

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AS RESSIGNIFICAÇÕES DE EXU DENTRO DA UMBANDA

LENNY FRANCIS CAMPOS DE ALVARENGA

GOIÂNIA
2006

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

AS RESSIGNIFICAÇÕES DE EXU DENTRO DA UMBANDA

LENNY FRANCIS CAMPOS DE ALVARENGA

Dissertação apresentada ao
Mestrado em Ciências da Religião
da Universidade Católica de
Goiás como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em
Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Luigi
Schiavo.

GOIÂNIA
2006

**DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM
31 DE AGOSTO DE 2006
E APROVADA COM NOTA 7,0 (SETE INTEIROS)
PELA BANCA EXAMINADORA**

1) Dr. Luigi Schiavo / UCG (Presidente): _____

2) Dra. Irene Dias de Oliveira / UCG (Membro): _____

3) Dra. Olga Rosa Cabrera Garcia / UFG (Membro): _____

AGRADECIMENTOS

Não teria conseguido terminar este mestrado sem que uma série de fatores fosse reunida. Meus pais, Luiz e Doraci, são a base de tudo, sempre com amor, priorizaram uma formação intelectual sólida para mim e meu irmão, como também promoveram nosso crescimento moral e espiritual. A eles, meu amor e dedicação e todo o reconhecimento do mundo pelos anos de renúncia pessoal em prol de seus filhos. Obrigado por tudo!

Ao meu irmão Jules, pelo carinho e dedicação e por demonstrar tanto interesse pela minha felicidade e bem estar, meus sinceros agradecimentos e os mais profundos votos de crescimento espiritual a você, a Flavielle e o pequeno Davi.

A minha doce Dineiva, meu amor, meu esteio, a total responsável por minha transformação pessoal, retirando-me do ostracismo em que me encontrava e me dando um sentido para viver. Toda sua dedicação e seu amor incondicional me ampararam nesta jornada, fazendo com que a mesma só tivesse sentido com você ao meu lado. Que Deus nos ilumine sempre! Te amo muito! “Muitão”!!

Agradeço ao Luiz Júnior, amigo confidente, pela sincera amizade e companheirismo já a longos e duros anos. E não poderia deixar de externar aqui minha admiração e gratidão por seu pai, sr. Luiz, por tudo que fez por mim e por minha família e que só Deus um dia saberá recompensar

Agradeço a Claudio Herbert Nina e Silva pela amizade incondicional. Sua inteligência e senso crítico fizeram com que eu encontrasse um amigo fiel com quem eu pudesse aprender sobre qualquer coisa.

Um agradecimento especial a Avimar Ferreira Júnior por sua amizade e os profundos ensinamentos sobre a Religião dos Orixás. Suas explanações iluminaram

pontos obscuros do meu conhecimento sobre o tema. Que Oxalá esteja sempre contigo!

Agradeço aos professores Luigi Schiavo, Alberto da Silva Moreira e Haroldo Reimer pelo incentivo durante a execução do trabalho.

Agradeço a Secretária Geyza Pereira pela atenção, paciência e humanidade no trato para comigo.

Aos professores da Faculdade de Psicologia da Universidade de Rio Verde – FESURV – Maria Flavina, Patrícia Pinto, Érik Melo, Aline Roberta, Luiz Fernando, dentre tantos outros colegas que me apoiaram durante a realização do mestrado.

RESUMO

ALVARENGA, Lenny Francis Campos de. *AS RESSIGNIFICAÇÕES DE EXU DENTRO DA UMBANDA*. (mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Católica de Goiás, 2006.

O objetivo da presente dissertação foi investigar a figura de Exu e as ressignificações de sua imagem e função dentro da umbanda. Ao aprofundar no tema, mais do que apenas um caso isolado dentro da religião umbandista, o mesmo se transformou no exemplo de como estas ressignificações operam em um nível mais elevado: o das sistematizações da teologia e doutrina de umbanda expressas em suas principais correntes de pensamento. A partir de então estabeleceu-se um modelo comparativo da figura de Exu em suas origens na África e suas transformações em solo brasileiro, principalmente no que tange a umbanda. Suas principais ressignificações foram a nível icnográfico e de função, mas ambos responderam respectivamente ao sincretismo e a sistematização da teologia e da doutrina da umbanda.

Palavras-chave: ressignificação, Exu, umbanda, sistematização.

ABSTRACT

ALVARENGA, Lenny Francis Campos de. *THE SIGNIFICATES OF EXU IN THE UMBANDA RELIGION*. (masterate of Religion Sciences) – Universidade Católica de Goiás, 2006.

The finality of this dissertation was to investigate the functions, images and significates of Exu in the umbanda religion. The developing of this theme demonstrate that his significations works in one elevated level, that shows the sistematization of the umbanda's theology and doctrine in his more importants streams of religious thinking. From this point of view, one comparative model of the Exu's image in his African origins and his transformations in the Brazilian ground was maked, searching the sincretism and sistematization of this theology and doctrine, in the level iconographic and functional.

Key Works: significates, Exu, umbanda religion, sistematization.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	15
1.1 Linhas Interpretativas	15
1.2 Umbanda.....	27
1.2.1 O que é umbanda?.....	27
1.2.2 O surgimento da umbanda	30
1.2.3 As linhas de pensamento dentro da umbanda	37
CAPÍTULO 2	44
2.1 Quem é Exu?	44
2.2 Mitos, Símbolos e Ritos de Exu – Da África ao Brasil	47
2.3 O que mudou?.....	55
2.3.1 Exu e as linhas de pensamento da umbanda.....	55
CAPÍTULO 3	62
3.1 Elementos relacionados à ressignificação de Exu.....	62
3.1.1 A identificação Exu/diabo – aspectos históricos e atuais	64
3.1.2 Os inimigos da umbanda – resposta aos ataques.....	74
3.1.3 A influência da (pós)modernidade na umbanda	82
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	88
ANEXOS	93

1 – INTRODUÇÃO

Existem hoje no Brasil mais de 76 milhões de brasileiros que se declararam negros ou afro-descendentes no último censo, o que representa cerca de 45% da população do país¹. A influência da cultura negra no dia-a-dia reflete sua importância dentro do modelo civilizatório brasileiro. A culinária africana e afro-descendente, antes legada somente ao paladar dos negros, são hoje iguarias especiais que complementam o cardápio de importantes restaurantes. A música e a dança, desde o samba em suas raízes, até os movimentos sócio-culturais que surgiram sob a égide do ritmo afro-baiano “axé”, além da capoeira e todos os ritmos e instrumentos musicais oriundos da África influenciam grande parte da cultura brasileira. O folclore afro-brasileiro que juntamente com outras tradições permeiam nosso imenso país com suas festas populares (congada, por exemplo). A influência das línguas negras (tanto dos grupos sudaneses quanto dos bantus) no português é duradoura, principalmente no que tange o seu uso litúrgico dentro das denominadas religiões afro-brasileiras: umbanda, quimbanda, candomblé, entre outras e mesmo fora destas religiões, onde podem ser encontradas uma série de expressões de uso cotidiano na língua portuguesa (CASTRO, 2001, p. 25).

Só a imensa influência cultural citada, em si já justificaria a realização deste trabalho, mas não posso me furtar de demonstrar, dentro do modelo cultural afro, a crescente demanda religiosa dentro do cenário religioso atual.

¹ Segundo dados do Censo Demográfico 2000 do IBGE e citados em http://www.criola.org.br/dados_regiao.htm, (consultado em 17/08/2006).

As religiões afro-brasileiras constituem atualmente um amplo campo de estudos, tanto pela importância histórica quanto atual na vida da sociedade brasileira. A expansão de centros, terreiros, tendas, etc, destas religiões justifica o número cada vez maior de teses e dissertações, além de artigos, livros e capítulos de livros sobre o tema. No censo do IBGE em 2000, 0,34% dos brasileiros se declararam seguidores de religiões afro-brasileiras, mas este número não reflete a realidade destas religiões no país. Prandi (2002, pp. 03-07), indica que em censos, a maioria absoluta dos seguidores e freqüentadores das religiões afro se escondem atrás da denominação “católico”, ou mesmo “espírita”, mas o próprio, estima que cerca de 30 milhões de brasileiros são freqüentadores (simpatizantes ou fiéis), mesmo que sazonais, de terreiros em todo o Brasil.

No II Festival Mundial de Artes e Culturas Negras realizado em Lagos, Nigéria, em 1978, René Ribeiro da Universidade Federal de Pernambuco demonstrou, utilizando dados oficiais do IBGE de então, que a religião que mais crescia (em termos proporcionais) no país até aquele momento era a umbanda (SAIDENBERG, 1978[a], p. 35); o que se confirmou no censo divulgado em 1980 (PEREIRA, 2002, pp. 03-04).

Prandi (1989, p. 37) chama a atenção para uma pesquisa realizada pelo Centro de Estudos da Religião Douglas Teixeira Monteiro em 1982 que demonstra que na década de 1950 existia somente um (1) terreiro de candomblé registrado em cartório no estado de São Paulo, enquanto que na década de 1960 o número foi de 83 terreiros, pulando na década seguinte para 856 terreiros e até o ano de 1982 o número era de 1.200 terreiros registrados, o que demonstra claramente um forte crescimento. No Rio de Janeiro, estima-se que no início da década de 1970 existiam

mais de 20.000 terreiros de umbanda e 1.500 de candomblé só no então estado da Guanabara (BANDEIRA, 1972, p. 38).

Há atualmente uma revista mensal de caráter religioso (Revista Espiritual de Umbanda, fundada em 2005), além de dois jornais (Jornal de Umbanda Sagrada, fundado em 2001, e Jornal Orixás), um boletim (Saravá Umbanda, fundado em 1999) e um informativo (Novo Milênio), todos impressos e de circulação nacional a respeito de umbanda, candomblé, quimbanda e outras manifestações religiosas de origem afro; além de um sem-número de publicações on-line a respeito destas manifestações religiosas. Com uma simples pesquisa no site de busca na Internet Google, observamos que ao procurarmos pela palavra-chave “Orixás” obtivemos como resposta 302.000 sites sobre o tema ou que continham a palavra. Com a palavra-chave “Umbanda” o número de sites encontrados subiu para 427.000; já com a palavra-chave “Candomblé” foram 330.000 sites, enquanto que a palavra-chave “Quimbanda” encontrou 23.500 páginas na Internet que continham este tema, sendo todos os sites em português². Se utilizarmos outras denominações para as religiões de cunho mediúnico que sofreram influência das religiões e tradições afro, como por exemplo o Catimbó, o Batuque, o ‘Xangô’ do Recife, o Tambor de Mina Maranhense, bem como os nomes das divindades: Orixás, Voduns e Inkices específicos e suas variantes; poderemos encontrar números ainda mais expressivos.

Todos os dados apontados acima reforçam a importância das religiões afro, entre elas a umbanda, no cenário religioso das últimas décadas. Sua importância vai desde o crescimento no número de adeptos, a movimentação econômica que abrange o comércio de produtos e artigos religiosos até a publicação de livros e

² Pesquisa realizada no Google em 23/08/2006.

revistas, acadêmicos ou não, para fiéis, não-fiéis e simpatizantes pertencentes ao círculo da Nova Era, além dos curiosos.

Dentro deste universo de informação, muitos livros e revistas têm enfatizado o estudo dos diversos Orixás, Voduns, Inkices, Entidades Espirituais de umbanda, entre elas, os guias pretos-velhos, caboclos, erês³ e os povos baianos, boiadeiros, jangadeiros, ciganos e mesmo povos de algumas regiões da África, como as correntes de Nagô, de Angola, do Congo entre outros, além dos ditos povos de rua: exus e pombagiras.

Com relação aos exus, muito se tem escrito sobre suas características relacionadas à sexualidade humana (SANTOS, 1976, p. 50 e segs.), além de sua intrínseca ligação com as coisas terrenas: Exu seria um Orixá, ou mesmo uma entidade, que estaria mais próximo ao Aiyê (Terra), ou ao “plano material”. Foi justamente esta ligação, associada ao caráter irascível, brincalhão, inconseqüente e às vezes virulento de exu que levou vários missionários protestantes, católicos e anglicanos na África a sincretizá-lo com o Diabo dos cristãos (VERGER, 1999[b], p. 119 e segs.).

Em visitas informais realizadas antes do início deste trabalho em várias casas de umbanda de Goiânia-Go e Rio Verde-Go, pude perceber na grande maioria dos terreiros visitados as imagens de Exu que reflete esta identificação. Mesmo assim, algumas casas não apresentavam imagens destas entidades e outras nem sequer faziam as chamadas “giras de Exu”⁴. Quando informalmente perguntados sobre a

³ Não é objetivo do presente trabalho discutir a etimologia da palavra erê, tão controversa em suas explicações, podendo significar estátua ou mesmo um “estado” chamado de erê, caracterizado por comportamentos estranhos e infantis do laô após a manifestação do orixá. Na umbanda, erê tem o mesmo significado de criança.

⁴ As “giras” se referem ao trabalho mediúnico de incorporar a entidade dentro da prática ritual.

ausência da “gira”, alguns respondiam ser Exu uma entidade atrasada, com “pouca luz” e, portanto sem condições de atender a assistência, os visitantes e os fiéis.

Em outras ocasiões, a resposta variou para a compreensão de que estas entidades, na verdade, eram escravas dos orixás e guias de umbanda e só trabalhavam quando estes assim o determinavam. Uma outra variante de respostas dizia respeito a Exu ser o protetor e guardião do terreiro e de todos que estão nele, considerando, inclusive, que o nome genérico Exu, não refletia a verdadeira natureza desta entidade e de suas atribuições.

Tais contradições me fizeram refletir sobre quais seriam os motivos que levaram a tantas interpretações diferentes. Deparei-me, então, com um problema metodológico: não havia nenhum trabalho acadêmico em nível de mestrado ou doutorado que descrevesse as diferentes visões da umbanda e como cada uma delas entendia Exu. Optei então por um trabalho teórico que pudesse dar sustentação aos trabalhos empíricos que surgissem a partir de então.

Com este intuito, o presente trabalho visou identificar e descrever o processo de ressignificação de Exu na umbanda, procurando entender o significado de tantas interpretações sobre sua imagem e seu papel dentro da mesma. Para tanto foi necessário que retornássemos a África para analisarmos seus mitos, ritos e símbolos, o surgimento e as características do sincretismo diabo-exu, para posteriormente identificarmos as mudanças sofridas dentro da umbanda. Para tanto, foram adotadas as seguintes linhas de trabalho:

- 1) A descrição da umbanda, seu surgimento e a identificação de suas principais correntes de pensamento;

- 2) Como que cada uma dessas correntes pensa e trabalha a questão de Exu dentro de suas características próprias;

3) Apontar as principais causas das ressignificações de Exu dentro destas sistematizações teológicas dentro da umbanda.

O caso de Exu e a análise destas ressignificações é um exemplo paradigmático das mudanças que a umbanda passa e passou ao longo de sua história e de como hoje, ingressa-se no processo de institucionalização burocratizada que leva seus sacerdotes a se organizarem em Colégios, Novas Federações (como as que surgem no estado de São Paulo) e até mesmo uma Faculdade de Teologia Umbandista reconhecida pelo MEC.

CAPÍTULO 1

1.1 - LINHAS INTERPRETATIVAS

Para a compreensão do papel de Exu dentro da sociedade yorubá, é necessário diferenciar e conceituar o que é um orixá, um ancestral e um egún dentro de sua cosmovisão. A sociedade yorubá é monoteísta em sua essência, pois identifica e classifica um único Deus como criador de tudo e de todos, inclusive dos orixás. As classificações nominais seguem um modelo antropônimo de atribuição de significados segundo suas realizações (BENISTE, 1997, p. 27). A este Deus único são atribuídos vários nomes, entre eles: Olòórun (que significa o “Senhor do Céu” ou “Dono do Céu”⁵) e Olódùmaré (que pode significar “Senhor Dono do Poder”) (VERGER, 1999[a], pp. 21-22; 1999[b], pp. 487-492). Olòórun não possui culto específico, mas não deixa de ser lembrado e saudado através dos mitos e ritos dedicados aos orixás.

O nome dos orixás seguem a mesma premissa antropônima e geralmente estão relacionadas a suas atribuições. Sobre a origem dos orixás Verger diz:

“O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, , estabeleceu vínculos que lhe garantiram um controle sobre certas forças da natureza [...], ou então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com os metais [...] o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, *àse*, 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. A passagem da vida terrestre à condição de orixá desses seres excepcionais, possuidores de um *àse* poderoso, produz-se em geral em um momento de paixão, cujas lendas conservam a lembrança. [...] Estes antepassados divinizados não morreriam de morte natural, morte que em ioruba vem a ser o abandono do corpo, *ara*, pelo sopro, *emí*. Possuidores de um *àse* muito forte e poderes excepcionais,

⁵ Céu seria uma representação aproximada da palavra yorubá Órun.

sofreriam uma metamorfose [...]. O que neles era material desaparecia, queimado por essa paixão, e deles restava somente o *àse*, poder em estado de energia pura.” (VERGER, 1999[a], p. 18).

Como os primeiros seres desta terra e fundadores das dinastias yorubás, seriam eles ancestrais ou antepassados, ou seja, personalidades que viveram efetivamente nesta terra. Mas as condições pelas quais a deixaram e o fato de serem considerados como as primeiras criações de Olòórun, sendo posteriormente considerados os primeiros a conviverem com o Criador, deu a eles a condição especial de serem considerados e tratados como divindades, orixás. A própria etimologia do nome lhes garante esta premissa; orixá poderia significar “O Senhor da Cabeça” ou “A Origem do Orí (Cabeça)”, ou ainda “A Fonte do Orí” (BENISTE, 1997, pp. 83-84). Existem outros nomes que designam genericamente estas divindades: *Ebora* e *Inrúmalè* que significa “Os Sobrenaturais da Terra” (SANTOS, 1976, p. 79-80).

Já o culto aos egúns⁶ se caracteriza intrinsecamente por ser um culto aos antepassados. Neste caso sim, ocorre à morte, onde *emí* deixa o *ara*. Um antepassado é alguém de quem efetivamente somos descendentes, seja por linhagem materna ou paterna. Mas, para os yorubás, não basta ser apenas um ancestral para que se tenha um culto em sua homenagem; para tal, deve-se alcançar uma idade avançada, além de ter conseguido posições de destaque dentro da sociedade e mesmo do culto... além, é claro, do fato de ter deixado muitos descendentes (BENISTE, 1997, p. 189-190).

⁶ Egún: osso, esqueleto, utilizado neste sentido para designar ‘morto’. No culto pode ser invocado na forma de Egúngún (mascarado), onde se manifesta coberto por vários panos e retalhos de diversas cores.

Estas interpretações estão na base para o entendimento da principal modificação que ocorreu no significado de Exu do culto original africano para a umbanda: a transformação de um orixá em egún⁷.

Na África então, Exu é orixá e tem caráter de divindade. Para entendermos suas ressignificações é importante entendermos algumas categorias antropológicas. A noção de espaço/tempo é essencial nesta análise para o entendimento do culto a Exu em seus diferentes contextos aqui propostos para estudo. A manifestação de uma entidade se dá em um espaço específico que Eliade (2001, p. 42 e segs) chama de *espaço sacralizado*. Este espaço diferencia o que é profano (não-sagrado) do que é sagrado e sua justificativa se faz através da rememoração mítica e ritual referente a uma época primordial, no caso, a época em que os orixás viveram e realizaram seus feitos.

Na África, os espaços sagrados são caracterizados por uma consagração específica como quando são erigidos templos religiosos de adoração aos orixás, por exemplo, mas também existem os lugares naturalmente sagrados, como algumas florestas, rios específicos (geralmente representações de orixás femininos), etc. Os espaços sagrados de Exu são os lugares públicos, as entradas das cidades, das casas, das vilas, feiras, entradas de templos, além dos templos erigidos em sua homenagem. São nestes lugares, que seus assentamentos⁸ são colocados; característica esta que foi repassada para algumas correntes de pensamento umbandistas.

