



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - UFPE
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - CFCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA - PPGA



THIAGO ANGELIN LEMOS BIANCHETTI

**Entidades e Rituais em Trânsito Simbólico: Uma
Análise dos Exus no Contexto Afro-brasileiro e
nas Sessões de Descarrego da IURD.**

RECIFE-PE, 2011

Entidades e Rituais em Trânsito Simbólico: Uma Análise dos Exus no Contexto Afro-brasileiro e nas Sessões de Descarrego da IURD.

Thiago Angelin Lemos Bianchetti

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Antropologia. Sob a orientação do Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta (UFPE) e a Co-orientação da Prof^a Dr^a. Rachel Rocha de Almeida Barros (UFAL).

RECIFE-PE, 2011

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva CRB-4 1291.

B577e Bianchetti, Thiago Angelin Lemos.
Entidades e rituais em trânsito simbólico : uma análise dos exus no contexto afro-brasileiro e nas sessões de descarrego da IURD / Thiago Angelin Lemos Bianchetti. - Recife: O autor, 2011.
219 f. : il. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Roberto Mauro Cortez Motta.
Co-orientadora: Prof.^a Dr.^a Rachel Rocha de Almeida Barros.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, 2011.
Inclui bibliografia.

1. Antropologia. 2. Cultos afro-brasileiros – Maceió (AL). 3. Exu (Orixá). 4. Pentecostalismo. 5. Igrejas pentecostais. 6. Igreja Universal do Reino de Deus. I. Motta, Roberto Mauro Cortez (Orientador). II. Barros, Rachel Rocha de Almeida (Co-orientadora). III. Título.

301 CDD (22.ed.)

UFPE (CFCH2011-81)

THIAGO ANGELIN LEMOS BIANCHETTI

“ENTIDADES E RITUAIS EM TRÂNSITO SIMBÓLICO: UMA ANÁLISE DOS EXUS NO CONTEXTO AFRO-BRASILEIRO E NAS SESSÕES DE DESCARREGO DA IURD.”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Aprovado em: 21/03/2011.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o Dr^o Roberto Mauro Cortez Motta (Orientador)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Prof^o Dr^o Luis Felipe Rios do Nascimento (Examinador Titular Externo)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE

Prof^a Dr^a Rachel Rocha de Almeida Barros (Examinadora Titular Externa)
Instituto de Ciências Sociais – UFAL

Exu Iná¹

Iná, mo juba

Iná, mo júbá àiyé

Iná, mo juba

Iná, Iná mo juba àiyé

Iná, Kòròkà

Iná, Iná Koròkà àiyé
mun

Iná, Kòròkà

Iná, Iná kòròkà àiyé
mun

Iná, kó o wá gba

Iná, Iná, kó o wá gba àiyé

Iná, kó o wá gba

Iná, Iná, kó o wá gba àiyé

Iná, eu lhe apresento meus humildes respeitos

Iná, Iná lhe apresento os respeitos do mundo

Eu lhe apresento os meus humildes respeitos

Iná, Iná lhe apresento os respeitos do mundo

Iná não venha com pensamentos cruéis

Iná não venha com pensamentos cruéis para o

Iná não venha com pensamentos cruéis

Iná não venha com pensamentos cruéis para o

Iná venha e proteja

Iná venha e proteja o mundo

Iná venha e proteja

Iná venha e proteja o mundo

Zé²

Ô! Zé quando for pra Zalagoas

Toma cuidado com o balanço da canoa

Faça tudo que quiser

Só não maltrate o coração dessa mulher

¹ - A belíssima toada de invocação ao Èsù Iná foi etnografada no livro *“Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia”* de Juana Elbein dos Santos (1986).

² - Música interpretada pela *Orquestra de Tambores de Alagoas* (Álbum: Bantus e Caetés). A canção de domínio público é comumente entoada nos terreiros de Umbanda da capital para homenagear Seu Zé Pilintra. Há outra versão cantada que diz: *“Seu Zé Pilintra quando vem de Alagoas toma cuidado com o balanço da canoa (...)”* (versão disponível em: http://www.4shared.com/audio/hSFAjtbW/06_-_Seu_Z_Pilintra_qdo_vem_de.html).

Agradecimentos

Exu, *Laróyè!*

Omokùnrin Ìdólófin, (O homem forte de idólófin)

lé sónsó sí orí esè elésè (Exu, que senta no pé dos outros).

Ogun, *Ògún ieé!!*

Ògún alada méjì (Ogum, dono de dois facões)

O fi òkan sán oko (Usou um deles para preparar a horta)

O fi òkan ye ona (e o outro para abrir caminho).

Agradecido sempre as energias e divindades que fazem do universo humano uma peça ainda mais viável e agradável para se estar bem no mundo.

Agradeço com intenso respeito a minha família que é a maior segurança que possuo na vida. Especialmente a Rose Meire Lemos Bianchetti, Denevaldo José Bianchetti e Maria Clara Lemos. Também a minha irmã Bruna, minhas tias: Terezinha, Vera, Sônia e Rosiane. Grato também pela família Trilha do Mar, adquirida no rumo da vida.

Agradeço em especial ao meu primo e desenhista Kemesson Lemos por ter feito as ilustrações que abrem como capa cada capítulo dessa dissertação.

A minha companheira *Juliana Barretto*, por todo amor e força dirigidos a mim; também pelas críticas e sugestões teóricas e metodológicas dedicadas a esse projeto. A quem devo minha gratidão por ter me direcionado a força da Hoasca (Daime) que muito contribui para meu auto-entendimento nesse período.

Sou extremamente grato ao meu orientador Roberto Motta, pela dedicação ao projeto, pelo comprometimento e, principalmente, pela figura sábia e perspicaz que é. Seu olhar antropológico (seja através dos seus textos publicados ou nos direcionamentos sugeridos ao campo teórico) juntamente com suas críticas foram cruciais para o bom andamento do trabalho.

