalhariam numa nova modalidade de prática religiosa, a kiumbanda. Outra explicação para a existência destes Exus que baixam nos terreiros que se dizem de Quimbanda para fazer o mal são as projeções mentais dos seres humanos, as “egrégoras”, que assumem uma forma “animalizada ou grotesca” e se manifestam nos terreiros sob o nome de 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, pois são constantemente alimentadas por encarnados e desencarnados que compartilham desses pensamentos (RIVAS NETO, 1993, p. 65, *grifos do autor*).

A utilização da teoria das “egrégoras” seria outra influência do ocultismo e da teosofia. O termo teria sido utilizado inicialmente por Eliphas Levi, mas para denominar às “potestades” bíblicas, seres criados por Deus para administrar a Terra (BLAVATSKY, 1969). Mais tarde, com os estudos teosóficos de Annie Besant e Charles Webster

Leadbeater (s/d.) sobre as formas-pensamento o termo seria ressignificado, agora para designar as “vibrações mentais” de um indivíduo ou grupo. Os autores que se dedicaram aos estudos da magia esotérica, posteriormente, passaram a associar a “egrégora” com as “formas-pensamento”, atribuindo a ambas o mesmo significado, como podemos encontrar na obra de Piobb (1937, p. 215), *Formulário de Alta Magia*, lançada em 1907:

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" (grifos do autor).

Esta foi a conceituação utilizada pelos intelectuais da “Umbanda esotérica” e associada com uma das modalidades de Exus existentes na Umbanda. “Estes egrégoras – elementares – 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” (FERAUDY, 1986, p. 163). Estas figuras nada têm a ver com a “verdadeira Umbanda”, mas sim com a magia negra. No entanto, elas podem ser eventualmente utilizadas pelos verdadeiros Exus e Orixás “na prática da magia positiva”, se tornando assim “auxiliares dos Exus na prática do bem”. Todos estes espíritos e elementais inferiores, tanto quiumbas quanto estas egrégoras, habitariam as “zonas subcrostais”, região espiritual localizada abaixo da crosta terrestre onde habitariam os seres considerados trevosos, ou seja, espíritos que ainda não evoluíram moralmente e que ainda buscam praticar o mal.

Nessas zonas subcrostais habitam almas insubmissas, habitantes das “cavernas”, e há Exus que fiscalizam essa “zona condenada” ou de “prisão mental”. Os Exus que fiscalizam essa zona são “Exus das Almas”, e também fiscalizam as 7 zonas subcrostais, as quais vão se tornando ígneas, verdadeiro inferno! Nessas zonas subcrostais encontraremos 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 (RIVAS NETO, 1993, p. 65).

Eis os verdadeiros “diabos” do cristianismo, segundo definem estes autores. Os chamados “magos-negros” seriam espíritos que há muito tempo pararam sua evolução moral, se especializando na prática maléfica contra a humanidade. Eles teriam a seu serviço hordas de espíritos inferiores – os kiumbas – e formas-pensamento inferiores – as egrégoras – e as utilizariam para iludir e prejudicar a humanidade a todo custo. Esta seria a versão espiritualista do mito do anjo decaído, que deu origem à crença no Diabo cristão.

Todos estes espíritos são policiados e julgados pelos Exus, instrumentos de Deus na Terra para se fazer cumprir sua Lei.

Após mais este esclarecimento, reafirmamos que Exu é além de tudo um policial ostensivo, mas também é juiz. Como? Sim, ao fazermos a apreensão de determinados kumbas, 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).

Podemos perceber, assim, que a doutrina organizada pela “Umbanda esotérica” se utiliza de muitas das crenças católicas ressignificadas em novas roupagens. Primeiramente eles recorrem a duas das principais imagens associadas ao Diabo cristão, ainda no cristianismo primitivo: a figura do Diabo como funcionário de Deus, aquele responsável por julgar e punir os espíritos que quebraram as leis divinas, aqui representados pelos Exus; e a figura do Diabo como opositor de Deus, encarnação da maldade absoluta, representado pelos Magos-Negros, seres maléficos, que se comprazem em fazer o mal aos seres humanos, tendo uma horda de seres malignos a seu serviço. Em segundo lugar, há na teogonia umbandista aqui criada a recorrência à própria imagem do julgamento, tão comum na simbologia cristã através das imagens do purgatório e do juízo final, por exemplo, aqui protagonizada pelos Exus na posição de juizes das hostes inferiores. Tais ideias serviriam de base para a elaboração de um complexo universo astral pelos representantes da “Umbanda científica”, como veremos nos próximos tópicos. Todos estes seres citados habitariam o “mundo astral”, compondo um complexo sistema hierárquico de seres espirituais, com diferentes origens e características, que são assim categorizados por Feraudy (1986, p. 38):

ENTIDADES ASTRAIS HUMANAS: Essas entidades podem ser: Fisicamente vivas e Fisicamente mortas.

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 mortes repentina;
- 3 – Sombras²⁰⁹;

²⁰⁹ “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 minha.

- 4 – Cascões²¹⁰;
- 5 – Cascões vitalizados²¹¹;
- 6 – Vampiros e lobos astrais;
- 7 – Magos Negros e seus discípulos;
- 8 – Discípulos esperando reencarnação;
- 9 – Nirmanakayas²¹²;
- 10 – Guias espirituais;
- 11 – Protetores

ENTIDADES ASTRAIS NÃO-HUMANAS:

- 1 – Essência elemental²¹³;
- 2 – Animais dormindo;
- 3 – Corpos astrais de animais;
- 4 – Espíritos da natureza (Elementais)²¹⁴;
- 5 – Devas ou Anjos²¹⁵;
- 6 – Kâma-Rajás²¹⁶;
- 7 – Exus.

ENTIDADES ASTRAIS ARTIFICIAIS: (Elementares²¹⁷)

- 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 humanos²¹⁸ (FERAUDY, 1986, p. 38-39).

Além destes diversos entes espirituais, temos ainda os orixás, manifestações da própria divindade criadora, que existem como forças imanifestas, as quais fizeram parte da própria criação do universo. Eles seriam “os Grandes Arquitetos Siderais, construtores

²¹⁰ “O CASCÃO é o cadáver astral já nas últimas etapas de sua desintegração, quando já abandonou toda partícula de matéria mental” (FERAUDY, 1986, p. 39). Nota minha.

²¹¹ “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” (FERAUDY, 1986, p. 39, *grifos do autor*). Nota minha.

²¹² “O NIRMANAKAYA é um ser de grande evolução espiritual e 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 minha.

²¹³ “A ESSÊNCIA ELEMENTAL de que é constituída toda matéria astral [...] poderia ser descrita como afluência de espírito ou força divina na matéria” (FERAUDY, 1986, p. 39-40). Nota minha.

²¹⁴ “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; sílfides e fadas – elementais do ar; salamandras, elementais do fogo; etc.” (FERAUDY, 1986, p. 40). Nota minha.

²¹⁵ “Os DEVAS, que na terminologia cristã recebem o nome de Anjos, Filhos de Deus, etc., pertencem a uma evolução distinta da humana [...]” (FERAUDY, 1986, p. 40). Nota minha.

²¹⁶ “Os KAMA-RÁJAS são de evolução também completamente distintas 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” (FERAUDY, 1986, p. 40-41). Nota minha.

²¹⁷ Tanto os ELEMENTARES conscientes quanto os inconscientes são seres criados pelo “desejo e o pensamento humano [que] atraem a essência elemental que, por ser de grande plasticidade, modela instantaneamente um ser vivente de forma apropriada”. Tal forma poderá “durar segundos, horas ou dias, conforme a intensidade do pensamento [...] que a criou” (FERAUDY, 1986, p. 41). A diferença está no controle sobre a forma criada, que existe apenas nos elementais criados conscientemente. Nota minha.

²¹⁸ “Os ARTIFICIAIS HUMANOS são uma classe especial de entidades, embora reduzidas, pois existe no Mundo Astral uma pequena quantidade desses artificiais (elementares ou Kâma-Rupas), mas que possuem grande importância, devido à sua relação com os fenômenos mediúnicos” (FERAUDY, 1986, p. 41). Nota minha.

de sistemas solares”, e teriam uma importância vital na organização do que Saraceni (2012a, p. 50) denomina de “cosmogênese umbandista”, que seria “a forma como Deus criou o ‘mundo’ segundo a Umbanda. Segundo esta teoria, o universo é composto de “sete planos” evolutivos, pelos quais o espírito, após ser criado por Deus, passa até atingir o estágio humano: 1) Plano Fatorial (Orixás Fatorais); 2) Plano Essencial (Orixás Essenciais); 3) Plano Elemental (Orixás Elementais); 4) Plano Dual ou Bi Elemental (Orixás Bi Elementais); 5) Plano Encantado (Orixás Encantados); 6) Plano Natural (Orixás Naturais); 7) Plano Celestial (Orixás Celestiais). Cada um destes planos apresenta tipos de Orixás característicos que os regem. O espírito inicia sua evolução apenas como um “ser óvulo”, e à medida que avança em cada plano vai se modificando até atingir o formato humano. No primeiro plano é estabelecida nossa “ancestralidade” com relação aos Orixás, ou seja, de quem seremos filhos de santo. Todo espírito começa com dois orixás fatorais, um dominante e um recessivo, um masculino e outro feminino, que nos dão suas “qualidades intrínsecas”. Por exemplo, se nossos orixás fatorais são Oxalá e Oxum, nós sempre seremos filhos desses dois orixás, e teremos as características que os definem. No 3º plano da criação, o Plano Elemental, o espírito já começa a tomar o formato humano, e são criados os sete chacras que irão captar a energia elemental para energizar o espírito. Nos 4º e 5º planos o espírito começa a formar e desenvolver sua personalidade, sempre acompanhados pelos Orixás regentes (bi elemental no 4º plano e encantados no 5º plano). O 6º plano da vida, ou Plano Natural, é a existência física que ocorre no planeta Terra. Segundo o autor, existem nesse plano 77 “Realidades ou Dimensões Planetárias”, cada uma com faixas vibratórias diferentes que compreendem inúmeros espíritos em diferentes escalas evolutivas. O planeta Terra é apenas uma dessas dimensões. O 7º plano da vida é o último em grau evolutivo. É um plano “muito sutil, angelical”, para o qual iremos após esgotarmos nossas encarnações nas diferentes dimensões do 6º plano, e assim completarmos nossa evolução (SARACENI, 2012a, p. 59-60).

Em meio a este complexo sistema explicativo, Exu teria sido a segunda divindade criada por Olorum após a criação do universo. A primeira teria sido o “Orixá Exu Mirim”, que representa o “plano das intenções”. Segundo Saraceni (2011b, p. 28-29), inicialmente não existia nada, apenas o deus criador Olorum. Para que ele pudesse criar algo, precisou primeiramente ter a intenção de fazê-lo. Ao ter a intenção, ele criou o que o autor chama

de “matriz geradora”²¹⁹: “para cada coisa existente do lado de fora da criação há uma matriz geradora no lado de dentro ou no interior de Olorum”. Cada uma destas matrizes geradoras dá existência também a um Orixá que a rege. Os orixás seriam, portanto, manifestações das matrizes geradoras de Deus, Olorum. No caso do plano das intenções, este Orixá foi o Exu Mirim²²⁰. “Esse Orixá rege tudo o que ainda está em estado potencial, desde Olorum até nós”. Após gerar este “plano das intenções”, Olorum gerou o local onde suas intenções seriam realizadas, em “estado de vazio”. O vazio existente ao redor de Olorum seria sua segunda matriz geradora, e teria gerado também seu Orixá regente: Exu. Por isso ele recebe o título de “Guardião Divino da Esfera do Vazio” e “atua sobre a Criação e sobre os seres por meio do vazio relativo que todos possuem às suas voltas” (SARACENI, 2012a, p. 69). O terceiro Orixá gerado seria Oxalá, a partir da matriz geradora do “espaço”. Ele seria, assim, o representante do “estado do espaço”, onde seriam criadas todas as coisas existentes no universo.

Exu seria, portanto, um dos “mistérios de Deus”, categoria desenvolvida pelo autor para se referir às inúmeras emanações criadas pelo próprio Deus para se representar. Cada orixá seria um destes “mistérios”, e cada entidade da Umbanda seria representante de um deles, de acordo com a linha de Umbanda à qual pertence. Assim, por exemplo, um caboclo da linha de Ogum seria um representante do mistério chamado Ogum. Da mesma forma, sua variação infantil, o Exu Mirim, teria sido o primeiro orixá manifestado por Olorum na criação. Na verdade, o nome verdadeiro desse orixá é outro, mas que não foi revelado por Olorum, sendo ele “apelidado”, portanto, de Exu Mirim. Segundo Saraceni (2011c, p. 17), este orixá em nada tem a ver com as concepções que se fazem dele no terreiro, de espíritos de “crianças mal-educadas, encrenqueiras, bocudas, chulas, etc.”, ou até mesmo “espíritos de meninos delinquentes quando passaram pela matéria, os tais ‘meninos de rua’, cheiradores de cola sapateiro, etc.” (SARACENI, 2011c, p. 24). Tal imaginário teria sido criado devido à desinformação reinante na Umbanda a respeito destas entidades, o que acabou por fazer com que muitos médiuns criassem esta representação deles e passassem a incorporá-los desta forma, e como causavam muita confusão nos terreiros, seu culto chegou a ser abandonado, sendo hoje raramente encontrados. No entanto, o autor alerta que os Exus Mirins não são espíritos de crianças

²¹⁹ Segundo Rubens Saraceni (2011b, p. 19), “o uso do nome ‘matrizes geradoras’ é só um recurso literário, uma figura de linguagem para nomearmos o que em Olorum é indescritível”.

²²⁰ A maioria dos umbandistas não consideram Exu, Pombagira e Exu Mirim como orixás. Eles são eguns, espíritos de pessoas que já faleceram e “baixam” nos terreiros para auxiliar-nos e prestar a caridade. No entanto, segundo Saraceni (2011c, p. 27), isto é apenas fruto de desinformações e preconceitos por parte dos umbandistas.

delinquentes nem nada do tipo, mas sim “seres encantados da natureza, provenientes da sétima dimensão à esquerda da que nós vivemos” (SARACENI, 2011c, p. 21). Eles podem ser “irrequietos e curiosos, mas nunca mal-educados ou desrespeitadores”. Devidamente orientados, se tornam importantes guias espirituais, que podem auxiliar aos que os procuram nos trabalhos de quimbanda, ao lado dos Exus e das Pombagiras.

Da mesma forma que os Exus, também as Pombagiras são colocadas por Saraceni (2011a, p. 136-137) como “agentes cármicos”, intitulada “Senhora Guardiã dos Mistérios do Desejo”. Como o próprio nome diz, ela seria a responsável por irradiar o desejo, não apenas o desejo 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 com a sexualidade seria uma “desvirtualização” de suas funções, pois este é apenas um pequeno aspecto de sua emanção. Já Oliveira Magno (1956, p. 38) as coloca apenas como “um dos sete ministros do grande Rei ou chefe de todos os Exus”, sem dar maiores detalhes.

Como se pode perceber, há a utilização de várias definições da Sociedade Teosófica para se explicar as inúmeras formas com que Exu se manifesta nos terreiros. Em várias obras, por exemplo, o Exu compadre é explicado através da teoria do “egrégoro”, que seria uma “forma astral gerada por uma coletividade” (MAGNO, 1956, p. 32). Ou seja, este Exu compadre não seria um espírito, mas um ser constituído por energia, formado a partir dos pensamentos de um determinado grupo, os membros de um terreiro, por exemplo.

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).

Neste caso, ao contrário das egrégoras inferiores anteriormente citadas por Rivas Neto, este “Exu egrégoro” seria uma espécie de guardião do terreiro e dos médiuns que trabalham nele. Por isso a necessidade de pedir licença a Exu sempre que se adentrar em uma tenda ou terreiro de Umbanda. Além destas duas formas de Exu existentes (o egrégoro/compadre e o agente mágico/potestade), existiria ainda os Exus pessoais, ou seja, “entidades espíritos pertencentes a sua enorme Legião” (MAGNO, 1956, p. 33). Estes são os que baixam nos terreiros e recebem diversos nomes, como Exu Môjuba,

Barabô, Tiriri, etc. Cada médium teria sempre dois guias: o seu Caboclo e o seu Exu, responsáveis ambos por realizarem diferentes tipos de trabalhos.

Quanto ao tipo de trabalho realizados pelos Exus pessoais, Magno é um dos primeiros a atestar a neutralidade desta entidade. Segundo ele, assim como os Agentes Mágicos Universais, Exu pode ser utilizado tanto para o bem quanto para o mal. Sua energia é uma só, e tanto os “magos brancos” quanto os “magos negros” podem direcioná-la para onde quiserem. No entanto, mesmo que Exu pratique o mal, ele “não é o culpado do mal, mas, sim, o homem ignorante, ambicioso e mau” (MAGNO, 1956, p. 36). Ele exime, assim, Exu das culpas pelos trabalhos maléficos que fizerem, atribuindo a culpa a quem pede que ele o faça. Esta visão se diferencia da visão ambígua de Exu, esboçada pelos autores da “Umbanda kardecista” pela intencionalidade atribuída ao Exu e no tipo de ser que cada um representa. Enquanto para os defensores da ambiguidade Exu é um espírito e pode fazer o mal porque assim o deseja, devido ainda não estar suficientemente moralizado para compreender que não deve realizar este mal; para os defensores da neutralidade de Exu ele não é um espírito, mas sim um Agente Mágico, uma força criada por Deus, que nunca teria encarnado na Terra. Assim, ele não tem opção, pois sua função é ser o executor das leis divinas, podendo ainda ser coagido, por meio de rituais, a cumprir o que o mago deseja. Ele seria uma força natural, que o mago pode direcionar para onde quiser. Como força natural, não receberia as consequências do ato praticado, mas sim quem o ativou. Esta seria a ideia inovadora trazida pela “Umbanda esotérica” para interpretar os Exus, e que modificaria sobremaneira a forma com que esta entidade seria encarada por vários dos autores que escreveram a seguir, chegando até os dias atuais.

Outro elemento das obras teosóficas bastante presente neste campo discursivo foram os conceitos de *espíritos elementais*, contido nas obras do teosofista C. W. Leadbeater, *O Plano Astral* e *O Plano Mental* nas quais ele descreve a existência de “espíritos naturais” ou “elementais”, relacionados aos quatro elementos da natureza (a terra, o ar, o fogo e a água). Emanuel Zespo, por exemplo, encontra nestas descrições várias correspondências com as crenças dos umbandistas. Primeiramente, Leadbeater define a existência dos elementais superiores e inferiores, que para Zespo corresponderiam aos Orixás superiores e inferiores. Estes espíritos seriam divididos em sete grandes classes, que nas palavras de Zespo (1960, p. 35-36) explicariam a existência das sete linhas da Umbanda. A cada um destes espíritos descritos por Leadbeater, Zespo faz a correspondência de um grupo de espíritos umbandistas: assim, os elementais da terra recebem o nome de gnomos, e corresponderiam aos “exus, chapanáns, etc.”; os da água

seriam denominados ondinas, e seriam correspondidos pelas “oxuns [sic], as iaras, etc.”; os do fogo ou éter seriam as salamandras, correspondentes dos “eguns”; e por último os do ar, denominados silfos, aos quais Zespo não atribui nenhuma correspondência.

Estes elementais, estes espíritos da natureza (ou naturais), estes Devas e Devârájas de que nos fala a Teosofia são os mesmos Orixás dos Negros Africanos, e portanto, dos batuqueiros do Brasil, e deles se encontra menção clara e insofismável no fundo de tôdas as religiões, de tôdas as mitologias e de tôdas as doutrinas teogônicas (ZESPO, 1960, p. 39).

Nos rituais dos Batuques, assim como nas umbandas, somente baixam estes elementais ou orixás menores, como “Exus, Chapanãs, Oguns”. Já os “Grandes Orixás”, como “Oxalá e Yemanjá”, quando se diz que baixam nos terreiros são apenas “entidades subalternas de tal ou qual grande Orixá, da mesma ordem elemental governado por seu Chefe Supremo, e que, com permissão do mesmo, vem representá-lo” (ZESPO, 1960, p. 42). Exu, portanto, seria também, em uma de suas diversas formas, um destes elementais, ou seja, um destes espíritos naturais que nunca encarnaram: “Exu é elemental, é orixá e também pode ser chefe de falange para o bem ou para o mal” (ZESPO, 1960, p. 163). Assim como os textos anteriores que se dedicaram a analisar Exu, Emanuel Zespo também invoca a ideia da neutralidade desta entidade, agora explicada através da teoria dos elementais, ou seja, espíritos naturais que são apenas “ação”, sem fazer julgamentos de ordem “moral”.

Nesta “Umbanda esotérica”, existe apenas a “lei do retorno”, ou seja, deve-se ter consciência de que o que for pedido num terreiro irá retornar para quem o pediu, sejam coisas boas ou ruins, deixando o livre arbítrio para que a pessoa decida que caminho seguir. Posteriormente, Matta e Silva aprofundaria bastante as explicações desta teoria dos *elementais*. Primeiramente ele divide estes espíritos em dois tipos: os espíritos *elementais* e os *elementares*. Tal divisão se apropria da visão de Eliphas Levi, através da citação da obra *História da Magia*. Os primeiros são explicados através da teoria das “egrégoras”, (apesar de 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, servindo de intermediários entre o mundo astral e o material (MATTÁ E SILVA, 1969, p. 252-253).