Na África e no candomblé, o espaço sagrado é a porta para o òrun (moradia dos seres sobrenaturais), de onde os homens podem ascender e os orixás e os

⁷ Voltaremos a este tema mais adiante quando falarmos das mudanças no significado da figura de Exu da África para a umbanda.

⁸ Assentamento: "Artefato individual, representativo do Órisà, constituído de diversos elementos do mundo mineral, animal e vegetal." (PORTUGUAL-FILHO, 2004, p. 135).

antepassados podem descer até a terra; é onde há a comunhão com o transcendente, comunhão esta possível graças a Exu (SANTOS, 1976, p. 50 e segs). Na umbanda, o próprio terreiro é o espaço sagrado por excelência e é através dele que os guias espirituais descem de Aruanda (tem em tese o mesmo sentido de òrun) e se manifestam.

O tempo no qual o culto acontece é diferente em terras da África do que é no Brasil. A perspectiva dessa diferença pode ser entendida na medida em que compreendemos que as concepções de tempo na África são características de um período pré-capitalista, onde são marcados segundo acontecimentos naturais, como o movimento dos astros e mudanças de Lua, o início e o fim das estações chuvosas, etc.

O tempo na África é o tempo da narrativa, em que segundo Benjamin (1986), narra os acontecimentos da vida segundo as percepções de quem as vivencia. Este tempo da narrativa não precisa (e geralmente não está) estar atrelado ao tempo cronológico, medido e quantificado tão característico da modernidade.

Para a umbanda, este tempo é totalmente adaptado as condições de vida moderna. Os cultos são geralmente à noite e em horários fixos, o que permite que as pessoas se programem e onde a maioria dos trabalhadores da casa quantos os clientes e fieis, já deixaram seu trabalho e se dirigiram aos seus lares, onde permanecem envolvidos em suas atividades domésticas até o momento de irem ao terreiro.

Outra categoria antropológica importante para a análise das modificações no significado da figura de Exu na umbanda é o conceito de mito. Eliade define o mito da seguinte forma:

“o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do ‘princípio’... Os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das

plantas e do homem, mas também de todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje” (ELIADE, 2000, p. 11 e 16).

A manutenção e o *status quo* ordenado da religião africana é mantida através da rememoração dos mitos sagrados dos orixás e ancestrais (PRANDI, 2001[b], pp. 20-26). Segundo Eliade, os mitos devem ser investigados no contexto na qual ele é vivo (ou foi vivo) e “fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor a existência” (ELIADE, 2000, p. 08).

Os mitos descrevem o aparecimento do Sagrado no mundo, tornando-o tal qual o conhecemos, mas com a qualidade religiosa necessária que o faz ‘Ser’; pois são os mitos que descrevem e ‘regulamentam’ todas as atividades dos homens.

Os mitos deixam vivos na memória todo o complexo ritual para se manter simbolicamente as ações realizadas pelos orixás nos tempos primordiais e assim garantir a conservação do mundo tal qual ele é. São os mitos que determinam aquilo que pode e aquilo que não pode, como nos casos dos “tabus”, “quizilas”, “preceitos” e “restrições” da sociedade yorubá.

Além do estabelecimento do tabu, os mitos referem-se também aos aspectos arquetípicos relacionados ao comportamento e mesmo a personalidade dos orixás, sendo que os filhos destes orixás também apresentam as características dos mesmos, confirmando sua correspondência aproximada (VERGER, 1999[a], pp. 33-35).

Eliade (2000, p. 129 e segs.) elucida que os mitos podem existir basicamente em dois momentos: um de *grandeza* e outro de *decadência*, e ambos dependem do momento e da função que os mitos estão exercendo dentro de uma sociedade. Na umbanda, muitos dos mitos relativos a Exu estão esquecidos ou foram modificados

nos processos de ressignificações pelo qual passaram e passam, caracterizando o momento de decadência dos mitos originais.

Os mitos referentes a Exu foram absorvidos e reinterpretados no Brasil pelo cristianismo, que encontraram no material mítico desta divindade, o reforço das idéias de associá-lo ao diabo cristão. Neste contato entre as culturas está o cerne de fenômeno amplamente estudado e discutido chamado de 'sincretismo'⁹, onde noções novas são agregadas, muitas vezes, a tradições regionais, como no caso deste contato com as religiões afro-brasileiras, como a umbanda.

As mudanças na dinâmica das culturas podem acontecer através de processos internos e externos; no caso do que se convencionou chamar de 'sincretismo', representa um processo externo caracterizado pelo choque e/ou contato entre duas ou mais culturas (LARAIA, 1985, pp. 98-105). A umbanda, como exemplo, resulta do contato entre as tradições do candomblé, somada a algumas tradições indígenas, além de ter nascido, oficialmente, dentro de um centro espírita¹⁰.

Segundo Ferretti (2001, p. 13) o processo de 'sincretismo', em seu sentido amplo, no Brasil é mais evidente nas religiões afro-brasileiras, onde pode ser estudado com mais facilidade; e mesmo para Prandi (2001[a], pp. 49-50), as próprias religiões e tradições afro-brasileiras é que se fizeram 'sincréticas' (também no mesmo sentido amplo), estabelecendo as primeiras identificações e correlações com o sistema dominante.

Droogers (1989, p. 07-25 apud FERRETTI, 2001, p. 13) aponta dois sentidos para se abordar o sincretismo: o primeiro se refere a um significado objetivo

⁹ Termo consagrado e usado comumente em seu sentido mais amplo de simples correspondência entre divindades de diferentes panteões, mas que vem sofrendo profundas mudanças conceituais e propostas de modificação do sentido na qual é comumente usado.

¹⁰ Voltaremos a este tópico quando falarmos sobre a umbanda, seu surgimento e suas características.

caracterizado pela simples descrição neutra dos elementos sincretizados; o segundo, subjetivo, refere-se às formas de interpretação ou a busca pelas causas do sincretismo. Na tentativa de estudar este fenômeno evidenciando suas causas, Bastide (1983, p. 159-193) se deparou com um problema de método, no qual concluiu que o ponto de vista subjetivo era extremamente impreciso, pois o dito “problema” do sincretismo não era visto assim pelos negros que o praticavam, nem sequer pensavam sobre isso, e quando perguntados, davam somente respostas de momento, sem deixar que tal assunto fizesse parte de suas elucubrações religiosas.

Para Bastide (1983, p. 159-193) o pressuposto de que para cada sincretismo apresentado, deveria existir um “sincretismo psíquico” que o explicasse não se confirmou, pelo contrário, fez com que ele acreditasse que o processo sincrético não é uma fusão entre as divindades através das suas características e semelhanças, mas sim um processo de cisão em que na verdade não há sincretismo, pois uma divindade não se torna outra ou duas não se tornam uma (identificando-as e misturando-as). Elas são apenas sobrepostas através de um sistema de equivalência e não de substituição, portanto ao realizar o culto a uma divindade africana utilizando um nome de santo católico, por exemplo, era esta e não a católica que estava sendo verdadeiramente cultuada.

A expressão sincretismo, então, não podia ser considerada como explicativa de todos os fenômenos de analogia encontrados, muito menos no caso do sincretismo diabo-exu.

“O Exu dos nagôs é o Elegbá dos daomeanos, mas o Elegbá tem um caráter fálico mais nítido; é igualmente o Homem da Rua dos caboclos, mas o Homem da Rua ou das Encruzilhadas se assemelha muito mais ao diabo que a Exu, que não é um espírito perverso e assim por diante. Temos, por conseguinte, um simples jogo de analogias e nada mais.” (BASTIDE, 1983, p. 183).

Por este motivo, o presente trabalho não fará uso do termo sincretismo, nem mesmo em seu sentido mais amplo, para se referir ao processo de representação estabelecido entre as divindades católicas e africanas.

Verger (1999[a], p. 25-28) afirma ser praticamente impossível determinar o momento inicial da identificação entre os santos católicos e os orixás africanos. Mesmo entre Exu e o diabo dos cristãos, todas as evidências apontam para uma origem localizada na África¹¹ sobre esta representação.

Foi através deste sistema de analogias que a umbanda foi e é constituída de um simbolismo único e é através do símbolo que o homem diferencia o sagrado e o profano, o material do imaterial.

Eliade (1996, p. 20 e segs.) demonstra que nas sociedades arcaicas ou tradicionais os símbolos surgem através de uma experiência original com o Sagrado. Tudo recebe uma qualidade específica que diferencia um símbolo de outro. As imagens em si não carregam necessariamente um único significado, mas através de um ritual de sacralização pode-se atribuir-lhe um significado ímpar. Assim se caracterizam os assentamentos de Exu.

Segundo Rocher (1971) o símbolo é qualquer representação de uma realidade para outra. Sua característica é tomar emprestada unidades significativas de um sistema já constituído, submetendo-as a uma nova organização. Para tornar uma pedra laterita parte do assentamento de Exu (tanto Exu-egún quanto para qualidades de Exu-orixá), será necessário utilizar elementos do reino animal, mineral e vegetal que já carregam um significado pré-estabelecido, transferindo os mesmos para a pedra, que passa então a apresentar as qualidades necessárias para se tornar um assentamento de Exu (representativo e diretamente ligado a tal Exu).

¹¹ Voltaremos a este tópico no capítulo referente à identificação Exu-diabo.

Um símbolo pode ter várias significações dentro de uma mesma sociedade e estas significações vão depender em grande parte do que Geertz (1989, p. 143 e segs.) chamou de “Ethos”, que consiste numa gama de características valorativas de uma sociedade. “O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete” (GEERTZ, 1989, p. 143).

Juntamente com o ethos atua a “Visão de Mundo” que “é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade (...) e contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem” (GEERTZ, 1989, p.144). É a representação do ethos e da visão de mundo que funcionam como um filtro para aquilo que é expressão autêntica ou não de um povo específico.

Quando o seguidor da umbanda atribui significado a uma imagem ou objeto (no caso das imagens dos exus encontrados nas Floras umbandistas espalhadas por todo o Brasil), ele a está representando como um símbolo, e o faz segundo seu ethos e visão de mundo característicos (que no Brasil, durante séculos, derivou do catolicismo romano).

Toda esta atribuição de significado obedece a um caráter mítico presente e revivido periodicamente através dos ritos. O rito pode ser uma prática individual ou coletiva e geralmente remete a um mito para justificá-lo. “O rito é uma ação seguida de conseqüências reais; é talvez uma espécie de linguagem...” (CAZENEUVE, sd, p. 8).

O rito carrega em si significado (aspectos valorativos) que transcende os significados inerentes ao mundo cotidiano, é também o significado que o diferencia do simples ‘ato de fazer’, pois o fazer cotidiano (costume) também possui função e

sentido específicos, por exemplo, o ato de vestir determinada roupa não é um ritual se atende somente à necessidade de se vestir (CAZENEUVE, sd, p. 12). Uma cerimônia religiosa é um conjunto de ritos que relembram um episódio mitológico (rito comemorativo), e nela contém toda a gama de rituais elementares (ritos de controle a saber: louvações, tabus, purificações, sacrifícios, entre outros) que o compõe.

Os ritos podem sofrer mudanças através do tempo, seja por mudanças radicais de prisma religioso (como no caso das revoluções religiosas), ou por lentos e mesmo imperceptíveis processos que dependem de uma lenta transformação do ethos e da visão de mundo de quem as pratica, mas essas mudanças não descaracterizam o rito como tal, sendo sua 'rigidez' justamente o que permite o seu estudo pelo observador treinado (etnólogo, antropólogo, sociólogo, etc).

É justamente nos ritos que vão ser encontradas as principais diferenciações do culto original de Exu na África e as formas como são executadas (quando o são) na umbanda¹².

Para Rivière (1997, pp. 80 e segs.), a estrutura dos ritos obedece a uma gama de valores intrínsecos e transversalizados na vida cotidiana, pois servem como legitimadores da ordem estabelecida pelo Sagrado e conhecido através dos mitos, autenticando até mesmo aspectos temporais relacionando o tempo mítico com o tempo social.

Uma das funções principais do rito é manter as relações sociais através de hierarquias e "papéis" bem definidos, além de estimular a comunicação e sistematizar as funções a serem exercidas. O rito se estabelece como troca entre os homens e os Orixás, que através, por exemplo, dos ritos de passagem (iniciação e

¹² Retornaremos novamente a este assunto mais adiante quando tratarmos das mudanças nos símbolos e ritos de Exu.

obrigações de um, três, sete anos, por exemplo), eleva o status social do iniciado, acarretando em uma mudança de cargo e levando-o a ter novas e mais atribuições (RIVIÈRE, 1997, p. 80).

As reconfigurações dos mitos e ritos referentes a Exu dentro da umbanda, obedecem a um processo social intenso. Da África ao Brasil, mais do que uma mudança de localidade, mudou-se também os sistemas sociais dos africanos. Estes deixaram de se relacionar pelo contato social¹³ e passaram a fazê-lo (com o mundo e o outro) através do estabelecimento de uma divisão social do trabalho caracterizado pelo sistema escravagista que inexistia na África. Esta mudança é mais abrupta do que se pensa a princípio, pois os africanos estavam distantes de configurar na África os sistemas de trabalho servil característico escravidão.

Após a diáspora, suas relações étnicas se perderam, bem como seus sistemas sociais e no Brasil, além de terem de se adaptar ao sistema servil de trabalho, ainda tiveram que restabelecer o intercâmbio com os negros provenientes das mesmas regiões. Mas à medida que o século XX surge e avança, a modernidade aparece e contribui ainda mais com este distanciamento.

Na década de 1950, uma modernidade tardia e periférica impulsionou o desenvolvimento das cidades brasileiras, que por sua vez buscavam mão de obra para o seu crescimento, aumentando assim a migração do campo para as cidades, culminando no aumento das periferias e conseqüentemente no aumento da pobreza e da exclusão social. Dentre os que vinham para as cidades, estavam os negros, atraídos pelas promessas de oportunidades e prosperidade fácil.

¹³ Apesar de já existir na África um intrincado sistema de comércio baseado nas feiras realizadas em várias localidades do território yorubá, entre outros. E o mais interessante é notar que mesmo sendo uma sociedade arcaica, o sistema de lucros não só existia como legitimava uma série de relações sociais, mas por isso tornava a sociedade menos tradicional (VERGER & BASTIDE, 1992, p. 122-159).

Na mesma década de 1950, Bastide (1985, p. 210-215) identificou a umbanda, até então chamada de 'macumba'¹⁴, e a facilidade com que se integrou as grandes metrópoles do sudeste, onde os ideais religiosos da umbanda se identificavam com vários elementos do campo religioso que se abria para seus seguidores e sacerdotes. É neste contexto que a umbanda cresce e se fortalece, estabelecendo com muita facilidade nestas periferias por se constituir em um culto com mais qualidades urbanas do que rurais, adaptando-se a um campo religioso em expansão¹⁵.

Para a análise desta expansão é preciso avaliar as estruturas e funções das organizações religiosas. O'Dea (1969) afirma que existem dois tipos principais de organizações religiosas, uma pertencente às sociedades arcaicas e outra pertencente às sociedades urbanas modernas. A diferença básica consiste no sistema familiar e comunitário relacionado às sociedades arcaicas em contraposição ao caráter impessoal da sociedade moderna.

Esta dicotomia se torna evidente quando analisamos comparativamente o culto aos orixás entre os yorubás, em seus vilarejos, seus sacerdotes e o cotidiano de suas atividades – caracterizadas pela transmissão de conhecimento conhecida por tradição oral, na qual os mais velhos passam os conhecimentos de culto aos mais novos – em relação à moderna umbanda, com seus cursos de iniciação, faculdade de teologia umbandista, colégios teológicos de umbanda sagrada, que ensinam dentre outras coisas, a como fazer um assentamento de Exu e cultuá-lo através de rituais, etc.

¹⁴ Macumba: nome genérico usado na primeira metade do século XX como sinônimo de cultos de origem afro. Atualmente tem um caráter pejorativo, não que não tivesse antes, mas mais acentuado tanto para se referir as religiões afro, quanto para se referir de modo genérico aos trabalhos realizados dentro dessas religiões. Etimologicamente o termo *macumba* se refere a um pequeno instrumento de percussão utilizado durante os rituais para marcar o ritmo dos toques.

¹⁵ Sobre os elementos deste campo religioso em expansão vide o capítulo 02 desta dissertação.

O processo de se fazer conhecer o corpo moral destes dois modelos de instituições religiosas fica a cargo do corpo de sacerdotes (Babalorixás, Iyalorixás e seus congregados), este grupo “tem a ver diretamente com a racionalização da religião e deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia erigida em dogma, cuja validade e perpetuação ele garante” (BOURDIEU, 1998, p. 38).

É justamente na racionalização da umbanda através das várias tentativas de sistematizar sua doutrina e teologia, que o culto a Exu, compreendendo seus mitos, símbolos e ritos, sofrem as maiores ressignificações.

1.2 – UMBANDA

1.2.1 – O QUE É UMBANDA?

A umbanda é uma religião popular tipicamente brasileira, que apresenta um caráter universalista que engloba principalmente em seu corpo doutrinário cinco influências: africana, católica, espírita, indígena e orientalista (VERGER, 1999[a], p. 193).

Ela se caracteriza por seu caráter mediúnico, mas é erroneamente considerada a única expressão religiosa genuinamente brasileira. A manifestação de uma religiosidade popular com elementos de possessão mediúnica com “entidades” de índios, caboclos, negros e ‘mestres’ é bem mais antiga do que os idos de 1908 e as manifestações de Zélio. Já no século 19, Nina Rodrigues identificou fenômenos

mediúnicos com a presença de outras entidades além das do panteão africano no nordeste brasileiro (Catimbó, entre outros), e no Rio de Janeiro, João do Rio estudou a 'macumba' e suas diversas manifestações (BASTIDE, 1978, pp. 64 e segs.; 1983, pp. 159 e segs. & DO RIO, 1976, pp. 13 e segs).

Para Freitas e Pinto (1970, pp. 73-76), a umbanda se enquadra como religião porque reúne os elementos necessários para tal: a) a idéia do sagrado, através das manifestações dos orixás, guias e demais entidades de umbanda; b) a ocorrência de magias e milagres, a partir dos relatos de cura e da realização de trabalhos mágicos pelas entidades e sacerdotes; c) a crença em uma vida futura, pois acredita na imortalidade do espírito e na reencarnação; d) a prática de cerimônias e rituais em dias específicos de atendimento público e uma seqüência de festas religiosas que seguem um calendário próprio e, e) uma explicação do universo através de uma teogonia própria.

Para os trabalhadores de umbanda (médiuns e sacerdotes) a religião se caracteriza por se fundamentar em três pilares: amor, fé e caridade. É importante ressaltar que amor, fé e caridade também são pilares do espiritismo, que no Brasil ficou mais conhecido com o nome de Kardecismo.

O cerne da prática umbandista é o trabalho público de consultas abertas a qualquer pessoa em que os médiuns incorporam os diversos guias espirituais e ministram passes, mas além dos passes, são dados conselhos, ensinados banhos e/ou defumações, são preparados remédios para os casos de doença e feitas orações e benzições. A umbanda também tem a premissa de desmanchar os trabalhos de magia negra eventualmente feitos contra os consulentes¹⁶ nos terreiros de quimbanda¹⁷.

¹⁶ Esta característica tem implicações para o tema deste trabalho, pois na imensa maioria das vezes os trabalhos de magia negra são feitos em terreiros de quimbanda sob a égide de exus e pombagiras,

A umbanda é caracteristicamente um religião voltada a magia. A magia é para a umbanda o instrumento direto de atuação do sagrado na solução dos mais diversos aspectos da vida de um indivíduo. O uso constante de ervas medicinais e com efeitos terapêuticos se faz presente em quase todos os trabalhos e servem para os mais diversos fins: desde curas espirituais, através de banhos de descarrego (limpeza de energias deletérias), banhos de força (para proteção) até as defumações com as mesmas finalidades. A umbanda também faz constante uso de velas, flores, frutos, minerais, sementes e raízes em seus trabalhos.