Grato à Prof^ª. *Rachel Rocha de Almeida Barros*, pela co-orientação desse trabalho, figura que tem acompanhado e feito sugestões a esse projeto desde a Graduação em Ciências Sociais pela UFAL, também pelo exemplo de profissional, de dedicação ao ensino público e de pesquisadora que tem sido a mim.

Academicamente falando, minha passagem pelo PPGA/UFPE, posso afirmar, foi facilitada por encontrar pessoas de competência e profissionalismo exemplar. Agradeço a todos os professores e especificamente aqueles que eu tive a oportunidade de um

contato mais direto nas disciplinas e cursos ministrados. Agradeço em especial ao Prof. *Peter Schröder*, pelas sugestões metodológicas discutidas na disciplina *Metodologia e Técnica de Pesquisa Antropológica* e pela parceria desenvolvida durante o estágio supervisionado; à Prof.^a *Roberta Campos* pelas discussões em sala de aula que certamente trouxeram aberturas de leituras ao projeto dissertativo; à Prof.^a *Vânia Fialho* pelo curso de Laudos Antropológicos e a pessoa gentil que é; à Prof.^a *Maria do Carmo Brandão* pelas contribuições em sala de aula e pelas sugestões dadas a esse estudo ainda quando se tratava do projeto inicial; à Prof.^a *Sylvana Brandão* por ter participado da pré-banca dessa dissertação com suas importantes contribuições; ao Prof. *Luis Felipe Rios* por ter participado de todas as etapas avaliativas deste trabalho, mas, sobretudo, pelo comprometimento e pelo seu rico olhar antropológico, sem o qual, vários *insights* ficariam pelo caminho.

Agradeço ao Prof. *Siloé Amorin* (UFPB) pela sua amizade e por ter aberto os arquivos do filme documentário *1912, O quebra de Xangô*; também à Prof.^a *Sílvia Martins* (UFAL) pela sua amizade e sua incessante disposição em colaborar, grato!

A turma do mestrado de 2009 (e aos que se agregaram a ela no caminho) que sem dúvida fez valer a parceria, as críticas e as descontrações. Aos amigos, aquele forte abraço! Agradeço a Ana Laura e Mõroni Laurindo, com os quais convivi em Recife dividindo casa e amizade. Em especial a duas amigas queridíssimas, primeiramente, a Núbia Michella, alagoana de firmeza, que tenho o grato prazer de tê-la como referência de inúmeras coisas há alguns anos e a Flávia, pernambucana do grau, que conheci ao longo do percurso no mestrado, grato por tudo!

Ao importantíssimo projeto de concessão de bolsas da CAPES que permite com que novos pesquisadores sejam formados sem que precisem dividir suas tarefas acadêmicas em busca de uma atividade profissional remunerada. A manutenção e a criação de novas iniciativas como essa devem ser incentivadas sempre.

Sou extremamente grato a todos os membros do Palácio de Iemanjá que abriram suas vidas religiosas; em especial ao *babalorixá Zeca*, que muito generosamente abriu as portas da sua casa de axé; também pela permissão dos registros de suas imagens. Agradecido a todos, mas em especial aos líderes e entrevistados: além de Seu Zeca, temos a ialorixá Noca e seu esposo Quixabeira, madrinha Ciça, Dona Carminha, Dona

Geruza, Seu Temperinho, Jaraguá, Tiago, ao ogã Jorge, Maria, Eduardo, Júnior, Léo, Marcos, Samuel, Gilmar.

Também com muito respeito e admiração agradeço as outras casas de axé que abriram suas portas a esse projeto. Faço menção aqui aos nomes dos líderes das casas de axé por onde passei para prestigiar, na figura dos respectivos, cada terreiro e também para ser sucinto, agradeço aos babalorixás: Célio Rodrigues, Seu Ferreira, Manoel Xoroquê, às Ialorixás Mirian, Veronildes (mãe Vera), Maria de Lourdes, Dona Celina, Dona Jurema, Dona Zuleide, ao babalorixá Elias e ao filho-de-santo Robson T Odé da cidade de São Paulo (amigo *on-line*).

Também agradeço muitíssimo aos líderes, aos obreiros e membros da IURD que concederam entrevista ou contribuíram de alguma forma para esse estudo. Agradeço em especial ao pastor titular e auxiliar do templo da IURD no Jacintinho.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo etnografar o trânsito simbólico de entidades conhecidas do panteão afro-brasileiro que sincreticamente alçam-se no contexto litúrgico da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Para tanto, pretende-se ao longo do trabalho compreender como os arquétipos de Exus e Pombas-gira são identificados no contexto das religiões de matriz africana (Umbanda, Candomblé e Xangôs) e, a partir de então, observar sua inserção ritual na sessão de descarrego daquela denominação. O estudo empreende uma jornada etnográfica em alguns terreiros da cidade a fim de levantar dados específicos a respeito dos arquétipos dos Exus (também conhecidos como Bará e Legba em algumas casas). O aprofundamento da etnografia se dá na Rua São Jorge, no bairro do Jacintinho em Maceió-AL, onde na mesma localidade (a menos de 50 metros) se encontram o terreiro Palácio de Iemanjá, que, todas as segundas-feiras, realiza seus toques em homenagem aos Exus, e uma sede da IURD, onde a mesma empreende um ritual de expurgo dos Exus e Pombas-gira em seus fieis. Nesses dois segmentos religiosos pretende-se compreender as identificações dadas aos Exus e Pombas-gira e a dinâmica simbólica que as mesmas adquirem entre os rituais afro-brasileiros e as sessões de descarrego da IURD.

Palavras chaves: Religiões Afro-brasileiras, Neopentecostalismo, IURD, Exus.