Tais “conjuntos-formas”, como denomina o autor, seriam utilizados pelos Exus nos rituais das Quimbandas. Eles seriam as armas utilizadas pelos Exus, sendo enviados para cumprir os pedidos dos homens que os procuram:

Devemos avisar aos incautos e aos 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, que, estes chamados elementais, são uma das “armas” dele (Exu), que 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-A a espíritos elementares (não confundir com elementais, ditos da natureza ou dos elementos) que estão em sua órbita de influência (MATTA E SILVA, 1969, p. 254, *grifos do autor*).

O segundo tipo de espíritos identificados por Matta e Silva seriam os “espíritos elementares”, ou seja, espíritos que ainda não atingiram as condições propícias para encarnarem entre os humanos. Eles possuiriam um “corpo astral” mais rústico e simples, formados a partir dos elementos naturais, ou seja, fogo, ar, terra ou água, se constituindo então no que os autores teosóficos denominavam de salamandras, silfos, gnomos e ondinas respectivamente. Os próprios Exus que baixam nos terreiros seriam, segundo ele, espíritos elementares ainda em formação:

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 colocarão dentro das “ações ativas”, ou seja, em relação com as DUAS PARALELAS KARMÂNICAS (MATTA E SILVA, 1969, p. 256, *grifos do autor*).

No estágio em que estes espíritos elementares se vinculam a um dos quatro elementos da natureza, são eles então confundidos por muitos com os *elementais*, ou seja, com as formas-pensamentos originárias das vibrações humanas. Mas tal terminologia não passa de uma confusão de alguns, segundo o autor. Esses espíritos elementares, ainda atrasados em sua evolução, juntamente com os espíritos elementais oriundos dos pensamentos humanos, são utilizados nos rituais da “magia negra ou Quimbanda” pelos Exus ou “espíritos quimbandeiros” que conhecem bem como lidar com eles” (MATTA E SILVA, 1969, p. 259). Percebe-se assim que há uma distinção entre dois tipos de espíritos elementares: há os que não estão evoluídos ainda, e que se vinculam às forças da natureza se transformando em seres mitológicos como as salamandras, gnomos, silfos e ondinas; e há os que já estão evoluídos e se utilizam dos menos evoluídos para praticar seus trabalhos de magia, sendo chamados estes últimos de Exus. Existiriam, assim, três espécies de Exus trabalhando nos terreiros, todos sendo espíritos elementares, mas estando 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, vem os Espíritos mais atrasados que se conhecem pelo qualificativo de Umulus, 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 (MATTA E SILVA, 1969, p. 271).

Assim, estaria completo o quadro de interpretação dos Exus desenvolvidos pelos membros da “Umbanda esotérica”. A hierarquia dos Exus compreende, na sua escala máxima, o “Exu Puro”, divindade criada por Deus, que nunca encarnou nem encarnará. Trata-se do “agente cármico universal” já falado anteriormente. Este só existe um, e é considerado nas concepções africanas como um orixá autêntico, irmão dos demais orixás da criação, não sendo possível baixar nos terreiros. “Exu é uma divindade e, como tal, também atua religiosamente na vida dos espíritos e atrai tantos quantos se afinizarem com seu dualismo natural, fazendo surgir linhagens de seres naturais ou de espíritos que já encarnaram, que têm esta faculdade dual em outros fatores” (SARACENI, 2011a, p. 127).

Já os Exus que baixam nos terreiros são estes espíritos naturais ou de pessoas que já encarnaram, que se afinizam com as características do orixá Exu, e passam a trabalhar em suas linhas e falanges, compondo um complexo sistema hierárquico. Tal sistema é composto, segundo Saraceni (2011a, p. 129), por três níveis, além do Exu Puro. Abaixo dele estão os “sete Exus originais, ou do nível 1 [que], como já dissemos antes, não se manifestam, mais os do Nível 2 [que] coordenam as manifestações dos setenta e sete do Nível 3 que cada um deles comanda”. Os Exus do Nível 1 seriam os “Sete Maiores”, os do Nível 2 são os “cabeças de legião”, e os do Nível 3 são as entidades que trabalham diretamente nos terreiros. A condição de ser um Exu para estes últimos não é eterna, mas sim temporária, e após estes espíritos conseguirem resgatar seus carmas e evoluírem, podem “conquistar outros graus religiosos duais, tais como os graus ‘Baiano’, ‘Boiadeiro’, ‘Marinheiro’, etc.” (SARACENI, 2011a, p. 127). Por último, existiriam ainda os “quiumbas e eguns”, que estão fora das hierarquias dos Exus, sendo considerados como os “marginais do astral”. Estes podem vir a se tornar Exus, se se arrependerem de seus malfeitos e aceitarem as condições da Lei Maior para evoluir moralmente.

Além dessa extensa hierarquia, existiriam ainda três graus de Exus: 1) o Exu Natural ou Individual, que “correlaciona-se com o Orixá de Frente”; 2) o Exu de Trabalho ou Exu de Lei, que “é o que nós incorporamos nos trabalhos”; 3) e o Exu Guardião ou do Orixá Ancestral, que “é o mesmo em todas as encarnações” (SARACENI, 2012a, p. 313). Os números 1 e 3 são o que no catolicismo se denominam Anjos da Guarda, ou seja, são

nossos guardiões, aqueles que nos protegem e auxiliam nesta encarnação. A diferença é que o Exu Natural é escolhido apenas para aquela encarnação, enquanto o Exu Guardião é o mesmo em toda a nossa existência espiritual. Eles são seres angelicais, não humanos, não encarnaram e nunca 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”. São espíritos que dominam a magia e tem profundos conhecimentos sobre os processos espirituais. São agrupados por linhas e falanges de trabalho, de acordo com a irradiação própria de cada um. São espíritos que cometeram excessos em vida, seja no campo político, religioso ou militar, e que agora tem a chance de se redimir trabalhando como Exus nos terreiros de Umbanda para praticar a caridade. Neste ponto o discurso a respeito dos Exus se aproxima de muitos dos que já escreveram a respeito destas entidades na Umbanda. Todas as diferentes concepções a respeito de Exu já desenvolvidas por vários autores são explicadas por ele, dividindo-se Exu em vários tipos de “entidades”: assim temos o Exu Orixá, divindade que participou da criação do universo juntamente com o deus criador Olorum; temos os Exus Guardiões, espécies de anjos da guarda que nos protegem e guiam; e temos os Exus-eguns, espíritos de mortos que não foram inteiramente bons em vida, e agora tem que trabalhar nos terreiros para se redimirem.

Podemos perceber, assim, como nos autores da “Umbanda esotérica” há uma extrema valorização dos conhecimentos esotéricos provenientes da teosofia. Muitos deles chegam a atestar, inclusive, a superioridade da teosofia e do ocultismo em relação ao Espiritismo de Kardec, afirmando até que o espiritismo é um “simples capítulo da Teosofia”, como é o caso de Emanuel Zespo (1960, p. 29):

O verdadeiro valor da obra de Kardec consiste na codificação e documentário de fatos espíritos, para uso de um mundo apenas religioso ou materialista, não possuindo nenhum valor de “revelação” propriamente dita. A teosofia, codificada modernamente por Helena P. Blavatski [sic], Annie Besant, C. W. Leadbeater e outros, avança muito mais, no campo do espiritismo propriamente dito, quer no domínio da magia quer no do ocultismo em geral.

Tal valorização da teosofia por autores umbandistas tem uma forte relação com o lado “místico” propagado por esta doutrina, ao contrário do espiritismo francês. Enquanto este último se limita a explicar de forma racional a existência dos espíritos, se contrapondo assim ao uso de “rituais mágicos”, a teosofia avança sobre este universo mágico, se apropriando de diversos sistemas de crenças para compor sua “filosofia”. Ao mesmo tempo em que os teosofistas creem nas “verdades” professadas pelo espiritismo,

que eles afirmam já estarem contidas em sistemas de crenças orientais antigos, especialmente o hinduísmo – que já admitia há muitos anos as teorias da reencarnação e da lei do karma –, eles reconhecem também a veracidade de crenças mágicas antigas, contidas em diversas seitas esotéricas da antiguidade e do período medieval. A crença na magia, na acepção utilizada por Marcel Mauss (2005), ou seja, como a possibilidade de se utilizar fórmulas e ritos para controlar forças sobrenaturais a favor de quem os evoca, tornava a teosofia muito mais útil aos teóricos umbandistas do que o próprio kardecismo.

A Teosofia, apesar de ser, como o Espiritismo, uma ciência, reconhece perfeitamente a necessidade que tem o ser humano de dar vazão ao “seu lado místico” e, ao contrário do Espiritismo, não combate nem as religiões nem os religiosos, procedendo ajuizadamente o estudo comparado de todas as religiões e filosofias teogônicas do mundo, no intuito de colher a Verdade única, indivisível, eterna, existente no fundo de todas elas (ZESPO, 1960, p. 29).

A Umbanda contida nas obras de seus intelectuais, portanto, procurava se aproveitar dos sistemas de crenças existentes para explicar sua própria religião e buscar legitimidade social. A utilização da identidade “espírita” tentava se aproveitar da aceitação social que esta religião já gozava no Brasil. Mas por outro lado, os conhecimentos teosóficos e ocultistas se enquadravam melhor no quadro explicativo que os intelectuais umbandistas procuravam elaborar.

Como pudemos perceber, os discursos que vinculam a Umbanda aos conhecimentos esotéricos e teosóficos foram bastante fortes dentro da religião, tendo influenciado inclusive aos defensores de outras formas de culto, como a “Umbanda de origem africana”. Mesmo aqueles que defendiam uma origem africana da Umbanda e suas características próximas aos candomblés adotavam as explicações desenvolvidas principalmente por Matta e Silva para explicar os Exus, associando-os aos Agentes Mágicos Universais de Eliphas Levi ou aos Espíritos Elementais da teosofia.

Se consolidava assim, cada vez mais, a visão do Exu como “entidade neutra” no universo mágico umbandista, 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, percebe-se nos discursos dos intelectuais deste campo uma preocupação em justificar a presença deles nos rituais umbandistas, atribuindo-lhes significados e sentidos capazes de explicar até mesmo a sua pretensa malignidade. Com o passar do tempo, estas relações explicativas foram sendo cada vez mais desenvolvidas por alguns dos autores que se tornaram clássicos dentro da “Umbanda esotérica”, e

abriram caminho para sua caracterização dentro do que chamaremos de “Umbanda científica”.

A Umbanda esotérica, assim, se caracterizou como uma corrente que buscou nas diversas doutrinas esotéricas, especialmente na teosofia, os conceitos necessários para explicar os diversos aspectos dos rituais e crenças da Umbanda. Ela seria fruto de uma tentativa de racionalização desta religião, afastando-a cada vez mais dos cultos considerados “bárbaros” e “primitivos” das macumbas e candomblés, considerados por estes autores como práticas inferiores. Tanto o Exu quanto a Pombagira são inseridos nestes discursos, e passam a ser explicados sob a categoria de “Agentes Mágicos Universais”, ou seja, forças criadas por Deus para representa-lo na Terra e fazer cumprir a Lei Divina. Daí deriva seu caráter neutro, capaz de fazer tanto coisas boas quanto coisas más, como encontramos nos diversos terreiros. A responsabilidade por estes atos não pertenceria a eles, mas sim àquele que faz o pedido. Através desta estratégia retórica, isenta-se estas entidades de qualquer responsabilidade pelos trabalhos maléficos que estas possam realizar.

Os intelectuais desta corrente cumpriram assim o principal objetivo a que se propuseram ao escrever sobre esta religião, e especialmente sobre os Exus: o de inserir, de forma satisfatória, os Exus na religião umbandista de uma forma racionalizada e coerente, sem que sua presença pudesse ser comparada 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 prática de magia negra. Pelo contrário, no discurso dos intelectuais da “Umbanda esotérica”, ele agora gozava de prestígio no meio umbandista, ao ser elevado à categoria de “Agente Universal”, uma das forças ou vibrações criadas pelo próprio Deus.

A consolidação desta Umbanda esotérica abriria caminho para uma outra forma de interpretação desta religião, gestada a partir dos anos 2000, e que chamaremos, para efeito de estudo, de “Umbanda científica”. Tal denominação se refere, principalmente, ao discurso cientifizador a que os autores desta corrente submeteram a Umbanda, o que poderá ser explicado em nosso próximo tópico.

5.5. “Umbanda científica”: os Exus Guardiões no combate aos Magos Negros

A partir de finais dos anos 90, surge uma nova forma de literatura umbandista. Na verdade, é melhor falarmos na Umbanda adentrando a literatura espírita, já que este é o campo discursivo no qual se inserem as obras destes autores. Não se trata, porém, de uma apropriação por parte dos autores umbandistas das explicações da doutrina kardecista. No caso aqui analisado se dá o contrário, ou seja, são intelectuais que se pretendem kardecistas, mas que, no entanto, inserem em suas obras explicações a respeito da Umbanda. Utilizando dos conceitos e da linguagem espírita, aos moldes das obras de importantes autores desta religião, como Divaldo P. Franco e o próprio Chico Xavier, estas obras procuram enfocar a religião umbandista à luz das ideias espíritas, trazendo novas abordagens em relação aos autores que analisamos até aqui. Apesar de se colocarem como pertencentes à doutrina espírita de Allan Kardec, as obras destes autores são bastante criticadas pelos membros do movimento espírita, em especial pela FEB, que não os veem como autores espíritas, em virtude de sua aproximação com a Umbanda. Outra característica destas obras é a influência dos demais autores umbandistas, especialmente os da “Umbanda esotérica” de W. W. da Matta e Silva. Na verdade, esta corrente umbandista teria fornecido as bases para o surgimento da “Umbanda científica”, e muitas de suas ideias estão aqui presentes, como se poderá perceber.

A grande diferença desta para as demais correntes umbandistas analisadas até aqui está na adoção, por parte destes autores, de uma corrente espiritualista surgida no Rio Grande do Sul na década de 60, denominada “Apometria”. Tal corrente, apesar de se afirmar como espírita, tem bastante influências da Sociedade Teosófica de Helena Blavatsky, que como vimos exerceu forte influência nos autores umbandistas deste período no Brasil. As técnicas apométricas foram desenvolvidas por um farmacêutico porto-riquenho que vivia no Rio de Janeiro, o sr. Luiz J. Rodrigues. Em 1963 ele apresentara um trabalho no VI Congresso Espírita Pan-Americano, realizado em Buenos Aires de 05 a 12 de outubro deste ano, descrevendo uma nova técnica de tratamento intitulada “hipnometria”:

A Hipnometria desenvolvida pelo Sr. Rodrigues era, segunda [sic] as palavras deste, “uma projeção astral bem controlada, da qual participavam o operador, o paciente e os guias espirituais dos mesmos”, “A separação do espírito, nessa

projeção astral, se obtém sem a necessidade das sugestões e sugestionalidade [sic] do hipnotismo”²²¹ (LINS; WEBER, 2015, p. 1580).

Na época a técnica defendida pelo sr. Luiz Rodrigues não teve grandes repercussões no meio espírita, não tendo sequer constado nos anais do evento, publicado em forma de livro posteriormente. No entanto ele chamou a atenção do sr. Conrado Ferrari, presidente do Hospital Espírita de Porto Alegre (HEPA), que estava presente à sua sessão de apresentações. Um ano após o ocorrido, o presidente do HEPA convidaria o sr. Rodrigues a dar uma pequena demonstração de sua técnica em seu hospital. Tais apresentações despertaram o interesse de um médico do referido hospital, o Dr. José Lacerda de Azevedo. Disposto a dar continuidade aos trabalhos do sr. Rodrigues, e com o apoio do presidente do hospital, ele teria um espaço dentro do HEPA para estudo e aplicação destas técnicas, agora rebatizadas por ele de “apometria”:

Desde seus primeiros envolvimento com a então Hipnometria, o Sr. Lacerda irá aprofundar seu comprometimento com a técnica, vindo a se tornar o principal responsável no estudo e emprego da mesma. Já nas primeiras experiências com a técnica, lhe é reservada pelo Sr. Ferrari, então presidente da HEPA, um espaço dentro da instituição do Hospital, uma casa reservada e cercada por jardins, conhecida internamente como “Casa do Jardim” alcinha que herdará a futura instituição criada pelo Sr. Lacerda. Os trabalhos realizados com a nascente técnica dentro do HEPA se estendem por mais de duas décadas, de 1964 até o ano de 1986, com a constante ajuda e apoio da instituição junto a figura do Sr. Lacerda. As experiências realizadas pelo grupo ao longo deste período fazem com que o Sr. Lacerda aprofunde seus conhecimentos e acabe tomando para si o protagonismo sobre os princípios da mesma, lançando o conjunto de suas ideias sobre o exercício da nova técnica em 1987, com o título, “Espírito/Matéria – Novos horizontes para a medicina”. Nesta obra, além de relatar um conjunto de experiências desenvolvidas por ele e seu grupo na “Casa do Jardim”, o Sr. Lacerda renomeia a técnica com o nome de “Apometria”, nome derivado de “apo = além de” e “metron = medida”, nome com que almeja expressar a abrangência de uma técnica baseada nos potenciais da mente somados a existência de corpos astrais justapostos em camadas finamente relacionados através dos mecanismos da encarnação (LINS; WEBER, 2015, p. 1581).

O sr. Conrado Ferrari falece em 1970, no entanto as presidências posteriores do HEPA continuam a dar apoio à realização dos trabalhos do Dr. Azevedo no interior do hospital. Somente em 1986 a nova diretoria da instituição faz o desligamento do Dr. Azevedo, fazendo com que este funde uma casa para continuar realizando seus trabalhos no ramo da apometria, a “Casa do Jardim”, que funciona até hoje, mesmo após o falecimento do Dr. Azevedo em 1997. Ele teria lançado ainda dois livros com o intuito de sistematizar sua técnica: *Espírito / Matéria: novos horizontes para a medicina* e outro intitulado *Energia e Espírito*.

²²¹ AZEVEDO, José L. *Espírito / Matéria: novos horizontes para a medicina*. 7ª ed. Porto Alegre: VEC Gráfica & Editora, 2007, s/p.

A técnica apométrica utiliza conceitos de variadas doutrinas espiritualistas e filosóficas, como o próprio espiritismo de Allan Kardec e a teosofia, principalmente. Consiste, basicamente, na projeção do espírito dos encarnados para o mundo dos espíritos, onde estes seriam tratados pelos espíritos de médicos desencarnados. Ela promove assim uma inversão da técnica mais comum utilizada nos centros espíritas e terreiros de umbanda: a incorporação, que traz o espírito até o paciente. Aqui, é o paciente quem vai ao encontro dos espíritos, através de complexas técnicas de “projeções astrais”, chamadas na apometria de “desdobramento”:

A apometria, desta forma, se constitui pelas mãos do Sr. Lacerda enquanto uma técnica de cura que, através da projeção do espírito, possibilitaria a elevação deste a outros planos de origem superior (conforme a doutrina espírita propõe), e livres da densidade do mundo material, permitiriam um auxílio das mazelas experimentadas pelos pacientes de uma forma mais rápida, confortável e facilitada, tudo graças ao emprego de “pulsos” mentais, entendidos aqui como descargas de pensamentos que, disciplinados através do exercício com a técnica, permitiriam a manipulação de energias muito sutis, com as quais se poderia forjar uma série de ferramentas e mecanismos, dentre os quais se possibilitaria a projeção do espírito de terceiros, conforme já descrito (LINS; WEBER, 2015, p. 1582).

Para que este desdobramento do espírito de um encarnado ocorra, é necessária a separação dos corpos físico e astral do ser encarnado. Segundo explica o Dr. Azevedo (2002) em seu manual *Energia / Espírito*, nós possuímos sete corpos, que se dividem em cinco corpos espirituais e dois materiais respectivamente: 1) Átmico; 2) Búdico; 3) Mental Superior; 4) Mental Inferior; 5) Astral; 6) Etérico; e 7) Somático. Tal teoria é retirada das obras teosóficas de Helena Blavatsky, Anne Beasant e Charles Leadbeater, como já vimos anteriormente, e denominada por eles de “setenário”. Esta crença se distancia bastante da doutrina kardecista, que apenas admite a existência do corpo físico, espírito e perísprito, este último sendo uma espécie de corpo fluídico que faz a intermediação entre os dois primeiros (KARDEC, 1995). Outros conceitos teosóficos apropriados pela apometria são os chacras, os elementais e as formas-pensamento.