Apesar das diversas correntes de pensamento umbandista que surgiram desde sua fundação oficial em 1908, alguns pontos em comum podem ser apresentados: a) a umbanda é monoteísta¹⁸; b) Oxalá é o orixá supremo abaixo de Deus (muitas vezes sendo sincretizado com Jesus Cristo); c) As principais entidades guias são os pretos-velhos, caboclos e crianças (erês), podendo existir mais correntes espirituais como os povos baianos e ciganos, por exemplo, mas isso vai depender de terreiro para terreiro; d) o uso da cor branca por parte do corpo mediúnico representando paz, pureza e harmonia, qualidades atribuídas a Oxalá; e) as defumações no início dos trabalhos mediúnicos para a limpeza espiritual dos consulentes e médiuns; f) o uso de cânticos (pontos cantados) entoados pela assistência para chamar os guias e homenagear os orixás; g) a gratuidade dos trabalhos de atendimento ao público com consultas aos guias; e h) a umbanda trabalha com 7 linhas comandadas por sete orixás principais.

estes já trabalhando completamente fora dos preceitos umbandistas de amor, fé e caridade e longe da noção “kardecista” de que seriam espíritos em “evolução” como preconiza o espiritismo.

¹⁷ Quimbanda é um termo de origem bantu que pode designar, entre vários significados, o de sacerdote, curandeiro, feiticeiro, etc. No Brasil o termo passou a designar a “outra face da moeda”, onde o culto aos exus e pombagiras acontece livre das premissas cristãs de amor e caridade, que ajudaram a formar o pensamento umbandista.

¹⁸ Onde Deus é comumente designado de Olorum (corruptela de Olóòrun) ou NZambi (nome de origem Bantu para designar a divindade suprema).

A classificação destes orixás vai depender da corrente de pensamento seguida pelo chefe de terreiro. Para DellaMonica (1993, p. 37), por exemplo, os orixás das 7 linhas são: Oxalá, Ogum, Oxossi, Xangô, Yemanjá, Obaluaiê e Ibeji. Já Freitas e Pinto (1970, pp. 103-104) subdividem da seguinte forma: Oxalá, Yemanjá, Ogum, Oxossi, Xangô, Oxum e Omolu. E assim sucessivamente... Mas é importante ressaltar que na maioria das casas de umbanda, cinco dos orixás serão sempre os mesmos: Oxalá, Ogum, Oxossi, Xangô e Yemanjá.

Além dos guias já citados (pretos-velhos, caboclos, crianças), existem os povos baianos, marinheiros, jangadeiros, boiadeiros, ciganos, encantados, além das correntes do oriente, correntes africanas e correntes indianas. A quantidade de espíritos que podem descer nos trabalhos de umbanda representa bem as subdivisões das linhas. Cada linha tem 7 falanges e cada falange tem 7 sub-falanges, e cada sub-falange tem mais 7 bandas e cada banda tem mais 7 legiões e em cada legião haverão mais 7 sub-legiões e em cada sub-legião haverão mais 7 povos¹⁹ (DELLAMONICA, 1993, p. 38).

1.2.2 – O SURGIMENTO DA UMBANDA

“Em 1908, no estado do Rio de Janeiro, município de Neves perto de Niterói, Zélio Fernandino de Moraes, com 17 anos, foi atacado por uma paralisia que os médicos não sabiam diagnosticar e muitos menos fazer a cura. Após alguns dias, Zélio levantou da cama e disse: “**Amanhã estarei curado**” e no outro dia ele voltou a andar normalmente.” (SAIDENBERG, 1978[a], pp. 34-35).

¹⁹ As linhas, falanges, sub-falanges, bandas, legiões, sub-legiões e povos refere-se a uma classificação hierárquica onde milhares de entidades trabalham, buscando sempre a evolução de um estágio para outro.

Assim foi, segundo a versão oficial para o surgimento da umbanda, a primeira manifestação mediúnica de Zélio Fernandino de Moraes, considerado pela maioria dos seguidores da umbanda, como o seu fundador e principal codificador da mensagem de fé umbandista.

O tráfico de escravos trouxe ao Brasil uma variedade de africanos que tinham em seus países de origem uma especificidade étnica e religiosa ímpar (VERGER, 1999[b], pp. 19-23 & PRANDI, 2000[b], pp. 52-55). No Brasil estes africanos foram obrigados num primeiro momento a se aglutinar a qualquer grupo étnico de origem africana para trabalharem todos juntos como escravos. Esta experiência tornou aqueles que antes, em terras africanas, eram na maioria das vezes inimigos, em amigos e companheiros na saudade de sua terra e de seus costumes. As etnias foram se misturando e as peculiaridades de cada culto, tal qual era praticado na África, foram se mesclando e deram origem, por exemplo, ao que chamamos hoje de Candomblé de Caboclo das nações de Angola e Congo (ambas manifestações Bantu com influência de grupos Jejês e Nagôs) (PRANDI, 2000[b], pp. 55-60).

Nas fazendas, os negros eram obrigados a passar por uma catequese forçada para se converterem em cristãos católicos; eles eram batizados e adotavam nomes portugueses. Este contato forçado com o catolicismo resultou em uma forte tendência que ainda observamos em muitos terreiros afro: a identificação de divindades africanas com santos católicos (BASTIDE, 1983, pp. 159-192).

Os negros alforriados, ou aqueles que conseguiram fugir para o meio das matas, em muitos casos, travaram contato com índios nativos que faziam uso de uma erva chamada *jurema*, uma planta que estimulava o êxtase. Facilmente, os negros, acostumados aos cultos com manifestações de transe, foram apreendendo os ensinamentos desses índios e posteriormente aos “encantados” (espíritos da

floresta cultuados pelos índios), foram anexadas entidades chamadas de “mestres” (basicamente, antigos mestres negros já falecidos do culto) da religião negra e também elementos do catolicismo (que também já havia sido introduzido aos índios séculos atrás). A esta “mistura” de influências com preponderância do culto indígena à *jurema*, é dado o nome de Catimbó (CASCUDO, 1972, pp. 104-105 & MORAIS, 1980, pp. 11-13).

No final do século XIX, imigrantes europeus trouxeram ao Brasil uma nova religião que se baseava nas manifestações mediúnicas: o espiritismo. Surgida na França, e tendo como principal líder o educador Hippolyte Léon-Denizard Rivail, o Allan Kardec, essa doutrina encontrou espaço entre os intelectuais da época e ganhou respaldo por apregoar a caridade, a ética e a moral cristãs. Muitos destes conceitos, incluindo uma diferenciação de bem e mal estão hoje presentes na umbanda (BANDEIRA, 1972, pp. 34-39).

Foi justamente no contexto de um Centro Espírita de Niterói, no então estado da Guanabara, que surgiu oficialmente a umbanda. Segue abaixo a história mais conhecida e divulgada sobre o surgimento da mesma.

Os estranhos acontecimentos ocorridos com o jovem Zélio Fenandino de Moraes (1891-1975), já relatados, não foram explicados pela ciência e nem pela igreja católica (seus tios eram padres) nos dias que o sucederam. Um amigo da família o levou então para assistir uma sessão espírita na Federação Espírita de Niterói no dia 15 de novembro de 1908. Zélio foi convidado a assumir um lugar na mesa dos trabalhos. Pouco tempo após se sentar o jovem foi acometido pela mesma voz que falou por ele no episódio da paralisia e contrariando a norma de que os componentes da mesa não podiam se levantar, levantou-se e disse: “ – Aqui está

faltando uma flor!”²⁰, e retirou-se da sala voltando com uma rosa que colocou no centro da mesa.

Houve um inevitável rebuliço entre os componentes da mesa e da assistência e algumas manifestações mediúnicas começaram a ocorrer com outros membros da mesa, também médiuns. As entidades manifestantes se diziam espíritos de antigos negros escravos e de índios e caboclos. Os espíritos foram então convidados a se retirar pelo dirigente da mesa visto que eram espíritos atrasados. Zélio, tomado ainda pela mesma voz, perguntou aos dirigentes por que aquelas entidades não poderiam trabalhar ali.

Um dos componentes da mesa respondeu a ele “ – Por que o irmão fala nestes termos, pretendendo que esta mesa aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? E qual é o seu nome, irmão?”. Ao que Zélio, tomado pela entidade, disse: “ – Se julgam atrasados esses espíritos dos pretos e dos índios, devo dizer que amanhã estarei em casa deste aparelho (*o médium, Zélio*), para dar início a um culto em que esses pretos e esses índios poderão dar a sua mensagem, e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E, se querem saber o meu nome, que seja este: *Caboclo das Sete Encruzilhadas*, porque não haverá caminhos fechados para mim”.

O diálogo continuou: “ – Julga o irmão que alguém irá assistir ao seu culto?” – perguntou o mesmo membro da mesa que havia iniciado o diálogo, ao que o

²⁰ As citações entre aspas (“”) das falas são dos depoimentos dados por Zélio e outros que estavam presentes naquela reunião à revista *Seleções de Umbanda* em 1975, e o *Jornal Giras de Umbanda* de 1977 e citadas em *O Surgimento da Umbanda em Nosso País*, artigo publicado na revista *Planeta* (pág 34 à 38) em 1978 (SAIDENBERG, 1978[a], pp. 34-38).

Caboclo da Sete Encruzilhadas respondeu: “ – Cada colina de Niterói atuará como porta voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei!”.

Segue o depoimento de Zélio sobre o desenrolar do dia 16:

“ – Minha família estava apavorada. Eu mesmo não sabia explicar o que se passava comigo. Surpreendia-me haver dialogado com aqueles austeros senhores de cabeça branca, em volta de uma mesa onde se praticava um trabalho para mim desconhecido. Como poderia, aos dezessete anos, organizar um culto? No entanto, eu mesmo falara, sem saber o que dizia e por que dizia. Era uma sensação estranha: uma força superior que me impelia a fazer e a dizer o que nem sequer passava pelo meu pensamento. E no dia seguinte, em casa de minha família, na rua Floriano Peixoto, 30, em Neves, ao se aproximar à hora marcada – 20 horas – já se reuniam os membros da Federação Espírita, seguramente para comprovar a veracidade do que fora declarado na véspera; os parentes mais chegados, amigos e vizinhos e, do lado de fora, grande número de desconhecidos. Às 20 horas, (continua Zélio em seu relato) manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Declarou que se iniciava, naquele momento, um novo culto em que os espíritos dos velhos africanos, que haviam servido como escravos e que, desencarnados, não encontravam campo de ação nos remanescentes das seitas negras, que trabalhavam somente com os orixás, e os índios nativos de nossa terra poderiam trabalhar em benefício de seus irmãos encarnados, qualquer que fosse a cor, a raça, o credo e a condição social. (SAIDENBERGE, 1978[a], pp. 35-36)”

O Caboclo estabeleceu as normas do culto que se iniciava naquele dia: sessões (assim seriam chamadas às reuniões mediúnicas de umbanda) realizadas preferivelmente à noite, atendimento ao público gratuitamente, e o uniforme oficial seria o branco. Ao terreiro que primeiro fundou deu o nome de Nossa Senhora da Piedade, e a prerrogativa principal das atividades seria a prática da caridade, no sentido de amor fraterno, que teria por base o Evangelho de Cristo, e como mestre supremo Jesus (*indicativo da identificação já existente em sua origem, tanto com crenças católicas, quanto com a base caritativa cristã apregoada pelo Espiritismo*).

Sobre o nome Umbanda são dadas várias explicações sobre seu surgimento, segundo uma dessas versões, este nome teria sido dado pelo próprio Caboclo das Sete Encruzilhadas durante o desenrolar da primeira sessão em casa de Zélio (SAIDENBERG, 1978, p. 36). Etimologicamente o termo umbanda é ponto de discussão entre os autores. Alguns dirão ser um termo de origem bantu, mas de significado amplo, podendo ser “sacerdote”, “feiticeiro”, “lugar de ritual”, ou mesmo

“terra” ou “linha da terra” (FREITAS & PINTO, 1970, p. 67). Outros afirmam ser um termo de origem sânscrita e que originalmente seria escrito Aumbhanda: “Deus ao nosso lado” (SAIDENBERG, 1978, p. 36).

Explicada as normas do culto e estabelecendo o termo para designá-la [umbanda], o Caboclo passou a parte prática do trabalho e naquela noite, muitas curas foram feitas em diversos tipos de enfermos. Antes do término da sessão, manifestou-se um preto-velho, Pai Antônio, que vinha completar as curas. Nos dias seguintes, verdadeiras romarias se formaram na rua de Zélio para poder receber a cura para seus males.

Dez anos se passaram antes que Zélio, inspirado pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas desse início a criação de 07 (sete) templos que seriam o núcleo na qual a religião se espalharia pelo Brasil e o culto se tornou popular em uma velocidade espantosa. Até 1935, todos os sete templos são criados e em 1939, o Caboclo determina a criação de uma Federação, com um conselho nacional deliberativo para as questões referentes ao culto que seria a instituição que congregaria todos os templos de umbanda que nascessem no país (FREITAS & PINTO, 1970, pp. 177-183). Foi a partir de então que o nome ‘umbanda’ passou a ser utilizado de modo mais abrangente para denominar os cultos de mediunidade em que se manifestavam espíritos de antigos escravos, índios, crianças, povos de rua (exus), entre outros já citados.

Em 1940, em um terreiro de umbanda no Rio de Janeiro, o Caboclo Tupinambá promove outra revolução dentro da umbanda, “ordenou que se retirasse a mesa do centro do salão. Assim deu espaço para os Exus se comunicarem com os assistentes e consulentes, [...] em um ritual em que, após baixarem os Caboclos e

Pretos Velhos, baixariam também os Exus, antes de encerarem os trabalhos.”
(RONTON, 1989, p. 10)

Assim tem início oficial, as giras de Exu dentro da umbanda, gira esta antes legada aos círculos de quimbanda, macumbas e candomblés de caboclos.

Das diversas influências religiosas e culturais sofridas pela umbanda, algumas características podem ser facilmente identificadas: dos africanos vieram os nomes, rituais e costumes (referentes aos orixás, por exemplo); dos índios, algumas denominações e outros costumes (uso de determinadas ervas, e acesso a entidades tipicamente indígenas, como os ‘encantados das florestas’, por exemplo); dos espíritas, a doutrina filosófica moderna com seus conceitos de evolução espiritual, moral, ética e a prática da caridade; do catolicismo, os santos, os sacramentos e alguma coisa do ritual, como o uso comum de orações católicas tradicionais; dos orientais, alguns conceitos e fundamentos teológicos (conceito de karma, reencarnação, chacras, alguns símbolos como a mandala, etc).

Esta história a respeito do surgimento da umbanda vem se propagando através dos anos nos terreiros de todo o Brasil e constitui um dos patrimônios mais importantes da cultura afro-brasileira. Atualmente a umbanda caminha para uma revalorização dos sistemas tradicionais que lhe deram origem, ao mesmo tempo que sofre a influência do emparelhamento de outras práticas rituais e elementos de ordem estética que não faziam, originariamente, parte de seu sistema simbólico e que resulta em uma hipertrofia ritual de elementos no culto umbandista (PRANDI, 2000[a], pp. 83-88).

1.2.3 – AS LINHAS DE PENSAMENTO DENTRO DA UMBANDA

Apesar do grande número de freqüentadores, como já visto na introdução desta dissertação, alguns estados não têm uma federação para regulamentar o funcionamento destes terreiros. Cada terreiro então passa a funcionar segundo seus próprios critérios operacionais e seguindo diretrizes teológicas que podem variar em tendência de terreiro para terreiro.

Os terreiros de umbanda não têm uma divisão de tarefas, com cargos específicos que dependem de iniciação, e aprendizado prolongado, como no caso do candomblé. Basicamente é o pai ou mãe de santo que responde tanto teologicamente, quanto administrativamente pelo terreiro, assumindo também a função de sacerdote, profeta e mago ao mesmo tempo, e as funções dentro do culto podem ser praticadas pelos seguidores (médiuns ou não) de forma indistinta ritualmente, obedecendo geralmente à preferência do dirigente do terreiro.

Os rituais são sistematizados e também obedecem às determinações pessoais dos dirigentes dos terreiros que conforme suas preferências, optando pela realização de alguns rituais em detrimento de outros; é o caso, por exemplo, do uso do sacrifício ritual²¹, originalmente praticado pelos africanos e essencial no candomblé, mas que não é obrigatório na umbanda.

Aliás, acreditar que existe uma só umbanda é o mesmo que acreditar que existe uma só igreja evangélica e classificá-las de acordo com um dos vários modelos específicos e depois generalizar para o todo.

²¹ O sacrifício com sangue animal é compreendido como um ritual de troca, onde o fluido vital (portador de axé) é oferecido à divindade para que esta, utilizando-se deste axé, possa prover felicidade, bons caminhos e realizações para os ofertantes do sacrifício.

Estas linhas de pensamento se referem às tentativas de sistematizar uma doutrina única de umbanda que abarcasse todas as modalidades sob uma mesma égide.

É importante enfatizarmos que anteriormente a época de Zélio, o nome umbanda não existia oficialmente e muito menos era difundido, existiam as assim chamadas macumbas em que já se manifestavam as entidades que seriam posteriormente agregadas ao complexo panteão umbandista (BASTIDE, 1983, pp. 193-200).

Nas demais linhas de pensamento a partir de Zélio encontramos:

A ***Umbanda Tradicional***, fundada pelo caboclo das Sete Encruzilhadas na faculdade mediúnica de Zélio Fernandino de Moraes (já descrita anteriormente) e que não trabalhava com Exu, aliás, desde a fundação da primeira tenda umbandista “Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade” pelo Caboclo até os dias de hoje não se fazem giras de Exu; mas outras tendas fundadas pelo Caboclo já apresentavam as giras de Exu desde o início, como, por exemplo, a Tenda São Jorge (REVISTA ESPIRITUAL DE UMBANDA, 2005, nº 4, pág. 22-23). Outra característica interessante e que reforça a informação sobre Exu é que só há sacrifício na “Tenda Nossa Senhora da Piedade” para Ogum²².

A ***Umbanda Branca*** ou ***Kardecista*** com um cunho espírita muito acentuado. São terreiros que apresentam uma tendência mais espírita em seus rituais, dispensando muitas práticas tradicionais, como o uso dos tambores e das danças, preferindo o silêncio, a oração e a realização de sessões de mesa branca. Nesse

²² http://www.revistaespiritualdeumbanda.com/rev_03/zilmeia05.jpg retirado em 19/07/2006.

tipo de Umbanda não encontramos o culto aos orixás, nem o trabalho dos exus e pombagiras, ou a utilização de elementos como atabaques, fumo, imagens e bebidas. Geralmente nessas umbandas, fazem o uso do Evangelho Segundo o Espiritismo de Kardec, além de trabalhar somente com caboclos, pretos-velhos entre outros mentores espirituais “espíritas”.

A ***Umbanda do Caboclo Mirim (Escola de Mirim)*** cuja história marca uma tentativa de estabelecer mudanças doutrinárias e ritualísticas na condução dos trabalhos de umbanda. Como na história de Zélio e do Caboclo das Sete Encruzilhadas, a manifestação do Caboclo Mirim que deu origem a seu trabalho doutrinário também nasceu dentro de um Centro Espírita, no caso com uma verdadeira tradição espírita, visto que o médium do Caboclo Mirim, Benjamim Gonçalves Figueiredo, fazia parte de uma conhecida família de grande importância dentro do espiritismo. Vamos a sua história:

“No dia 12 de Março de 1920, o Médium incorporou, pela primeira vez, o Caboclo Mirim, anunciando que aquela seria a última Sessão de Kardec e que as próximas Sessões passariam a ser de Umbanda. Em uma de suas mensagens ele disse que a partir daquele momento a TENDA ESPÍRITA MIRIM seria reconhecida mundialmente e advertia que a mesma seria uma Organização única no gênero em todo o Brasil, cujo método seria adotado por outras Tendias, até mesmo em outros Estados da Federação.