ABSTRACT

This study has the purpose of presenting an ethnographic description on how entities recognized from African-Brazilian religions are liturgically and through syncretism attached to the religion *Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)*. Therefore, the objective is to understand how archetypes of *Exus* and *Pombas-gira* are identified within African-Brazilian religions (such as, *Umbanda*, *Candomblé* and *Xangôs*) and to observe their inception within the *descarrego* ritual from *IURD*. An ethnographic journey is conducted into the *terreiros* from Maceió in order to gather specific data about the archetypes of *Exus* (also known as *Bará* and *Legba* in some houses). The ethnography is more detailed on *São Jorge* Street in the *Jacintinho* neighborhood, which is close to *Palácio de Iemanjá*, where every Mondays, they play drums (toques) praising *Exus*, while a *IURD* church is also close, where rituals purging *Exus* and *Pombas-gira* from their followers are undertaken. Thus, the aim is to understand how *Exus* and *Pombas-gira* are identified and which are their symbolic dynamics within African-Brazilian religions and also among the *descarrego IURD* rituals.

Keywords: African-Brazilian religions, Neopentecostalism, *IURD*, *Exus*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
Perspectivas Teórico- Metodológicas utilizada em campo.....	23
Percurso da leitura e informações técnicas.....	26
1. CAPÍTULO:	
1.1 - O Neopentecostalismo e o contexto histórico-social da IURD.....	30
2. CAPÍTULO:	
2.1 - A Organização do Culto na IURD.....	45
2.2 - A Sessão de Descarrego.....	50
2.3 - A identidade de Exu e Pomba-gira nos cultos da IURD à sombra de Rose D’Lafien.....	80
2.4 - Os Exus além dos afro-brasileiros: a construção iurdiana de uma entidade “sem mironga”.....	92
3. CAPÍTULO:	
3.1 - Exu: as literaturas e o campo Afro-religioso.....	99
3.2 - Exu na encruzilhada dos humanos: visibilidade e percurso.....	108
4. CAPÍTULO:	
4.1 - A Rua São Jorge: o culto de Exu no Palácio de Iemanjá.....	132
4.2 - Hoje no Xangô tem toque pros “home”.....	138
4.3 - Exu não recebe dinheiro, ele gosta é de farra!.....	152
5 CAPÍTULO:	
5.1 - A entidade Exu e sua visibilidade religiosa em alguns segmentos de Candomblés em Maceió.....	172
5.2 - Exu no Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-té (gêge-nagô).....	172
5.3 - Bará no Ilê Nifé Omi Omo Possu Bêta - Casa de amor e fé (gêge).....	181
5.4 - Exu no Abassá de Angola Oyá Balé Tradição de Alagoas (Angola).....	184
5.5 - Exu no Ilê Axé Legionirê Nitó Xoroquê Legba Zambi Vodum (angola-gêge).....	188
Considerações finais.....	196
Referências Bibliográficas.....	205

INTRODUÇÃO



Introdução

Esta pesquisa etnográfica se desenvolve no bairro do Jacintinho³, periferia de Maceió-AL, onde, na Rua São Jorge, se situa o terreiro Palácio de Iemanjá (casa de axé que também abriga a sede de uma das federações do estado, a Federação Umbandista dos Cultos Áfricos de Alagoas) e o templo da IURD⁴ que se encontra no cruzamento entre a referida Rua e a Avenida Cleto Campelo. O terreiro se localiza a uma distância aproximada de 50 metros do templo da IURD; proximidade que há dois anos, quando ainda realizava minha pesquisa de conclusão de curso vinculada ao ICS/UFAL⁵, me chamou bastante a atenção, pois se colocou para mim, ali, a oportunidade de estudar os aspectos socioculturais dessas duas perspectivas religiosas e, sobretudo, observar como se dava o trânsito das entidades Exu e Pomba-gira em ambas as esferas de culto. Esses dois segmentos religiosos se envolvem ou promovem atualmente um dos mais curiosos casos, e não menos controversos, nos estudos sobre sincretismo no país: a utilização de símbolos afro-brasileiros em contexto neopentecostal. Característica amplamente perceptível a partir dos cultos iurdianos e de algumas outras correntes neopentecostais. Se por um lado é coerente falar da importância dos Exus dentro do universo umbandista, torna-se confuso e contraditório quando se enfatiza que estas entidades também são elementos significantes e, até mesmo indispensáveis, nos rituais das “terças-feiras de descarrego”, patrocinados pela IURD (BIANCHETTI, 2008:134). Pois, se é sabido que na Umbanda e no Candomblé a entidade Exu é cultuada e ofertada, sabe-se também, por outro lado, que é na IURD que elas são metafórica e metonimicamente úteis para promover a difamação das religiões afro-brasileiras ao associarem a identidade de Exu ao demônio no momento do expurgo.

Na já referida abordagem que se empreendeu em 2008, tentou-se realizar um estudo em ambas as casas de culto na pretensão de abordar questões de conflito entre as

³ - O bairro do Jacintinho possui o maior número de casas de axé da capital, segundo o mapeamento realizado por Cavalcanti e Rogério são mais de 86 terreiros no bairro (o número pode ser maior, pois a pesquisa registrou apenas os federados) (2008:21). A população que habita o bairro corresponde a 9,86% da população da capital alagoana. O mesmo “situado numa área de 17.424 metros quadrados, o Jacintinho [, hoje,] atinge uma população superior, segundo o último censo IBGE 2000, a 83.931 mil habitantes, incluindo todas as grotas e antigos sítios”. Publicado em: <http://www.coisasdemaceio.com.br/modules/news/article.php?storyid=10811>

⁴ - Usaremos aqui o abreviativo IURD quando nos referirmos à Igreja Universal do Reino de Deus. Abreviação utilizada por Freston (1994).