As técnicas apométricas tem por objetivo permitir ao espírito do médium “desdobrar” seu corpo espiritual de seu corpo físico. O princípio já ocorreria naturalmente durante o sono físico, quando, segundo acredita a doutrina espírita, nosso espírito se separa de nosso corpo material, podendo viajar pelo espaço astral. Alguns dos sonhos que temos durante o sono seriam lembranças dessas viagens astrais realizadas (KARDEC, 1995). A apometria se constituiria, então, de uma técnica que permite forçar nosso corpo espiritual a se desdobrar de nosso corpo físico para que ele possa realizar diversas

atividades no mundo espiritual como visitas a "colônias do astral", "trabalhos de resgate de espíritos sofredores, participando de caravanas de socorro organizadas naquela dimensão", comparecer a "domicílios de enfermos encarnados, integrando equipes espirituais de limpeza de lares", entre outras (AZEVEDO, 2002, p. 55). Além destas, as técnicas apométricas também são utilizadas nas resoluções de complexos casos de obsessão. No Espiritismo, a obsessão se dá a partir da influência de um espírito desencarnado de vibrações inferiores a uma pessoa encarnada, causando desequilíbrios na vida da pessoa. Pode-se ocorrer por vingança do espírito contra algum mal cometido contra ele pelo encarnado em vidas passadas, ou por simples afinidade do espírito com as vibrações negativas emanadas pelo encarnado (KARDEC, 1995). No entanto, o Dr. Azevedo descreve outras formas de obsessões, designadas por ele de "obsessões complexas", ou poderíamos chamar também de "obsessões científicas". Constituem-se no uso de desenvolvidas técnicas e métodos utilizados pelos espíritos malignos para influenciar o encarnado. Estes espíritos, denominados "Magos Negros"²²², possuem avançados conhecimentos tecnológicos do mundo astral, chegando a construir inclusive laboratórios de pesquisas, onde desenvolvem aparelhos de obsessão a serem implantados no corpo etérico de espíritos encarnados e desencarnados, visando o controle mental dos mesmos. Os médiuns, através da apometria, tratam de

localizar as bem defendidas bases astralinas em que se abrigam [os magos negros]; são, às vezes, verdadeiras fortalezas onde, com muita segurança, se abastecem de energias, planejam e executam ações maléficas contra os vivos. Localizadas e dimensionadas, facilmente conseguimos desativá-las (AZEVEDO, 2002, p. 68).

Tudo isso descrito pelo autor é baseado no conceito de "energia mental", que, no mundo astral ou dos espíritos, é a força necessária para criar objetos feitos de "matéria astral", desde um simples lápis até uma construção grandiosa. Esta matéria astral seria similar à matéria existente na Terra, mas sua composição é mais sutil, mais "etérea", sendo possível ser manipulada através do simples pensamento dos espíritos. Quanto mais evoluído o espírito, mais força mental ele possui para realizar estas construções. No entanto, mesmo entre os espíritos considerados de baixa evolução moral, há os que

²²² Vários autores umbandistas já haviam se utilizado da expressão "Magos Negros" para se referir aos espíritos que se utilizavam dos rituais da magia negra. O termo aparece pela primeira vez na obra dos Cavaleiros da Ordem da Gran Cruz, "Primeiras Revelações de Umbanda", lançado em 1946 no Brasil, e em 1955 Matta e Silva volta a citar a expressão em seu "Umbanda de todos nós". No entanto, em todas estas obras, eles são apenas citados de forma genérica para se referir aos espíritos que se utilizam da magia negra para prejudicar seus semelhantes, não havendo qualquer conceituação mais aprofundada como a que encontramos nas obras apométricas.

possuem grandes conhecimentos, conseguindo utilizar esta força mental para realizar tais construções, como é o caso dos magos negros. Nestas construções são desenvolvidos modernos aparelhos parasitas, em forma de chips como os que conhecemos na terra, que são implantados no corpo astral dos encarnados, visando controlá-los mentalmente ou simplesmente prejudicá-los através do desenvolvimento de variados sintomas patológicos. Tais aparelhos só podem ser retirados por técnicas complexas como as utilizadas pela apometria, não sendo suficiente a clássica doutrinação utilizada nos centros de origem kardecistas. Pela lógica apométrica, evolução moral e intelectual são duas coisas distintas, podendo um espírito ser bastante evoluído intelectualmente, mas utilizar de seus conhecimentos para o mal. Da mesma forma, um espírito pode ter uma grande evolução moral, mas não possuir grandes conhecimentos intelectuais, como se percebe por este trecho do Dr. Azevedo (2002, p. 71):

Esses espíritos – magos negros – conseguem acumular grande conhecimento sobre magia e suas técnicas, das quais demonstram ter incrível experiência; às vezes são mestres, também, na arte de torturar criaturas, além de conhecerem a fundo Física transcendental e, sobretudo, magnetismo. Não é despropositado, portanto, o ar de superioridade, o jeito polido e calmo que zombam de quem os desafie. De fato são temíveis. Dificilmente são contidos, pois se protegem com os mais diversos recursos, que podem ser sofisticados campos-de-força, amuletos sagrados obtidos por ocasião de iniciações em templos, em épocas passadas (e que eles continuam usando, no astral), ou mesmo gigantescas usinas atômicas (isso mesmo: atômicas) de suas bem montadas bases do astral inferior, guardadas por inimagináveis séquitos de guardas e auxiliares. Como costumam conhecer, profundamente, avançadas técnicas de manipulação de energias vitais humanas, são, também por isso, sobremaneira perigosos.

A maior parte destes magos foram importantes sacerdotes religiosos em tempos remotos da antiguidade planetária, como no Egito e Mesopotâmia, ou ainda mais, em meio às civilizações Atlântidas e Lemurianas que, pelas lendas teosóficas, se acreditam terem existido. No entanto, há muito tempo eles não encarnam, pois conhecem técnicas complexas para evitar a lei do karma, que os obrigaria a restituir todo o mal realizado através da reencarnação, como professam as doutrinas espíritas e teosóficas. Tal recusa os faz deformarem-se completamente, deixando seu corpo astral de ter um aspecto humano e assumindo uma forma degradada:

Muito mais séria - porque irreversível - é a pavorosa deformação que sofrem os espíritos que transgridem sistematicamente a Lei da Reencarnação. [...] Observamos cuidadosamente, por cerca de cinco anos: espíritos que evitam por todos os meios reencarnar, chegando a sustar a própria reencarnação durante tempo tão dilatado que vai a milênios, começam a sofrer uma sutil, quase imperceptível mas lenta e inexorável ação do magnetismo do planeta – coercitivo e primário. O corpo astral se corrói e desgasta, o espírito perde a aparência e estética normais e vai se transformando num ser repelente. [...] Já observamos

muitos magos negros com estes sinais de decadência. Mais de trinta casos. [...] Este fenômeno só acontece com espíritos detentores de inteligência e poder mental suficientes para sustar as próprias reencarnações durante séculos. Espíritos inteligentes. De grande poder mental. Mas inferiores, pois ainda sujeitos à roda das encarnações e dependentes delas para subir na escala evolutiva. Nos espíritos superiores que, por mérito evolutivo, não mais precisam encarnar, esse tipo de degradação jamais acontece (AZEVEDO, 2002, p. 89-90).

Os trabalhos apométricos do Dr. Azevedo se aproximam bastante também dos rituais umbandistas. Espíritos de Pretos-Velhos e Caboclos são utilizados durante os rituais, auxiliando os médiuns desdobrados no trabalho de combate aos magos negros e a destruição de seus laboratórios das trevas. Este é mais um motivo para os conhecimentos apométricos serem renegados pelos kardecistas, uma vez que estes não reconhecem como válidos os preceitos umbandistas. Enquanto os guias da direita são considerados pelo Dr. Azevedo (2002, p. 145) como guias de luz úteis aos trabalhos apométricos, os Exus são considerados

Espíritos inferiores, de criaturas humanas que muito se degradaram espiritualmente, os exus geralmente são seres de aparência horrível, bastante deformada. Peludos e hirsutos, desgrenhados, unhas grandes e sujas, vestem molambos imundos; quase sempre aparecem como guardiões de malefícios.

Tal visão a respeito dos Exus seria, porém, modificada pelos autores posteriores que adotariam as técnicas apométricas, aliadas à doutrina espírita e aos rituais umbandistas. Por conta desta aproximação, o termo “apometria” acabou ficando associado à Umbanda, sendo inclusive visto por muitos como uma das linhas de trabalho desta religião. Apesar de terem sido sistematizados pelo Dr. Azevedo, foi com as obras seguintes, psicografadas por dois espíritos desencarnados, que as técnicas apométricas acabaram ficando conhecidas.

O primeiro destes autores espirituais é Ramatís, espírito que escreveu, pela técnica psicográfica, mais de 30 obras, com 4 médiuns diferentes. Suas primeiras obras, no entanto, eram de cunho espírita, trazendo apenas de relance algumas observações a respeito da Umbanda. Ele talvez seja um dos mais antigos autores espíritas do Brasil. Sua primeira obra, psicografada através do médium paranaense Hercílio Maes, foi lançada em 1955. Trabalhando com este médium, Ramatís lançou 14 obras, até o ano de 1974, e ainda uma obra póstuma lançada em 1999, após a morte do médium em 1980. Tais obras tratam, sobretudo, de temas ligados ao espiritismo kardecista, mas sob um enfoque diferente, o que legou a Ramatís a fama de trazer lições “exóticas e excêntricas”, sendo por isso duramente criticado pelos membros da FEB. A partir dos anos 2000, sua obra seria retomada através da parceria com o médium gaúcho Norberto Peixoto, que atua nos

trabalhos da Casa do Jardim, em Porto Alegre, aquela mesma fundada pelo Dr. Azevedo e que teria, entre os anos 1970 e 80, sistematizado e desenvolvido a técnica da apometria. Por isso mesmo, as novas obras de Ramatís passam a enfatizar os conhecimentos oriundos da apometria e da Umbanda. Já são 11 obras lançadas em parceria com este médium, mas procuraremos enfatizar apenas três delas, lançadas entre os anos de 2003 e 2005, e que receberam o nome de “Trilogia: Apometria e Umbanda”.

O segundo autor espiritual que analisaremos é Ângelo Inácio, que através do médium Robson Pinheiro escreveu importantes romances com temática umbandista, além de importantes contribuições das técnicas apométricas. Natural de Minas Gerais, Robson Pinheiro conta em sua biografia que teria se tornado espírita²²³ a partir da intervenção de dois espíritos no dia de seu teste para se tornar pastor evangélico (religião que ele havia adotado). “De acordo com Pinheiro, os espíritos se comunicaram através dele, e deixaram rabiscada uma mensagem no chão da Igreja: ‘Termina aqui, hoje, seu estágio nesta religião’”²²⁴ (VIDAL, 2015, p. 4). A partir deste episódio, ocorrido em 1979, ele se converteria ao Espiritismo, e passaria a exercer importantes atividades nesta religião, como a fundação de centros espíritas e casas de caridade em várias cidades mineiras, chegando a fundar sua própria editora, a Casa dos Espíritos, atingindo assim total liberdade para lançar suas obras. Em 1998 ele inicia sua atividade como escritor psicográfico, lançando a obra *Tambores de Angola*, ditada pelo espírito Ângelo Inácio. Diferentemente de todos os autores tratados até aqui, Inácio e Pinheiro se utilizam da narrativa romanceada para trazer seus ensinamentos a respeito da Umbanda e do Espiritismo.

A mescla destas duas religiões é a marca principal destes autores, o que lhes causou grandes infortúnios no meio espírita, sendo ambos não considerados pela FEB e pela maior parte dos espíritas como autores espíritas. Tal reação por parte do movimento espírita mais ortodoxo pode ser observada nas próprias páginas destes autores, que em diversos trechos comentam e rebatem muitas das críticas recebidas. Segundo Vidal (2015, p. 6), “trata-se da disputa pelo poder de quem tem (ou não) a autoridade em falar em nome do Espiritismo e produzir discursos acerca desta doutrina”. Esta aproximação com a

²²³ Apesar de tratar de temas umbandistas, Robson Pinheiro sempre fez questão de se afirmar como um autor espírita. Podemos perceber isso não só pelo uso dos conceitos e nomenclaturas espíritas, como mediunidade, reencarnação, etc., como também pela sua tentativa de se vincular aos nomes de Chico Xavier e Allan Kardec como importantes referenciais em suas obras. No entanto, em seu discurso perceberemos inúmeras influências das ideias e conceitos de vários autores umbandistas, especialmente da corrente da “Umbanda esotérica” de W. W. da Matta e Silva.

²²⁴ PINHEIRO, Robson. Os espíritos em minha vida. Contagem, MG: Casa dos Espíritos Editora, 2008.

doutrina espírita acaba por marcar profundamente o modelo de Umbanda defendido pelos autores em seus livros, e podemos perceber isto mais especialmente nos romances de Robson Pinheiro e Ângelo Inácio²²⁵.

Nas análises que fizemos identificamos que a concepção de Umbanda nos romances se refere à chamada “Umbanda branca”. Várias das colocações dos textos confirmam esta identificação e mostram também que esta é a “Umbanda Verdadeira”. Nestes romances outras práticas ritualísticas que envolvem os Orixás, tais como as atividades do Candomblé ou as da Quimbanda, são conceituadas como desvios da Umbanda e tratadas como atividades de menor cunho evolutivo (CONCONE; REZENDE, 2010, p. 57).

Assim como acontecia nos primórdios desta religião, o discurso da chamada “Umbanda branca”²²⁶ procura tornar as práticas desta religião aceitáveis para a sociedade em geral, e para os espíritas ortodoxos especificamente. Isto fica claro em vários trechos de suas obras, que procuram convencer o leitor de que a Umbanda é uma prática religiosa aceitável do ponto de vista espiritual. A legitimação da Umbanda passa pelo discurso espírita dos guias espirituais superiores, segundo o qual a prática religiosa deve estar alinhada com os espíritos mais evoluídos, considerados guias de luz. O Espiritismo se encaixaria neste caso, sendo dirigida no plano espiritual por estes guias, que se utilizam dos médiuns para praticar a caridade, auxiliando àqueles que procuram o Centro Espírita, não só os vivos, como também os mortos (espíritos sofredores). O que os autores aqui tentam fazer é inserir a Umbanda neste discurso. Segundo eles, também ela seria guiada pelos espíritos superiores, e utilizada por eles para praticar a caridade, apenas com métodos diferentes. A tentativa de convencer o leitor disto deixa entrever que tais autores partem do pressuposto da existência de uma forte resistência aos rituais da Umbanda entre seu público alvo, ou seja, os espíritas. Eles tentam, portanto, quebrar estes preconceitos, demonstrando que a Umbanda está inserida num complexo sistema espiritual, comandado pelos guias espirituais superiores, o que a legitimaria como prática espiritual tão válida quanto o próprio espiritismo kardecista. Para amplificar este discurso, Ângelo Inácio, que se denomina “repórter do além”, se coloca na posição de antigo crítico às práticas afro-brasileiras. No início de sua primeira obra, *Tambores de Angola*, o espírito que narra a

²²⁵ No caso de obras psicografadas, o Espiritismo considera como o verdadeiro autor o espírito que ditou a obra, sendo o médium apenas o veículo através do qual ela foi escrita. Portanto, utilizaremos como autoria para estes casos os nomes do médium e do espírito, respeitando também a própria ficha catalográfica destas obras, que assim o trazem.

²²⁶ O termo “Umbanda branca” aqui é utilizado pelos autores de forma genérica, para se referir a uma Umbanda que pratica a “magia branca”, ou “magia benéfica”, em contraposição aos que julgam praticar a “magia negra”, e pouco se relaciona com o campo discursivo de mesmo nome delimitado por nós no início deste capítulo.

história descreve um importante diálogo com um guia superior, ao descobrir que iriam trabalhar com um terreiro de Umbanda da Terra:

Acredito que, a partir daquele momento, eu havia começado a ter uma nova visão do que se chamava mistérios de Umbanda, e minha visão da vida começava a modificar-se. Estava acostumado a determinados pontos de vista e me fechara a outras formas de manifestações religiosas que não aquela que conhecera como sendo a verdadeira. [...] Quem sabe outros como eu, embora a boa intenção, não se conservavam com o pensamento restrito, julgando-se donos da verdade? E quem sabe não desconheciam a verdadeira base da Umbanda, como também a de outros cultos afros, e por isso mesmo os julgavam ultrapassados, primitivos ou coisa semelhante? (PINHEIRO; INÁCIO, 2005, p. 31).

O autor procura se colocar também como antigo crítico da religião umbandista, tentando assim criar uma identificação com os espíritas ortodoxos, que possivelmente teriam as mesmas ressalvas em relação a esta religião. Isto possibilitaria criar uma continuidade entre ambos, autor e leitor, e a partir dela seria possível desconstruir estes preconceitos, a partir da mudança do próprio narrador-personagem. A própria descrição de como um dos personagens imaginava um terreiro de Umbanda busca nos remeter aos estereótipos e preconceitos que o autor imagina existir entre os espíritas:

Esse preconceito meio velado é o que fazia D. Niquita armar-se contra tudo. Preparou o talão de cheques, pois ouvira falar que nestes lugares se cobrava, e muito, para realizar um “trabalho”, quem sabe algum despacho ou “ebó”, como ouvira algum dia na televisão. [...] Dentro do carro, olhava para Ione meio desconfiada, imaginando encontrar no “centro” toda uma parafernália de instrumentos de culto, animais para serem mortos, velas e defumadores, cânticos estranhos e muita cachaça; [...] Talvez encontrasse também um povo esquisito, vestido com roupas espalhafatosas, com imensos colares extravagantes pendentes do pescoço e fumando charutos (PINHEIRO; INÁCIO, 2005, p. 55-56).

Pode-se perceber pela descrição que o estereótipo concebido pela personagem a respeito de um terreiro de Umbanda traz muitos elementos que realmente estão presentes em vários terreiros, tanto de Umbanda quanto de Candomblé, mas que aos olhos do autor são considerados como não condizentes com a “verdadeira Umbanda”. Entre eles podemos destacar a cobrança pelos trabalhos, o sacrifício de animais, os “cânticos estranhos” - provavelmente se referindo às músicas cantadas em línguas africanas – as roupas espalhafatosas - utilizadas nos terreiros mais influenciados pelo Candomblé, etc. Todas estas características são colocadas de forma pejorativa e contrapostas ao modelo de Umbanda preconizada como a única verdadeira e aceitável, marcada pela utilização de expressões como “simplicidade”, “tranquilidade” e até “normalidade”.

Esta seria uma das marcas deste campo discursivo: a busca por vincular a Umbanda a elementos considerados superiores, afastando-a dos modelos mais

africanizados. Isto fica claro na forma com que estes autores recontam a história desta religião, originária dos antigos conhecimentos mágicos das religiões orientais, como os Vedas, livros sagrados bases do Hinduísmo: “Etimologicamente, o vocábulo umbanda provém do prefixo AUM e do sufixo BANDHÃ, ambos do sânscrito, cuja raiz encontra-se nos famosos livros da Índia, nos Upanishads e nos Vedas, há alguns milênios” (MAES; RAMATÍS, 1967, p. 107). Recorrem, portanto, à mesma explicação dada anos antes pelos membros do I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, organizado pela FEU. No entanto, apesar de reconhecerem uma origem ancestral para os conhecimentos utilizados pela religião, os autores não negam que a Umbanda tal qual conhecemos no Brasil tem origem nas religiões dos povos africanos que para aqui foram trazidos como escravos: “Evidentemente, o vocábulo Aum, talvez penetrou nas florestas africanas levado por algum contato egípcio ou hindu, com os negros; mas a verdade é que o radical ‘mbanda’, de origem banto, também não passa de corruptela do termo umbanda de procedência sânscrita” (MAES; RAMATÍS, 1967, p. 108). Assim, a Umbanda praticada hoje no Brasil seria composta de reminiscências deste culto milenar que se disseminaram nos cultos africanos, que teriam deturpado estes conhecimentos e dado origem às práticas bárbaras e primitivas que se verificam na maioria dos terreiros afro-brasileiros existentes hoje no país:

Apesar do louvável empenho dos umbandistas em atribuírem a origem de sua seita a fontes iniciáticas do Egito, da Caldéia ou da Índia, o certo é que a doutrina de umbanda, atualmente praticada no Brasil, deriva fundamentalmente do culto religioso da raça negra da velha África. Os seus princípios doutrinários não se vinculam à magia ou escolástica de qualquer ramo iniciático ou bastardo das religiões e cultos egípcios, hindus, caldaicos, assírios ou gregos. Eles são realmente frutos do “folclore”, dos provérbios, aforismos, das lendas, crenças populares, canções e tradições do negro africano. O vínculo do negro persiste implacável, apesar da penetração do branco e das tentativas dos ocidentais considerarem a umbanda uma seita exclusivamente originária de antigas confrarias do Oriente (MAES; RAMATÍS, 1967, p. 109-110).

No Brasil, estes conhecimentos teriam chegado a partir da revelação do Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado em seu médium Zélio de Moraes, em 15 de novembro de 1908, em um centro kardecista de Niterói. Na transcrição dos diálogos realizados entre o Caboclo e o sr. José de Souza, Pinheiro e Inácio (2004) afirmam que ele teria utilizado o termo *aumbandhã*, que depois teria acabado se transformando em Umbanda. Há, assim, a reutilização do mito de origem da Umbanda, agora modificado para se adequar às origens esotéricas desta religião, a partir da utilização do termo sânscrito *aumbandhã*. O modelo de Umbanda revelado pelo caboclo seria o equivalente aos modelos antigos

encontrados naquela Umbanda milenar que era praticada na antiga Índia, e se contrapunha a essa Umbanda africanizada que teria deturpado estes conhecimentos. Assim, este campo discursivo contempla a existência de duas Umbandas opostas e contraditórias: a Umbanda milenar, proveniente dos antigos cultos hindus e revelada no Brasil pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, considerada como a “verdadeira Umbanda”; e a Umbanda africanizada, proveniente dos cultos de nação africanos, que possuem apenas resquícios desta Umbanda milenar, no entanto deturpados pelos cultos fetichistas e bárbaros destes povos, cuja influência no Brasil deu origem ao que os autores chamam de uma “falsa Umbanda”.