Caboclo Mirim, Espírito Missionário, preparava então a antena receptiva daquele que seria o intermediário do seu programa, de suas ordens e de suas mensagens, ou seja, o seu Médium, que preservaria a sua missão e que cumpriria, religiosamente, a sua tarefa.

Aos 13 dias do Mês de Março do ano de 1924 foi fundada a Tenda Espírita Mirim, uma Organização que já contou com mais de 50 Filias, contribuindo de forma decisiva para o aprimoramento, crescimento e evolução da Umbanda no Brasil.

Em 05 de outubro de 1952, foi fundado o PRIMADO DE UMBANDA, na Cidade do Rio de Janeiro, como uma Organização Federativa Nacional de caráter religioso e iniciático. O Primado de Umbanda foi também idealizado pelo Caboclo Mirim e posto em prática pelo seu aparelho, o saudoso médium Benjamim Figueiredo, o maior propagador e defensor da Umbanda no Brasil, que introduziu pela primeira vez a Escola de Formação Iniciática do 1º ao 7º Grau, usando a terminologia da língua Nheêngatú da nossa Raça Raiz, a Raça Tupy, para identificar os respectivos graus de evolução espiritual.” (retirado de <http://www.tendaespiritamirim.com.br/> em 29/07/2006)

As características do trabalho doutrinário do Caboclo Mirim diziam respeito à desfrancização dos trabalhos de umbanda (no uso da linguagem, uso do sacrifício ritual com animais, recolhimentos, obrigações, camarinha), o enxugamento ritual e da quantidade de apetrechos (roupas, indumentárias específicas das entidades, o uso exagerado de guias no pescoço, o excesso de imagens no altar, etc), a necessidade de constante estudo doutrinário (baseados em grande parte em duas fontes de informação: a doutrina espírita e a Teosofia), a não realização de trabalhos específicos somente de Exu., etc. Esta umbanda tem hoje o Primado de Umbanda no Rio de Janeiro com um grande centro de divulgação da doutrina do Caboclo Mirim, além de ser considerada por muitos como precursora da Umbanda Esotérica

A **Umbanda Esotérica** fundada por W. W. da Matta e Silva (1917-1988). Chamada por eles de Aumbhanda. É a mais universalista das umbandas existentes pois resgata fundamentos da cultura de todas as etnias do globo. A Umbanda Esotérica desenvolve a tese de que todo conhecimento que rege o ritual e as práticas, além das formas como os guias espirituais de umbanda se manifestam, correspondiam a uma linguagem simbólica, oculta, mas passível de ser conhecida e estudada. Havia então um aspecto exotérico e um esotérico na umbanda e o modo de revelá-la era através do conhecimento das principais tradições religiosas do mundo, entre elas a cabala, os vedas, etc.

Esta escola fundamentou o trabalho da umbanda também através de outras tradições místicas e esotéricas como a Teosofia, a Astrologia, e em um instrumento místico-esotérico chamado Arqueômetro, com o qual seria possível se chegar ao significado oculto dos símbolos astrológicos, das combinações numerológicas, suas relações com a cabala, relacionando-o também com o uso de determinadas cores.

Esta umbanda não faz sacrifícios animais e também rejeita outras aproximações ritualísticas entre a umbanda e as tradições religiosas africanas. Para a Umbanda Esotérica, as sete linhas de umbanda são compostas por: Oxalá, Ogum, Oxossi, Xangô, Yemanjá, Yori e Yorimá. Yori e Yorimá, desconhecidos na África, seriam as correntes espirituais que representariam a corrente das crianças (Yori) como espíritos evoluídos que se esconderiam nas manifestações de crianças para passar seus ensinamentos; e a corrente dos pretos-velhos, também chamados de pai-velhos (Yorimá) como mestres ascencionados com missão de esclarecimento e luz para toda a humanidade.

Esta escola encontra grande espaço nos meios umbandistas atuais e conta hoje com uma derivação conhecida pelo nome de ***Umbanda Iniciática***, que tem como maior expoente atual Rivas Neto (Mestre Arhapiaga), fundador e atual diretor geral da FTU – Faculdade de Teologia Umbandista. Ambas têm grande influência orientalista. Esta última faz grande uso de mântras e da utilização ritual e iniciática com o sânscrito.

A ***Umbanda Mística***, derivada da Umbanda Tradicional de Zélio e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, mas com grande influência do catolicismo popular e suas tradições. A Umbanda Mística talvez seja a expressão umbandista mais difundida pelas cidades de interior do Brasil a fora e também nas periferias das grandes cidades. Na Umbanda Mística há rituais de culto as formas com ritos e fundamentos que se focalizam nas formas místicas de apresentação das entidades (índio, preto-velho, criança) com adição de novas formas de folclore regional: baianos, malandros cariocas, mineiros, boiadeiros, jangadeiros, marinheiros, ciganos, exus e pombagiras. A Umbanda Mística não possui uma doutrina específica que a diferencie de outros ramos da umbanda, estas diferenças vão se manifestar

principalmente na forma de executar os trabalhos pois seus cultos se baseiam na utilização de muitos sacramentos da Igreja Católica (RONTON, 1989, pp. 07-14).

A **Umbanda Sagrada** desenvolvida por Rubens Saraceni, baseia-se nos ensinamentos psicografados por ele através de entidades espirituais, como por exemplo, o preto-velho Pai Benedito de Aruanda, entre outros. A Umbanda Sagrada visa uma completa separação das teorias africanistas, espíritas, católicas e esotéricas da umbanda, que segundo ele, tem uma teologia própria e muito bem estruturada. Sua Doutrina e Teologia se aproximam muito de concepções científicas para explicar a existência dos orixás, dos guias espirituais e das forças da natureza, mas acaba se aproximando um pouco da tendência universalista da umbanda.

O **Omokolô**, trazida para o Brasil por Tancredo da Silva Pinto. Omoloko é uma palavra yorubá, que significa: Omo - “filho” e Oko – “fazenda”, zona rural onde esse culto, devido à intensa repressão policial que havia naquela época, era realizado. No Omolocô tanto se manifestam entidades características da umbanda, como se manifestam os inkices (considerados a grosso modo como um correspondente bantu para orixá).

Mas além do Omolocô, ainda podemos apontar uma tendência umbandista que tenta se aproximar das tradições africanas. A chamada **Umbanda Traçada**, vulgarmente conhecida como **Umbandoblé**, se caracteriza por praticar os rituais do candomblé, fazendo também as giras de umbanda com todas as entidades deste panteão, inclusive Exu.

Outras formas existem, mas não têm uma denominação apropriada. Se diferenciam das outras formas de Umbanda por diversos aspectos peculiares, mas

como cada terreiro segue na maioria das vezes mais de uma tendência de pensamento, fica impossibilitada sua classificação satisfatória.

CAPÍTULO 2

2.1 QUEM É EXU?

“Exu é o mensageiro dos outros Orixás, e sem ele nada se faz.”
(Pierre Verger, 1999[b], p. 119.)

“Tá chegando a meia-noite,
Tá chegando à madrugada,
Salve o povo de quimbanda,
Sem Exu não se faz nada.”

(Ponto cantado para Exu
de origem desconhecida;
muito popular em terreiros
de umbanda, quimbanda
e alguns de candomblé
– Pesquisa de Campo, 2005)

“Nada se faz sem Exu”
(Edson Carneiro, 1972, p. 49)

Estas citações são alguns exemplos de como Exu é tido como importante dentro de terreiros de umbanda, quimbanda e candomblé espalhados pelo Brasil. Apesar de ter papéis e significados distintos dentro de cada uma destas manifestações religiosas, Exu, temido e adorado por muitos, é a expressão religiosa e a esperança de solução dos problemas de muitos fiéis e freqüentadores de terreiros em todo o país.

Sua significação é complexa, dependendo de sua origem e em qual religião se manifesta, tem caráter de divindade, mensageiro, protetor, escravo de outras divindades, demônio, espírito inferior e imperfeito.

Na tradição africana, Exu é o princípio dinâmico que permeia tudo, ou seja, dinamiza tudo; Exu é aquele que permite as passagens (inclusive entre a terra e o além), que permite as trocas simbólicas, que leva e traz as comunicações, pois sem

ele não há candomblé. Todo ritual, independente de qual for e para qual orixá é dirigido, é precedido por uma oferenda para Exu, também chamada de despacho. No jogo oracular dos búzios, é Exu quem leva as perguntas e quem traz as respostas, podendo ser ele mesmo quem responde. É comum se dizer nos candomblés que se o Exu da casa estiver de costas para o terreiro, este não prospera.

Os Exus e pombagiras²³, geralmente denominados na umbanda “povos de rua”, são utilizados como agentes mágicos de atuação em diversos assuntos do mundo material: dinheiro, relacionamentos, negócios de qualquer natureza, vinganças, trabalhos de ódio, saúde, prosperidade, etc.

Esses “povos de rua”, no caso da umbanda, são espíritos (egún) que já estiveram encarnados e que, quando vivos, eram marginalizados e segregados pela sociedade abastada, mas que transitavam com facilidade na boemia e em seus meandros, onde entraram em contato com a essência de muitas pessoas e diversos estilos de vida. Seria justamente por conhecer as falhas humanas, seus vícios e virtudes é que quando falecidos, esses espíritos se juntam às “correntes”²⁴ de Exu.

Em suas relações com os orixás dentro da umbanda, os Exus são tidos como Guardiões de seus mistérios, as vezes confundidos com ‘escravo’ dos orixás e dos guias espirituais (pretos-velhos, caboclos, etc) e funcionariam como verdadeiros soldados protetores do terreiro e das pessoas a ele ligados. Na umbanda, os Exus estarão sempre a esquerda, contrapondo a outra face da moeda: as correntes de direita. Onde as de direita comandam as falanges e desmancham trabalhos maléficos e os de esquerda podem tanto fazer trabalhos maléficos, quanto

²³ Pombagira não fará parte de nossa análise por constituir vasto campo de discussão sobre o sagrado feminino e seus arquétipos, além de todas as questões de gênero relacionadas à sua figura.

²⁴ Representam uma categoria de espíritos que trabalham em uma vibração específica e que obedecem a um mesmo líder.

desmanchá-los. Mas vai depender sempre da denominação umbandista que o mesmo se manifesta (se for o caso).

Os Exus são amorais, não são nem totalmente bons, nem totalmente maus, podendo desde realizar várias curas, como realizar trabalhos prejudiciais a outras pessoas. Essas características contribuíram com que os Exus fossem identificados com o diabo dos cristãos, e é por isso que vemos nas lojas de artigos religiosos especializados em umbanda aquelas imagens com chifres, rabos pontudos, tridentes, dentes afiados, pés de bode e cabras. Os Exus são constantemente confundidos com os kiumbas (espíritos inferiores que gostam de praticar o mal), que segundo as estórias perpetuadas pelos terreiros, adquirem qualquer forma e são mistificadores.

Hierarquicamente os Exus estão acima dos kiumbas e abaixo dos guias espirituais e orixás de cada terreiro. Dentro da corrente de Exu, existem várias subcorrentes que são classificadas pelos seus nomes: Exu Tranca-Ruas, Exu Quebra-Galhos, Exu Zé Pelintra, Exu Caveira, Exu do Lodo, Exu Veludo, e mais uma infinidade de nomes. Cada uma destas subcorrentes contém uma infinidade de espíritos que atendem pelo nome genérico de cada entidade. Isto explica o fato de poder existir em um mesmo terreiro, dois ou mais Exus Tranca-Ruas ou Zé Pelintras incorporados.

Os trabalhos de culto a Exu dentro dos terreiros de umbanda são caracterizados de duas maneiras: 1) como giras de Exu (trabalhos em que os exus incorporam em seus 'cavalos') e 2) Pontos firmados, oferendas e despachos (trabalhos em que os exus atuam invisivelmente, ou seja, sem a necessidade de incorporação destas entidades).

2.2. MITOS, SÍMBOLOS E RITOS DE EXU – DA ÁFRICA AO BRASIL

O culto a Exu remonta desde antes do surgimento da umbanda em nosso país, em meados de 1908. Sua origem se encontra na África, principalmente nos territórios localizados em Benin e na Nigéria, lugares onde residem os povos de língua yorubá e jeje, que o denominam de Legbá (VERGER, 1999[b], p. 119), apesar de que nas regiões bantu (Angola, Congo, Moçambique, etc) exista também uma divindade com estas características: Bonbonjira (que se transformou no Brasil em entidade feminina denominada de Pomba-Gira). Com o tráfico de escravos, estabelecido principalmente a partir do século XVI, vieram para o Brasil, mais especificamente para a Bahia, muitos negros sudaneses, em sua maioria yorubás; na bagagem, além da saudade, trouxeram também vários aspectos de sua cultura, entre elas a religião de seus ancestrais (PRANDI, 2000[b], pp. 52-56).

Na África, Exu Elegbara, mais comumente chamado Exu, é divindade essencial na cosmogonia da religião dos orixás. Divindade mensageira, representa também o princípio dinâmico capaz de dar ordem ou trazer desordem ao mundo (SANTOS, 1976, p. 130 e segs). Um mito conta que Exu, ao ver Xangô (divindade dos raios e trovões) tentar violentar Oxum (divindade das águas doces), impediu que a união se desse pela violência, evitando assim que tempestades torrenciais se precipitassem e destruíssem a terra e a ordem nela estabelecida; neste caso, Exu apareceu como princípio regulador da ordem natural (JAGUM, 1999, pp. 84-85).

Entre os autores clássicos há muita contradição sobre sua origem. Como personagem histórica, os habitantes de Jebu Odé (Nigéria) acreditam ter sido Exu o primeiro rei de Kêto (*Alaketo*), enquanto que os descendentes de Kêto na Bahia

difundem um mito no qual ele teria sido rei em Jebu Odé (PRANDI, 2001[a], p. 47; VERGER, 1997, p. 76; 1999[b], p. 126), ou mesmo um dos companheiros de Odudua em sua chegada a Ilé Ifé (Nigéria) (VERGER, 1997, p. 76).

Frobenius (1912, pág. 232, apud VERGER, 1999[b], pág. 122) assiná-la que em Ilé Ifé acredita-se que ele tenha surgido no leste, ao mesmo tempo em que no leste fazem alusão a existência de duas divindades que se confundem: Exu Elegbará ao norte, entre os yorubás e Legbá, divindade fálica ao sul, entre os fon. Maupoil (1943, pág. 80, apud VERGER, 1999[b], pág. 122) encontrou relatos que afirmam que Legbá era um homem que se transformou em Vodum em Ijebu (antigo Daomé). Em Ijebu, Epega (1931, pág. 21, apud VERGER, 1997[b], pág. 76) encontrou informações de que Exu teria surgido em Ilé Ifé. Todas estas contradições parecem apenas reforçar o caráter extremamente dinâmico e onipresente de Exu.

Sobre seus principais lugares de culto, Verger (1999[b], p. 122-137) aponta: Woro, que Baudin (1884, pág. 44, apud VERGER, 1999[b], pág.122) identificou como a cidade que abriga seu principal templo; Larro, onde os irmãos Lander (1832, pág. 144, apud VERGER, 1999[b], pág, 126) identificaram e descreveram as atividades de um sacerdote de Exu; Pobè, onde os sacerdotes de Exu são ligados a diversos cultos e templos de outros Orixás; Òyó, onde Exu habita o mercado e Ihe são consagrados sacerdotes; Abéokuta, onde foram realizados os primeiros relatos sobre Exu; Ondo, onde o culto a Exu é generalizado; Oxogbo, onde Exu é guardião da cidade; Ouidah, onde foram realizadas as principais descrições históricas a respeito de Legbá e muitas outras cidades e regiões da África onde há culto aos orixás e Voduns (VERGER, 1999[b], págs. 122-137).

A respeito das características icnográficas destas entidades, os primeiros relatos etnográficos feitos na África se referem à Legbá. Pommegorge (1789, pág.

201, apud VERGER, 1999[b], pág. 133) descreveu um assentamento de Legbá em Ouidah (antigo Daomé) como sendo o de um deus Príapo com as características do falo bem exageradas e desproporcionais e Duncan (1847, v. I, pág. 114, apud VERGER, 1999[b], pág. 133) o descreveu como sendo um montículo de argila com formato que caricatura um homem de cócoras. As estátuas de Legbá apresentam um caráter lascivo e erótico (chegando a ser cômicas), enquanto que as de Exu, contém colares de contas, fileiras de búzios, cabaçinhas, a cabeça adornada com chapéu pontudo (onde estaria escondido uma lâmina que lhe sai da cabeça) e carregando um porrete em formato fálico: ogó, instrumento mágico que lhe permite atrair coisas localizadas a grandes distâncias e percorrer as mesmas em pouquíssimo tempo, e com o qual faz gestos obscenos para as platéias presentes nas festas e comemorações religiosas na qual toma parte no corpo de uma de suas iaôs. (VERGER 1999[b], p. 127; 1997, p. 78).

Exu Elegbará tem seus assentamentos representados por montículos de terra enfeitados com búzios que lembram os olhos, a boca e o nariz. Outra representação muito comum é através da pedra laterita²⁵, onde são depositadas suas oferendas. Verger (1999[b], p. 127) não identificou entre os yorubás nenhum assentamento de Exu que apresentasse o volumoso falo de Legbá.

Apesar das características fálicas de Legbá, Verger (1999[b], p. 127) rejeita a idéia de que esta divindade seja responsável pela fecundidade e pela copulação; para Verger, a presença do falo “é a afirmação de seu caráter truculento, violento, desavergonhado e o desejo de chocar os bons costumes” (VERGER, 1999[b], p. 127).

²⁵ Já descrito como assentamento em outra parte deste trabalho.

Tanto no Brasil como na África, as cores de Exu são o preto e o vermelho. Seus assentamentos no Brasil são simbolizados pelo tridente de ferro enterrados em pequenos montículos de terra e suas estátuas podem ser feitas de ferro, barro, gesso, madeira, etc., mas na maioria das vezes, sua representação vai conter algumas destas características: chifres, pés de bode ou cabra, dentes, unhas e rabos pontudos, capas pretas e/ou vermelhas, tridentes e feições ferozes e traços sombrios (características icnográficas que acabam reforçando a identificação de Exu com o diabo dos cristãos da Idade Média).

Exu é dono do dendê, óleo extraído do dendezeiro e fundamental tanto para a liturgia do candomblé, por ser portador e veículo poderoso de axé, como também para a culinária afro-descendente (LODY, 1992, pp. 09-11). Exu também é ligado ao fogo, que pertence ao Orixá Xangô; ligação esta que também pode ter contribuído para associar Exu ao diabo dos cristãos (o elemento fogo associado ao inferno)²⁶ (ALMEIDA, 1987, p. 15).

No Brasil, sua primazia no candomblé é inegável, onde goza do direito de ser o primeiro a receber as oferendas em todo e qualquer ritual ou “trabalho”, mesmo os dirigidos a outras divindades. Esta primazia é legitimada por mitos perpetuados para a manutenção da ordem e *status quo* da religião (ELIADE, 2000, p. 08), como por exemplo, no mito em que cumpre o preceito de respeito e submissão, sendo o único a usar na cabeça o ecodidé (pena de papagaio vermelho) na presença de Olodumaré (o Deus supremo) e recebendo deste a primazia das homenagens (PRANDI, 2001[b], pp. 42-44). Em outro mito, a fome de Exu, que causava o desaparecimento de todos os alimentos da terra, foi aplacada por Orunmilá (orixá do

²⁶ Retornaremos a esta análise mais adiante quando tratarmos especificamente da identificação Exu-diabo.

oráculo de Ifá), quando este determinou que para haver harmonia e abundância entre os homens Exu deveria comer em primeiro lugar (PRANDI, 2001[b], pp. 45-46).