⁵ Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas.

duas perspectivas religiosas, tensão esta já bastante conhecida no circuito antropológico, sociológico e, sobretudo, na grande mídia. Naquela ocasião, a pesquisa não conseguiu sair do plano ideal, pois o pastor e outros líderes responsáveis por aquela sede da IURD no Jacintinho não se agradaram da ideia de alguém “andar na macumba”⁶ na segunda-feira - dia destinados aos cultos de Exus no Palácio de Iemanjá - e na terça-feira ir ao templo da IURD, “a mudança é para todos, seja estudante, seja quem for”, arrematou o pastor, e interou, “no caso, você escolhe”. Optou-se, naquela ocasião, por mudar de templo. Procurou-se um templo da IURD onde houvesse mais liberdade à prática da pesquisa de campo e que o estudo não interviesse sobremaneira ou desagradavelmente no andamento das tarefas da igreja. Pretendia-se, com a dissociação da figura do pesquisador com a “macumba” no campo da IURD, manter a oportunidade de continuar realizando a pesquisa no terreiro, onde se intuía ter bons interlocutores, sem que se revelassem profundos desgastes. Também porque os fiéis do terreiro se mostraram abertos ao diálogo sobre seus rituais, o que podia se perceber no acolhimento que os mesmos demonstraram à perspectiva de pesquisa durante as visitas feitas ao local; algo que sem dúvida é indispensável a qualquer pesquisador. Por isso, optou-se por mudar de templo da Universal (a pesquisa na ocasião realizou-se na IURD do bairro de Mangabeiras) para continuar conservando a boa relação que havia com o terreiro Palácio de Iemanjá naquela momento.

Um ano e meio se passaram, veio a oportunidade de ingressar com meu projeto de mestrado justo ao PPGA/UFPE e, por critérios do ofício do antropólogo, o advento da ida ao campo de pesquisa, ou de um retorno a ele. Foi aí que o quadro na Rua São Jorge mudou significativamente durante esse meio tempo, pois voltando àquele mesmo templo da IURD, no qual houve o impedimento da pesquisa, observou-se que a igreja teria passado por significativas mudanças em sua liderança; o antigo pastor e alguns obreiros contrários à ideia do primeiro projeto no ano de 2008 não mais se encontravam naquele templo. Nesta segunda tentativa, encontrou-se um cenário totalmente diferente, e após conversa com o pastor Jamerson⁷ (responsável pela igreja atualmente), mesmo

⁶ - Como algumas vezes me foi dito no templo da IURD, “ou serve a deus ou ao diabo”, foi a recomendação na época.

⁷ - O nome do pastor é fictício para resguardar a privacidade que me pediu. Resolvi manter esse padrão em todas as outras entrevistas realizadas com os líderes e obreiros da IURD no Jacintinho. Reserva que pareceu ser uma tônica máxima por parte dos entrevistados e, posteriormente, foi usada como um elemento propício à minha estratégia no campo de pesquisa.

que ainda embaraçado e desconfiado com a ideia, pois não entendia bem qual o motivo de se fazer estudo em uma igreja, foi autorizada a inserção da pesquisa no templo. Aos poucos foi sendo explicado, não só ao líder, mas aos outros membros da igreja, o objetivo do estudo. O pastor pensou e não viu problemas em realizar a pesquisa, bem como a realização de algumas entrevistas com os membros da igreja, desde que eles permitissem e se sentissem à vontade para participarem. Contudo, com o pastor Jamerson não foi possível nenhum entrevista, alegou falta de tempo, mas pudemos manter diálogos breves com ele após os cultos, o que já estava de bom tamanho, pois algo semelhante com a antiga liderança estaria fora de cogitação. A pesquisa teria avançado alguns importantes passos. A partir deste novo cenário, ponderou-se retomar as primeiras ideias guardadas anteriormente com extrema frustração e repensá-las no contexto atual que a pesquisa se desenhava.

Na pesquisa realizada em 2008, o templo da IURD escolhido, diante da impossibilidade de estudo naquele da Rua São Jorge, foi o do bairro de Mangabeiras, uma igreja denominada de Templo Maior por ser a principal sede na capital alagoana. Nesse templo, à época, obteve-se a liberação da pesquisa concedida pelo bispo André, então responsável. Assim, naquele outro contexto político da IURD, desenvolveu-se a pesquisa, sempre com muita desconfiança e sob olhares. Dois anos se passaram e em 2010, ao voltar ao mesmo templo da IURD na Mangabeiras, onde supostamente parecia propício voltar a realizar meus estudos, ao buscar a tão esperada liberação obteve-se como resposta um não bem educado, e sem nenhuma possibilidade de argumentação. O bispo Sérgio Côrrea, líder estadual da instituição nesse novo contexto, alegou que a IURD vem sofrendo muitos ataques feitos pela mídia e por isso há uma ordem expressa da direção nacional em São Paulo para não permitir qualquer tipo de pesquisa, matérias jornalísticas ou qualquer tipo de entrevista no âmbito da sede; recomendou procurar as pessoas fora do templo. Logo ao chegar a esse templo notou-se que havia vários cartazes anexados por todos os lados, onde informavam ser expressamente proibido gravar, filmar ou fotografar qualquer ambiente da igreja ou por ocasião do culto; preocupação essa que - embora sempre parece existir nas entrelinhas - nunca foi tão bem expressa e amplamente sinalizada para os desavisados que entrassem naquela igreja. Contudo, embora não concordando com a ideia de pesquisar no templo de sua administração, o bispo informou que seria possível assistir aos cultos sempre que

desejado, mas que não poderia gravá-los, mas seria “bem vindo para aprender”. Foi o não decisivo para que a pesquisa retornasse à IURD e ao terreiro Palácio de Iemanjá da Rua São Jorge efetivamente.