Esta “verdadeira Umbanda” também teria assimilado alguns conhecimentos dos cultos africanos, como a presença dos orixás, explicados como “vibrações da natureza”. No entanto, estes conhecimentos são ressignificados por modernos modelos explicativos que as colocam em consonância com os conhecimentos milenares que teriam originado à Umbanda. Inicialmente, os autores desta “Umbanda científica” definem os sete Orixás que compõem as sete linhas de Umbanda, recorrendo àqueles já delimitados por Matta e Silva e seus discípulos: 1) Ogum; 2) Oxossi; 3) Xangô; 4) Yorimá; 5) Yori; 6) Yemanjá e 7) Oxalá. Tais Orixás são assim descritos pelos autores:

Deixemos claro que os orixás não são espíritos, não encarnam e não tem os sentimentos e as emoções dos homens. Para os homens comuns entenderem essas vibrações cósmicas, associaram-nos a conjuntos asquetipais humanos, facilitando a vossa compreensão do que sejam, já que o tema é bastante abstrato (PEIXOTO; RAMATÍS, 2005a, p. 54).

Cada um destes orixás estaria relacionado ainda aos nossos chacras, “centros transformadores de energia” que, segundo as teorias orientalistas, são em número de sete em nosso corpo. Cada um destes chacras corresponderia a um dos sete orixás, representando características psicológicas distintas que se manifestam no ser humano através deles, conforme quadro abaixo:

Quadro 2 – Sete orixás na Umbanda e suas relações com os chacras e corpos

Orixá	Chakra	Corpo
Oxalá	Coronário	Átmico
Iemanjá	Frontal	Búdico
Yori	Laríngeo	Mental superior
Xangô	Cardíaco	Mental inferior ou concreto
Ogum	Umbilical	Astral
Oxóssi	Esplênico	Duplo etérico
Yorimá	Básico	Corpo físico

Fonte: PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 151.

Assim, Oxalá representaria “a criatividade, a expressão do intelecto e os anseios superiores”; Yemanjá “está relacionado com o bem-estar e segurança”; Yori expressa a “convivência amorosa e humilde com os outros”; Xangô representa o “filho correto na sua vida, justo e que demonstra correção nos seus atos”; Ogum manifesta “as vibrações das paixões humanas”; Oxossi representa “a cura de todas as chagas”; e por fim Yorimá expressa “a disciplina” e “o equilíbrio” (PEIXOTO; RAMATÍS, 2005a, p. 158-159). As entidades que trabalham na Umbanda estariam vinculadas a cada um destes sete orixás, trabalhando conforme sua vibração e características. São subordinados a “*orixás menores*”, que são “espíritos de seres que um dia estiveram encarnados, e sua função é sobretudo interpretar as leis e as vibrações dos chamados *orixás maiores* ou vibrações” (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 152).

A “Umbanda científica” procura descortinar um novo universo espiritual desconhecido dos encarnados, até mesmo daqueles que professam o espiritismo kardecista. Para isto, os autores procuram ampliar a própria noção de mundo espiritual, utilizando 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, onde espíritos desequilibrados e considerados de “baixa vibração” habitam as regiões mais inferiores deste mundo; enquanto os espíritos superiores e guias de luz ou espíritos que, em alguma medida, já aceitaram sua condição espiritual e agora são aprendizes das “leis universais” habitam elevadas colônias espirituais, localizadas em planos mais etéreos e menos materializados. Esta seria outra característica marcante destas obras: a descrição detalhada do “mundo astral”, ou seja, da “dimensão” em que vivem os espíritos depois que morrem. Tal universo é composto de variadas “dimensões”, de acordo com os diferentes níveis evolutivos que se acredita existirem. Utilizando-se da teoria espírita da evolução espiritual, tais espaços são colocados entre dois polos: um mais materializado, localizado próximo à Terra, e outro mais espiritualizado, colocado em dimensões afastadas da Terra.

Nessa perspectiva da “geografia da religião”, pode-se desde já ressaltar que os espaços dos espíritos, ou desencarnados, em Robson [Pinheiro] são bastante numerosos e diferenciados: há vários espaços habitados por diferentes grupos de espíritos e os mais evoluídos podem transitar entre eles. Nesses espaços astrais há pontos de recepção de espíritos recém-desencarnados, necessitados de ajuda e que a recebem em “hospitais” (ou “câmaras de socorro”), por meio de espíritos evoluídos que se propuseram a missão de ajudá-los (CONCONE; REZENDE, 2010, p. 54).

Também os terreiros e centros umbandistas possuem sua contraparte astral. Além do prédio físico, Robson Pinheiro descreve a existência de uma verdadeira fortaleza nos planos astrais, sobreposta ao lado material. Tal fortaleza funciona como uma espécie de “hospital”, para o qual são encaminhados os espíritos sofredores, seja acompanhando os encarnados que vão ao terreiro em busca de auxílio, sejam sozinhos. Além dos médiuns e assistentes presentes nos terreiros, há a presença de inúmeros guias do lado espiritual fazendo a “limpeza” astral dos espíritos presentes, além de encaminhar os espíritos sofredores para locais onde receberão auxílio e tratamento.

Os espaços mais inferiores ficam localizados na própria crosta terrestre, sobrepondo-se às cidades e construções humanas. São compostos também de construções, mas “fabricados” de uma “matéria astralina e, portanto, invisível aos olhos comuns dos homens encarnados” (PINHEIRO; INÁCIO, 2005, p. 38). Tais ambientes são habitados por espíritos inferiores, que ainda estão muito aquém na escala evolutiva, e ainda se comprazem em práticas que visem prejudicar e fazer o mal aos outros. Os espíritos superiores podem transitar por estes espaços sem serem vistos pelos que ali habitam, capacidade decorrente de sua condição de “evoluídos espiritualmente”. Estes espíritos inferiores, ainda afeitos à matéria, transitam pelo nosso mundo, mas na dimensão do mundo dos mortos. Ainda mantêm os mesmos sentidos que nós, e sentem as mesmas necessidades, como fome, sede, sono, desejos sexuais, etc. Para se satisfazerem, apegam-se aos encarnados, induzindo-os à saciedade desses desejos e causando-lhes toda sorte de desequilíbrios. São o que se conhece por “processos de obsessão”, já tão conhecidos pela doutrina de Kardec. No entanto, há uma nova forma de obsessão, as “obsessões complexas”, já descritas pelo Dr. Azevedo (2007), e que se caracterizam pelo uso de “aparelhos astrais”, implantados no corpo espiritual dos encarnados com o objetivo de lhes causar doenças ou outros problemas em suas vidas:

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, caracterizando forte influência de campos magnéticos negativos e destruidores que se agravam sobremaneira com fixação de aparelhos parasitas no sistema nervoso etérico e instrumentos para provocar doenças as mais variadas (PEIXOTO; RAMATÍIS, 2005a, p. 64).

É o antigo conceito espírita da “obsessão”, agora atualizada com uma roupagem mais moderna e inovadora. Em laboratórios criados no mundo astral – com matéria astral, correspondente da matéria física existente no mundo terreno – estes espíritos desenvolvem aparelhos sofisticados para serem implantados no corpo espiritual de

encarnados, permitindo a eles exercer controle mental sobre esta pessoa, ou com o objetivo de transmitir-lhes enfermidades diversas. Aqui os autores detalham melhor o conceito de “magos negros” ou “magos das trevas”, já esboçado em vários autores umbandistas e descrito pelas obras apométricas do Dr. Azevedo. Tratam-se de espíritos com grande poder espiritual e um baixo nível de evolução moral. Por isso mesmo, utilizam-se desse poder para prejudicar e fazer o mal aos outros, especialmente aos 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 (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 92).

Como são espíritos extremamente avançados intelectualmente, tendo sido importantes cientistas quando encarnados na Terra, conseguem se utilizar de inúmeros expedientes, como magnetismo, hipnose, até mesmo implantes cerebrais e outros artefatos tecnológicos desenvolvidos em seus laboratórios do plano astral. Os autores descrevem, assim, a existência de uma verdadeira ciência tecnológica do submundo astral, que visa desenvolver meios cada vez mais avançados de influenciar na vida dos encarnados e prejudicar-lhes a existência. Segundo Pinheiro e Inácio (2004, 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 destes espíritos ao realizarem estes atos? Os autores assim definem:

Os interesses dos espíritos das sombras são diversos, meu filho. [...] Há entidades que desejam apenas o domínio mental e emocional de suas vítimas. Outros espíritos, movidos pela vingança e que não sabem 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 atrapalhar e adiar o progresso da humanidade (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 192).

A Umbanda teria como objetivo primordial o combate a estes “magos negros”, espíritos malignos que usam todo tipo de artifícios para prejudicar aos encarnados. Isso justificaria a existência desta religião, pois através de suas ritualísticas próprias, seria ela a única capaz de lidar com as vibrações mais pesadas e negativas desses espíritos, enquanto o Espiritismo kardecista apenas lidaria com as vibrações mais elevadas, de espíritos já em um adiantado grau evolutivo. Mesmo quando o Espiritismo realiza

trabalhos de desobsessão espiritual, os espíritos obsessores ali combatidos já apresentam um nível maior de consciência, enquanto a Umbanda lida com os mais rebeldes. No discurso dos autores, para estes espíritos, a simples doutrinação realizada pelos kardecistas não seria suficiente para afastá-los de seus propósitos, necessitando de processos mais enérgicos, que somente a Umbanda possuiria.

A apometria é então abraçada pelos autores como técnica capaz de auxiliar as entidades espirituais superiores no desmanche destas verdadeiras organizações das trevas, assim como libertar aqueles que são suas vítimas destes complexos processos obsessivos. Os médiuns, ao serem desdobrados pela técnica apométrica, tendo seus corpos físico e etérico separados através de pulsos magnéticos, atuam como se fossem espíritos desencarnados, podendo ver tais espíritos e até se movimentar no meio deles, fornecendo energia ectoplasma (que se acredita somente espíritos encarnados possuírem) aos espíritos superiores para que eles possam desestabilizar estas bases de organizações trevosas e seus aparelhos parasitas. Esta é a mesma substância que os espíritos trevosos se utilizam para construir objetos no mundo astral, como armas, aparelhos até construções imensas. Obtêm este ectoplasma dos despachos realizados para eles, ou sugam-lhes diretamente dos encarnados que se afinizarem com suas baixas vibrações.

O ectoplasma é a substância mais almejada e que maiores disputas gera no Umbral Inferior. [...] É o fluido denso que conseguem coletar, moldando-o às suas finalidades destrutivas. Para tanto, além dos despachos com sangue quente derramado e abundante desse “combustível plásmico”, se utilizam de encarnados, como hábeis manipuladores de fantoches (PEIXOTO; RAMATÍS, 2005a, p. 72-73).

Vê-se, portanto, pela fala acima, que os sacrifícios de animais realizados em algumas religiões é fonte inesgotável para os espíritos das trevas, fornecendo-lhes, através das oferendas, o ectoplasma necessário para que realizem suas construções e atividades no “submundo” astral. No discurso destes autores, os terreiros de Candomblé e Umbanda que tem esta prática são julgados como “primitivos” e “atrasados”, refazendo o mesmo discurso que condenara a Umbanda a este mesmo status ao longo de seu nascimento. Assim, há no discurso da “Umbanda científica” uma universalidade das ideias espíritas ao analisar outras práticas religiosas. Os preceitos do Candomblé são reinterpretados à luz do Espiritismo, e acabam sendo consideradas como práticas bárbaras e primitivas, reutilizando dos mesmos discursos que atingiam a Umbanda em seus primórdios.

Mas o que nem todos sabem é que, quando se realiza a matança de animais e se derrama o sangue sobre o otá, ou pedra sagrada dos Candomblés, atraem-se energias pesadas e entidades primitivas que se alimentam desse energismo

primário, como vampiros. À medida que, mensalmente, se vão alimentando essas entidades com energias animalizadas e fluido vital de animais sacrificados, vai-se criando um elo mais forte entre o filho do orixá e essas forças astrais que se utilizam de tal energia. Estreita-se o laço de união e a dependência entre ambos, criando-se uma egrégora doentia, mórbida e de baixíssima vibração, que cada vez mais quer ser atendida em seus pedidos grosseiros. Tem início aí a magia negra, com seus rituais sombrios que tem feito muitas vítimas pelo mundo afora (PINHEIRO; INÁCIO, 2005, p. 133-134).

Somente a “Umbanda branca” praticada em determinados terreiros, mais próximos da doutrina de Allan Kardec, são considerados pelos autores como válidos, dentro de um discurso racionalizante que procura atribuir a cada uma destas práticas valores positivos ou negativos, de acordo com o grau evolutivo dos espíritos que trabalham em cada uma delas. Enquanto no modelo ideal de Umbanda trabalhariam apenas os espíritos considerados superiores, os demais terreiros, incluindo os de Candomblé, trabalhariam com espíritos considerados “primitivos” e de “baixa vibração”. Os orixás cultuados nestes terreiros seriam na verdade estes espíritos, que escravizariam seus adeptos, exigindo deles cada vez mais sacrifícios para que não atrapassem suas vidas. Além disso, tais ebós também poderiam atingir aos encarnados, descarregando sobre eles pesadas energias negativas condensadas:

Esses despachos e ebós, meus filhos, funcionam como condensadores de energia de baixíssima vibração. Representam a energia materializada, condensada ou coagulada. Ao entrar em contato vibratório com a aura da pessoa visada, esses condensadores descarregam sobre ela toda a cota de energia mórbida armazenada, causando prejuízo para o ser a que se destina (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 122).

As noções espíritas são utilizadas como universais, válidas para todas as práticas religiosas, mesmo que seus adeptos não as reconheçam. No seio desta universalidade, está explícita uma hierarquização entre as religiões, já que às demais crenças religiosas são atribuídas elementos negativos que somente os “verdadeiros” umbandistas são capazes de identificar. Isto é condizente com a visão que os autores desejam passar sobre a prática religiosa, dotada de um forte aspecto moralizante.

Os aspectos morais e estéticos (ethos) e os aspectos cognitivos (visão de mundo) dessa “Umbanda Branca” aparecem de modo claro nos romances escolhidos: o carma, a comunicabilidade entre os mundos e a saga moral da elevação do espírito são os elementos fundamentais (CONCONE; REZENDE, 2010, p. 61).

Todos estes elementos formam o discurso racionalizante que procura depurar as práticas umbandistas, atribuindo a ela apenas aspectos positivos. Os autores ampliam, assim, a lógica por trás dos despachos realizados a determinados espíritos, como forma de lhes pagar por serviços realizados contra terceiros, como é comum em muitos terreiros.

Tais pagamentos iriam para os magos negros, espíritos trevosos que se utilizam até mesmo de avançados aparelhos tecnológicos astrais, como “aparelhos parasitas no sistema nervoso etérico e instrumentos para provocar doenças as mais variadas”. Tais aparelhos são desenvolvidos em modernos laboratórios, construídos de matéria astral nos planos inferiores do mundo astral, chamadas pelos autores de “bases de organizações trevosas”:

Uma organização especializada no mal, que é o sustentáculo astral de médiuns desviados da caridade desinteressada, que mercantilizam a mediunidade como se fosse balcão de escambo que a tudo resolve, geralmente tem locais em que se assentam seus equipamentos tecnológicos, centros de pesquisas, reservatórios ectoplásmicos vampirizados, e, para espanto de alguns mais delicados, guardam suas armas como se fossem realmente uma tropa de combatentes. Isso é o que podeis entender como “base de organização trevosa”. Não é a cidadela dos desmandos em si, mas um local que lhe pertence, e o principal da estrutura malévola montada (PEIXOTO; RAMATÍS, 2005a, p. 71-72).

Os autores procedem assim a um discurso cientifizador das práticas afro-brasileiras. O conceito de “magia”, já tradicional para explicar as práticas umbandistas, é sobreposto a ideias como a de “energias” e “vibrações”, que seriam manipuladas pelos magos no intuito de atingir seus objetivos. À própria ideia de mago é sobreposta uma outra: a de cientista, capaz de manipular estas energias em modernos laboratórios, criando inclusive desenvolvidos artefatos científicos para prejudicar os espíritos encarnados. Há, portanto, na fala destes autores a sobreposição dos discursos religioso e científico, criando associações como “magia/energia”, “mago/cientista”. Os próprios autores reconhecem esta sobreposição de discursos, ao afirmarem que “aquilo que no passado se denominava *magia* hoje se diz *ciência*; a palavra *cientista* substituiu a terminologia *magista*, ou seja, estudioso da magia (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 121, *grifos dos autores*).

A tais discursos soma-se ainda os conceitos orientalistas desenvolvidos pela Sociedade Teosófica e apropriados por vários intelectuais umbandistas brasileiros ao longo do século XX, como a ideia de *elementais* – os espíritos da natureza, que são associados aos quatro elementos: *silfos*, *sílfides* e *fadas* (ar); *ondinas*, *ninfas*, *sereias* e *tritões* (água); *salamandras* (fogo); *duendes*, *gnomos* e *avissais* (terra) –; a ideia de duplo etérico; de corpo mental, chacras e dos sete corpos e/ou dimensões que compõem o homem (sistema setenário), além da própria apometria. Todos estes conceitos são apropriados pelos autores para compor seu universo explicativo da Umbanda e de como ela se relaciona com o mundo espiritual, realizando uma verdadeira mescla de diferentes discursos. Os autores promovem, assim, uma cientifização das ideias espíritas, teosóficas e umbandistas. Estas são associadas agora a modernos conceitos científicos, como a

termodinâmica e a física quântica, descrita por eles como ciências capazes de explicar a relação existente entre os mundos material e espiritual. Isto é o que nos permite utilizar a expressão “Umbanda científica”, pois entendemos que tais ideias nos permitem encaixar o discurso destes autores em um novo campo discursivo. A sobreposição de elementos das religiões afro-brasileiras, considerados antes como “bárbaros e primitivos”, como os despachos, com um discurso cientificista, que alega existir todo um complexo sistema por trás destas práticas, onde incluem-se elementos “tecnológicos”, “aparelhos”, “laboratórios” e até “cientistas” a serviço de satisfazer aos pedidos realizados é a principal diferença das ideias presentes na “Umbanda científica” das demais correntes por nós analisadas. Toda esta realidade maléfica não pode mais ser combatida apenas com as orações, pensamento positivo e rituais de desobsessão encontrados nos centros kardecistas, mas requerem técnicas mais enérgicas e incisivas de combate, chegando até mesmo ao combate “corpo-a-corpo” entre os espíritos das trevas e os guias de luz e guardiões.

Para poder realizar estas atividades, os Umbandistas contam com o apoio de poderosos espíritos responsáveis por fazer a segurança dos terreiros. Segundo Maes e Ramatís (1967, p. 127), “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”. Tais guardiões seriam os Exus e Pombagiras, aos quais Ramatís dedica um longo capítulo para explicar suas origens e funções nos rituais da Umbanda. Eles não se relacionam com as imagens que se fazem deles na maioria dos terreiros, como sendo “entidades com sérias deformações em seus corpos astrais, de baixa envergadura espiritual e obsessores de aluguel, contratados pelos mais variados tipos de despachos pagos” (PEIXOTO; RAMATÍS, 2005a, p. 189). Estes não seriam os verdadeiros Exus, mas sim uma outra classe de espíritos, já desenvolvida por vários autores da “Umbanda esotérica” e que aqui são retomados mais uma vez: os quiumbas.

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, que se manifestam em médiuns 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 (PINHEIRO; INÁCIO, 2005, p. 71-72).

Sobre estes estereótipos e ideias que geralmente se fazem dos Exus, associando-os a “seres infernais ou assassinos”, os autores as atribuem a ideias errôneas desenvolvidas, na maior parte das vezes, pelos próprios umbandistas, que confundem os Exus com os quiumbas, estes sim espíritos “galhofeiros, imorais, deselegantes, de vocabulário impróprio, [que baixam nos terreiros] xingando, enfim, tumultuando o ambiente” (PEIXOTO; RAMATÍS, 2005a, p. 193). Estes quiumbas seriam utilizados nos rituais de magia negra realizados em terreiros que pretendem se fazer passar por Umbanda, mas que são na verdade de Quimbanda. Para os autores, portanto, os trabalhos de Quimbanda são trabalhos realizados para prejudicar a outras pessoas, associados aos rituais de magia negra:

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 prejudique 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 (MAES; RAMATÍS, 1967, p. 138).