No candomblé, seu status é de orixá mensageiro, como na África, estabelecendo o contato dos homens com os outros orixás. Esta função está bem estabelecida no jogo oracular dos Búzios, onde é Exu quem leva as perguntas e traz as respostas, traduzindo-as, sendo às vezes, (como já foi dito) ele próprio quem as responde (PRANDI, 2001[a], p. 48). Mesmo no oráculo de Ifá (opelê-ifá), do qual o jogo de búzios é uma variante mais simples, Exu aparece como o orixá que revela os segredos da adivinhação para Ifá e posteriormente o revela também aos homens, pois Exu é o princípio comunicador de tudo e de todos (BRAGA, 1988, pp. 46-49 & PRANDI, 2001[b], pp. 60-61, 78-80).

Dono das entradas e passagens²⁷, Exu têm seus assentamentos nas entradas das casas e dos terreiros; na África, principalmente no Benin e na Nigéria, Exu está na entrada das cidades, vilarejos, feiras, etc (VERGER, 1997, p. 76). Bastide (1978, pp. 179-182) afirma que no Brasil, cada terreiro de candomblé têm dois exus assentados, o primeiro deles de caráter extremamente arredo, agressivo e virulento estaria assentado na entrada do Ilê Axé (terreiro), enquanto o segundo, com características mais amenas, às vezes brincalhão, sedutor e cortês, em outras sério e conselheiro, mas sempre vaidoso e orgulhoso de sua posição, chamado muitas vezes de “compadre”²⁸, está assentado na entrada do barracão onde são realizadas as festas públicas. Sabe-se, entretanto, que qualquer terreiro de candomblé pode apresentar mais de dois Exus assentados, podendo variar este número de acordo com as qualidades de Exu presentes no terreiro. Exu também é o

²⁷. Atributo também recebido de Olofin (nome dado a Olodumaré pelos Lucumi – descendentes dos yorubás em Cuba) em mito que Exu O cura e recebe as “entradas” e passagens (PRANDI, 2001[b], p. 53-54).

²⁸ Denominação muito comum também em terreiros de umbanda e tem a conotação de “entidade de confiança”.

dono das encruzilhadas, atribuição e qualidade que recebeu de Oxalá (PRANDI, 2001[b], p. 40); qualidade esta que manteve na umbanda, sendo também o espaço sagrado onde recebe suas oferendas e despachos.

Prandi (1996, pp. 67-72) afirma que a umbanda, influenciada pelas concepções cristãs do catolicismo e do kardecismo, instituiu a divisão entre o bem e o mal (mesmo que relativo) através da divisão de sua hierarquia espiritual em “linha da direita” e “linha da esquerda”. A linha da direita é composta por entidades de luz evoluídas do plano espiritual, como os caboclos e pretos-velhos e a linha da esquerda é composta por Exus e Pomba-Giras, entidades atrasadas, sem luz e amorais, que podem, devido ao seu grau de evolução, trabalhar tanto para o bem (i.e. trabalhos de cura, desfazer feitiços) quanto para o mal (i.e. trabalhos de morte, vingança e amarração), conforme seja o pedido (SAIDENBERG, 1978, pp. 54-58 & ALMEIDA, 1987, p. 17).

Muitas atribuições de Exu passaram do candomblé para a umbanda, onde seus “pontos” são “firmados”²⁹ nas entradas dos terreiros e também dos barracões, os exus de umbanda passaram a ter características específicas de acordo com o terreiro (mas sempre como egún), a história de vida de seus dirigentes, e o sincretismo praticado em cada casa. Para Almeida (1987, pp. 16-17), os Exus atuais se diferem da figura mítica de Exu trazida da África³⁰ e dos Exus das primeiras décadas do século XX³¹. Na umbanda atual, os Exus seriam entidades em desenvolvimento espiritual e moral (SAIDENBERG, 1978, p. 57 & ALMEIDA, 1987, p. 17). Para DellaMonica (1993, pp. 68-69) os Exus e Pomba-Giras de umbanda

²⁹ Pontos firmados: desenhos feitos com giz ou pomba, de caráter cabalístico e muitas vezes mandálico, com a presença de velas coloridas, copos e cuias com bebidas alcoólicas, água e infusões de ervas, e pedras que podem representar o oté onde está o “axé, força” da entidade.

³⁰ A propósito dos outros Orixás, e de acordo com a concepção dualista ocidental, podem fazer tanto coisas boas quanto coisas más.

³¹ Figuras inteiramente malélicas identificadas com o diabo dos cristãos.

não têm uma forma específica, podendo adquirir qualquer forma de acordo com sua vontade. Alguns dos Exus e Pomba-Giras citados por ela são: Exu Marabô, Exu Quebra-Galhos, Exu da Capa Preta (todos ligados a Xangô); Exu Omulu (ligado ao Orixá Omulu); Exu Caveira (ligado a Orunmilá), Exu Sete Encruzilhadas (ligado a Oxalá), Exu Tranca-Ruas, Exu Tranca-Tudo, Exu Tira-Teimas, Exu Tronqueira (ligados a Ogum); Exu Veludo (ligado a Oxossi); Exu Pedra Negra (ligado a Tempo³²); Exu Calunga (ligado a Oxum), Pomba-Gira Cigana (ligada a Oxum); Pomba-Gira da Praia (ligada a Yemanjá), Pomba-Gira Maria Padilha (ligada a Nanã) entre tantos outros Exus e Pomba-Giras (DELLAMONICA, 1993, pp. 77-80). Vale lembrar que existe uma infinidade de Exus que são cultuados em diversos terreiros de umbanda em todo o Brasil, e mesmo a lista de correlações entre os Exus e os orixás a que estariam ligados vai depender sempre de terreiro para terreiro.

No candomblé cada Orixá tem seu peji (lugar onde se encontra o assentamento), chamado de “casa”, em uma localização específica dentro do Ilê Axé. Esses assentamentos podem ser públicos ou privativos aos iniciados, tendo Exu (ou vários Exus do terreiro) também a sua casa, geralmente próxima à porta de entrada do mesmo ou próximo a matas e passagens importantes. Alguns terreiros de umbanda mantiveram esta tendência, principalmente no caso de Exu, que chega a ter um barracão específico para a realização de suas giras e festas. Mas, recentemente, tem-se observado que muitos terreiros de umbanda não realizam mais as giras de Exu e em muitos casos, não os mantêm nem mesmo como entidades de “pontos firmados” protegendo seus terreiros. Em entrevista realizada com Pedro Miranda, dirigente de um dos mais antigos e respeitáveis terreiros de umbanda no Brasil, “Tenda Espírita São Jorge” fundada em 1936, este declarou:

³² Inkice bantu relacionado ao Orixá Irôco, ambos sendo divindades fitolátricas.

“... desde o início a Tenda São Jorge fez gira de Exu. [...] Nós temos alguns segmentos religiosos respeitáveis dentro da Umbanda que não fazem gira de Exu. Por exemplo, a Tenda Nossa Senhora da Piedade e o Centro Espírita Caminheiros da Verdade. Nosso irmão João Carneiro dizia: ‘Esse negócio de que de que na Umbanda, sem exu não se faz nada, é uma palhaçada’. [...] A tenda espírita Mirim, do Caboclo Mirim, [...] que deixou 43 filiais, era uma coisa espetacular e também não fazia gira de Exu.” (REVISTA ESPIRITUAL DE UMBANDA, 2005, nº 4, pág. 22-23).

Mas apesar de também ser um fenômeno histórico, visto que segundo o entrevistado, o primeiro terreiro de umbanda fundado em 1908 por Fernandino Zélio de Moraes, “Nossa Senhora da Piedade”, não praticava a gira de Exu, é também um fenômeno novo, visto que em várias reportagens³³ (publicadas principalmente no Jornal de Umbanda Sagrada e na Revista Espiritual de Umbanda) e sites e páginas da web que tratam sobre o assunto, uma das perguntas repetidas a todos os praticantes de umbanda é se realizam giras de Exu, e o que acham daqueles que não a fazem ou deixaram de fazer.

O que aconteceu com a primazia mítica de Exu sobre os outros Orixás para o recebimento de obrigações e oferendas? Os Exus deixaram de ter a função de mensageiros? Os Exus desapareceram dos terreiros de umbanda ou foram “remanejados” para outras funções devido a uma ressignificação de sua imagem e personalidade? Seria por causa de sua identificação com o Diabo cristão? Será uma resposta às denominações cristãs, mais recentemente as neopentecostais que utilizam principalmente a figura de Exu para atacar as religiões afro e tentar agregar novos adeptos convertidos ou temerosos de sofrerem os ataques de Exu? Ou devido a uma tendência moderna (ou mesmo pós-moderna) de sistematizar uma teologia e doutrina única para a umbanda, diferenciada do candomblé, onde esta tendência a ressignificação é explícita, mas na qual é negado qualquer influência de outras tradições?

³³ Podem ser consultadas nos seguintes endereços eletrônicos: www.jornaldeumbandasagrada.com.br e www.revistaespiritualdeumbanda.com.

Mas apesar dos avanços de pesquisa, estes aspectos atuais sobre Exu vêm permanecendo obscuros por falta de estudos mais específicos sobre esta figura de fundamental importância dentro dos cultos afro. No caso específico da resignificação ou a supressão (desaparecimento) da gira de culto a Exu dentro da umbanda, derivada das tradicionais matrizes africanas, pode apresentar três aspectos, relacionados acima nas três últimas perguntas, mas colocadas aqui como hipóteses: a) Ser fruto da identificação com a imagem do diabo cristão, b) com a moral apregoada pelo espiritismo com o qual a umbanda está ligada desde seu nascimento, e c) por uma tendência a sistematizar uma teologia e doutrina umbandista.

2.3 O QUE MUDOU?

2.3.1 EXU E AS PRINCIPAIS CORRENTES DE PENSAMENTO UMBANDISTAS

Enquanto na África seus mitos, citados em parte anteriormente, propagam sua importância primordial, no Brasil e na umbanda ele é legado a ser 'escravo' de outras divindades e entidades.

É fato consumado que a umbanda já nasce oficialmente sem giras para Exu na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Mas quando surgem oficialmente dentro da umbanda nos anos 40 sob os auspícios do Caboclo Tupinambá, já surgem com a principal das diferenças: Exu-orixá da África e do candomblé se

transformando em Exu-egún na umbanda brasileira. Mata-se a divindade Exu e num processo de “morte natural”, Exu se transforma em egún, um espírito de morto.

Com a premissa de Exu, o orixá, ter se transformado em Exu, um egún, sua importância e função são sistematicamente modificadas. No episódio do Caboclo Tupinambá, já acontece uma mudança de premissa. Ao invés de vir antes das outras entidades, eles vêm depois destas para trabalhar (RONTON, 1989 p. 10), o que já demonstra claramente estar Exu sendo preterido em sua primazia.

Outra mudança evidente neste processo de ressignificação é a forma de comunicação com Exu. Na África, tal qual nos candomblés mais tradicionais fala-se com Exu ou com qualquer outro orixá somente através de oráculos: Opelê-Ifá, cauris, búzios, obi, orobó, etc (BRAGA, 1988, pp. 75, 78-79, 95-97). Na umbanda, a consulta para se falar com Exu passa a ser através da incorporação da entidade na faculdade mediúnica de algum indivíduo que a tenha.

É interessante notar que apesar de Exu ter sofrido uma ressignificação tão acentuada, algumas de suas características e domínios são mantidos na maioria das casas de umbanda: as entradas, as encruzilhadas, as cores preto e vermelho e mesmo a premissa de que Exu tanto pode fazer o bem quanto fazer o mal³⁴. Este último aspecto é evidente na dualidade apresentada neste ponto cantado:

“Exu que tem duas cabeças,
Ele faz sua gira com fé (2x)
Uma é **Satanás dos Infernos**
E a outra é de **Jesus Nazaré**”
(*Ponto de Exu. Pesquisa de Campo, 2005*)

Exu é associado ao Diabo em seu aspecto maléfico e a Jesus em seu aspecto de fazer o bem.

³⁴ Que como dito anteriormente, é o único que pode servir como agente mágico na prática do mal, mas não sendo essencialmente mau, na verdade, sendo amoral, diferente da posição que os demais orixás adotam na umbanda.

Na tentativa de responder as questões formuladas, principalmente no que concerne a sistematização da teologia e da doutrina de umbanda e para que possamos compreender com mais clareza estas modificações na imagem de Exu, se faz necessário abordar as correntes de pensamento onde elas aconteceram. As escolas analisadas atendem ao fato de apresentarem uma sistematização da teologia e doutrina umbandistas e que no corpo de suas explicações abraçam a figura de Exu. Estas escolas são: 1) *Escola de Mirim* do Caboclo Mirim; 2) *Umbanda Esotérica (Aumbhanda)* de W. W. da Matta e Silva; 3) *Umbanda Iniciática (Ombhandhum)* de Rivas Neto; 4) *Umbanda Sagrada* de Rubens Saraceni.

Ponto comum para estas escolas é que todas elas rejeitam a idéia de que a figura de Exu está associada ao diabo dos cristãos.

A Umbanda da Escola de Mirim não trabalha fazendo giras específicas (com dias e horários exclusivos) a Exu. Para eles Exu é um “agente mágico universal”, entidade de ação, podendo ser ao mesmo tempo ‘neutro’, ‘positivo’ e ‘negativo’ (DECELSO, sd, p. 24 e segs.). Na Escola de Mirim, Exu é uma entidade tripolar, o que justifica o uso do tridente, onde cada uma das pontérias representaria uma polaridade; o que faz de Exu essencial em qualquer trabalho por sua capacidade de transformar as energias do ambiente, atuando sempre sob a égide dos mestres espirituais da umbanda a quem devem prestar contas.

Na umbanda do Caboclo Mirim “suas sessões de caridade sempre foram muito produtivas, pois todos davam sua contribuição para alcançar o bem-estar e a cura de seu semelhante: do encarnado ao desencarnado, do Caboclo ao Exu, todos participavam simultaneamente do atendimento ao público, com discrição e perfeita harmonia” (TEIXEIRA, sd, retirado de: http://www.caboclopery.com.br/caboclo_mirim.htm em 29/07/2006).

Na Umbanda Esotérica, Exu é o agente kármico responsável pelo cumprimento da lei e da justiça. É ele quem executa a “lei do retorno”, ou seja, é ele quem traz o positivo para quem faz o bem e o negativo para quem faz o mal (MATTA E SILVA, 1997, p. 40 e segs.).

W. W. da Matta e Silva apresenta em “Umbanda de todos nós” um intrincado sistema de identificação etiológica para explicar a origem da palavra Exu; o que em última análise poderia explicar a própria origem de Exu dentro de seu sistema de pensamento tido como esotérico:

“A palavra EXU, cremos, é corruptela ou correspondência fonética de ‘Yrschú”, que de 55 séculos para cá, vem encarnando o Princípio do Mal. Yrschú [...] foi o nome do regente que comandou o ‘Schisma’ indiano, que estremeceu o Mundo dessa época... A vibração malévola da palavra Yrschú teve, logicamente, no espaço, seus afeiçoados, que encarnam nela os princípios negativos...” (MATTA E SILVA, 2005, pp. 23-24)

Para W. W. da Matta e Silva, a umbanda, nos seus fundamentos espirituais, é composta por Sete Planos da Lei, tanto nos seus aspectos positivos, quanto nos seus aspectos negativos. Os aspectos positivos seriam relacionados ao desenvolvimento e ordenação do mundo e estariam representados da seguinte forma: Orixalá (A Essência Divina), Yemanjá (O poder oculto da palavra), Yori (O poder do verbo), Xangô (O poder do conhecimento), Yorimá (O poder da palavra da lei), Oxossi (O poder da vontade) e Ogum (O poder do pensamento criador) (DELLAMONICA, 1993, pp. 83-86).

Em contrapartida os Sete Planos Negativos que correspondem aos Positivos são todos chefiados por Exus e estão distribuídos da seguinte forma: Exu Sete Encruzilhadas (corresponde à vibração de Orixalá), Exu Pomba-Gira (corresponde a Yemanjá), Exu Tiriri (corresponde à vibração de Yori), Exu Gira-Mundo (corresponde à vibração de Xangô), Exu Tranca-Ruas (corresponde à vibração de Ogum), Exu

Marabô (correspondem à vibração de Oxóssi) e Exu Pinga-Fogo (corresponde à vibração de Yorimá) (MATTA E SILVA, 1997, pp. 40 e segs.).

Exu, portanto, dentro da Umbanda Esotérica, não pratica o mal porque é mau, mas sim porque ele é o agente responsável pela execução do karma segundo o merecimento das pessoas.

Na Umbanda Iniciática (Ombhandhum), derivada da Esotérica, Exu é um Arcano que guarda todos os segredos iniciáticos, sendo portanto o guardião dos mistérios e segredos da Síntese Religiosa³⁵. É Exu quem guarda os segredos das forças sutis da natureza, ajuda a criar e renovar todas as forças dos reinos mineral, vegetal e animal e dos elementos terra, fogo, ar e água, além de proteger os segredos de outras dimensões da vida. Por conhecer todos estes segredos, é Exu quem executa a Magia e a Justiça (NETO, 1993, pp. 15 e segs.).

Na Ombhandhum, Exu é uma entidade telúrica, apresentando aqui uma dimensão tripolar; por estas características, Exu é usado nos trabalhos de limpeza e descarga (NETO, 1993, pp. 15 e segs.). Novamente aqui não existe a perspectiva de que Exu é mal, mas de que ele apenas faz retornar o mal a quem o faz, estando ligado direta e exclusivamente, neste caso, a parcela passiva do karma (reação) (NETO 1993, pp. 15 e segs.). Suas origens nesta modalidade de umbanda são muito semelhantes à Esotérica, por isso não faremos menção a ela.

A Umbanda Sagrada de Rubens Saraceni faz uma diferenciação de Planos Positivos e Negativos semelhante a Umbanda Esotérica, mas um ponto decisivo vai diferenciar as duas doutrinas: a função de Exu. Enquanto na Umbanda Esotérica, o Plano Positivo era contraposto pelo negativo através dos Exus, para Rubens Saraceni (2005, pp. 25 e segs.), Exu não pertence ao Plano Negativo em si,

³⁵ Filosofia de Rivas Neto que procura uma síntese única para todas as manifestações religiosas e segredos iniciáticos, sendo Exu, portanto, o guardião desta síntese.

justamente por ser tripolar. A Função de Exu então, seria a de Guardião dos Planos Negativos, que segundo Saraceni (1997, p. 240) não podem ser revelados aos humanos, para que estes não atuem negativamente na vida das pessoas e nos Planos Positivos.

Para Saraceni (1997, pp. 238-240), os Exus não são egúns, pois nunca encarnaram na terra, sendo, portanto, uma espécie de “encantados”, pois pertenceriam a outro plano da criação e estariam trabalhando como Exus para que pudessem se “humanizar”³⁶ e poder então encarnar na Terra e começar seu ciclo de encarnações para que possa evoluir.

Exu é um executor das leis divinas, tanto para o bem, quanto para o mal, além de ser patrono da sexualidade masculina, tendo seu contra-ponto na figura de Pomba-Gira (SARACENI, 2005, pp. 25 e segs.). Para Saraceni (1997, p. 240-241), nem mesmo o nome Exu é apropriado para designar esta entidade e suas funções. Para ele, o nome correto (que lhe foi revelado via psicografia) é Mehór Yê, que significa, segundo ele, “senhor da potência e da virilidade” (SARACENI, 1997 p. 241).

Segue anexo (1) uma tabela de comparação entre os diferentes significados de Exu na África e nas correntes umbandistas:

Vimos, portanto, nas explanações acima, que Exu, longe de ser aquela entidade malévola apresentada a nós pelo imaginário coletivo de representação da mesma, é uma entidade com importantes funções, todas elas relacionadas à evolução e a proteção das leis divinas, à qual, em todos os exemplos acima, estão subjugadas a ‘entidades mais evoluídas’.

³⁶ Adquirir características humanas relativas a sentimentos, emoções, noções de ética, elevação espiritual e moral, semelhante ao pensamento espírita de evolução.

A pergunta é: Por que ressignificá-lo? Por que é importante para a umbanda que Exu não seja mais visto como uma entidade do mal, ou pior, sendo diretamente e constantemente relacionada ao diabo?