Com efeito, a esta altura, as possibilidades de pesquisar no templo da IURD Jacintinho teriam mudado completamente em relação ao ano de 2008, enquanto que o templo da IURD Mangabeiras não parecia ser mais o caminho viável. A lógica se inverte e tudo passa ou volta a informar que o universo de pesquisa com humanos é dinâmico, político e cheio de nuances. Tanto a negação como a liberação por parte dos líderes destas igrejas me proporcionou refletir melhor a organização das ideias, e não apenas o campo de pesquisa onde se iria atuar, mas refletir sobre as complexidades apresentadas no campo antropológico a partir de várias problemáticas não só internas ao grupo, mas externas a ele, como, por exemplo, as investidas da mídia, sobretudo da Rede Globo de Televisão e os escândalos que supostamente envolveria a igreja e seu líder Edir Macedo. A partir da conjuntura desses eventos foi permitido pensar nas formas e estratégias de inserção no campo da Rua São Jorge para não acabar sendo o próprio dragão a ser espetado na história (em ambas as esferas religiosas). Fala-se isso tendo em vista as dificuldades que poderia (e já se espera que assim o fosse) surgir quando, mais cedo ou mais tarde, a identidade do pesquisador no campo fosse de alguma forma associada, do lado dos iurdianos, ao universo do terreiro e, do lado desses, à IURD. Resolveu-se, dado à dificuldade sensível, pensar bem no que poderia ser feito, perguntado ou, simplesmente, comentado.

Quanto aos adeptos do terreiro, assim que explicado o objetivo do projeto, foi rapidamente entendido, juntamente com as pretensões que havia nas idas ao terreiro e, sobretudo, ao templo da IURD; ideia que nunca incomodou no terreiro, até mesmo posteriormente as pessoas nem mais se lembravam da inserção da pesquisa na IURD. Algo que, francamente, já se esperava que acontecesse em relação ao campo afro-brasileiro, por pensar essa esfera como tendo uma ética mais flexível.

Sempre se refletiu que o maior e principal problema seria ser visto semanalmente pelos da IURD no terreiro e, o pior, como isso reverberaria na pesquisa que se empreendia no templo. Logo nas primeiras semanas que fui visto indo ao terreiro era notório o mal-estar e algumas indisposições por parte dos iurdianos. Quanto mais se

explicava aos fiéis que a intenção da pesquisa era compreender as entidades nos dois universos, menos eles compreendiam. “Como uma pessoa pode buscar essas coisas?”, essa frase refere-se à exclamação da obreira Josefa quando na ocasião soube que a pesquisa tinha inclusões no terreiro. Afinal, para eles, se tratava de um “ambiente perigoso para se andar”, como salientou o obreiro Jailson em outra ocasião. Ao invés de retroceder minha presença em um ou outro local de culto, resolvi intensificar minhas idas à IURD e ao terreiro, mesmo sabendo das consequências que isso poderia ter entre os iurdianos. O sentido era arriscar ou “rotinizar”, logo no início da pesquisa, essa situação, principalmente na IURD. Fixou-se a ideia de uma identidade pessoal e de pesquisa que, imprescindivelmente, precisava do trânsito nos dois pólos, ao menos para fins de estudo; a transitoriedade que se pretendia obter no espaço da igreja e do terreiro havia de deixar bem claro essa intenção logo no início do estudo, pois caso houvesse algum inconveniente, rapidamente se poderia pensar em alternativas viáveis.

A primeira visita ao campo foi feita no dia 16 de Fevereiro de 2010, um visita rápida para explicar ao pastor Jamerson a natureza do trabalho. Após uma semana, retornei para saber a resposta do líder sobre a possível autorização ou não. O mesmo não lembrava muito bem do que se tratava, mas lembrava do meu interesse para estudar aspectos religiosos no templo; meio que apressado, mas gentil e sorridente como de costume, autorizou que começasse, mas recomendou que não forçasse ninguém a nada. Tinha, até então, uma autorização seguida da tal recomendação ética muito contundente. Mas ao começar o campo, no mesmo dia em que me concedeu a autorização, dia 23, ao procurar alguns obreiros para obter as primeiras entrevistas notei que muitos não queriam se “arriscar” sem antes receber a ordem expressa do pastor Jamerson ou do seu auxiliar Renan. Durante um mês só foi mais ou menos viável abordar fiéis no templo, pois todos os obreiros pareciam indiferentes à pesquisa, mesmo informados de que o pastor Jamerson já teria autorizado o estudo.

Após uma das sessões de descarrego procuro o pastor titular para pedi-lhe, se possível, que autorizasse seus subordinados a darem entrevistas. Por motivos não divulgados pelo pastor, passou duas semanas para fazê-lo. Mas, pelo que soube através de uma obreira, por sinal uma das primeiras a conceder entrevista, só foi dito aos obreiros que havia um estudante no templo querendo pesquisar a igreja e quem quisesse deveria me procurar, mas que deveriam ter cuidado com o que iriam dizer.

Um bom exemplo dessa tensão no campo foi o ocorrido com a entrevistada Ariane. Ao me aproximar da jovem, alguns obreiros se mostraram curiosos e atentos com a possibilidade da entrevista. Criou-se uma tensão, pois muitos ainda não entendiam o que eu realmente estava fazendo ali ou talvez não fosse claro para os líderes alguém querer fazer um estudo sobre uma igreja. Tanto que as duas perguntas mais típicas foram: que tipo de pesquisa é essa? Para que serve esse estudo? Mesmo tentando esclarecer de forma simples: que a pesquisa visa compreender como os fiéis explicam as possessões e as entidades espirituais que entram nas pessoas na sessão de descarrego, as dúvidas ainda continuavam frequentes.