A velha dicotomia entre “Umbanda – magia branca – Exus guardiões” e “Quimbanda – magia negra – quiumbas” é resgatada pelos autores e utilizada para explicar as variações existentes entre os terreiros. Eles também procuram desmistificar a confusão que alguns autores umbandistas fizeram sobre os exus serem espíritos elementais ou da natureza. Peixoto e Ramatís (2005a, p. 197) definem a existência de três classes diferentes de seres: “elementos e energias elementais, formas-pensamentos elementares e espíritos da natureza”. 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.; os segundos são as chamadas “egrégoras”, ou seja, “substâncias etéricas” que se criam a partir dos pensamentos dos espíritos encarnados ou desencarnados; por fim, temos os espíritos da natureza, também ligados aos quatro elementos, mas que receberam as denominações de silfos (ar), gnomos ou duendes (terra), salamandras (fogo) e ondinas ou sereias (água). Nenhum deles se relacionam com os Exus, ao contrário do que alguns autores da corrente esotérica afirmavam. Os verdadeiros exus são agentes mágicos, que assim como os orixás não incorporam nos médiuns. O que vemos incorporados nos terreiros, segundo Peixoto

e Ramatís (2005a, p. 192) são espíritos que “trabalham na linha vibratória de determinados Exus, e, por associação, passaram a ser identificados com esses nomes”. Mas sua principal função dentro dos terreiros é servir como guardiões destas casas, fazendo o serviço de segurança, evitando que espíritos das trevas atrapalhem o andamento dos mesmos, atuando ostensivamente no combate aos magos negros. Assim, os Exus

[...] desmancham e neutralizam trabalhos de magia negra, desfazem formas-pensamentos mórbidas, retêm espíritos das organizações trevosas 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 (PEIXOTO; RAMATÍS, 2004, p. 70-71).

Existiriam, portanto, duas classes de Exus: os agentes mágicos, comparáveis aos orixás, seres que não encarnam nem incorporam, mas atuam junto aos orixás na administração do universo; e os espíritos de pessoas que já foram encarnados e após a morte se “exunizaram”, ou seja, que trabalham sob a vibração desse agente mágico e atuam principalmente no combate aos magos e cientistas das trevas. Na concepção da “Umbanda científica”, portanto, Exus seriam espíritos que, após desencarnarem, se especializaram na tarefa de desmanchar trabalhos de magia negra e proteger aos trabalhadores do bem. Eles existiriam para combater os magos negros e suas hordas de espíritos malignos e são descritos pelos autores como os guardiões do mundo astral, “espíritos responsáveis pela disciplina e pela ordem no ambiente” (PINHEIRO; INÁCIO, 2005, p. 70). Esta seria a principal característica deste campo discursivo: o discurso que coloca os exus como “policiais do astral”, ou seja, aqueles responsáveis por combater os espíritos inferiores e malignos, além de protegerem os terreiros e casas de Umbanda dos possíveis ataques sofridos por estes espíritos, classificados por ele como “quiumbas”. Apesar deste discurso já estar presente em outros autores, aqui ele é muito mais aprofundado. Segundo Pinheiro e Inácio (2005, 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 ignora que lidamos, em um número imenso de vezes, com entidades perversas, espíritos de baixa vibração e verdadeiros marginais do mundo astral [...].

A descrição destas entidades do astral reflete sua natureza “militar”, assim como suas várias histórias de vida envolvem sempre o desenvolvimento de atividades militares. “Generais, guerreiros, soldados, comandantes ou os simples recrutas, das diversas forças

armadas da Terra, são aproveitados com a experiência que adquiriram” (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 135). Usam inclusive um uniforme, que o autor descreve como sendo “militar de um tipo futurista”, que funcionaria como um “defletor energético”, permitindo ao guardião que não seja identificado pelas entidades das trevas às quais ele tem a responsabilidade de combater, tornando-o invisível a estas entidades e permitindo-lhe assim cumprir suas missões junto aos 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 (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 129).

Entre as funções desempenhadas por estes guardiões o autor destaca a proteção espiritual de pessoas importantes para o trabalho espírita, assim como de instituições, comunidades e até mesmo povos inteiros. Existiria inclusive uma organização de guardiões, chamada por ele de “Comando nº 1”, 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 (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 131).

A principal diferença dos Exus desta corrente umbandista para as demais é que aqui já não se admite mais a possibilidade de os Exus da Umbanda praticarem o mal, ou seja, de atenderem pedidos que visem prejudicar a outras pessoas. Na “Umbanda científica”, Exu é concebido como um policial a serviço dos guias de luz, um guardião que combate aos espíritos trevosos e que, portanto, visa apenas o bem. Apesar de utilizarem a terminologia teosofista, comparando-o com o Agente Mágico Universal, não há aqui o desenvolvimento da ideia de que os Exus seriam agentes neutros, que podem realizar tanto o bem quanto o mal. Esta ideia, que seria a base da “Umbanda esotérica”, não está presente na “Umbanda científica”. Sua atribuição como Agentes Mágicos é apenas superficial, não atribuindo a eles todas as características destes agentes conforme desenvolvidos pelos autores anteriores. A maior ênfase desta corrente de autores é no

caráter protetor de Exu, realçando de forma muito mais detalhada as funções do Exu como guardião dos terreiros.

A respeito das denominações utilizadas nos terreiros, que se referem a eles como Exus, Pinheiro e Inácio (2004, p. 140) recorrem às teologias iorubas para explicar a origem e funções do orixá Exu em África. Sendo ele o orixá responsável pela abertura dos caminhos, mensageiro dos orixás, assim como seu caráter protetor das casas e cidades dos iorubanos, foi facilmente identificado pelos membros de terreiros com os guardiões espirituais. Para eles, não importam os nomes com que os identificam, apenas que tenham condições de cumprir bem suas funções no mundo espiritual. Como existe uma hierarquia entre estes seres, similar às patentes de um exército militar, existem espíritos de todo nível de desenvolvimento espiritual entre eles: 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 tem que desempenhar: os chamados quiumbas. São estes últimos que, muitas vezes, “entram em sintonia com médiuns ignorantes, estabelecendo com eles uma ligação energética doentia ou infeliz” (PINHEIRO; INÁCIO, 2004, p. 143).

Assim, os autores conseguem abarcar toda a gama de espíritos que compõem o imaginário umbandista dentro de um terreiro. Os espíritos que baixam como Exus durante os rituais seriam aqueles de patente intermediária, que ainda estão em fase de aprendizado de suas funções como exus. Além destes, existem ainda os de patente mais alta, que não precisam baixar mais nos terreiros, que atuam apenas no mundo astral, se especializando nas tarefas de proteção espiritual a pessoas e grupos que fazem o trabalho de atendimento às pessoas necessitadas. E por último existiriam aqueles que estão se iniciando nas atividades como Exus e podem, eventualmente, se ligar a trabalhos de magia negra, por desconhecimento das leis espirituais, e que recebem a denominação de quiumbas. Além disto, notamos a sobreposição dos vários discursos já construídos a respeito desta entidade pela intelectualidade umbandista. Os campos discursivos construídos ao longo do século XX pelos autores umbandistas que se dedicaram a analisar o papel de Exu forneceram as bases para que pudéssemos chegar aos discursos desta “Umbanda científica” no século XXI. Notamos que os discursos se interpenetram e se relacionam, de forma que elementos desenvolvidos por um são facilmente encontrados em outros campos. Isto está de acordo com o que Foucault (2008, p. 144) define como uma das características de uma “formação discursiva”:

As diferentes obras, os livros dispersos, toda a massa de textos que pertencem a uma mesma formação discursiva (...) todas essas figuras e individualidades

diversas não comunicam apenas pelo encadeamento lógico das proposições que eles apresentam, nem pela recorrência dos temas, nem pela pertinência de uma significação transmitida, esquecida, redescoberta; comunicam pela forma de positividade de seus discursos. Ou, mais exatamente, essa forma de positividade (e as condições de exercício da função enunciativa) define um campo em que, eventualmente, podem ser desenvolvidos identidades formais, continuidades temáticas, translações de conceitos, jogos polêmicos.

A identidade do Exu na Umbanda é, assim, descrita no âmbito dessa positividade dos discursos enunciados a seu respeito. O conjunto destas obras formam um campo discursivo que procura atribuir ao Exu uma série de características, por vezes complementares, por vezes conflitantes, e são estas relações que nos permitem reconhecê-las como formações discursivas:

Relações entre os enunciados (mesmo que escapem à consciência do autor; mesmo que se trate de enunciados que não têm o mesmo autor; mesmo que os autores não se conheçam); relações entre grupos de enunciados assim estabelecidos (mesmo que esses grupos não remetam aos mesmos domínios nem a domínios vizinhos; mesmo que não tenham o mesmo nível formal; mesmo que não constituam o lugar de trocas que podem ser determinadas); relações entre enunciados ou grupos de enunciados e acontecimentos de uma ordem inteiramente diferente (técnica, econômica, social, política) (FOUCAULT, 2008, p. 32).

Pudemos perceber, assim, como o conjunto das obras que compõem o campo umbandista apresentam em seu interior discursos totalmente distintos a respeito de Exu. Cada um destes discursos o interpretou de forma distinta, ainda que em partes possamos relacioná-los uns aos outros. Influenciados pelo imaginário social, e por determinadas instituições religiosas (como o catolicismo, o espiritismo, a teosofia, etc.), tais discursos procuraram interpretar Exu a sua maneira, intercambiando determinados elementos, mas mantendo uma base identitária que nos permita classificá-lo.

5.6. O Exu no cotidiano dos terreiros: o discurso dos praticantes

Por fim, para que possamos compreender como os discursos a respeito de Exu são múltiplos, convém fazermos uma última análise: de que forma os discursos destes intelectuais aqui interpretados, que procuraram ressignificar e dar sentido ao culto de Exu na Umbanda estão presentes no cotidiano dos terreiros e nas falas de seus adeptos? Para isto recorreremos a inúmeras obras que analisam estas falas, trazendo em seu seio

entrevistas com pais-de-santo, adeptos e frequentadores dos terreiros a respeito do Exu²²⁷. Ao nos debruçarmos sobre estas falas, procuraremos perceber quais elementos dos inúmeros discursos umbandistas por nós identificados estão presentes, e como se dá esta presença. Veremos como em tais discursos ainda persiste uma visão negativa de Exu, atribuindo a ele a condição de um ser marginal, e, portanto, intimidador. O “medo” que as pessoas possuem de Exu, no entanto, é essencial para as 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” (adepto que assentou seu casal de Exu-Sertanejo, diário de campo, Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, Montes Claros, 28/06/2007) (PRATES, 2009, p. 96).

Este é um dos principais discursos a respeito de Exu presente no cotidiano da Umbanda: o de que ele seria uma espécie de guardião do terreiro e de seus adeptos. Isto explica também sua presença maciça nos rituais da Umbanda: a maioria dos adeptos desta religião acredita que o Exu é necessário, pois sem ele o terreiro ficaria exposto, tanto à ação dos espíritos malignos e magos negros, quanto de outros terreiros concorrentes que lhes queiram fazer mal.

“A linha de esquerda, ela é bem pesada... Mas ela ajuda muito assim, em macumbaria. Macumba daquelas pesadas mesmo é na esquerda que vai tirar [...] 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 [...] A obrigação deles é cuidar pra isso não acontecer” (NEGRÃO, 1996, p. 227).

A concorrência entre os terreiros é algo bastante recorrente nos discursos umbandistas, e sempre há os relatos de acusações mútuas do uso de práticas maléficas por parte dos concorrentes, caracterizado a partir da utilização do termo *demanda*. Segundo Yvonne Maggie (2001, p. 122-123), “a demanda é uma prática que pode ser comparada à feitiçaria”: o feiticeiro utiliza-se de rituais mágicos para prejudicar ao seu inimigo. No caso da Umbanda, as acusações são de se utilizarem de suas entidades e guias para atingir ao outro, seja ele do mesmo terreiro ou de outro. No estudo de caso feito por Maggie, por exemplo, a demanda se dava em termos acusatórios. Havia sempre a acusação do outro estar *demandando* contra a pessoa, mas “nunca houve alguém que se

²²⁷ Tais falas estão colocadas como citações em itálico para diferenciá-las das análises realizadas por estes mesmos autores.

declarasse o iniciador da demanda. Todos estavam se defendendo dela”. Neste contexto de acusações e demandas, Exu ganha um papel de destaque por ser o principal agente da demanda. As acusações sempre recaem sobre ele, se configurando assim em um agente tanto de defesa quanto de ataque. Um determinado pai-de-santo pode acusar a outro de pagar um Exu para lhe fazer mal, ao mesmo tempo em que ele próprio se utiliza de seu Exu para se defender contra a demanda gerada. Conforme afirma um adepto, “*Se você chega e pede: ‘Olha, eu quero um trabalho, eu vou te dar isto, isto e isto, uma oferenda para ti matar fulano lá fora’, então ele pede aquilo e o Exu faz [...] ele faz mesmo, você propõe, oferece uma oferenda e ele te dá*” (NEGRÃO, 1996, p. 221). Exu, assim, é um personagem ambivalente neste concorrido mercado religioso. Isto reafirma sua condição ambígua em relação à moral cristã: ele tanto pode fazer o bem quanto o mal, conforme afirmavam os intelectuais da “Umbanda kardecista”, dependendo apenas de sua evolução:

“Porque a gente chama exu brabo? Porque ele está com 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. A ideia do “Exu pagão” ou “Exu brabo” e “Exu batizado” ou “doutrinado” ainda é bastante recorrente: os primeiros seriam os Exus que ainda não evoluíram, portanto ainda atuam em terreiros que realizam trabalhos que possam prejudicar a outras pessoas; já os segundos são os Exus evoluídos moralmente, que atuam apenas na prática do bem. No discurso de seus adeptos, “*o exu, 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 quanto a você* (Pai Itamar)” (QUEIROZ, 2008, p. 95). A lei do retorno, portanto, também é invocada pelos adeptos da Umbanda. Caso você utilize Exu para fazer o mal, este mal poderá retornar para você.

Embora possam ser cooptados ou chefiados pelos demônios, a quem passam a servir, Exus e Pombas Giras não são intrinsecamente maus como eles. São apenas ignorantes, sem luz (consciência moral), não-doutrinados. Para alguns pais-de-santo, chegam a ser antes inocentes, infantis, que propriamente maus. Doutrinados dentro dos terreiros, passam a praticar o bem, o que atua no sentido de sua evolução espiritual (NEGRÃO, 1996a, p. 226).

A evolução dos Exus depende de dois fatores: sua doutrinação, ou seja, que o pai-de-santo e o médium consigam ensinar ao Exu um pouco da doutrina espírita e da moral cristã; e também através da prática da caridade e do auxílio prestado pelo Exu aos adeptos

e frequentadores do terreiro. À medida que ele avança nestes dois sentidos, ele passa a ser considerado como um “Exu batizado” ou “doutrinado”, deixando assim de realizar trabalhos para o mal ou que possam prejudicar outras pessoas. Muitos relatos umbandistas demonstram esta evolução, como o que se segue:

“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 tem o Exu do bem, só querem fazer o mal, que é da parte da Quimbanda” (NEGRÃO, 1996, p. 224).

Apesar deste discurso ser bastante encontrado nos terreiros, há também a presença de outros que o contradizem, como é o caso do discurso da “Umbanda esotérica”, que aparece de forma superficial e fragmentada, associando-o a “espíritos elementares”: *“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, 1985a, p. 52). Segundo a crença deste adepto, não existe evolução para Exu, ele vai ser sempre um Exu. Além disso, ele não tem pensamento próprio, nós é que pensamos por ele. Podemos perceber traços da “Umbanda esotérica” nesta fala, como a admissão da existência de espíritos “elementares” (talvez o adepto tenha querido dizer “elemental”) e a neutralidade de Exu, podendo ele ser direcionado para o bem ou para o mal conforme vontade do médium. Em continuidade a este discurso da neutralidade, mas remetendo a aspectos da “Umbanda ocultista”, há os que colocam Exu na condição de demônio, recorrendo inclusive ao próprio 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, 1985a, p. 53).

Nesta fala, reúnem-se elementos dos diversos campos discursivos delimitados por nós neste trabalho. Primeiramente, Exu é comparado a Lúcifer, o anjo decaído, sendo este o rei dos Exus, não cabendo a eles ainda a condição de evolução: *“são espíritos sem luz e vão continuar sempre assim”*. Apesar disso, não são totalmente malignos, podendo também praticar o bem, portanto são entidades neutras. Em outra fala, um adepto afirma que *“Exu é o diabo, mas o diabo não é ruim. Se a gente pede as coisas ele dá”* (TRINDADE, 1985a, p. 55). Percebe-se assim que, apesar de se aceitar neste caso a

equivalência entre Exu e o Diabo, há uma redefinição da própria condição do Diabo cristão, que não é considerado apenas em sua contraparte maligna.

A dicotomia entre o bem e o mal, Umbanda e Quimbanda, estabelecida pelos teóricos umbandistas conforme os valores definidos pela cultura dominante, não é reconhecida nem vivida na experiência daqueles que concebem Exu como força única capaz de superar suas necessidades imediatas. Os adeptos de Exu, baseados no consenso de sua força mágica, o concebem como demoníaco, mas acrescentam de imediato: “o diabo não é mau, os homens é que o fazem mau” (TRINDADE, 1985b, p. 133).

Podemos perceber, assim, que há no discurso relativo aos Exus uma continuidade da crença na possibilidade de auxílio do Diabo como era colocado no período colonial. Exu pode até ser considerado como o Diabo, mas é o diabo que me auxilia e me socorre em minhas necessidades mais mundanas. Há aqui também uma diferenciação entre o tipo de pedidos que se faz para um santo ou entidade de luz e as realizadas ao Diabo ou aos Exus. Enquanto aos primeiros pedem-se coisas relacionadas a questões de saúde, ou seja, problemas considerados adequados a uma moral intrínseca, os segundos são utilizados para problemas marginais, relacionados a questões desprezadas por esta moral baseada no cristianismo, como o sexo por exemplo.

“Se quiser um namorado, eu digo: ‘Pomba Gira, 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 podemos perceber pela fala da mãe-de-santo acima, as entidades da esquerda, os Exus e as Pombagiras, servem para se “pedir o que não presta”. Há, portanto, uma hierarquia entre os tipos de pedidos que são feitos a cada uma das entidades que trabalham na Umbanda. No entanto, ao contrário das religiões cristãs, incluindo o espiritismo kardecista, a Umbanda não despreza nossas necessidades mais mundanas. Ao longo de sua história, esta religião manteve, quase sempre, um lugar para se trabalhar com esta mundanidade. Renegado, desprezado ou ressignificado, este espaço sempre esteve lá, nos porões dos terreiros, oferecendo aos seus adeptos seus serviços. A Quimbanda sempre foi o espaço dos desejos reprimidos, renegados pelas religiões dominantes.

Exu é inegavelmente a reconstrução mitológica desse herói. Por isso, quando passamos do discurso “teológico”, que o associa ao demônio, para as representações dos fiéis, exu não se caracteriza como sendo nem bom nem mau: ao mesmo tempo que prejudica, sabe ajudar. Os adeptos o percebem, pois, como uma entidade ambivalente que para fazer o bem toma muitas vezes os atalhos do mal. [...] Essa colocação nos permite perceber como a noção de Mal é na verdade

contraditória e vaga. Por um lado os exus combatem o mal assim definido pelos adeptos que lhe trazem os pedidos: nesse sentido o mal se constitui nos obstáculos que se antepõem à satisfação das necessidades cotidianas assim definidas pelos demandantes (MONTERO, 1985, p. 196-197).

O Exu se configura assim, segundo essa visão, como uma espécie de “escravo” dos orixás, que pode ser coagido por meios mágicos a atender aos pedidos e desejos humanos. Estes meios mágicos seriam as oferendas ou ebós, ofertas realizadas a Exu como pagamento para que ele realize aquilo que se pediu. Esta visão de Exu como escravo, 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 tem que ter um empregado, e o empregado é eles [os Exus]. [...] Você sabe que na Umbanda a gente tem que começar pelos Escravos. É eles que manobram tudo” (Tia Preta) (BORGES, 2006, p. 96).

Na visão umbandista, existe uma hierarquia bem definida entre os espíritos que lá trabalham. Divididos entre direita e esquerda, cada um deles tem atribuições específicas para lidar com o mundo espiritual. Os primeiros, guias de luz, lidam com questões consideradas superiores, resolvem problemas de saúde e outros condizentes com a moral estabelecida. Para lidar com os espíritos inferiores, atrasados e malignos, estes têm seus empregados, seus “escravos”, responsáveis por fazer a limpeza espiritual do ambiente. Como já afirmara Rubens Saraceni (2011a, p. 133), os primeiros seriam os médicos do terreiro, 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, que não se confundem no momento do ritual. Este discurso comparando os Exus a policiais também está presente na fala dos praticantes umbandistas:

“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 quiumbas, 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 lidar com as energias mais negativas, com espíritos malignos, aos quais tem a obrigação de perseguir e prender, impedindo que continuem realizando maldades no mundo astral. O discurso da “Umbanda científica” é assim reelaborado no cotidiano dos terreiros, mesmo que de forma simplificada, sem citar os detalhes científicos das “organizações trevosas” às quais combatem, como os “laboratórios do astral”, os “microchips” e “aparelhos parasitas” implantados, etc.,

elementos estes que caracterizam este discurso. Mesmo assim Exu é considerado como o guardião, aquele que protege, comparável às forças policiais do mundo terreno.