CAPÍTULO 3

3.1 OS ELEMENTOS RELACIONADOS À RESSIGNIFICAÇÃO DE EXU

Levando em consideração que o fenômeno da ressignificação (identificado na literatura) da imagem e função de Exu é mais evidente do que o da supressão (desaparecimento) de seu culto, que mesmo quando acontece, está sempre associado a ressignificação em si, partimos então na tentativa de evidenciar as variáveis envolvidas na explicação do fenômeno.

Para tal faz-se necessário retornar as perguntas e hipóteses iniciais:

- *A primazia de Exu nas oferendas e demais trabalhos relacionados a umbanda acabou?* Vimos que sim, como apresentado no episódio amplamente divulgado do caboclo Tupinambá e o início das giras a Exu na umbanda nos anos de 1940 (vide páginas 37 e 58 desta dissertação).
- *Exu deixou de ter a função de mensageiros na umbanda?* Sim, posto que o mesmo passou a participar ao mesmo tempo dos trabalhos de outras entidades e orixás dentro da umbanda, como visto na citação de Teixeira (sd) referente ao trabalho mediúnico na Escola de Mirim (p. 60 desta dissertação).
- *Os exus desapareceram ou foram remanejados para outras funções?* As evidências apontaram para o fato de que passaram a ser ressignificados³⁷ (tanto em imagem quanto em função), pois mesmo quando suprimidos, assim

³⁷ Afinal Exu é sempre mencionado nas principais correntes de pensamento dentro da umbanda.

foi feito devido a um processo de intensa modificação de seu significado ao qual foi submetido ao longo da história da umbanda.

Como é evidente que a resposta a todas as perguntas acima são transversalizadas pela questão da resignificação da função e imagem de Exu dentro do culto umbandista, torna-se necessário à verificação das possíveis hipóteses e suas variáveis relacionadas, a saber:

- A resignificação de Exu dentro da umbanda é fruto do processo de identificação de Exu com o diabo dos cristãos;
- Esta resignificação é resposta aos constantes ataques cristãos, mais recentemente de correntes evangélicas neopentecostais.
- A resignificação de Exu dentro da umbanda obedece a uma tendência moderna de sistematizar a teologia e doutrina umbandista, geralmente considerada tão difusa.

3.1.1 A IDENTIFICAÇÃO EXU-DIABO – ASPECTOS HISTÓRICOS E ATUAIS

Ao contrário do que comumente se pensa a identificação exu-diabo não nasceu no Brasil, mas sim em terras africanas com os primeiros contatos dos missionários católicos e protestantes com as tradições religiosas locais. Os irmãos Lander (1832 apud VERGER, 1999[b], p. 126), identificaram que muitas das opiniões contrárias e negativas dos próprios negros a respeito da figura de Exu, inclusive considerando-o como um demônio, ocorriam também por influência Islâmica que se expandia rapidamente entre as nações africanas.

Grosso modo, o culto a qualquer divindade apresentado pelos africanos, independentemente de quais fossem as suas características para os fiéis locais, foram tomados como o culto a divindades do mal (demônios, diabos, satã, etc.) pelos europeus de modo geral (BOUWEN, 1858 apud VERGER, 1999[b], p. 134). Quando não era essa a atitude dos brancos, eles consideravam mera superstição ou fetiche sem sentido e de base ignorante.

As primeiras publicações referentes a Exu Elegbará na África já demonstravam a tendência a identificá-lo com o diabo dos cristãos por suas características pouco convencionais em seus assentamentos públicos e em suas manifestações extáticas no corpo de seus sacerdotes. Os mesmos irmãos Lander descreveram o comportamento de um sacerdote tomado por Exu como “com ar desvairado e rugindo como se estivesse possuído por um espírito maligno” (1832, p. 144 apud VERGER, 1999[b], p. 126).

A primeira descrição de Exu na região de Abéokuta faz alusão a Exu como sendo o nome yorubá do diabo, mas é interessante notar que o autor do relato, o

Reverendo Bowen, chama a atenção para o fato de existirem uma enormidade de outros espíritos maus (BOWEN, 1858 apud, VERGER, 1999[b], p. 134).

Abaixo alguns trechos das notas do abade Bouche reproduzidas por Verger (1999[b]) sobre Exu Elegbará na África:

Elegbara é o espírito do mal, o Belfegor dos Moabitas [...] é um amontoado de terra amassada e grosseiramente moldada, representando mais ou menos a cabeça e o busto de um homem. Dois grandes búzios fazem o papel dos olhos, duas fileiras de dentes de cachorro ou de pequenas conchas formam a queixada; penas são implantadas no queixo, à maneira de barba [...] É assim que os negros representam o espírito imundo. [...] Os negros reconhecem em Satã o poder da possessão, pois o denominam ordinariamente *Elegbara*... (BOUCHE, 1885, pp. 120-121 apud VERGER, 1999[b], p. 135).

E fazendo referência ao ogó (já citado anteriormente) depõe: “Os negros são bem inspirados quando fazem desse instrumento o atributo de Elegbará, personificação do demônio” (BOUCHE, 1885, pp. 120-121 apud VERGER, 1999[b], p. 136).

Legbá, seu equivalente fon, foi primeiramente comparado a um deus Príapo (POMMEGORGE, 1789, p. 201 apud VERGER, 1999[b], p. 133). Com toda a certeza esta identificação segue a lógica das características fálicas de Legbá. Para D’Avezac (1845, p. 84, apud Verger, 1999[b], p. 133) Elegwa³⁸ é um “gênio mau” que coexiste com outros Deuses africanos. Ainda sobre Legbá, Burton diz ser ele uma espécie de “diabo de deus que corre atrás das moças” (1857, p. 195, apud VERGER, 1999[b], p. 134). Esse comentário reforça a idéia de que, sendo Legbá uma divindade representada por um símbolo fálico (pênis), foi facilmente ligada à sexualidade, a copulação e a fecundidade; ligação esta rejeitada por Verger (1999[a], p. 78) como dito anteriormente.

³⁸ Grafia original do autor.

Sobre Legbá, há a seguinte descrição de seu caráter: “Vodun pessoal [...] sempre disposto a alguma malícia ou as piores maldades. [...] É Legba o causador de quase todas as doenças e acidentes, desde o mais banal ao mais terrível.” (Le HERISSÉ, 1911, p. 137 apud VERGER, 1999[b], p. 136).

Esses comportamentos, juntamente com a crença de Exu ser a cólera dos homens e demais orixás (VERGER, 1999[a], pp. 76-78) cometendo desatinos e provocando mal entendidos, justifica, pelo menos em parte, a identificação exu-diabo praticada pelos missionários. Mas podemos avaliar outros motivos que poderiam ter levado a esta identificação.

Sendo Exu o comunicador por excelência e gozando ele do privilégio de ser o único orixá a ser homenageado em todos os rituais, inclusive recebendo suas oferendas antes de qualquer outro orixá, é natural que estatisticamente, as imolações, sacrifícios e qualquer outro tipo de cerimônia aconteça com mais frequência com ele do que com outras divindades, o que fez parecer que seu culto de certa forma estivesse mais em evidência, o que causou uma série de interpretações errôneas, todas elas relacionadas a um suposto medo que os yorubás sentiam de suas armações e de sua violência e da necessidade de aplacá-la.

Além disso, Exu é ligado ao fogo e tem como cores o preto e o vermelho; elementos estes relacionados, na iconografia cristã ao diabo, ao inferno e as deidades ligadas a este.

A sexualidade dos negros africanos é com certeza outro elemento que contribuiu para chocar o decoro dos missionários europeus, tão cheios de valores vitorianos e entendendo o sexo e a sexualidade de acordo com a noção de pecado do pensamento cristão, não demoraram em categorizar Exu como uma entidade

“sexualizada e demoníaca” transitando entre o binômio “luxúria e maldade” (PRANDI, 2001[a], pp. 46-47). Lembrando que a luxúria é um dos sete pecados capitais.

Talvez haja uma necessidade etnocêntrica que justifique tal identificação para os europeus missionários na África. O medo do diferente e a crença de que seus sistemas filosóficos, religiosos, sociais, econômicos são superiores aos dos povos africanos (etnocentrismo). A subjugação cultural se iniciou neste processo, inferiorizando as crenças locais e seus sistemas de pensamento, na tentativa de torná-los receptivos a todas as demais formas de dominação, incluindo a escravidão.

Após a diáspora negra tais interpretações atravessaram o atlântico, o que ficou evidente com a publicação dos primeiros trabalhos brasileiros sobre a religião dos orixás, muitos dos quais baseados nos antigos trabalhos publicados na Europa pelos missionários que viveram na chamada “Costa dos Escravos”³⁹ no continente africano (PRANDI, 2001[a], pp. 47-48).

No Brasil, o primeiro relato publicado sobre a religião dos orixás foi o trabalho clássico de Nina Rodrigues publicado em 1900 e reeditado em 1935. Nele, o autor descreve alguns mitos e rituais então propagados e praticados à época. Sobre Exu, Nina Rodrigues diz: “*Esú*, divindade adversa ou pouco propícia aos homens. *Esú*, *Bará* ou *Elegbará*, é um santo ou orixá que os afro-baianos têm grande tendência a confundir com o diabo.” (NINA RODRIGUES, 1935, p. 40).

João do Rio (1976, pp. 02-03, 12, 58), em sua investigação sobre as religiões no Rio de Janeiro no início do século XX publicado originalmente em 1905, faz três citações textuais a Exu como “o diabo” (pp. 02 e 12), e duas referindo-se a Exu como “mau” (p. 03) e associando-o com o satanismo (p. 58).

³⁹ Nome dado ao litoral dos atuais Togo, Benin e parte ocidental da Nigéria de onde partiram, entre os séculos XVI e XIX, milhares de negros capturados na África para trabalharem no Novo Mundo como escravos.

Durante a década de 1950, Roger Bastide (1978, p. 171) defendeu a tese histórica tão comumente aceita de que a identificação de Exu com o diabo foi enfatizada no Brasil pelo fato de que os negros escravos os utilizavam como uma espécie de vingador, laçando-o contra os senhores brancos que os martirizavam. Estes senhores viram em Exu o tão temido diabo dos cristãos (BASTIDE, 1978, pp. 171-175) e temerosos, não mediram esforços para fazerem seus escravos entenderem e identificarem o princípio da maldade nesta entidade e as conseqüências de se cultuá-lo e pedir os seus favores: a condenação eterna ao inferno!

Com a abolição da escravidão e o estabelecimento dos primeiros terreiros de candomblé no Brasil, não foram raros os casos em que os negros assimilaram esta correlação e trataram de manter Exu, pelo menos aos olhos dos outros, fora de seus domínios, o que tornou raro até mesmo, filhos do Exu-orixá (BASTIDE, 1978, p. 175; PRANDI, 2001[a], p. 49-50).

Outra semelhança que pode ter influenciado a identificação exu-diabo: as características fálicas de Legbá (fon), que ainda na África foi associado à imagem de Exu (yorubá), que passou, no Brasil, a apresentar em seus assentamentos, a figura do falo proeminente presente nos assentamentos de Legbá na África. E aqui no Brasil, mais uma vez, Exu foi ligado à sexualidade e, portanto ao pecado e a luxúria (BASTIDE, 1978, p. 172 & SANTOS, 1976, p. 130 e segs.).

Outra teoria muito difundida entre os terreiros de todo o Brasil, é aquela que afirma ser a representação orixá-santo (de modo geral) fruto de uma estratégia de sobrevivência cultural dos próprios negros. Tal estratégia se baseava no fato dos negros esconderem embaixo dos altares, as imagens de seus orixás e outras divindades africanas, ao passo que acima do altar permaneciam as imagens dos

santos do catolicismo (BASTIDE, 1983, pp. 159 e segs.). Com o passar dos anos foi havendo uma mudança gradativa no pensamento dos negros, provocada por um 'processo externo' no sentido que Laraia (1985, pp. 98 e segs.) dá ao termo, que passaram a representar suas divindades através da correspondência com os santos que apresentavam características semelhantes⁴⁰ (BASTIDE, 1983, pp. 162-163, 166-167).

Com o surgimento da umbanda, as concepções cristãs que a influenciaram⁴¹ transformaram seu pensamento mágico de tal forma que, mesmo cultuando os orixás, o faziam segundo a concepção dualista de bem e mal e a noção cristã de pecado. Neste sentido os demais orixás, com a exceção de Exu, que na umbanda se torna egún, só fazem o bem; e todo o mal que permite a realização de todos os interesses escusos dos fiéis e clientes de umbanda, ficou legada a Exu⁴² (NEGRÃO, 1998, pp. 20 e segs.).

Na medida em que surgem e se espalham pelo Brasil os terreiros de umbanda, neles crescem as manifestações de Exu. A partir daí ficou fácil observar nestes lugares a representação icnográfica de exu como diabo. Além do mais, o uso do sacrifício animal nos trabalhos realizados para Exu tanto no candomblé, quanto na umbanda (quando assim o faz) ajudaram na representação fantasiosa de que os Exus seriam espíritos sedentos por sangue, portanto demônios. Estas relações permeiam o imaginário de muitos indivíduos temerosos que acreditam que nesses rituais é utilizado o sangue humano (de virgens, crianças, etc), crenças estas muito semelhantes àquelas vinculadas a imagem da bruxaria na Europa medieval.

⁴⁰ Qualidades, funções, personalidade, etc.

⁴¹ Católicas e espíritas: já descritas nos capítulos referentes a umbanda.

⁴² Não que ele seja na umbanda, somente mau; mas a maldade ficou-lhe associada por ser, dentro da mesma, o único a praticá-la.

É interessante notarmos que o público leigo⁴³, por não diferenciarem as características da umbanda e do candomblé, o que podia enfatizar suas diferenças, se referem as duas apenas por meio do termo genérico “macumba”. Quando este público leigo se depara com despachos na rua, independente de serem para Exu ou não (pois podem ser para Ogum, por exemplo, que também “come”⁴⁴ na rua), se foram colocados por praticantes do candomblé ou de umbanda, ou mesmo para qual fim está naquele lugar, simplesmente o designam como macumba e o associam a prática da feitiçaria.

As características de Exu quando “incorporado” em um médium também reforçam esta idéia. Exu é muito truculento e agressivo em suas incorporações, muitas vezes gargalhando e fazendo o uso de palavrões. Sua manifestação, dependendo de qual Exu está se manifestando, apresenta no médium que o incorpora as seguintes características: mãos retorcidas como se fossem garras, os braços voltados para trás (nas costas), boca com lábios retorcidos mostrando os dentes como se fossem presas, corpo curvado para frente à maneira de homens “primitivos”, dificuldade de andar (sem grande mobilidade), movimentos estereotipados com os pés (como se fossem patas), além do uso e consumo constante de bebidas alcoólicas, principalmente as destiladas, em seus trabalhos.

Outro símbolo de Exu no Brasil que pode ter influenciado esta identificação é o tridente⁴⁵; típico instrumento icnográfico presente nas representações do diabo cristão na idade média. Os tridentes estão presentes nos assentamentos de Exu e nos pontos riscados representativos destas entidades.

⁴³ Público leigo aqui se refere aos não-fieis, ateus não-estudiosos, praticantes de outras religiões ou mesmo alguém que nunca se interessou pelo estudo do tema.

⁴⁴ “Come” refere-se a receber suas oferendas.

⁴⁵ Símbolo de poder na forma de uma espécie de lança de três pontas, anterior à era cristã e relacionado a diversas divindades, como os Deuses dos Mares Poseidon dos gregos e Netuno dos romanos.



Pontos Riscados do Exu Caveira (presença dos tridentes)

É interessante notar que só é possível relacionar Exu com o diabo em uma cultura cujo ethos e visão de mundo estão diretamente relacionadas ao simbolismo característico das duas representações. O Brasil é um caso clássico desse ambiente propício a esta identificação, afinal durante séculos a religião oficial no Brasil foi o catolicismo romano e nas florestas brasileiras já se travava uma guerra cultural de conversão e catequização dos índios. Com a chegada dos negros e sua cultura religiosa, foi fácil, através das características de Exu, relacioná-lo ao diabo para forçar a conversão dos negros.

Outros elementos europeus também facilitaram esta identificação, o uso da sexta feira, por exemplo. Para os europeus, a sexta-feira sempre foi associada à feitiçaria e na umbanda, este dia foi associado a Exu e seus trabalhos. Os horários em que habitualmente são feitos os trabalhos de Exu são a meia-noite e durante a madrugada, nunca as 6:00h e as 18:00h, associadas no catolicismo as horas do Ângelus.

Alguns pontos cantados de Exu usados na umbanda confirmam esta identificação com o horário:

“O sino da igreja faz belém, blem, blom (2x)
 Deu **meia-noite**⁴⁶ o galo já cantou
 Seu Tranca Ruas que é o dono da gira

⁴⁶ Todos os grifos em negrito são meus.

Corre gira que Ogum mandou (2x)”
 (PONTOS CANTADOS E RISCADOS
 DE UMBANDA, 1951, p. 81)

“Lá na beira
 Do caminho,
 Esse Congá tem segurança (2x)
 Na porteira tem vigia,
Meia-Noite o galo canta (2x)”
 (PONTOS CANTADOS E RISCADOS
 DE UMBANDA, 1951, p. 81)

“Exu Tiriri,
 Trabalhador na encruzilhada
 Toma conta, presta conta
 Ao romper da **madrugada**”
 (PONTOS CANTADOS E RISCADOS
 DE UMBANDA, 1951, p. 81)

“Tá chegando à **meia-noite**
 Tá chegando à **madrugada**
 Salve o povo de quimbanda
 Sem Exu não se faz nada”
 (PONTOS CANTADOS E RISCADOS
 DE UMBANDA, 1951, p. 82)

Outra associação que pode ter contribuído para o sincretismo exu-diabo no Brasil é o fato, coincidente, da planta Figueira-do-Inferno, também conhecida como Erva-do-Diabo (entre outros nomes) pertencer a Exu na África, onde recebe o nome de Agogô (BARROS & NAPOLEÃO, 2003, pp. 68-69). Esta associação com a planta permanece hoje nos candomblé e umbandas. Na umbanda temos um ponto cantado para Exu que confirma esta ligação:

“Balança a **figueira**
 Balança a **figueira**
 Eu quero ver exu cair (2x)
 Aonde moram os exus,
 Que eu não vejo eles aqui
 Aonde moram os exus
 Balança a **figueira** pra eles cair”
 (Ponto de Ex., Pesquisa de
 Campo, 2005)

Outro ponto cantado já estabelece que quem está sendo chamado é o próprio Belzebuth e o relaciona a outros elementos popularmente conhecidos como associados a prática da Bruxaria:

SAUDAÇÃO AO REI BELZEBUTH
 “Olha **Belzebuth**, Olha **Belzebuth**
 Olha **Belzebuth**, Olha **Belzebuth**
 Estão te chamando na Quimbanda, olha **Belzebuth**
 Estão te chamando na Quimbanda, olha **Belzebuth**
 Se Deus é bom,
 O Diabo não é mal
 Ele matou um **gato preto** na **figueira a meia noite**
 Olha **Belzebuth**
 Ele matou um **gato preto** na **figueira a meia noite**
 Olha **Belzebuth**”

(Retirado do site <http://www.reinodeoxum.com.br/PontosCantExu.htm> em 07/08/2006)

Fontenelle em seu livro *Exu*, descreve uma enormidade de associações comumente usadas durante a primeira metade do século XX no qual as diversas qualidades de Exu são identificadas a uma diversidade não menos numerosa de diabos e demônios. Abaixo transcrevemos alguns exemplos ilustrativos:

“... a entidade suprema de “esquerda” é o Diabo Maioral, ou Exu Sombra, que só raramente se manifesta no transe ritual. Ele tem como generais: Exu Marabô ou diabo Put Satanaika, Exu Mangueira ou diabo Agalieraps, Exu-Mor ou diabo Belzebu, Exu Rei das Sete Encruzilhadas ou diabo Astaroth, Exu Tranca Rua ou diabo Tarchimache, Exu Veludo ou diabo Sagathana, Exu Tiriri ou diabo Fleuruty, Exu dos Rios ou diabo Nesbirus e Exu Calunga ou diabo Syrach. Sob as ordens destes e comandando outros mais estão: Exu Ventania ou diabo Baechard, Exu Quebra Galho ou diabo Frismost, Exu das Sete Cruzes ou diabo Merifild, Exu Tronqueira ou diabo Clitheret, Exu das Sete Poeiras ou diabo Silcharde, Exu Gira Mundo ou diabo Segal, Exu das Matas ou diabo Hicpacth, Exu das Pedras ou diabo Humots, Exu dos Cemitérios ou diabo Frucissière, Exu Morcego ou diabo Guland, Exu das Sete Portas ou diabo Sugat, Exu da Pedra Negra ou diabo Claunech, Exu da Capa Preta ou diabo Musigin, Exu Marabá ou diabo Huictogaras, e Exu-Mulher, Exu Pombagira, simplesmente Pombagira ou diabo Klepoth. Mas há também os Exus que trabalham sob as ordens do orixá Omulu, o senhor dos cemitérios, e seus ajudantes Exu Caveira ou diabo Sergulath e Exu da Meia-Noite ou diabo Hael, cujos nomes mais conhecidos são Exu Tata Caveira (Proculo), Exu Brasa (Haristum) Exu Mirim (Serguth), Exu Pemba (Brulefer) e Exu Pagão ou diabo Bucons. (FONTENELLE, sd, apud PRANDI, 2001[a]).