Ariane foi uma das minhas primeiras abordagens no templo, vários obreiros passaram olhando curiosos para o gravador. Até que uma obreira chegou junto a nós e perguntou o que eu estava fazendo ali com aquele gravador e se o pastor teria autorizado a realização desse estudo, mesmo respondendo que sim e que ela poderia não apenas confirmar com ele, mas acompanhar a entrevista, a obreira ainda ficou intrigada com a história e perguntou se era para jornal. Expliquei que não se tratava de nenhuma matéria jornalística e, sim, um estudo antropológico para a universidade. Mesmo com todo o esforço para explicar-lhe a natureza do estudo, a obreira, desconfiada, sentou entre nós e começou a mudar de assunto: perguntava se teria gostado do culto, o que acha sobre o que Deus tinha a fazer por mim, do que achava sobre a obra da libertação. Sobre essas perguntas tentei ser o mais educado e formal possível, esquivando-me, tanto quanto possível, do proselitismo. Vendo a mesma que meu interesse maior naquele momento era entrevistar a fiel, pois já ficava avançada a hora, aproveitou quando a fiel lhe disse que após a libertação sua cabeça e seu pescoço estavam doloridos, e a levou rapidamente dali para falar com o pastor e tomar algum remédio.

Havia um clima em suspenso. Não demonstrei reprovação e deixei ambas bem à vontade. Logo quando retirou a fiel do banco onde estávamos lhe falou algumas coisas e saiu com ela em direção ao pastor auxiliar. Chegando ao pastor, o mesmo fez-lhe uma oração e logo em seguida a jovem novamente se manifesta, a mãe que continuou ao meu lado disse: “eu sabia que aí não tinha dor de cabeça coisa nenhuma, era essa coisa ruim que está nela, agindo”. A coisa ruim a qual se referia a mãe era uma Pomba-gira, que teria manifestado na jovem minutos antes, no culto. A jovem voltou sorridente e disse-me estar bem melhor, perguntei se ainda gostaria de conceder a entrevista, afirmou que sim. Percebi que ao retornar de onde tínhamos parado, por algum motivo não claro para

mim, a jovem estava mais sucinta em suas respostas, mais formal. Cogitei que talvez fosse pela relação tensa que muitas vezes entrevistados demonstram diante do gravador e da figura do pesquisador, ou mesmo, talvez por orientações que a obreira teria lido no passado.

O clima para entrevistas com obreiros durante os dois primeiros meses ainda era de suspensão, até que tentei entrevistar os dois pastores responsáveis, julgando com isso algum sucesso entre os obreiros e os fiéis. O pastor titular sempre se esquivava por um motivo ou outro e não concedeu entrevista para esse estudo em momento algum⁸; foi através de uma entrevista feita com o pastor auxiliar que as “portas” se abriram para outras abordagens no templo. A notícia que o pastor Renan teria dado entrevista circulou rápido entre outras lideranças, daí, alguns se sentiram mais à vontade, outros não se agradaram da ideia em momento algum e outros só quiseram falar se não fosse usado o gravador, e assim o foi em dois casos. Ao todo foram 16 entrevistas feitas com membros e frequentadores da IURD, apenas uma das entrevistas não foi realizada no templo do Jacintinho⁹, todas as outras foram realizadas antes ou após a Sessão de Descarrego na terça-feira (13 entrevistas), ou na Reunião dos Filhos de Deus na quarta-feira (apenas duas entrevistas)¹⁰.

Durante os meses de Fevereiro a Junho de 2010 intensifiquei o campo e as abordagens de entrevistas na IURD a fim de completar meu campo o mais rápido para, finalmente, ficar um pouco mais à vontade para transitar entre os meses de julho a outubro no terreiro. Mesmo com isso, as visitas aos toques dos Exus nas segundas-feiras aconteciam desde março e se estendiam até outubro do mesmo ano entre o povo-do-santo, porém, com uma frequência semanal maior na casa de axé durante os meses de julho e setembro. Entretanto, essa delimitação foi apenas virtual, pois sempre que julguei necessário circular em ambos os espaços o fiz, o que aconteceu nos dias 08 e 22 de junho e 10 de agosto quando já havendo concentrado minha atuação na casa de axé resolvi voltar ao templo para tirar algumas dúvidas. A pesquisa de campo somou, assim,

⁸ - O pastor titular, sempre alegando falta de tempo ou cansaço, não concedeu entrevista; marcou oito vezes nosso encontro, mas não comparecia ou desmarcava. Resolvi desistir dele e seguir com outros informantes.

⁹ - Trata-se do pedreiro Gilberto que conheci por ocasião de alguns serviços prestados por ele na minha residência. O fiel frequenta o Templo Maior da IURD que fica no bairro de Mangabeiras.

¹⁰ - Nem todas as entrevistas realizadas durante o trabalho de campo foram usadas nesse estudo. Dentre as 16 entrevistas, duas pessoas não me permitiram gravar o áudio.

nove meses de inserção no campo distribuídos entre a igreja e o terreiro, um período de tempo a mais do que o planejado.