Por trás destas definições, há ainda a presença das histórias de vida destes personagens. Considerados pela maioria dos praticantes umbandistas como espíritos que tiveram uma vida desregrada na terra, quase sempre associada à prática de crimes e ações que contrariam à moral cristã estabelecida. São ladrões, assassinos, prostitutas, enfim, pessoas marginais em relação à lei dos homens, e principalmente à lei religiosa. Este talvez seja o discurso mais recorrente em relação aos Exus encontrado nos terreiros, e que pouco aparecem na literatura umbandista. Alguns pais-de-santo chegam a dar detalhes da vida de suas entidades, contando histórias das encarnações destes espíritos, repassadas a eles pela própria entidade em momentos de conversa durante o ritual. Muitos dizem ter sido bandidos, outros policiais corruptos, malandros, enganadores, ou seja, sempre são associados a atividades ilícitas, meios marginais de se ganhar a vida, assim como condições socioeconômicas precárias. Decorre deste fato, também, sua associação com o Diabo cristão, como se pode notar pela fala deste adepto:

“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. [...] Os Exus são, sabe o que é? É pessoas que quando tiveram aqui na terra foram mau, foi bandido, foi assassino, tirou o sangue, matou. Então eles incorpora querendo fazer o mesmo que eles faziam quando estavam na terra” (NEGRÃO, 1996, p. 220-221).

Após desencarnarem, estes espíritos se transformam em Exus e Pombagiras, e são condenados pelos espíritos superiores a voltarem à Terra, através da incorporação nos terreiros, para trabalharem. De acordo com a lei do carma, este trabalho junto aos humanos faz parte do processo de evolução destes espíritos. Para se redimirem de todo o mal que fizeram, eles devem se submeter à humanidade, auxiliando-os. Transformam-se em escravos da humanidade, fazendo o que eles pedirem. Mas pela vida desregrada que tiveram, mantem ainda suas características de quando estiveram encarnados, como os vícios, o fumo e a bebida por exemplo.

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

Sua condição de “espíritos sem luz” os coloca em contraposição aos guias da direita, considerados “guias de luz”. Por isso o espaço destas entidades deve ser separado

no terreiro, não se fazendo trabalhos da direita e esquerda ao mesmo tempo. Normalmente os trabalhos da esquerda, pelas características controversas com que se apresentam os Exus, são trabalhos mais reservados, realizados em dias específicos e, em alguns terreiros, destinados apenas aos médiuns do terreiro, não sendo aberto ao público.

Estas são apenas algumas das principais formas interpretativas atribuídas aos Exus pelos adeptos da Umbanda. Muitos outros podem ser encontrados nos terreiros, representando ou não os diversos elementos colocados pelos intelectuais umbandistas em seus campos discursivos. Estes elementos são reelaborados nos terreiros, dando origem a uma infinidade de combinações diferentes, algumas mais complexas outras mais fragmentadas. Isto apenas reforça nossa fala inicial (e a de inúmeros outros autores) de que as formas discursivas elaboradas pelos intelectuais umbandistas não correspondem às formas de culto desenvolvidas nos terreiros. Lá, elas estão sujeitas a inúmeros outros fatores, como as visões de mundo e religiosas do líder do terreiro e de seus adeptos. É a partir desta cosmovisão que estes estruturam os rituais da Umbanda, e tudo depende do tipo de influência religiosa e filosófica que este esteve sujeito.

De qualquer forma, pudemos demonstrar como estas diferentes interpretações de Exu estão, de alguma forma, presentes nos terreiros, mesmo que de forma fragmentada. Traços dos discursos dos intelectuais podem ser encontrados aqui e ali nas falas de seus adeptos, e ajudam a compor o quadro geral em que se insere esta entidade, mesmo que este quadro seja o mais múltiplo e diversificado possível. Os diversos campos discursivos analisados ajudam a compor o quadro geral no qual se insere a entidade Exu e na maneira como ele é cultuado nos terreiros. Tais campos discursivos refletem o contexto de cada época e o conjunto de influências religiosas disponíveis no Brasil ao longo do século XX. Eles só foram possíveis graças ao caráter extremamente aberto com que a Umbanda se forma, demonstrado pela própria história desta religião, como vimos nos capítulos anteriores.

Pudemos perceber, assim, como os inúmeros intelectuais que se dedicaram a escrever sobre a Umbanda tiveram que lidar com o fato de uma de suas principais divindades ser associada ao Diabo pelas religiões cristãs. Os discursos desenvolvidos por eles em suas obras demonstram bem as diversas formas encontradas por eles para contornar a visão demonizada de Exu. Enquanto os primeiros usaram como estratégia a negação de que o culto de Exu fizesse parte da Umbanda, constituindo-o assim no âmbito da magia negra, outros preferiram tentar justificar e explicar sua presença, buscando em outras matrizes religiosas os quadros interpretativos que os permitissem analisa-la.

Assim, a condição inferior de Exu foi associada ora ao ocultismo e a demonologia; ora à teoria da evolução espiritual do kardecismo, que o considerava como um espírito ainda em evolução; ora à teosofia, que concebia a existência do Agente Mágico Universal, seres criados por Deus para fazer cumprir seus desígnios e sua lei sobre a Terra.

Cada um destes discursos apresenta pontos de convergência, demonstrando que se influenciaram mutuamente, e estão presentes de forma fragmentada na fala de seus praticantes. Assim, apesar de não podermos considera-los como modelos rituais de Umbanda encontrada nos terreiros, eles auxiliaram a forjar um padrão identitário para esta religião, suas ideias sendo absorvidas parcialmente pelos adeptos e reproduzidas no cotidiano dos terreiros. Pudemos demonstrar como Exu é uma entidade múltipla, cujo histórico vai muito além da história da Umbanda, e é fruto de um longo processo de resignificação, cujos inúmeros discursos por nós analisados testemunham.

Conclusão

É chegada ao fim nossa viagem em busca de reconstruir a identidade de Exu no culto umbandista. Pudemos perceber, ao longo de nossa pesquisa, as múltiplas ressignificações pelas quais passou este personagem desde que saiu de terras africanas e veio aportar no seio das religiões afro-brasileiras que se formavam em nosso país. Tais ressignificações provocaram inúmeras formas diferentes de se explicar e interpretar a realidade umbandista por parte de seus adeptos.

O Exu na Umbanda é uma entidade múltipla, que cumpre diversas funções dentro do ritual. No entanto, no cotidiano do terreiro, seu culto é realizado de forma simples, baseado na relação entre o médium incorporado e o leigo, relação esta que define a própria religião da Umbanda, como já vimos. Nesta relação, na conversa íntima realizada 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 de nossos olhos, numa hierofania quase absoluta. Exu, assim como as demais entidades presentes na Umbanda, faz parte desta hierofania. De certo modo, ele está em pé de igualdade com todas estas outras entidades, independente das interpretações que se possam dar para seu personagem. No momento do culto, o adepto não pensa no que o 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 em relação à vida cotidiana: ela está ali para resolver os problemas, seja por que meios for. Este é um dos principais elementos presentes na magia: a sua existência é voltada principalmente para a resolução de problemas no mundo terreno, não se preocupando tanto com um mundo metafísico ou além-morte, como já vimos em nossa caracterização desta religião.

Durante o período colonial no Brasil, pudemos constatar a existência de cultos demoníacos que procuravam suprir esta necessidade de uma prática religiosa mais “cotidiana”, digamos assim. Longe da complexa teologia cristã que pregava o distanciamento dos elementos mais mundanos da vida, quase sempre considerados como pecados, alguns habitantes da colônia buscavam nos rituais mágicos – e forçosamente demoníacos – a satisfação de prazeres e necessidades consideradas pecaminosas pelo rigor católico: encontrar amantes, enriquecer ou se livrar de desafetos, por exemplo. Não se pediria a um santo católico ou a um padre este tipo de coisas: pertenciam, assim, ao submundo, ao lado obscuro da vida humana, necessitando, portanto, de um ser pertencente a este submundo para atendê-los.

As religiões afro-brasileiras logo viriam suprir também estas necessidades, através das figuras dos feiticeiros negros. Estas não se apegavam a um culto ao demônio – apesar de serem assim rotuladas pela cristandade da época – mas sim a deuses e espíritos distintos, associados às religiões praticadas por estes escravos quando ainda viviam em seus lares no continente africano. Mesmo assim, a associação entre os rituais mágicos e as ações demoníacas permaneceu, formalizando um vasto imaginário a respeito destas práticas religiosas.

O Exu do Candomblé surge neste contexto extremamente demonizado, e acaba herdando as características atribuídas ao Diabo colonial e aos feiticeiros negros: a de atender aos desejos humanos mais “inferiores” e mundanos. Aos poucos ele é destituído de sua condição de orixá, passando a ser interpretado como “escravo” dos outros orixás. Tal rebaixamento na condição de Exu seria já uma influência deste imaginário demoníaco que permeava a entidade. Não se podia admitir, para os adeptos desta religião, um orixá que fosse associado ao demônio. Por isso ele passa a receber outras interpretações, mais condizentes com a posição que lhe era imputada no Brasil. Como “escravo” dos orixás, Exu servia como um “encarregado”, um serviçal, responsável por fazer o “trabalho sujo”, lidar com as energias inferiores, além de levar as oferendas (ebós) para cada um deles.

Associada a esta, outra interpretação que surge a respeito de Exu nos candomblés brasileiros é a figura do “compadre”, ou seja, aquele que está sempre disponível para nos ajudar. Encontramos esta representação no Candomblé baiano do início do século XX já bem consolidada, atestada pelas obras de Ruth Landes (2002) e Edison Carneiro (1991), cujas pesquisas remontam às décadas de 1920 e 30. Portanto, tal forma de se representar ao Exu já estaria sendo gestada alguns anos antes, quando a Umbanda ainda não havia se consolidado como religião no Rio de Janeiro.

Esta multiplicidade já era atestada por Nina Rodrigues (2006) desde o final do século XIX. Em sua obra, ele afirma ter encontrado nos terreiros baianos várias denominações diferentes para se referir a Exu, como o "Exu-Bará" e o "Exu-Ogum". Portanto, já no seio do próprio Candomblé baiano, Exu se distinguia um pouco de seu conceito original africano, se dividindo em múltiplos personagens. Uma outra característica presente nestes primeiros Candomblés era a possibilidade de se utilizar Exu para prejudicar outras pessoas, servindo assim para vinganças contra desafetos e inimigos, atestada tanto por Nina Rodrigues (2006) quanto por Souza Carneiro (1937), que escreve já na década de 1930.

Dentro desta multiplicidade, Exu ganhava também uma nova função: a de servir de guardião dos terreiros e seus adeptos. Esta seria a função do assentamento de Exu feito na entrada dos terreiros: ele seria o vigia, aquele que guarda a entrada da casa, afastando os maus espíritos que possam atrapalhar o andamento dos rituais. Tal característica é atestada por Ruth Landes (2002) ao escrever sua obra em 1947. Na interpretação dos intelectuais, baseados em suas observações nos terreiros, Exu seria uma entidade ambivalente, maléfica por natureza, mas que poderia ser coagida a nos proteger e auxiliar, tal qual o próprio Diabo no Brasil colonial.

Percebemos, assim, que o próprio Candomblé baiano, alguns anos antes da consolidação da Umbanda no Rio de Janeiro, seria responsável por algumas ressignificações do orixá Exu africano. Não podemos nos esquecer, porém, que variantes do modelo baiano de Candomblé já estavam presentes nos morros cariocas desde os primeiros anos do século XX, como atesta 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 baiano e nas macumbas cariocas. Ambos se influenciavam mutuamente, como atesta as obras de Roger Bastide (1945) ao testemunhar a influência do espiritismo nos terreiros da Bahia na década de 1940.

O espiritismo de origem kardecista teve grande influência nos terreiros do Rio de Janeiro no início do século XX, primeiramente, mas suas ideias chegaram também à Bahia, demonstrando a grande influência mútua existente entre estes 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 nesta inter-relação, durante os primeiros anos do século XX. Em algum momento deste processo, Exu teria se incorporado em um médium e falado aos presentes na linguagem rude que o caracteriza. Tal manifestação com certeza não deve ter passado despercebida, uma vez que não fazia parte da ritualística do Candomblé nem a manifestação do Exu-orixá, muito menos que os orixás incorporados se comunicassem.

O certo é que, no início dos anos 30, quando surge a primeira obra umbandista, a figura de Exu enquanto “entidade” já estava presente. É o que atesta Leal de Souza (2008) ao escrever a primeira codificação umbandista em 1933. Nela, Exu aparece como representante da “linha negra”, modalidade religiosa derivada da “linha de Umbanda”, mas voltada para o mal. Apesar de Souza tentar deixar bastante claro que tal linha nada tinha a ver com a “Umbanda branca” defendida por ele, ficava claro naquele momento

que em vários terreiros da capital carioca não havia esta distinção, sendo Exu cultuado ao lado das outras entidades como pretos-velhos e caboclos, como João de Freitas (s./d.) atestaria em seus relatos quase 10 anos depois, em 1941.

Apesar de os primeiros autores e federações de Umbanda tentarem desassociar o culto de Exu da Umbanda que pretendiam instituir, o fato é que seu culto permanecia nos terreiros, como atesta Negrão (1996). O culto a Exu foi uma sombra para a Umbanda durante todo o período de desenvolvimento e consolidação desta religião. Sempre que alguém se atrevia a escrever sobre ela, tinha que 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 entre o caráter de Exu na Umbanda e no Candomblé foram ficando cada vez mais nítidos ao longo dos anos, e contribuiu para isso as obras umbandistas, responsáveis por fornecer aos adeptos da religião formas interpretativas da entidade Exu. Em suas tentativas de racionalizar a Umbanda, os intelectuais foram construindo uma identidade múltipla para o Exu umbandista, identidade esta marcada por duas características distintas: primeiro ela refletia a própria multiplicidade do Exu encontrada nos terreiros – trata-se de identidades (no plural), portanto; segundo, estas identidades, como frutos de racionalizações e influências teóricas exteriores ao culto umbandista – como a teosofia, por exemplo – eram absorvidas de forma fragmentária pelos terreiros. Esta marca permearia a relação entre as obras dos intelectuais e a prática dos terreiros durante toda sua história.

O que os intelectuais Umbandistas tentaram a partir destes discursos foi a criação de uma nova representação a respeito de Exu, nos moldes do conceito proposto por Chartier. Influenciados pelo imaginário extremamente negativo que existia a respeito desta entidade, tais autores tentaram, através de seus discursos, desconstruir os elementos que sustentavam este imaginário, baseados na criação de uma representação demoníaca do Exu e reforçados pelos discursos racialistas e progressistas que relegaram as práticas afro-brasileiras a um status inferior, bárbaro, primitivo. Durante muitos anos foi este conjunto de ideias que alimentou a criação de imagens mentais negativas a respeito das religiões afro-brasileiras, inclusive pelos próprios membros destas religiões, como demonstraram os inúmeros estudos sobre ela que abordamos em nosso terceiro capítulo. A visão que associava Exu ao Diabo continuou vigente durante muitos anos entre os próprios candomblecistas e umbandistas. Aos poucos, porém, tais praticantes sentiram a necessidade de modificarem estas visões. Para isto, teriam que substituir as antigas representações negativas a respeito de Exu por outras mais positivas.

Foi este trabalho de positivação de Exu, feito a partir das inúmeras obras dos intelectuais umbandistas ao longo do século XX que procuramos descrever e analisar nesta pesquisa. Cada campo discursivo procurou, a seu modo, as interpretações e influências que lhes permitissem criar uma outra imagem para o Exu, uma imagem que lhes permitisse admitir a inclusão do culto a Exu em seus terreiros, não mais como demônio ou entidade negativa, mas agora como espírito positivo, como um guardião do terreiro e dos trabalhos. Tal trabalho de ressignificação tem seu ápice com os autores da “Umbanda científica”. Nela o Exu é totalmente despido de qualquer característica demoníaca ou negativa. Nem mesmo as visões ambíguas colocadas pelas outras correntes são aqui admitidas. Exu se torna um agente do bem, similar aos guias de luz que a religião admite existir, e inclusive trabalhando em conformidade com elas. Qualquer entidade que apareça nos terreiros que não seja voltada apenas para o bem é colocada no campo semântico dos quiumbas, estes sim associados a ideias negativas como as trevas e ao mal.

A ressignificação dos Exus, no âmbito da Umbanda, está assim completa. Os inúmeros autores que se dedicaram a descrevê-lo, das mais diversas formas diferentes, estabeleceram um longo caminho para sua redenção, até que pudéssemos chegar a uma imagem totalmente benéfica destas entidades, até que pudéssemos refutar de vez toda e qualquer comparação de Exu com o Diabo cristão. Conseguiram, afinal, criar uma nova representação para Exu, mesmo que apenas no âmbito do discurso. Afinal, se estas novas representações conseguirem modificar o imaginário negativo existente a respeito do Exu e da Quimbanda, aí já é uma outra história.

Ao darmos voz aos adeptos do culto e líderes de terreiros, pudemos perceber como os vários discursos construídos a respeito de Exu pela intelectualidade se alternam nas falas. Não há uma interpretação de Exu que possa ser considerada consensual. Neste aspecto, a Umbanda mantém sua hibridez e multiplicidade, como acontece com os outros elementos do culto. Cada pai-de-santo, cada adepto ou frequentador de um terreiro de Umbanda adota uma concepção particular para explicar o que é o Exu, baseado em sua vivência com a entidade, como também em suas leituras a respeito da religião. Tal multiplicidade de explicações é particular às entidades da esquerda ou da Quimbanda. A respeito dos espíritos de luz, caboclos, pretos-velhos e crianças principalmente, as explicações pouco variam: são espíritos de índios, negros e crianças, respectivamente, espíritos evoluídos que vem ao terreiro para prestar a caridade e auxiliar aos seres humanos. No entanto, quando se tratam de Exus e Pombagiras, as coisas não são tão

simples. A própria forma com que se apresentam nos terreiros suscita uma série de dúvidas e questões na mente de seus adeptos.

As expressões corporais dos Exus, quando incorporados nos terreiros, apresentam características que nos 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 médium fica retesada, formando uma expressão grave, sisuda; xingam e ofendem aos presentes, não economizando palavras; em alguns terreiros seus médiuns se vestem com roupas características: calças pretas, sem camisa ou camisa vermelha, cartola e capa preta; os nomes das entidades também remetem a elementos marginais, demoníacos ou que lembram a morte, como caveiras, cemitérios, a noite, o lodo, o lixo, a cruz, as almas, animais como morcegos, cobras e sapos, a rua, as encruzilhadas, entre outros. Todos estes elementos que compõem a imagética do Exu na Quimbanda o torna uma entidade de difícil definição. Mesmo nos terreiros que afirmam se utilizar dos Exus apenas para proteção, o temor pela sua presença está sempre ali. Este temor, aliás, é algo desejado pelos adeptos, e faz parte de sua tarefa como guardião do terreiro: incutir o medo em seus inimigos.

Pudemos perceber assim como os discursos dos intelectuais umbandistas estão presentes de forma fragmentada e dispersa no cotidiano dos terreiros. Suas interpretações são sempre relacionadas a elementos marginalizados diante de uma moral estabelecida, considerados como espíritos de pessoas que tiveram uma vida desregrada, associados a elementos demoníacos e à falta de luz. Este é o universo do Exu na Umbanda, sua área de atuação. Ao mesmo tempo, seus adeptos não negam o grande poder que possuem e sua capacidade de atuarem como protetores em meio a este submundo. Por serem entidades oriundas deste universo inferior, sabem muito bem como lidar com os espíritos que vivem neste meio, e por isso são utilizados como defensores do mal que estes podem causar aos terreiros e seus adeptos.

Assim como o orixá Exu era considerado como um guardião das casas e dos caminhos em terras iorubas, também o Exu na Umbanda brasileira recebe esta interpretação. Entre os muitos caminhos percorridos pelo Exu nestes últimos dois séculos, suas várias personalidades mantém uma certa coesão: estão sempre relacionadas ao contraditório, à ambiguidade, ao bem e ao mal. Tanto o Exu-egum da Umbanda quanto o Exu-orixá africano estão no domínio do incerto, estando relacionados ao lado mais humano do pensamento religioso. Assim como o orixá Exu era considerado como o “mais humano dos orixás”, por estar mais diretamente ligado a questões que dizem respeito ao

homem e seus desejos mais sombrios, também o Exu da Umbanda se liga aos nossos desejos inconfessos, renegados pela moral religiosa vigente.

Isto demarca sua posição híbrida, resultado do processo de diáspora ocorrida no Atlântico. Apesar de ter se ressignificado, se reinventado no caminho da África para o Brasil, Exu não perdeu suas características mais marcantes. Os vários Exus existentes, mesmo que com origens e histórias bem diferentes e apesar de serem 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, ao “fazer o que não presta” e por isso mesmo refletem nosso lado mais humano. Estas são as inúmeras faces de Exu que, ao olharmos mais de perto, talvez reflitam uma face apenas: a nossa.

Inventário de Fontes

1. Viajantes europeus e estadunidenses

BAUDIN, Rev. P. **Fetichism and fetich worshipers**. New York, Cincinnati and St. Louis: Benziger Brothers, 1885.

DENNET, R. E. **Nigerian studies or The religious and political system of the Yoruba**. London: Macmillan and Co. limited, 1910.

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

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

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

STONE, R. H. **In Afric's forest and jungle**. New York, Chicago, Toronto: Fleming H. Revell Company, 1899.