Para apresentar como estas correlações poderiam ser adaptadas ao ritual, transcrevemos abaixo um “trabalho de Exu”:

“Trabalho de “Exu””

Encha uma garrafa com água do mar e uma torcida de algodão (serve cadaço de pijama largo) de 3 palmos de comprimento.

Num sábado entre vinte três horas e meia noite, coloque a torcida de uma vasilha de barro cozido nova e encha com água do mar, dizendo ao mesmo tempo:

DUXGOR! DUXGOR! DUXGOR!

E doze vezes o seguinte:

AMAPOYLFAC!

Retire a torcida da água e pendure-a para secar à luz da lua, durante oito noites consecutivas, isto é até a noite do próximo sábado e entre vinte três horas e meia noite continuarás a operação diabólica.

Acende um fogareiro de barro cozido e jogue nas brasas um defumador composto de:

Incenso em pó, farinha, um ovo, leite, mel, cânfora e pétalas de rosas, fazer uma pasta e deixar secar antes de utilizar. Defume a torcida e ao mesmo tempo vai fazendo nela sete nós, recitando a seguinte invocação:

Ó, pai Satã! Ó mão Sheva! Em vossas honras levantei esse pequeno fogo para que me escuteis e ajudeis. (Ao chegar aqui faça um nós na torcida).

Eu vos invoco para que fulano me pertença em corpo e alma. (Faça outro nó).

Eu vos peço com todas as forças de meu espírito, que Fulano não faça caso de nenhuma outra mulher mais que de mim. (Faça outro nó).

Eu quero, se ama a outra mulher ou tem relação com ela que a esqueça desde este instante. (Faça outro nó).

Eu desejo que fulano sofra muito por mim, que me ame de todo coração que não possa dormir nem sossegar sem mim e que minha imagem não se aparte de seu pensamento. (Faça outro nó).

Eu quero que F... aqui peça o que desejar da pessoa em particular. (Faça outro nó).

Ó pai Satã! Ó mão Sheva! Eu vos rogo que me concedais quanto vos pedi e em pago disso, vos levantarei durante sete sábados seguidos, à mesma hora de hoje, um pequeno fogo, como o desta noite.

(Faça o último nó na torcida).

Guarda a torcida envolta com um pano preto e oculta-a num lugar que ninguém saiba e ninguém possa achar.

Para destruir o trabalho basta queimar a torcida.

Durante sete sábados seguidos acende-se o fogareiro, queima-se a citada defumação dizendo:

Ó pai Satã! mãe Sheva! Em vossa honra faço este fogo e queimo estes perfumes como pagamento da ajuda que vos pedi." (VASARIAH, 2002, pp. 69-71).

3.1.2 OS INIMIGOS DA UMBANDA – RESPOSTA AOS ATAQUES

A forma de responder a questão acima perpassa na necessidade de identificarmos quem são os responsáveis pela perpetuação da imagem negativa de Exu e mais, quem são os responsáveis pela tentativa de desqualificação da umbanda dentro de um modelo religioso válido. Em linhas gerais: Quem são os inimigos da umbanda?

A perseguição histórica a Exu e todas as religiões conhecidas como afro-descendentes ou afro-brasileiras remonta desde os tempos do Brasil colônia. A princípio o principal inimigo das religiões afro no Brasil era a Igreja Católica (BASTIDE, 1983, pp. 193 e segs.), fossem pelas tentativas de catequização ou as constantes acusações de prática de bruxaria e feitiçaria, a verdade é que a Igreja tinha grande interesse em desqualificar qualquer religiosidade diferente do Catolicismo Romano.

Com a abolição da escravidão e a proclamação da República, criou-se um mito de que o negro seria livre. Mas a única liberdade que o negro conheceu foi à liberdade para com o trabalho escravo. Os poucos direitos adquiridos não lhes garantiram, por exemplo, liberdade de culto. Pelo contrário, o Estado promoveu verdadeiras caçadas aos locais de culto e a seus sacerdotes e seguidores. Mas a Igreja Católica não deixou de atacá-las, apenas usou do expediente do próprio Estado; pressionando os Legisladores para que aprovassem leis cada vez mais duras contra a prática do que ficou conhecido naquele tempo, entre outros adjetivos pejorativos, como *crime*.

Para a Igreja era a forma de não apenas evitar que mais pessoas se interessassem por estas religiões, mas de manter também sua hegemonia frente à sociedade brasileira (BRAGA, 1999, p. 115).

Instrumento comum era a instauração de inquérito policial nas delegacias de Costumes de todo o país, para investigar as denúncias de charlatanismo feitas por “pessoas de bem” contra “aquelas” que prometiam soluções fáceis para os problemas individuais, aproveitando-se de momentos de fragilidade emocional ou instabilidade financeira da “pobre vítima”.

Outro instrumento comum eram as blitz praticadas a qualquer momento pela autoridade policial com o intuito de apreender objetos de culto, fechar casas religiosas e ainda prender qualquer um que estivesse tomando parte nas manifestações religiosas (BASTIDE, 1978, pp. 15 e segs.; BRAGA, 1999, pp. 114-115).

A partir do surgimento oficial da umbanda em 1908, a Igreja Católica se pronuncia no sentido de caluniá-la chamando-a de *baixo-espiritismo* e acusando-a igualmente de práticas de magia negra e feitiçarias de todos os tipos.

A perseguição policial também se estende a umbanda, agora oficialmente, visto que antes perseguiram a denominação conhecida como *macumba*, principalmente no Rio e em São Paulo (BASTIDE, 1983, pp. 193-247).

Mesmo assim o movimento umbandista se organiza e expande seu papel na sociedade brasileira através de congressos e encontros. Em outubro de 1941 acontece o primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda onde foi elaborado um documento a Getúlio Vargas de repúdio a discriminação da religião umbandista e propondo leis que integrem a umbanda dentro do cenário religioso nacional. O Congresso alcança muitos de seus objetivos, inclusive o de promover a umbanda além das páginas policiais e fazer com que ela fosse vista pela sociedade brasileira de modo geral. Em 1964 a umbanda dá um importante passo para sua institucionalização religiosa ao ser incluída no *Anuário Estatístico* do IBGE. Em 1971 surge o CONDU (Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda) na tentativa de organizar as federações dos estados e promover a expansão religiosa da umbanda. (consultado em 25/08/2006 no site: http://www.guia.heu.nom.br/acontecimentos_na_umbanda.htm).

Outro importante fator no reconhecimento da umbanda como uma instituição religiosa diz respeito ao reconhecimento oficial da Igreja através de seu Concílio Vaticano II e suas fortes deliberações ecumênicas (NEGRÃO, 1996, pp. 50 e segs.).

A umbanda cresce e se fortalece, mas a verdade é que ela nunca conseguiu extirpar os conceitos intrinsecamente permeados no imaginário brasileiro dos muitos que não a conhecem, e consideram-na prática dos mais variados tipos de magia. Muitas vezes, o preconceito neste caso vai classificar a umbanda como uma religião satânica, ou demoníaca.

Esta tônica tem voltado à tona nas duas últimas décadas com os freqüentes ataques públicos dos evangélicos, mais efetivamente neopentecostais da IURD (Igreja Universal do Reino de Deus). Este fenômeno torna-se importante para a análise, portanto me concentrarei especificamente nos ataques da IRUD contra a umbanda. Para isto, abro um adendo para sua análise:

O último Censo Demográfico Brasileiro realizado em 2000 apontou que 15,4% dos brasileiros se declararam evangélicos, sendo que destas, 67,6% se declararam evangélicos pentecostais, 27,4% se declararam evangélicos de missão e 5% pertencentes a outras denominações evangélicas. De 1950 a 2000 os evangélicos ganharam não somente mais fiéis, como também espaço na disputa pelo campo religioso brasileiro.

A Igreja Universal do Reino de Deus nasce com uma característica que a diferencia das demais, o uso da mídia, principalmente televisiva, para divulgar suas idéias e propósitos de fé. Criou-se então um grande diferencial que marca o crescimento das igrejas evangélicas no país. Muitas delas 'pegam carona' na onda midiática (que não para de crescer).

A IURD é uma instituição religiosa fundamentada no marketing de seus serviços, e regula suas atividades de acordo com essa perspectiva norteadora. Nas entradas das IURD's, por exemplo, existem mesas que servem para orientar o público que vai assistir ao culto, ou em horários em que não estão sendo realizados cultos, para distribuição de material da igreja e para conversas informais a respeito das *vantagens* de se freqüentar a IURD.

Em determinadas ocasiões, alguns colaboradores da igreja se dedicam a abordar as pessoas que passam em frente à mesma oferecendo-lhes materiais de divulgação da IURD como panfletos de pregação, de “propaganda” sobre os cultos e suas respectivas “sessões”, além de jornais, entre outros materiais. Essas abordagens, para aqueles que param, se transformam em verdadeiras “pregações-propagandas” sobre as vantagens de se pertencer a IURD.

Nos cultos, há dois tipos diferenciados de platéia: os fiéis e o público. Os fiéis são aqueles evangélicos que pertencem à denominação da IURD ou mesmo de outras denominações evangélicas. Em conversa com alguns pastores de outras denominações (Igreja de Cristo, Congregação Cristã, etc) foi sugerido que uma grande parcela das pessoas que freqüentam a IURD são parte de um contingente de evangélicos que pertencem a outras denominações e que vão lá para receberem bênçãos específicas. Já o público, é composto geralmente por recém convertidos e que às vezes nem convertidos são, mas que estão atrás de prosperidade geralmente relacionadas com melhora financeira, no campo amoroso, no familiar, mas também existem os casos de “possessão” e “perseguições” (que na IURD são chamados de “encostos”, entre outros), cura de doenças desenganadas pelos médicos, entre outras coisas.

A intensa atividade religiosa contra a atuação do mal (trabalhos de umbanda) na vida cotidiana e a batalha do bem para vencer as figuras maléficas (Exus) é um ponto crucial da propaganda da IURD. Acontecimentos relacionados à pós-modernidade, como desemprego, por exemplo, são atrelados à figura de Satanás e aos “encostos” (Exus e Pomba-Giras); além de tragédias particulares, como doenças, que também são associadas à presença do mal na vida dessas pessoas.

Nos programas de TV, veiculados das 13:00hs às 14:00hs de segunda a sexta, são ofertadas bênçãos e serviços (mediadores do sagrado) para as pessoas que buscam uma salvação para sua vida; salvação esta que será geralmente atestada pela melhora de condição, tanto financeira, quanto de saúde e afetiva. Mas para que tal aconteça é necessária à expulsão dos Exus da vida dessas pessoas. Para isso, nas IURD’s, realizam-se exorcismos sempre com um mesmo *modus operandi* que culminam, na maioria das vezes, com a humilhação do “encosto” e sua expulsão (PRANDI, 2001[a], p. 80) e a posterior exaltação da própria religiosidade; este fenômeno é transmitido via televisão (canal aberto) para todo aquele que quiser ver.

Talvez a característica marcante de um movimento como a Igreja Universal seja melhor descrita, sem neologismo, através do entendimento da história do nascimento e expansão dos movimentos pentecostais (como movimento e ideologia de caráter missionário) no final do século XIX (CAMPOS, 2000, p. 11), juntamente com as ‘promessas’ do modernismo ou primeira fase do capitalismo (SOUZA SANTOS, 2003). Apesar de a IURD pertencer mais ajustadamente ao “neopentecostalismo” – subproduto brasileiro (no caso) do pentecostalismo original, fruto de uma série de combinações que vão desde o imaginário coletivo estimulado

pela cultura de massas, que é também estimulada pelos meios de comunicação, até receitas importadas de pregadores norte-americanos (CAMPOS, 2000, pp. 02, 11).

No caso da Igreja Universal do Reino de Deus, seu criador, Edir Macedo, vinha anteriormente de uma prática religiosa afro-brasileira fundamentada justamente na umbanda, e essa prática não deixou de permear o imaginário do Bispo Edir Macedo em sua organização da IURD. Isso explicaria o fato de se usarem ‘*amuletos*’ como pequenos cálices preparados para trazer bênçãos e prosperidade, além do uso litúrgico de ‘banhos de descarrego’ (termo originário da umbanda) com sabonetes compostos de extrato de arruda (erva clássica nos banhos de limpeza espiritual na Umbanda), além do uso de termos como “encosto” (para designar as entidade que se manifestam na umbanda, principalmente os Exus).

Discutir os dados etnográficos abundantes fornecidos pela IURD através dos meios de comunicação em massa (TV, Rádio, Internet, Jornais e Informativos impressos) demonstra que os acontecimentos, tão característicos da humanidade em si, são, para os “IURDIANOS”, uma extensa atuação destas entidades maléficas na qual a IURD representa o Reino de Deus na Terra que visa lutar pela salvação de todos e a erradicação do mal.

De tempos para cá, os meios umbandistas e a IURD vêm promovendo uma série de guerras judiciais (através de liminar) que teve como estúpido a publicação do livro de Edir Macedo “Orixás, Caboclos e Guias – Deuses ou Demônios” da editora Universal. Macedo teve a venda de seus livros proibida pelo conteúdo considerado agressivo e preconceituoso com a umbanda (ver anexo 2).

A verdade é que existe uma imensa proporção dos serviços oferecidos dentro de um mercado religioso cada vez maior e tanto a umbanda, quanto a IURD

incorporam as tendências e necessidades de uma parcela da população extremamente carente dos planos de prosperidade idealizados pela máquina do Estado.

São pessoas que não encontram condições mínimas de saúde, ou que já foram desenganadas pelos médicos; pessoas que experimentam constantemente a falta de itens de saneamento básico; pessoas que não podem se integrar ao sentimento de pertencer a algo maior do que eles; o sentimento de participar de uma instituição, mesmo que religiosa, e de receber sua atenção e afeto.

Todas estas condições contribuem para formar um quadro de carência material e psicológica (principalmente emocional), que forma um ambiente propício para que as instituições religiosas, no caso a umbanda e a IURD, com suas diferentes formas de abordagem, mas baseadas principalmente em uma propaganda boca-a-boca nos locais de menor instrução formal, se aproximem e tentem cativá-los.

É neste processo que os ataques sofridos pela umbanda (centro da nossa análise) se acentuam. Os ataques são diários e respeitam toda uma programação de mídia para acontecer, sem contar a propaganda de fiel para fiel.

O foco dos ataques, naturalmente se concentra na figura de Exu, facilmente associada (por motivos já apresentados nesta dissertação), com o diabo dos cristãos. A IURD, denominação neopentecostal cristã, faz uso desta tão famigerada identificação para agregar cada vez mais fieis.

Mas não é só dos evangélicos neopentecostais da IURD que surgem ataques a imagem de Exu. Também de algumas denominações umbandistas que não aceitam Exu nos trabalhos de umbanda. (veja o texto em anexo 3 – “os exus não

pertencem ao ritual de umbanda”). Mas neste caso, talvez não seja uma forma de agressão e sim uma forma de alcançar legitimidade ao afastar uma figura tão controversa quanto Exu do panteão umbandista.

Esta análise nos permite inferir que a hipótese de ser a ressignificação de Exu⁴⁷ resposta ao ataque das denominações cristãs neopentecostais (representado nesta análise pela IURD) seja em parte verdadeira, ou seja, este elemento é com certeza uma variável importante a ser considerada na compreensão do fenômeno.

3.1.3 A INFLUÊNCIA DA (PÓS)MODERNIDADE NA UMBANDA

Apesar da mudança paradigmática relacionada à sistematização da umbanda, tal processo se intensifica com mais rapidez nos meios de comunicação, como a internet, do que no dia-a-dia dos terreiros espalhados pelo Brasil.

Além dos mitos relacionados à história da própria umbanda, mitos africanos sobre os orixás e seus feitos, mitos sobre a estória de algum guia ou entidade que exista no terreiro, estórias católicas sobre a vida e a virtude dos santos, além da história de vida do próprio dirigente fundador do terreiro, bem como de algumas das principais personagens dos mesmos vêm contribuindo como legitimadores para o estabelecimento das práticas rituais de muitos terreiros. A umbanda aparece então como uma religião que, em cada terreiro, é feita uma releitura dos elementos já

⁴⁷ No caso, referente à ressignificação contida nas tentativas de sistematização da teologia e doutrina umbandistas.

existentes, e a partir daí estabelecida uma maneira de se praticar o culto de uma maneira que os leigos possam se identificar e tornar-se freqüentadores.

Contudo, entender o contexto nas quais os ataques ocorrem e a resposta da umbanda sistematizando a teologia e ressignificando Exu, permite que façamos uma leitura sociológica do fenômeno.

A modernidade, impulsionada pelos avanços científicos do final do século XIX, questionou até mesmo o papel da existência das expressões religiosas, promovendo a secularização e a crença racional nas verdades científicas, transformando as relações do homem em seu meio social, onde são supervalorizadas a produção, a divisão social do trabalho e a crença otimista de que todos os problemas da humanidade (éticos, morais, políticos, de saúde, emocionais, científicos, filosóficos, etc.) serão solucionados.

Para Souza Santos (2003, p. 80), o projeto da modernidade causou um intenso processo de *mal-estar* pela impossibilidade clara de cumprir este anseio. “O projeto da modernidade cumpriu algumas das suas promessas e até as cumpriu em excesso, e por isso mesmo inviabilizou o cumprimento de todas as restantes. Estas últimas... têm de ser reinventadas, o que só será possível no âmbito de outro paradigma” (SOUZA SANTOS, 2003, p. 80).

A pós-modernidade surge não como um sistema, mas como uma resposta paradigmática da sociedade, na lacuna provocada pela modernidade e uma de suas principais características é justamente ser mais elástica do que a modernidade; não se importando com a categorização e nem com a definição de todas as coisas que existem. Se algo foge dos limites extáticos das definições das ciências naturais, isso não leva necessariamente a um mal-estar científico; diferente da modernidade, que

passou a viver este mal-estar justamente por tentar enquadrar e estar enquadrada em um padrão onde tudo pode ser resolvido.

A pós-modernidade permite ao homem, no sentido lato, o relativo conforto de que *saber* e *fazer* nem sempre têm de ser seguido ou antecipado por uma verbalização que a explique. Dessa forma o *sentir* passa a ser valorizado, retomando a importância das expressões religiosas, e conseqüentemente buscado pelos homens e ofertado em um mercado cada vez mais competitivo de religiões (BAUMAN, 1997, pp. 205 e segs.).

É neste contexto pós-moderno que surge em resposta a crescente demanda religiosa e a busca desenfreada por novas tendências new age, no sentido dado por Bauman (1997, pp. 205 e segs.), uma grande tentativa de estabelecer uma doutrina única para a umbanda. O que evidencia a busca por uma legitimidade dentro do cenário religioso nacional.