Na IURD foram feitas 20 visitas às terças-feiras do descarrego e duas à Reunião dos Filhos de Deus que acontecem às quartas-feiras. Já no terreiro Palácio de Iemanjá foram 38 visitas, sendo 30 nos dias de toques destinados aos Exus, duas nas reuniões do Preto Velho Serrania, que acontecem às quartas-feiras, cinco nas reuniões destinadas aos Orixás, que acontecem às sextas-feiras¹¹. Além desses dois segmentos religiosos foram visitadas em Maceió mais nove casas de axé e uma em Recife, as quais contribuíram com importantes ideias e entrevistas para a construção desse estudo, são elas: a do babalorixá Célio Rodrigues, Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-Té (nação gêge-nagô), três visitas para fins de pesquisa e duas entrevistas gravadas; a casa da ialorixá Mirian, o Ilê Nifé Omi Omo Pasú Bêta - Casa de Amor e Fé (nação gêge), uma visita e uma entrevista gravada; a casa da ialorixá Veronildes, do Abassá de Angola Oyá Balé Tradição de Alagoas (nação angola), uma visita e uma entrevista gravada; a casa do babalorixá Manoel Xoroquê, o Ilê Axé Legionirê Nitó Xoroquê Legba Zambi Vodum (nação angola-gêge), duas visitas e uma entrevista gravada; a casa da ialorixá Maria de Lourdes, terreiro Oxum Miraguassi (nação nagô), duas visitas e uma entrevista gravada; a casa do babalorixá Ferreira, Centro Espírita Santa Cecília (nação xambá), três visitas e uma entrevista gravada; a casa da ialorixá Celina, Castelo de Pai Oxalá Oxalufã (nagô-umbanda), duas visitas e uma entrevista gravada; a casa de Mãe Jurema, Terreiro de Umbanda, sem nome, duas visitas e uma entrevista não gravada; o terreiro do babalorixá Elias, A Corte de Airá, três visitas e uma conversa informal; a casa da ialorixá Zuleide, terreiro de Arranca-Tôco em Recife-PE (nação nagô), uma visita e uma entrevista gravada; e uma última em São Paulo, Associação Cultural Beneficente e Educacional do Templo Religioso Ilê Àse Oba Nlà Òyò Oba Ati Baba Iná, através do filho-de-santo Robson T Odé, a qual não foi realizada nenhuma visita *in loco*, toda a comunicação com esse fiel foi feita por emails, pude entrar em contato e conhecer virtualmente o mesmo através do site que ele administra

¹¹ - Também tive a oportunidade de ir a outras festas ocasionais, mas não para fins de pesquisa, como numa viagem em que acompanhei o terreiro até o município de Coruripe-AL entre os dias 30 e 31 de Julho de 2010 onde, na ocasião, um filho-de-santo do babalorixá Zeca, Seu Sebastião, então líder do terreiro Palácio de Iemanjá no referido município, realizava a festa de uma obrigação de dois filhos-de-santo de sua casa, ocasião em que o terreiro Palácio de Iemanjá de Maceió com frequência se desloca àquele município para participar de tal festividade que quase sempre acontece no mês de julho.

(www.povodosanto.wordpress.com). Nas sete últimas casas as referências textuais não são tão expressas, mas de forma geral contribuíram significativamente para o entendimento das figuras de Exus/Legbas, Pombas-gira e as formas de culto das religiões afro-brasileiras nessa pesquisa. Além do material produzido em campo, utilizou-se aqui também algumas entrevistas de babalorixás da capital do arquivo do filme *1912, o Quebra de Xangô*, documentário dirigido pelo antropólogo Siloé Amorim. Algumas pesquisas foram feitas ao acervo digital do CNFCP (Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular) a fim de levantar matérias jornalísticas e textos acadêmicos sobre as religiões afro-brasileiras e, especificamente, sobre a entidade Exu.

No que diz respeito à inserção no campo da Rua São Jorge, ir e vir ao terreiro nas segundas-feiras e retornar a ele às terças-feiras para visitas à IURD, fez-se perceber, paulatinamente, como a presença do pesquisador no campo aguça certas expectativas religiosas das mais diversas e, por outro, estimula as investidas religiosas dos fiéis de ambos os lados. Na IURD pode-se dizer que as expectativas giravam em torno da minha possível libertação ou conversão à igreja, até mesmo, pude notar, em algumas das sessões, alguns olhares vigilantes por parte de obreiros. Atenção que se dirigia a mim, como buscando encontrar alguma espécie de emoção, entusiasmos pelo culto, ou, quem sabe, uma *manifestação*, no sentido performático da palavra. A inserção nesse campo se caracterizaria, posso dizer, dentro de um misto de expectativas que se encontrava, a cada dia, em uma situação decrescente, tanto para os líderes da igreja, quanto para mim, pois enquanto havia no começo um certo estímulo por parte dos líderes em empreender a obra da libertação em mim, nos últimos dois meses foi percebido por eles que o meu caso talvez fosse “perdido”, pois quanto mais ia ao templo, tanto mais ia ao terreiro. Isso era motivo de incompreensão, era como se nada do que teria escutado durante aqueles meses no templo tivesse fixado ou ganhado fundo, eu era o “Exu” que tendo contato com segmento afro-brasileiro não conseguia manifestar no templo. Algo que se expressou, de forma cabal, em determinada ocasião de entrevista, quando conversava com uma obreira e perguntava-lhe o que acreditava ser a libertação. A mesma, acredito, já um tanto impaciente talvez com minha “incompreensão sobre a verdade”, ou não vendo nenhuma iniciativa minha pela conversão, ao invés de entrar no assunto que teria sugerido, exclamou: “eu não sei o que tanto você estuda! Você não já conhece a verdade? Anda em coisa errada porque quer. Você deveria era se libertar”. Não precisei

de gravador para aquilo ficar registrado. Dias após recordava a impaciência da obreira e aquela expressa “regulada” me vinha à mente como se ela estivesse do lado repetindo a sentença. Isso me foi dito no último mês de pesquisa, em junho de 2010, não sei se em decorrência disso ou se já por ter obtido algumas importantes e principais entrevistas e experiências nesse campo, resolvi dar por encerrado o campo naquele mês. Pretendia fechar o campo em julho, mas visto o desgaste resolvi antecipá-lo. Também em menos de 30 dias chegaria o mês de Exu na cidade, agosto, e talvez fosse melhor dedicar meu esforço total entre os afro-brasileiros.

A pesquisa de campo que tenha como experimentação o contato direto com os pesquisados, traz consigo os efeitos da presença do pesquisador no campo. Segundo Georges & Jones (1980:04), a presença do pesquisador no campo pode trazer “efeitos desconhecidos sobre o bem-estar futuro dos indivíduos ou grupos”, pois o processo de inserção no campo deve ser interpretado em nível real quando se trata de gente estudando gente. Assim mostra os autores:

Quando temos pessoas estudando outras, todos os indivíduos envolvidos apresentam necessariamente sentimentos ambíguos uns em relação aos outros – pelo menos inicialmente. Tanto os pesquisadores de campo quanto os informantes vêm-se obrigados a lidar com os dilemas criados pela natureza da sua relação (op. cit.: 19).