2. Pesquisadores das religiões afro-brasileiras

BASTIDE, Roger. **Imagens do nordeste místico em branco e preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

_____. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

_____. **As religiões africanas no Brasil** – contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. **O Candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

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

_____. **Ladinos e crioulos** (Estudos sobre o negro no Brasil). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

_____. Cultos africanos no Brasil. **Planeta**, nº 1, setembro/1972. São Paulo: Editora Três, 1972.

_____. **Religiões Negras/Negros Bantos** – Notas de etnografia religiosa e de folclore. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

_____. **Antologia do negro brasileiro**: de Joaquim Nabuco e Jorge Amado, os textos mais significativos sobre a presença do negro em nosso país. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

QUERINO, Manuel. **Costumes africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro** - 1º volume: Ethnographia religiosa. São Paulo/Rio/Recife/Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940.

_____. **Introdução à Antropologia Brasileira** – as culturas não-europeias. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1961.

_____. **O negro na civilização brasileira**. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1971.

RIO, João do. **As Religiões no Rio**. Coleção Biblioteca Manancial n.º 47. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1976.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

_____. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Fac-símile dos artigos publicados na *Revista Brasileira* em 1896 e 1897. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

3. Intelectuais umbandistas

ALVA, Antônio de. **Exu** – o gênio do bem e do mal. Rio de Janeiro: Espiritualista, s/d.

_____. **Como desmanchar trabalhos de Quimbanda** (Magia Negra), Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1966.

_____. **O livro dos Exus** (Kiumbas e Eguns). Rio de Janeiro: Editora Eco, 1967.

_____. **Como desmanchar trabalhos de Quimbanda** (Magia Negra), Vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1970.

_____. **Trabalhos práticos de magia-negra**. Rio de Janeiro: A.C. Fernandes Editor, 1981.

BANDEIRA, Cavalcanti. **O que é a Umbanda** – ensaio histórico doutrinário. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1970.

_____. Umbanda e suas influências. **Planeta**, nº 4, dezembro/1972. São Paulo: Editora Três, 1972.

BITTENCOURT, José M. **No reino dos Exus**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1984.

BRAGA, Lourenço. **Umbanda (Magia Branca) e Quimbanda (Magia Negra)**. 12ª Edição. Rio de Janeiro: Edições Spiker, 1961.

CYSNEIROS, Israel; OMULUBÁ. **Umbanda** – poder e magia (chave da doutrina). 2ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1985.

CONDU, Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda. **A caminho da revelação**. Resumo do trabalho apresentado no 1º Encontro Regional do CONDU. 07 de agosto de 1977.

FEDERAÇÃO Espírita de Umbanda. **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: Jornal do Commercio, 1942.

FONTENELLE, Aluizio. **A Umbanda através dos séculos**. Rio de Janeiro: Espiritualista, s/d.

_____. **Exu**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1966.

FREITAS, João. **Umbanda** - reportagens, entrevistas, comentários, rituais, etc. Rio de Janeiro: Edições Cultura Afro-Aborígene, s/d.

_____. **Exu na Umbanda**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1971.

MACIEL, Sylvio P. **Alquimia de Umbanda**: o poder vibratório, difusão em fraternidade. Rio de Janeiro: Espiritualista, s/d.1.

_____. **Umbanda mista**: a lei do equilíbrio. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, s/d.2.

MAES, Hercílio; RAMATÍS [Espírito]. **A missão do Espiritismo**. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 1967.

MAGNO, Oliveira. **A Umbanda esotérica e iniciática**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora Ltda., 1956.

MATTA E SILVA, W. W. **Mistérios e práticas da lei de Umbanda**. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1962.

_____. **Umbanda de todos nós** (A lei revelada). 3ª Ed. Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos, 1969.

_____. **Segredos da magia de Umbanda e quimbanda**. 5ª Ed. São Paulo: Ícone, 2011.

_____. **Lições de Umbanda (e Quimbanda) na palavra de um "Preto-Velho"**. 9ª Ed. São Paulo: Ícone, 2014.

OBALUAYÊ, Batista. **Magia e encantos de Exú**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: J. C. Service, 1998.

ORDEM dos Cavaleiros da Gran-Cruz. **Primeiras Revelações de Umbanda**. Curitiba (PR), 1946.

PEIXOTO, Norberto; RAMATÍS [Espírito]. **Jardim dos Orixás**. Trilogia: Apometria e Umbanda – Livro 2. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2004.

_____; _____. **Evolução no Planeta Azul**: a apometria como terapêutica do homem-espírito. Trilogia: Apometria e Umbanda – Livro 1. 2ª ed. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2005a.

_____. **Vozes de Aruanda**. Trilogia: Apometria e Umbanda – Livro 3. 2ª ed. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2005b.

PINHEIRO, Robson; INÁCIO, Ângelo [Espírito]. **O Transe**. Contagem (MG): Casa dos Espíritos, 2001.

_____. **Aruanda**. Contagem (MG): Casa dos Espíritos, 2004.

_____. **Tambores de Angola**. Contagem (MG): Casa dos Espíritos, 2005.

PINTO, Altair. **Dicionário da Umbanda**. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1971.

PINTO, Tancredo S.; FREITAS, Byron T. **As mirongas de Umbanda**. Rio de Janeiro: Aurora, 1957.

_____. **A origem da Umbanda**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1970.

PÖNZE, Samuel. **Lições de Umbanda**. Rio de Janeiro: Aurora, 1954.

RIBEIRO, Lília. **Eu Fundei a Umbanda**. Reprodução datilográfica da matéria enviada por Lília Ribeiro para a revista “Gira de Umbanda – Nº 01 – 1971”. Disponível em: <http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro?download=24:eu-fundei-a-umbanda>. Acesso em: 02/09/2015.

RIVAS NETO, F. **Exu, o grande arcano**. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 1993.

_____. **Umbanda, o elo perdido**. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 1994.

SALES, Nívio R. **Exu, senhor da vida e da morte**. Rio de Janeiro: Pallas, 1987.

SARACENI, Rubens. **Os decanos: os fundadores, mestres e pioneiros da Umbanda**. São Paulo: Madras, 2003.

_____. **As sete linhas de Umbanda** – a religião dos mistérios. 5ª Ed. São Paulo: Madras, 2011a.

_____. **Orixá Exu: fundamentação do mistério Exu na umbanda**. São Paulo: Madras, 2011b.

_____. **Orixá Exu Mirim: fundamentação do mistério na Umbanda**. São Paulo: Madras, 2011c.

_____. **Fundamentos Doutrinários de Umbanda**. São Paulo: Madras, 2012a.

_____. **Tratado geral de Umbanda** – compêndio simplificado de teologia de umbanda, a religião dos mistérios de Deus. São Paulo: Madras, 2012b.

_____. **O livro de Exu: o mistério revelado**. 7ª Ed. São Paulo: Madras, 2013.

SEMANÁRIO. A teogonia da Umbanda. **Jornal O Semanário**, ano II, n. 49, página 8. Rio de Janeiro, 14 a 21 de março de 1957a.

_____. Umbanda, religião do Brasil. **Jornal O Semanário**, ano II, n. 52, página 11. Rio de Janeiro, 04 a 11 de abril de 1957b.

_____. Um pouco mais sobre o pastor de Umbanda. **Jornal O Semanário**, ano III, n. 110, página 15. Rio de Janeiro, 22 a 29 de maio de 1958.

_____. O véu de Umbanda. **Jornal O Semanário**, ano III, n. 142, página 15. Rio de Janeiro, 08 a 14 de janeiro de 1959.

SEVLA, Alvarino. **A Umbanda através dos astros** (Horóscopo). Rio de Janeiro: Editora Eco, 1974.

SOUZA, Leal de. **O espiritismo, a magia e as sete linhas da umbanda**. 2ª Ed. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2008.

_____. **No mundo dos espíritos** (Inquérito de *A Noite*). 2ª Ed. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2012.

TEIXEIRA NETO, Antônio A. **Umbandismo**. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora Ltda., 1957.

_____. **Umbanda dos Prêtos Velhos**. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1965.

_____. **Pomba Gira** (As duas faces da Umbanda). Rio de Janeiro: Editora Eco, 1966.

_____. **A magia e os encantos da Pomba-Gira**: diversos “trabalhos” efetuados para e entidade Pomba-Gira. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1975.

TRINDADE, Diamantino F. **Iniciação à Umbanda** – a magia da paz. 3ª Ed. São Paulo: Orphanake, 1989.

_____. **Antônio Eliézer Leal de Souza** – o primeiro escritor da Umbanda: poeta parnasiano. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2009.

_____. **A construção histórica da literatura umbandista**. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2010.

_____. **Você sabe o que é Macumba? Você sabe o que é Exu?** São Paulo: Ícone, 2013.

_____. **História da Umbanda no Brasil**. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2014.

ZESPO, Emanuel. **Codificação da Lei de Umbanda** - parte científica e parte prática. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1960.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. **Maná**, vol. 7, n. 2. Rio de Janeiro, out. 2001.
- AGUESSY, Honorat. Legbá e a dinâmica do panteão vodun no Daomé. **Afro-Ásia**, n. 10-11. Salvador: UFBA, 1970.
- AHLERT, Martina. **Cidade Relicário** - Uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão). Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: UNB, 2013.
- AJAYI, J. F. Ade. Capítulo 1: África no início do século XIX: problemas e perspectivas. In: AJAYI, J. F. Ade (Org.). **História Geral da África VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010.
- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. FRAGA FILHO, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.
- ALMEIDA, Nicéia F. Exus: nossos amigos ocultos. **Planeta**, nº 180, setembro/1987. São Paulo: Editora Três, 1987.
- ALVARENGA, Lenny F. C. **As ressignificações de Exu dentro da Umbanda**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: PUC, 2006.
- ALVES, Denise. Rituais do diabo. **Planeta**, nº 18, fevereiro/1974. São Paulo: Editora Três, 1974.
- ALVEYDRE, J. A. Saint-Yves. **O Arqueômetro** - chave de todas as religiões e de todas as ciências da antiguidade. São Paulo: Madras, 2004.
- ANTONIAZZI, Alberto. As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000. **Revista de Estudos da Religião**, nº 2, p. 75-80, 2003.
- ASIWAJU, A. I. Capítulo 26: Daomé, país iorubá, Borgu (Borgou) e Benim no século XIX. In: AJAYI, J. F. Ade (Org.). **História Geral da África VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010.
- ASSIS, Ângelo A. F. **Um ‘Rabi’ Escatológico na Nova Lusitânia: Sociedade colonial e Inquisição no Nordeste quinhentista - o caso João Nunes**. Dissertação (Mestrado em História). Niterói (RJ): UFF, 1998.
- _____. Feiticeiras da colônia. Magia e práticas de feitiçaria na América portuguesa na documentação do santo ofício da inquisição. Anais do II Encontro Internacional De História Colonial. **Mneme – Revista de Humanidades**, v. 9, n. 24. Caicó (RN): UFRN, Set/out. 2008.

ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da Jurema: culto da Jurema em Terreiros de Umbanda no interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais da umbanda. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, ano 14, vol. 21(1): p. 157-183. 2010.

AZEVEDO, Celia M. M. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites - século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

AZEVEDO, José L. **Espírito / Matéria**: novos horizontes para a medicina. 7ª ed. Porto Alegre: VEC Gráfica & Editora, 2002.

BAIRRÃO, José F. M. H. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. **Memorandum**, n. 2, p. 55-67. Belo Horizonte/Ribeirão Preto: UFMG, USP, 2002.

_____. Sublimidade do Mal e Sublimação da Crueldade: Criança, Sagrado e Rua. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, n. 17 (1), p. 61-73. Rio Grande do Sul: UFRGS, 2004.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. **Cadernos de Campo**, ano III, n. 03. São Paulo: USP, 1993.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, n. 11. Brasília, 2013.

BARBOSA, Maria José S. Exu: “Verbo devoluto”. In: FONSECA, Maria N. S. (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BARBOSA, Wilson N. Da `Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira. **Sankofa** - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, n. 1, junho/2008.

BARROS, José D. **O campo da História**: especialidades e abordagens. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011.

BENDYSHE, Thomas. The history of the Anthropology. In: **Memoirs of the anthropological society of London I**, 1863-64. London: TRUBNER AND CO., 6 0, PATERNOSTER ROW, 1865.

BERND, Zilá. O elogio da criouldade – o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Margens da Cultura** – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

BESANT, A. LEADBEATER, C. W. **Formas de Pensamento** - 27 pranchas em côres. São Paulo: Pensamento, s/d.

BHABHA, Hommi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. Coleção primeiros passos, n. 97. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. **Fazer estilo criando gêneros** – possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará / EdUERJ, 1995.

BLAVATSKY, Helena P. **A doutrina secreta** - síntese da ciência, da religião e da filosofia. Volume I - Cosmogênese. São Paulo: Pensamento, 1969.

BOAHEN, Albert A. Capítulo 1: A África diante do desafio colonial. In: BOAHEN Albert A. (Org.). **História Geral da África VII: África sob dominação colonial, 1880-1935**. Brasília: UNESCO, 2010.

BORGES, Mackely R. **Gira de escravos: a música dos exus e pombagiras no Centro Umbandista Rei de Bizara**. Dissertação (Mestrado em Música). Salvador: UFBA, 2006.

BRAGA, Julio. Candomblé da Bahia: repressão e resistência. **Revista USP**, n. 18. São Paulo: USP, 1993.

BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais**. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. **Umbanda e Política**, Cadernos do Iser n. 18. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985.

_____. Novo Preto Velho. Entrevista concedida ao jornal **Folha de São Paulo** em 30 de março de 2008. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3003200805.htm>. Acesso em: 04/09/2015.

BRUMANA, Fernando G. MARTÍNEZ, Elda G. **Marginália Sagrada**. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1991.

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

CALAINHO, Daniela B. Cristianismo africano em Portugal: um visionário negro nas malhas do Santo Ofício. **Anais do XXIII Simpósio Nacional De História**. Londrina: ANPUH, 2005.

CAMARGO, Cândido P. F. **Kardecismo e Umbanda** – uma interpretação sociológica. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAMPBELL, Robert. **A pilgrimage to my motherland** - an account of a journey among the Egbas and Yorubas of central Africa in 1859-60. New York: Published by Thomas Hamilton, 48 Beekman St. 1861.

CANCLINI, Nestor G. **Culturas Híbridas** – Estratégias para entrar e sair da Modernidade. São Paulo: Edusp, 2011.

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

CARDOSO, Vânia Z. Narrar o mundo: estórias do "Povo da Rua" e a narração do imprevisível. **Mana**, n. 13 (2), p. 317-345. 2007.

_____. Assombrações do feminino: estórias de pombagiras e o poder do feminino. In: ISAIA, Arthur César; MANOEL, Ivan A. (Org.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

CARNEIRO, Antônio J. de Souza. **Os mitos africanos no Brasil** - ciência do Folk-Lore. São Paulo/Rio de Janeiro/Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.

CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia. Exus no Candomblé de Caboclo. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CASCUDO, Luiz da Câmara. Notas sobre o Catimbó. In: FREYRE, Gilberto (Org.). **Novos estudos afro-brasileiros** (segundo tomo): trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro do Recife. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CASTRO, Yeda P. Das línguas africanas ao português brasileiro. **Afro-Ásia**, n. 14. Salvador: UFBA, 1983.

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

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La poscolonialidad explicada a los niños**. Popayán, Colômbia: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2005.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural** - entre práticas e representações. Algés (Portugal): Difel, 2002.

CHATELAIN, Heli. **Folk-Tales of Angola: fifty tales, with ki-mbundu text literal English translation introduction, and notes**. Boston and New York: The American Folk-Lore Society, 1894.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

CONCONE, Maria Helena V. B. Caboclos e pretos-velhos da Umbanda. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____; REZENDE, Eliane G. A Umbanda nos romances espíritas kardecistas. **RECIIS** – Revista Eletrônica de Comunicação Informação e Inovação em Saúde, v.4, n.3, p.51-62, Set./2010. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2010.

COSTA, Hulda S. C. Cabula e Macumba: fases do sincretismo afro-brasileiro. In: OLIVEIRA, Irene D.; GARCIA, Gilberto G.; ARAÚJO, Cristiano S. (Org.). **As religiões afro-brasileiras pedem passagem**. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

COSTA, Oli S. **Exu, o orixá fálico da mitologia Nagô-Yorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Goiânia: PUC-GO, 2012.

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

COSTA, Valdeli C. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na Umbanda do Rio Janeiro. **Afro-Ásia**, n. 13. Salvador: UFBA, 1980.

_____. Cabula e Macumba. **Síntese**, n. 41, p. 65-85, 1987.

COUCEIRO, Luiz A. A. **Magia e Feitiçaria no Império do Brasil**: o poder da crença no Sudeste e em Salvador. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural). Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

CRAEMER, Willy; Et Al. Religious movements in Central Africa: a theoretical study. **Comparatives Studies in Society and History**, v. 18, n. 4, p. 458-475. Cambridge University Press, 1976.

CUNHA, Olívia Maria G. Sua alma em sua palma: identificando a “raça” e inventando a nação. In: PANDOLFI, Dulce (Org.). **Repensando o Estado Novo**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1999.

DAMATO, Diva Bárbaro. As literaturas do caribe francês e a noção de criouliização. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia (org.). **Literaturas em Movimento** – hibridismo cultural e exercício crítico. São Paulo: Arte & Ciência, 2003.

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

DAVIDSON, Basil. **Revelando a velha África**. Cadernos de Hoje n. 05. Lisboa: Prelo, 1977.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil Platôs** - capitalismo e esquizofrenia vol. 1. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no ocidente**, 1300-1800: uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2009.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. Lisboa: Edições 70, 1991.

DUNGLAS, Édouard. Contribuição à história do médio Daomé: o Reino Iorubá de Ketu. **Afro-Ásia**, n. 37, p. 203-238. Salvador-BA: UFBA, 2008a.

_____. Contribuição à história do médio Daomé: o Reino Iorubá de Ketu (2ª Parte). **Afro-Ásia**, n. 38, p. 323-352. Salvador-BA: UFBA, 2008b.

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

DUSSEL, Enrique. **1492, o encobrimento do Outro** (a origem do Mito da Modernidade). Petrópolis (RJ): Vozes, 1993.

ELIADE, Mircea. **Aspectos do mito**. Lisboa: Edições 70, 1963.

_____. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Arcádia, 1979.

_____. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

FELGAS, Hélio. **As populações nativas do norte de Angola**. Lisboa, 1965.

FERAUDY, Roger. **Umbanda, essa desconhecida...** (Vozes da Umbanda). Porto Alegre: Fundação Educacional e Editorial Universalista, 1986.

FERREIRA, Jerusa P. Livros e leituras de magia. **Revista USP** (31), setembro/novembro 1996, p. 42-51. São Paulo: USP, 1996.

FERRETTI, Mundicarmo. Terecô, a linha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____. **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: 06/01/2015.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: EdUSP / São Luís: FAPEMA, 1995.

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

FIGUEIREDO, Aldrin M. **A cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia, a constituição de um campo de estudo (1870-1950)**. Dissertação (Mestrado em História). Campinas (SP): Unicamp, 1996.

FIGUEIREDO, Luciano. **O avesso da memória – cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnB, 1993.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. Foucault e a análise do discurso em educação. **Cadernos de Pesquisa**, n. 114. Novembro/2001.

FONSECA, Alexandre B. **Relações e Privilégios: Estado, secularização e pluralismo religioso no Brasil**. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2011.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **A arqueologia do saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **A ordem do discurso – aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GAARDER, Jostein; et al. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens - um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GIUMBELLI, Emerson. **O cuidado dos mortos**: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

_____. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner G (Org.). **Caminhos da alma**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus, 2002.

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

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.

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

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Volume 2: os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GRIMÓRIO do Papa Honorius, com uma coleção de segredos raros. Roma, 1760. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/113296889/Grimorio-do-Papa-Honorius-Final#scribd>. Acesso em: 09/03/2016.

GRIMORIUM Verum ou **O Verdadeiro Grimório**. Traduzido do Hebraico por Plaingière - Jesuíta Dominicano. Publicado originalmente por Alibeck, o Egípcio. Memphis, 1517. Disponível em: http://pt.slideshare.net/Ally_Wes/grimrium-verum. Acesso em: 09/03/2016.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 24, p. 68-75. IPHAN, 1996.

_____. **Da Diáspora** – identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UNESCO/UFGM, 2008.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HERSKOVITS, Melville J. African Gods and Catholic Saints in New World Negro Belief. **American Anthropologist**, v. 39. October-December, 1937.

_____. The southernmost outposts of new world Africanisms. **American Anthropologist**, New Series, v. 45. October-December, 1943.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Brasília: Editora UNB, 1999.

HERNANDEZ, Leila M. G. L. **A África na sala de aula** – visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HOBBSBAWM, Eric. **A era do capital, 1848-1875**. São Paulo: Paz e Terra, 1977.

_____. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBBSBAWM, E.; RANGER, T. (Org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

IANNI, Octavio. **Estado e planejamento econômico do Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

IBGE, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Recenseamento Geral do Brasil** (1º de setembro de 1940): Censo Demográfico - população e habitação. Série nacional, volume II. Rio de Janeiro, 1950.