Esta tentativa obedece a uma tendência de sistematizar uma teologia e doutrina da umbanda, diferenciando-a do candomblé. Vale lembrar que a umbanda sempre foi uma religião fundamentada no aqui-e-agora e na solução dos problemas “reais” da população que a procura, não estando interessada, até então, em uma teologia do *pós-mortem*, nem na gênese do mundo e da vida e tão menos nas explicações sobre como as forças invisíveis (espirituais e mágicas) atuam no mundo.

Esta tendência à sistematização teológica se enquadra em parte no que chamamos de institucionalização da religião. A fundação de uma instituição de ensino superior autorizada pelo MEC, “Faculdade de Teologia Umbandista” em São Paulo e de um “Colégio de Umbanda Sagrada ‘Pai Benedito de Aruanda’” autorizado pela prefeitura de São Paulo, mostra bem a tentativa de burocratizar (WEBER, 1991) os sistemas de transmissão de conhecimento religioso, antes passados via tradição

oral (que respeita as necessidades individuais e os méritos de cada um dentro do sistema religioso). Cada vez mais, editoras como a Madras, de São Paulo, se especializam na publicação de livros enquadrados dentro da ótica de “quanto mais informação, melhor!” Isso acabou acelerando ainda mais o acesso do público aos cursos de teologia, hoje concentrados principalmente na Região Sudeste, bem como a livros sobre doutrina e teologia de umbanda, vendidos no país todo.

Na umbanda institucionalizada, a luta dos sacerdotes desta nova tendência teológica e pragmática é para estabelecer a legitimação da instituição burocratizada frente aos fiéis e clientes que se matriculam nos cursos, compram os livros, etc. Mas ao mesmo tempo obedece a uma tentativa de “reformular” a umbanda no imaginário brasileiro, inclusive ressignificando Exu, sua figura mais polêmica.

De maneira menos sistemática e mais pragmática, um dos principais legitimadores da umbanda no público religioso (leigo ou não) é a cura e a pretendida resolução rápida para os problemas cotidianos, podemos então expressar algumas opiniões a respeito do futuro da umbanda no cenário religioso. Segundo Montero (1979, pp. 24-27), a doença não se expressa apenas no âmbito fisiológico e sim num contexto social mais amplo que envolve vários setores da vida do indivíduo, muitas vezes tendo sua causa neste contexto social.

Neste aspecto a população mais carente não goza de uma assistência eficaz a estes problemas, bem como outros, como falta de emprego, etc, se intensificam. É justamente aqui que a umbanda funciona como um grande pólo de atração com a possibilidade para se resolver, com poucos recursos, problemas de diversos tipos. Sua terapêutica se baseia em ensinamentos dos antigos nativos (índios), e dos negros que na África, utilizavam as plantas em todos os aspectos da vida (VERGER, 1995, pp. 29-464). A terapêutica da umbanda passa então pela receita e aplicação

de ervas, banhos, passes e despachos para os mais variados fins, sendo que ao final, o fiel/freqüentador encontra mais do que uma solução simples e pronta, mas a inserção dele em um mundo de possibilidades que ele não encontra na sociedade civil. Esta característica tem feito da umbanda, umas das religiões mediúnicas de “exportação”, mais acessíveis e fáceis de se estabelecer em países do cone sul do continente americano (Argentina, Uruguai, Paraguai, etc), sendo este outro aspecto que contribui para sua sobrevivência e mais do que isso, sua expansão.

Outra forma que poderia justificar o crescimento da umbanda passa pela questão do surgimento, ou ressurgimento do interesse do grande público em atividades de cunho mágico. Sendo este interesse preenchido pelas religiões que lidam com a questão da magia, como a umbanda, cultos de Nova Era, escolas e sociedades de cunho esotérico, e uma série de outras que partem da premissa de reaproximar o homem da natureza e entendê-la como sacralizada.

Exu, apesar de toda esta ressignificação identificada ao longo desta dissertação, ainda se manifesta da mesma forma na maioria dos terreiros espalhados pelo Brasil. Portanto a premissa de que esta ressignificação venha a dar frutos a curto prazo é falsa. Como dito no início deste trabalho, este caso de Exu apenas exemplifica um modelo maior de ressignificação da própria umbanda.

Como sugerido em outra parte deste texto, talvez os próprios umbandistas procurem estratégias de diminuir o “peso” histórico de Exu, tão carregado de significados pejorativos. Isso justificaria a ausência de culto a Exu em algumas tendas de umbanda, mas sem necessariamente a distinção de corrente de pensamento relacionada à sistematização teológica e doutrinária, mas sim no âmbito prático da questão: não fazemos giras de Exu (como citado anteriormente em um pequeno trecho de entrevista de um dirigente de terreiro ao se referir as outras

modalidades que não faziam o culto), ou mesmo, Exus não fazem parte da umbanda (como no texto do anexo 3).

Faz-se necessário a realização de trabalhos empíricos que visem identificar com mais precisão quais são as variáveis envolvidas neste processo de resignificação da umbanda e de Exu. As variáveis: a presença de sincretismo ou não, a história de vida do(s) dirigente(s) do terreiro, tendência de pensamento seguida dentro da umbanda, dentre outras; podem contribuir para uma análise mais real do problema uma vez que este foi identificado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Nicéia Furquim de. Exu: Nossos Amigos Ocultos. *Revista Planeta*, nº 180 setembro, pp. 14-19, 1987.

BANDEIRA, Cavalcanti. A Umbanda e suas Influências. *Revista Planeta*, nº 04 dezembro, pp. 32-41, 1972.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1978.

_____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1983.

_____. *As Religiões Africanas no Brasil*. (2ª edição. Tradução de Maria E. Capellato e Olívia Krähenbühl). São Paulo: Livraria Editora Pioneira, 1985.

BARROS, José Flávio Pessoa de, & NAPOLEÃO, Eduardo,. *Ewé Òrisà – Uso Litúrgico e Terapêutico dos Vegetais nas Casas de candomblé Jêje-Nagô*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BAUMAN, Z,. *O mal-estar da pós-modernidade*. (M. Gama & C. M. Gama, Trads.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas I, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

BENISTE, José. *Òrun Áiyé*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Editora, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BRAGA, Júlio. *O Jogo de Búzios – Um Estudo da Adivinhação no Candomblé*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

BRAGA, Júlio. Feitiçaria e Credulidade Pública. In – *A Cadeira de Ogã e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 1999.

CAMPOS, Leonildo Silveira. O Milenarismo Intramundano de Novos Pentecostais Brasileiros. In: XXIV ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS. GT “Religião e Sociedade” – 2ª sessão – “O milenarismo revisitado”, 2000.

CASCUDO, Luís da Câmara. O Catimbó ou a Feitiçaria. *Revista Planeta*, nº 02 outubro, pp. 104-107, 1972.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos no Brasil*. Rio de Janeiro: Top Books, Academia Brasileira de Letra, 2001.

CARNEIRO, Edson. Cultos Africanos no Brasil. *Revista Planeta*, nº 01 setembro, pp. 48-59, 1972.

CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do Rito*. Porto: Editora Rés, sd.

DECELSO. *Babalaôs e Yalorixás*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, sd.

DELLAMONICA. *O Mundo Encantado dos Orixás*. São Paulo: Madras, 1993.

DO RIO, João. *As Religiões no Rio*. 1976.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico religioso*. São Paulo: Martins fontes, 1996.

_____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

_____. *O Sagrado e o Profano – A essência das religiões*. São Paulo: Martins fontes, 2001.

FERRETTI, Sergio. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil - modelos, limitações, possibilidades. *Revista Tempo*, nº 11, julho 2001. Dep. de História da UFF, Niterói, Ed. 7letras, p. 13-26.

FREITAS, B. T. de, & PINTO, T. S. *Doutrina e Ritual de Umbanda*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1970.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

http://www.guia.heu.nom.br/acontecimentos_na_umbanda.htm. Acessado em 25/08/2006

http://www.revistaespiritualdeumbanda.com/rev_03/zilmeia05.jpg. Acessado em 19/07/2006

<http://www.reinodeoxum.com.br/PontosCantExu.htm> Acessado em 07/08/2006.

<http://www.tendaespiritamirim.com.br/>. Acessado em 29/07/2006.

JAGUM, Roberto de. *Saiba o que os Deuses lhe Destinam*. São Paulo: Madras, 1999.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico*. Brasília: Editora da UnB, 1986.

LODY, Raul. *Tem Dendê, Tem Axé – Etnografia do Dendezeiro*. Ed. Pallas. Rio de Janeiro, RJ. 1992.

MATTA E SILVA, W. W. da. *Umbanda de Todos Nós*. São Paulo: Ed. Ícone, 1997.

_____. Citado em “Reportagem sobre Exu e a Quimbanda” in *REVISTA ESPIRITUAL DE UMBANDA*, São Paulo: Ed. Escala, nº 5, pp 23-24, 2005.

MONTERO, Paula. Umbanda: A Doença e o Corpo. *SBPC – Revista Ciência e Cultura*, v. 31, nº 01, janeiro, pp. 25-31, 1979.

MORAIS, Ari. Catimbó, A Herança da Magia Indígena. *Revista Planeta*, nº 95 agosto, pp. 11-16, 1980.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada. Formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

O'DEA, Tomaz. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.

PEREIRA, Nilza de Oliveira M. A Religião nos Censos Brasileiros: Informações Preliminares sobre o Censo Demográfico 2000. *Anais da 54ª Reunião Anual da SBPC*. Goiânia: UFG, Julho/2002.

PONTOS CANTADOS E RISCADOS DE UMBANDA. 10ª Edição. Rio de Janeiro: Ed. Espiritualista, 1951.

PRANDI, Reginaldo & GONÇALVES, V. Deuses tribais de São Paulo. *Ciência Hoje*, São Paulo, v. 2, n. 57, p. 34-44, 1989.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 64-83, 1996.

_____. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 56, março/2000[a], p. 77-88.

_____. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. *Revista Usp*, São Paulo, n. 46, jun-ago/2000[b], p. 52-65.

_____. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista Usp*, São Paulo, n. 50, jun-ago/2001[a], p. 46-65.

_____. Mitologia dos orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001[b]. v. 1.

_____. O Futuro Será Sincrético? Candomblé e umbanda na cena religiosa Brasileira. Revista. *Anais da 54ª Reunião Anual da SBPC – Goiânia/GO – Julho/2002*.

PORTUGUAL-FILHO, Fernandez. *Magias e Oferendas Afro-Brasileiras*. São Paulo: Madras Livraria e Editora, 2004.

REVISTA ESPIRITUAL DE UMBANDA: Reportagem “1936: Fundada a Tenda Espírita São Jorge, no Rio de Janeiro” e Entrevista com Pedro Miranda, dirigente da tenda (por Marques Rabelo), p. 20 a 25, ano 1, nº 4, São Paulo: Ed. Escala, 2005.

RIVAS NETO, F. *Exu, o grande arcano*. São Paulo: Ed. Ícone, 1993.

RIVIÈRE, Claude. *Os Ritos Profanos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

ROCHER, Guy. *Sociologia Geral*. Lisboa: Presença, 1971.

RODRIGUES, R. Nina,. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: 2ª Edição, Coletânea de Textos publicada em 1935.

RONTON, J. *Umbanda Mística*. São Paulo: Tríade Editorial, 1989.

SAIDENBERG, Thereza. Como Surgiu a Umbanda em Nosso País. *Revista Planeta*, nº 75 dezembro, pp. 34-37, 1978[a].

_____. Quimbanda – Magia do Bem e do Mal. *Revista Planeta*, nº 72 setembro, pp. 54-58, 1978[b].

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SARACENI. Rubens. *O Código de Umbanda*. São Paulo: Madras Livraria e Editora, 1997.

_____. *O Livro de Exu*. São Paulo: Madras Livraria e Editora, 2005.

SOUZA SANTOS, Boaventura de. *Pela mão de Alice*. 9ª ed. São Paulo: Cortez, 2003.

TEIXEIRA, Sérgio Navarro. Caboclo Mirim: Um Digno Lugar na História. Retirado de: http://www.cabocloperly.com.br/caboclo_mirim.htm em 29/07/2006.

VASARIAH. *Exorcismos, Rezas e Benzeduras*. Rio de Janeiro: Vasariah Serviços Editoriais, 2002.

VERGER, Pierre. F. *Ewé: o uso das plantas na sociedade Iorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Lendas Africanas dos Orixás*. Salvador: Ed. Corrupio, 1997.

_____. *Orixás, Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. Salvador: Ed. Corrupio, 1999[a].

_____. *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, 1999[b].

WEBER. Max. *Economia e Sociedade*. Brasília: UnB, 1991.

ANEXOS

ANEXO 1 – COMPARAÇÃO ENTRE OS SIGNIFICADOS DE EXU NA ÁFRICA E NAS CORRENTES UMBANDISTAS

	África	Escola de Mirim	Umbanda Esotérica	Umbanda Iniciática	Umbanda Sagrada
Posição e função de Exu no panteão.	<ul style="list-style-type: none"> - Orixá/Divindade Mensageira, - Importância primordial em todos os rituais por permitir as passagens e as comunicações. 	<ul style="list-style-type: none"> - Egún/Espírito neutro, - Agente mágico executor da lei do retorno, - Segue sob as ordens de outros guias. 	<ul style="list-style-type: none"> - Egún/Espírito neutro, - Agente kármico executor da lei do retorno, - Segue sob as ordens de outros guias. 	<ul style="list-style-type: none"> - Egún/Espírito neutro, - Arcano responsável por todos os segredos da Síntese Religiosa, - Protetor dos mistérios da natureza, - Segue a ordem de outros guias. 	<ul style="list-style-type: none"> - Encantado/Espírito neutro, - Guardião dos Planos Negativos Espirituais, - Segue a ordem de outros guias.
Espaço Sagrado de Exu	<ul style="list-style-type: none"> - Assentamentos e os templos dedicados a Exu, - Vias públicas (ruas, estradas e encruzilhadas), - Espaços abertos, - Entradas, - Feiras, Etc. 	<ul style="list-style-type: none"> - Não há assentamentos, - Encruzilhadas, - Entradas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Não há assentamentos, - Encruzilhadas, - Entradas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Não há assentamentos, - Encruzilhadas, - Entradas. 	<ul style="list-style-type: none"> - Pode haver assentamentos, - Encruzilhadas, - Entradas.
Rituais para Exu	<ul style="list-style-type: none"> - Pode haver incorporação (nos candomblés tradicionais não há incorporação de Exu), - Fala pelo oráculo (búzios, opelê-ifá, etc.), - Uso do sacrifício animal (sangue). 	<ul style="list-style-type: none"> - Pode haver incorporação, - Não há o uso de oráculos, - Não há sacrifício animal (sangue). 	<ul style="list-style-type: none"> - Pode haver incorporação, - Não há o uso de oráculos, - Não há sacrifício animal (sangue). 	<ul style="list-style-type: none"> - Pode haver incorporação, - Não há o uso de oráculos, - Não há sacrifício animal (sangue). 	<ul style="list-style-type: none"> - Pode haver incorporação, - Não há o uso de oráculos, - Não há sacrifício animal (sangue).

ANEXO 2

Teor preconceituoso faz Justiça proibir livro de Edir Macedo

Chefe da Igreja Universal é acusado de atentar contra liberdade de adeptos do culto afro

Salvador - A Justiça determinou na noite desta quarta-feira a suspensão da venda do livro "Orixás, Caboclos e Guias - Deuses ou demônios" do chefe da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo. O livro é acusado de preconceituoso e de atentar contra a liberdade dos adeptos das religiões de origem africana, como o candomblé e a umbanda. A juíza Nair Cristina de Castro, da 4ª Vara Federal da Justiça na Bahia, atendeu a um pedido de liminar feito pelos procuradores da República Sidney Madruga e Cláudio Gusmão.

A juíza determinou a retirada imediata de circulação, suspensão de tiragem, venda e distribuição gratuita, além do recolhimento de todos os exemplares do livro no prazo de 30 dias. Ainda estabeleceu multa diária de R\$ 50 mil e "sanções cíveis e criminais cabíveis" a quem descumprir a sentença, válida para todo o Brasil.

Em sua decisão, a magistrada lembra que o culto afro está absorvido pela sociedade brasileira e acrescenta que a difusão das idéias contidas no texto de Edir Macedo é proibida pela Constituição.

Os advogados da Igreja Universal em Salvador disseram que vão recorrer e aguardam apenas a notificação da Justiça para preparar a defesa.

<http://www.estadao.com.br/divirtase/letras/noticias/2005/nov/10/131.htm>

Em 30/07/2006.

ANEXO 3

Os exus não pertencem aos rituais de Umbanda, essas entidades comparecem aos templos de Umbanda, apenas na função de guardião da porta dos templos ao lado dos guerreiros de Ogum e demais entidades superiores da Umbanda. Sob a supervisão de nossos Guias, podem nos ajudar a desmanchar feitiços e nesses casos são aliados de valor, fora dessa condição são seres desprezíveis e altamente malignos.

Os exus não possuem autorização para atender freqüentadores em templos de Umbanda, quando um templo utiliza exus no atendimento de seus freqüentadores, esse templo não é de Umbanda. Normalmente são templos de Quimbanda mascarados como de Umbanda, ou então, são templos que misturam o ritual de Umbanda com o Candomblé e para esses templos, usa-se o termo pejorativo "Umbandoblé" para designar um templo que não é de Umbanda e também não é Candomblé.

A responsabilidade dessa conduta pertence aos dirigentes desse templo, que normalmente mal preparados permitem o atendimento aos seus freqüentadores com exús e pomba gira.

Os exus embora não pertençam aos rituais de Umbanda, são evocados pelo plano espiritual superior para nos ajudar a desmanchar trabalhos de baixa magia, por serem exímios conhecedores dessas práticas.

Em nossa casa os exus também são evocados por nossos Guias espirituais, essa prática, no entanto só ocorre raramente, a portas fechadas e sem atendimento ao público. Normalmente o objetivo da evocação é a descarga pesada do terreiro e de seus médiuns, fora dessa prática trabalhar com exus é praticamente falhar como médium de Umbanda. Se for permitido o atendimento aos freqüentadores de um templo pelos exus, eles por serem malignos tentarão sempre desvirtuar trabalhos e enganar as pessoas.

Com exus não se brinca e a eles não se pedem favores, não há necessidade disso, nossos Guias e protetores possuem as forças necessárias para nos ajudar.

Hoje o termo exu é erradamente utilizado para designar qualquer espírito maligno, por esse motivo também utilizamos o termo, embora saibamos que não são os exus que normalmente praticam as imoralidades em templos que se dizem de Umbanda mas na realidade não o são.

Os verdadeiros marginais do astral são conhecidos como *rabos de encruza* ou *eguns* e são tão malignos e imorais que praticam e ensinam coisas que os exus não praticam e não ensinam e são atraídos para dentro dos templos de precária moralidade, local onde são praticadas a baixa magia, a safadeza e a ignorância espiritual, onde a responsabilidade dessa conduta pertence ao dirigente material (Pai de Santo) que despreparado atrai aqueles que se situam em sua faixa vibratória de sentimentos, pensamentos e de conduta como ser humano.

A entidade que se apresenta como Caboclo Xoroquê ou Ogum Xoroquê onde a imagem representativa da entidade, mostra-o metade como um caboclo e a outra metade como um exu. A explicação popular informa que a entidade trabalha seis meses do ano como caboclo e os outros seis meses como exu, isso não é verdadeiro na realidade trata-se de um exu mistificador de caboclos, seu próprio bom senso pode lhe mostrar a verdade, ou seja, não se pode servir a dois senhores, não há como ser bom durante seis meses e mau os seis meses restantes ou ainda, servir a Deus e ao demônio. Quem ensina essas besteiras é o quimbandeiro.

<http://www.nuss.hpg.ig.com.br/exus.htm>

Em 30/07/2006.