_____. **Censo Demográfico**. Brasil, série nacional, volume I. Rio de Janeiro, 1956.

_____. **Censo Demográfico de 1960**. VII Recenseamento Geral do Brasil, série nacional, volume I. Rio de Janeiro, 1960.

_____. **Censo Demográfico**. Brasil, VIII Recenseamento Geral - 1970, série nacional, volume I. Rio de Janeiro, 1970.

_____. **Censo Demográfico** - dados gerais, migração, instrução, fecundidade, mortalidade. IX Recenseamento geral do Brasil - 1980, volume 1, tomo 4, número 1. Rio de Janeiro: IBGE, 1983.

_____. **Censo Demográfico 1991** - características gerais da população e instrução. Número 1. Rio de Janeiro, 1991.

_____. **Censo Demográfico 2000** - primeiros resultados da amostra. Rio de Janeiro: IBGE, 2002.

_____. **Censo Demográfico 2010** - características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

ISAIA, Artur César. Huxley sobe o morro e desce ao inferno. **Imaginário**, nº 4, junho/1998, p. 32-47. São Paulo: USP, 1998.

_____. Ordenar progredindo: a obra dos intelectuais de Umbanda no Brasil da primeira metade do século XX. **Anos 90**, nº 11, julho/1999. Porto Alegre: UFRGS, 1999.

_____. O espiritismo diante da ideia republicana no Brasil. **Fragmentos de Cultura**, v. 15, nº 10, p. 1541-1551, out./2005. Goiânia: PUC-GO, 2005.

_____. A Umbanda e o Estado Novo: para além da repressão. **Estudos de História**, v. 13, nº. 2, p. 297-314. Franca (SP): Unesp, 2006.

_____. Religião e magia na obra dos intelectuais da Umbanda. **Projeto História**, nº 37, p. 195-214, dez./2008. São Paulo: PUC-SP, 2008.

_____. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Fênix** - Revista de História e Estudos Culturais, ano IX, vol. 9, nº 3, set./dez. 2012a.

_____. Umbanda: a exegese da magia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano V, n. 14, setembro/2012. Maringá (PR): ANPUH, 2012b.

_____. A República e a teleologia histórica do Espiritismo. In: ISAIA, Artur César; MANOEL, Ivan A. (Org.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012c.

_____. O universo mágico no Espiritismo de Umbanda. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. V, n.15, jan./2013. Maringá (PR): ANPUH, 2013.

JUNG, C. G. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2000.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. Araras (SP): Instituto de Difusão Espírita, 1995.

KELLY, Henry A. **Satã: uma biografia**. São Paulo: Globo, 2008.

KLOPPENBURG, Boaventura. **As Sociedades Teosóficas**. Série “Vozes em defesa da fé”, Caderno 11. Petrópolis (RJ): Vozes, 1959.

_____. **A Umbanda no Brasil** - orientação para os católicos. Petrópolis (RJ): Vozes, 1961.

LANGE, Dierk. Ifé and the origin of the Yorùbá: historiographical considerations. **Ifè: annals of the institute of cultural studies**, n. 06. Ilé-Ifé, Nigéria: Institute of Cultural Studies, Obáfémi Awólówò University, 1995.

LAPA, José Roberto A. Da necessidade do Diabo. **Resgate Revista Interdisciplinar de Cultura**, v. 1, n. 1. São Paulo: UNICAMP, 1990.

LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da Macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LAST, Murray. Capítulo 22: O califado de Sokoto e o Borno. In: AJAYI, J. F. Ade (Org.). **História Geral da África VI: África do século XIX à década de 1880**. Brasília: UNESCO, 2010.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do ocidente medieval**. Bauru (SP), Edusc, 2005.

LEADBEATER, C. W. **Os Chakras** - os centros magnéticos vitais do ser humano. São Paulo: Pensamento, 1960.

LEVI, Eliphas. **Dogma e ritual da alta magia**. Publicado originalmente em 1855. S/d.1. Disponível em: <http://hadnu.org/publicacoes/19-dogma-e-ritual-de-alta-magia.pdf>. Acessado em: 23/03/2016.

_____. **A chave dos Grandes mistérios**. S/d.2. Disponível em: http://www.luzdegaia.org/downloads/livros/diversos/A_Chave_dos_Grandes_Misterios_Eliphas_Levi.pdf. Acessado em: 23/03/2016.

LIMA, Bentto de. **Malungo: decodificação da Umbanda**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

LIMA, Vivaldo da C. O conceito de "Nação" nos Candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**, n. 12. Salvador: UFBA, 1976.

_____. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados** 18 (52), 2004.

LINK, Luther. **O Diabo: a máscara sem rosto**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LINS, Dalvan A. S.; WEBER, Beatriz T. Religião e Ciência: a Apometria entre dois mundos. **Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR**, 15 a 17 de abril de 2015. Juiz de Fora (MG): ABHR, 2015.

LOPES, Maria M. PODGORNÝ, Irina. Entre mares e continentes: aspectos da trajetória científica de Hermann von Ihering, 1850-1930. **Revista História, Ciências, Saúde**, v. 21, n. 3, jul.-set.2014, p. 809-826. Manguinhos-RJ, 2014.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2014

LOPES, Tadeu M. S. **Encruzilhadas da cultura**: imagens de Exus e Pombajiras [sic] na Umbanda. Dissertação (Mestrado em Artes). Rio de Janeiro: UERJ, 2010.

LOUZADA, Natália do C. **Recriando Áfricas**: subalternidade e identidade africana no candomblé de ketu. Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: UFG, 2011.

LOYN, H. R. (Org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LUHNING, Angela. O mundo fantástico dos erês. **Revista USP**, n. 18. São Paulo: USP, 1993.

MAESTRI, Mário. **História da África Negra pré-colonial**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

_____. **Guerra de Orixá**: um estudo de ritual e conflito. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNANI, José G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MARCUSSI, Alexandre A. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. **Revista de História**, n. 155 (2º), p. 97-124. São Paulo: USP, 2006.

MATORY, J. Lorand. Jeje: repensando nações e transnacionalismo. **Maná**, v. 5, n. 1. Rio de Janeiro: 1999.

MAUÉS, Raymundo H. VILLACORTA, Gisela M. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. 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.

_____. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. Curas mágicas e sexualidade no século XVIII Luso-Brasileiro. **Revista USP**, n. 31, p.68 - 75, São Paulo: USP, setembro/novembro 1996.

_____. **Norma e conflito:** aspectos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

_____. **Revisitando o Calundu.** São Paulo, Janeiro de 2002a. Disponível em: http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/CALUNDU_0.pdf. Acesso em: 10/11/2014.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis Negros no Brasil escravista:** história da festa de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002b.

_____. **África e Brasil africano.** São Paulo: Ática, 2007.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/Projetos Globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem:** a magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MOTT, Luiz. **Escravidão, homossexualidade e demonologia.** São Paulo: Ícone, 1988.

_____. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: SOUZA, Laura de Mello (Org.). **História da vida privada no Brasil 1** – cotidiano e vida privada na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. Transgressão na calada da noite - um sabá de feitiçeras e demônios no Piauí colonial. **Textos de História**, v. 14, n. 1/2, p. 57-84, 2006.

_____. Feitiçeiros de Angola na América Portuguesa vítimas da Inquisição. **Revista Pós Ciências Sociais**, v.5 n. 9/10 jan./dez, São Luís/MA, 2008.

_____. **Bahia: inquisição e sociedade.** Salvador: Edufba, 2010.

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, novembro de 2003. Disponível em: <http://cdn-01.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoes-de-raca-racismo-identidade-e-etnia.pdf>. Acesso em: 08/10/2014.

NEGRÃO, Lisias N. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, n. 5 (1-2), p. 113-122. São Paulo: USP, 1993.

_____. **Entre a cruz e a encruzilhada:** formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: EdUSP, 1996a.

_____. Magia e religião na Umbanda. **Revista USP**, n. 31, p. 76-89, setembro/novembro. São Paulo: USP, 1996b.

NOGUEIRA, Carlos R. F. Demonismo, malícia e malefício — Contribuições à História do imaginário mágico-religioso no Brasil. **Revista de História**, n. 117. São Paulo: USP, 1984.

_____. **O diabo no imaginário cristão.** Bauru (SP): EDUSC, 2002.

NOGUEIRA, Léo Carrer. **Umbanda em Goiânia** – limites entre religião e magia. Monografia (Graduação em História). Anápolis: UEG, 2005.

_____. **Umbanda em Goiânia: das origens ao movimento federativo (1948-2003)**. Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: UFG, 2009.

OGOT, B. A. Capítulo 29: A história das sociedades africanas de 1500 a 1800: conclusão. In: OGOT, B. A. (Org.). **História Geral da África V: África do século XVI ao XVIII**. Brasília: UNESCO, 2010.

OLIVA, Anderson R. **Visões da África: leituras e interpretações acerca da religião dos Orixás, na África Ocidental**. Dissertação (Mestrado em História). Brasília: UnB, 2002.

_____. As faces de Exu: representações europeias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). **Múltipla**, n. 18, Ano X. Brasília, junho/2005.

_____. 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**, vol. 4, n. 8, dezembro de 2012.

OLIVEIRA, Irene D.; JORGE, Érica F. C. Espiritualidade umbandista: recriando espaços de inclusão. **Horizonte**, v. 11, nº 29. Belo Horizonte: PUC-MG, 2013.

OLIVEIRA, José Henrique M. Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda. **História, imagem e narrativas**, n. 4, ano 2, abril/2007.

_____. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira (SP): Editora do Conhecimento, 2008.

OLIVEIRA, Felipe H. M. **Corpos diferenciados e o processo de criação da performance "Kahlo em mim eu e(m) Kahlo"**. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas). Natal: UFRN, 2013.

OMOTOYE, Rotimi Williams. The study of African traditional religion and its challenges in contemporary times. **Ilorin Journal of Religion Studies (IJOURLS)**, vol. 1, n. 2, 2011.

ORO, Ari P. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, nº 2, p. 345-384, 2002.

ORO, Ivo P. **O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo**. São Paulo: Paulus, 1996.

ORTIZ, Renato. Além do bem e do mal. **Planeta**, nº 18, fevereiro/1974. São Paulo: Editora Três, 1974.

_____. **A morte branca do feiticeiro negro – Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Braziliense, 1999.

PARÉS, Luís N. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas (SP): Ed. UNICAMP, 2007.

_____. Cartas do Daomé: uma introdução. **Afro-Ásia**, n. 47, p. 295-395. Salvador: UFBA, 2013.

PATLAGEAN, Evelyne. A História do Imaginário. In: LE GOFF, Jacques (Org.). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**. V. 15, Nº 29, p. 9-27. São Paulo: USP, 1995.

PINHEIRO, André de O. Revista Espiritual de Umbanda: representações, mito fundador e diversidade do campo umbandista. In: ISAIA, Arthur César; MANOEL, Ivan A. (Org.). **Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais**. São Paulo: Ed. UNESP, 2012.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec/EdUSP, 1991.

_____. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, n. 28, p. 64-83, dezembro/fevereiro. São Paulo: USP, 1996a.

_____. **Herdeiras do Axé** – sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996b.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. **Revista USP**, n.46, junho/agosto, p. 52-65. São Paulo: USP, 2000.

_____. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001a.

_____. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, n. 50, p. 46-63, julho/agosto. São Paulo: USP, 2001b.

PRATES, Admilson E. "**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. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: PUC, 2009.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação**. Bauru: EdUSC, 1999.

PEREIRA, Nuno Marquez. **Compendio narrativo do peregrino da América**, em que se tratam varios discursos espirituaes, e moraes, com muitas advertencias, e documentos contra os abusos, que se achao introduzidos pela malicia diabolica no Estado do Brasil. Lisboa: Offic. de Antônio Vicente da Silva, 1760.

PIERONI, Geraldo. **Vadios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados do Brasil-colônia**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil / Fundação Biblioteca Nacional, 2000.

PIOBB, P. V. **Formulário da Alta Magia**. Traduzido do original francês. Sociedade das Ciências Antigas, 1937.

PREVITALLI, Ivete M. **Candomblé: agora é Angola**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). São Paulo: PUC-SP, 2006.

_____. **Tradição e traduções**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). São Paulo: PUC-SP, 2012.

QUEIROZ, Marcos Alexandre S. **Os Exus em casa de catiço: etnografia, representações, magia**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Natal: UFRN, 2008.

QUEIROZ, Renato da S. O Herói-Trapaceiro: Reflexões sobre a figura do trickster. **Tempo Social**; Rev. Social, v. 3, n. 1. São Paulo: USP, 1991.

RAMOS, Marcos Paulo. "Não vim trazer a paz, mas a espada" (Mt 10,34) - representações coletivas e manutenção da batalha espiritual entre os evangélico-pentecostais (1911-1990). Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: UFG, 2011.

REDYSON, Deyve. Budismo: da Índia para o mundo. O Buddha, o Dharma e o Sangha. **REVER** - Revista de Estudos da Religião, v. 14, n. 1. São Paulo: PUC-SP, 2014.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: a invasão do Calundu do Pasto de Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**, v. 8, n. 16, p. 57-81. São Paulo, 1988a.

_____. Devassa contra um terreiro de Calundu em Cachoeira, 1785 (Documentação). **Revista Brasileira de História**, v. 8, n. 16, p. 233-284. São Paulo, 1988b.

_____. Domingos Pereira Sodré: um Sacerdote Africano na Bahia Oitocentista. **Afro-Ásia**, n. 34, p. 237-313. Salvador: UFBA, 2006a.

_____. Sacerdotes, seguidores e clientes no candomblé da Bahia oitocentista. In: ISAIA, Artur César (Org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006b.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil** - Os iorubas. São Paulo: Oduduwa, 1996.

ROCHA, Leandro M.; CAPEL, Heloisa S. F. Dinâmicas Culturais Etnogênicas em Performances Identitárias: a festa dos Chiquitano. **Artelogie**, n. 4, 2013.

RUTHERFORD, Jonathan; BHABHA, Hommi. O terceiro espaço - uma entrevista com Hommi Bhabha. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 24. IPHAN, 1996.

RYDER, Allan F. C. Capítulo 14 - do Rio Volta aos Camarões. In: NIANE, Djibril Tamsir (Org.). **História Geral da África IV** - África do século XII ao XVI. 2ª Ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

SÁ JÚNIOR, Mário T. Do Kimbando à Quimbanda: encontros e desencontros. **Revista Cantareira**, v. 2, n. 2, ano 3. Niterói (RJ): UFF, 2004a.

_____. **A invenção da alva nação umbandista: a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)**. Dissertação (Mestrado em História). Dourados: UFMS, 2004b.

_____. **Malungos do sertão** - cotidiano, práticas mágicas e feitiçaria no Mato Grosso setecentista. Tese (Doutorado em História). Assis (SP): Unesp, 2008.

_____. A cor do feitiço - práticas e praticantes de magia e feitiçaria no Mato Grosso setecentista. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano II, n. 6, fev. 2010.

_____. FERNANDES, Saulo C. O lugar da macumba no campo religioso afro-brasileiro. **Revista Ñanduty**, Vol. 2, N. 2. UFGD: Dourados (MS), janeiro a junho de 2014.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAIDENBERG, Thereza. Como surgiu a Umbanda em nosso país. **Planeta**, nº 75, dezembro/1978. São Paulo: Editora Três, 1978.

SAMPAIO, Gabriela dos R. **A História do feiticheiro Juca Rosa**: matrizes culturais da África subsaariana em rituais religiosos brasileiros do século XIX. [s.d.]. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/6946.pdf>. Acesso em: 12/11/2014.

_____. **A história do feiticheiro Juca Rosa** - cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial. Tese (Doutorado em História). Campinas (SP): Unicamp, 2000.

_____. Axé Carioca. **Revista de História da Biblioteca Nacional**, 19/09/2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/axe-carioca>. Acesso em: 26/08/2015.

SANTOS, Juana E. dos. **Os Nagô e a morte** – Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis (RJ): Vozes, 1984.

_____.; SANTOS, Deoscoredes M. dos. A cultura nagô no Brasil - memória e continuidade. **Revista USP**, n. 18. São Paulo: USP, 1993.

SANTOS, Nágila O. Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico a organização político-social-religiosa. **Revista África e Africanidades**, ano 1, n. 1. Maio/2008.

SANTOS, Orlando J. **O ebó no culto aos Orixás**. Rio de Janeiro: Pallas, 1993.

SANTOS, Vanicléia S. **As bolsas de mandinga no espaço Atlântico**: Século XVIII. Tese (Doutorado em História Social). São Paulo: USP, 2008.

SCARAMAL, Eliesse (Org.). **Para estudar História da África** (Projeto Abá - estudos africanos para qualificação de professores do Sistema Básico de Ensino). Anápolis: UEG, 2008.

SCHWARCZ, Lilia M. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEVCENKO, Nicolau. Modernidade, cultura popular e táticas de preservação na alvorada republicana. **Revista de História**, n. 148 (1º), p. 205-220, 2003.

SHAPANAN, Francelino de. Entre caboclos e encantados: mudanças recentes em cultos de caboclo na perspectiva de um chefe de terreiro. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SILVA, Carolina R. **O sabá do sertão**: feiticheiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58). Dissertação (Mestrado em História). Niterói (RJ): UFF, 2013.

SILVA, Eliane M. **O Cristo reinterpretado**: espíritas, teósofos e ocultistas do século XIX. S/d. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~elmoura/Interpretações%20de%20Cristo.doc>. Acessado em: 22/03/2016.

SILVA, Marcos J. D. **Moderno-espiritualismo e espaço público republicano** - maçons, espíritas e teosofistas no Ceará. Tese (Doutorado em Sociologia). Fortaleza: UFC, 2009.

SILVA, Tomaz Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T.; WOODWARD, Kathryn; HALL, Stuart (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005.

SILVA, Vagner G. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1995.

_____. Religiões afro-brasileiras - construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960). **Revista USP**, n. 55, p. 82-111. São Paulo: USP, 2002.

_____. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. (Org.). **Intolerância religiosa**: impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-Brasileiro. São Paulo: EdUSP, 2007.

_____. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**, v. 55, n. 2. São Paulo: USP, 2012.

SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketu. **Afro-Ásia**, n. 29/30. Salvador: UFBA, 2003.

_____. **O candomblé da Barroquinha**: processo de constituição do primeiro terreiro baiano de keto. Salvador: Edições Maianga, 2006.

_____. Do Calundu ao Candomblé. **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Setembro/2007. Disponível em: <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/do-calundu-ao-candomble>. Acesso em: 11/11/2014.

SIQUEIRA, Alexandre J. Memória histórica do município de Vassouras – 1852. In: BRAGA, Greenhalgh H. F. (Org.). **Vassouras de ontem**. Rio de Janeiro: Cia. Brasileira de Artes Gráficas, 1975.

SLENES, Robert W. "Malungu, ngoma vem!": África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**, n. 12. São Paulo: USP, dez./jan./fev. 1991-1992.

SOUSA, Giulliano G. **Negros Feiticeiros Das Geraes**: Práticas mágicas e cultos africanos em Minas Gerais, 1748-1800. Dissertação (Mestrado em História). São João Del Rei (MG): UFSJ, 2012.

SOUZA, Lynn Mario T. M. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. **Margens da Cultura** – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas. São Paulo: Boitempo, 2004.

SWEET, James H. **Recrutar África**: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TINHORÃO, José R. **Os sons dos negros no Brasil**. Cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo: Ed. 34, 2008.

TRINDADE, Liana. **Exu: poder e perigo**. São Paulo: Ícone, 1985a.

_____. **Exu: símbolo e função**. São Paulo: FFLCH/USP, 1985b.

_____; COELHO, Lúcia. **Exu: o homem e o mito** – estudo de antropologia psicológica sobre o mito de Exu. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

ULHOA, Clarissa A. **"Essa terra aqui é de Oxum, Xangô e Oxóssi"**: um estudo sobre o Candomblé na cidade de Goiânia. Dissertação (Mestrado em História). Goiânia: UFG, 2011.

VAINFAS, Ronaldo. **A heresia dos índios** – catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. (Org.). **Confissões da Bahia**: santo ofício da Inquisição de Lisboa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____; SOUZA, Juliana B. **Brasil de todos os santos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

VERGER, Pierre F. **Orixás** – deuses Iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador-BA: Corrupio Ltda. São Paulo-SP: Círculo do Livro S.A., 1981a.

_____. **Notícias da Bahia – 1850**. Salvador: Corrupio Ltda., 1981b.

_____. Etnografia Religiosa Iorubá e Probidade Científica. **Religião e Sociedade**, nº 8. São Paulo: ISER, Editora Cortez, 1982. Disponível em: <https://culturayoruba.files.wordpress.com/2014/07/etnografia-religiosa-ioruba-e-probidade-cientifica-pierre-verge1.pdf>. Acesso em: 07/11/2014.

_____. Uma rainha africana mãe de santo em São Luís. **Revista USP**, n. 6, junho/julho/agosto. São Paulo: USP, 1990.

_____. O deus supremo Iorubá; uma revisão das fontes. **Afro-Ásia**, n. 15. Salvador: UFBA, 1992.

_____. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns** na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga Costa dos Escravos, na África. São Paulo: EdUSP, 2012.

VIDAL, Fabiano C. M. Robson Pinheiro e o desenvolvimento de um “Espiritismo de inclusão”. **Anais do IV Congresso da ANPTECRE**, v. 05, 2015.

WEBER, Max. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília: Editora UNB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

ZIÉGLER, Jean. **O poder africano** – elementos de uma sociologia política da África Negra e de sua diáspora nas Américas. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1972.