E assim o foi desde quando comecei a empreender o estudo na Rua São Jorge. Pude perceber e acompanhar o caso da entidade Exu e Pomba-gira e seu respectivo trânsito simbólico nessas duas esferas religiosas com a sensação evidente que além dessas figuras eu também possuía uma identidade em trânsito simbólico, onde por um lado, ascendia às relações de afeto e amizades que a cotidianidade e a constância no(s) terreiro(s) trazia, e de um outro lado, também motivado pela frequência da minha pessoa, decrescia as interações e os contatos na IURD. Não que isso proporcionasse um desgaste cindido, mas as expectativas reposicionavam, muito claramente e muito em relação aos interesses prioritários.

Já em relação à escolha do terreiro Palácio de Iemanjá como objeto de estudo alguns aspectos interpessoais e religiosos foram fundamentais. Como já mencionado aqui, em 2008 tive a oportunidade de iniciar nessa casa de axé minha pesquisa sobre as entidades Exu e Pomba-gira, terreiro que seria uma das bases de informações para o

Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em ciências sociais na UFAL¹². Ao terminar o referido trabalho notei que havia muito o que pesquisar sobre os Exus na Umbanda e a sua inserção na IURD. Durante a construção do pré-projeto para essa dissertação, algumas abordagens e aprofundamentos que extrapolariam o formato do TCC naquele momento, foram pensados para compor o projeto dissertativo. Pela boa inserção e relacionamento que tive com os líderes e filhos-de-santo do terreiro Palácio de Iemanjá notei que seria meio passo percorrido caso pudesse voltar lá para aprofundar a pesquisa. Além do que foi lá onde pude perceber que os Exus da linha de Umbanda atuavam semanalmente (com algumas poucas exceções), algo que facilitaria meu encontro com as entidades, os filhos-de-santo e os líderes da casa no momento da execução da pesquisa de campo e as respectivas entrevistas que adviria. Parte significativa das entrevistas realizadas na casa de axé (15 entrevistas ao total) foi feita antes ou depois das festas destinadas às entidades nas segundas-feiras.

A pesquisa de campo no terreiro mais parecia uma continuidade do que já vinha estudando ou das visitas que ora ou outra resolvia fazer a casa. Ao comunicar meu retorno ao babalorixá Zeca para estudar sua casa de axé o mesmo foi bastante solícito e se colocou à disposição das possíveis entrevistas que iria precisar. A expectativa de retorno à casa, em fevereiro de 2010, mais parecia uma convenção para eu mesmo delimitar o início formal da pesquisa, pois para os membros do terreiro meu trabalho ali parecia ter começado desde 2009, pois sempre que podia, saía de Recife para Maceió para acompanhar alguma festa ou toque especial. Alguns filhos-de-santo do terreiro, sobretudo aqueles com quem em 2008 não tive muito contato, ainda me identificavam como o “rapaz da Universidade” ou o “rapaz das fotos”¹³. As relações foram se “naturalizando” em alguns meses e junto com elas meu nome foi tomando seu posto.

Os fiéis do terreiro são pessoas que sustentam suas vidas com trabalhos bem modestos e humildes, tais como empregadas domésticas, diaristas, vendedores

¹² O referido trabalho foi defendido em 2008 no Instituto de Ciências Sociais da UFAL com o título: *Elementos de Rituais Afro-brasileiros sob a Ótica de Re-significação Iurdiana: uma Etnografia dos Exus na Umbanda e na Igreja Universal do Reino de Deus*, sob orientação da Prof. Dr^a Rachel Rocha.

¹³ - Fiz algumas intervenções fotográficas no terreiro a fim de cobrir as festa e obrigações e posteriormente devolvê-las à comunidade em Cd ou Dvd. Às vezes revelava algumas e presenteava alguns membros. Isso me fez notar que certas barreiras se abriam entre aqueles que eu não tinha muito contato, a fotografia, nesse sentido, foi um excelente instrumento para estabelecer o *feedback*.

autônomos, mecânicos, aposentados, donas de casa e/ou trabalhadores de pequenos ganhos feitos no oferecimento de trabalhos religiosos, tal como deitar um búzio, uma carta, um trabalho de despacho, um banho de ervas e outros. Muitos moram em casas populares, grotas e conjuntos residenciais, a maioria no bairro do Jacintinho ou periferias adjacentes.

Em relação à escolha de Exu como expoente desse estudo, devo dizer que desde a graduação penso no sentimento ambíguo no qual se envolve a identidade dele, pois se por um lado alguns o associam à precariedade mágica, ao imaginário dos “trabalhos de esquerda” e a coisas maléficas, por outro, há os que destinem a ele melhor sorte, compreendendo-o como benévolo, guardião e poderoso. Essa disputa simbólica em torno da identidade de Exu não parece tê-la simplesmente desgastado, mas transportado-a a outras esferas e novas circunstâncias culturais emblemáticas. Desde década de 70 que esse senso ambíguo, que insiste em recair sobre Exu, parece se rerepresentar ao saber antropológico em meio a um segmento inusitado, os neopentecostais, sobretudo a IURD. E essa “aparição” de Exu na Igreja Universal causa, sem dúvida, certa estranheza para alguns, porém, para além do fato curioso que é, concebe-se aqui que há singularidades a serem buscadas nessa inserção da entidade no universo neopentecostal que foge à simples curiosidade.

É a partir desse cenário imbricado e sob tais circunstâncias metodológicas que se pode observar, ao longo deste estudo, como as referidas entidades são percebidas nos universos afro-brasileiro e neopentecostal em questão. Para tentar compreender a identidade do arquétipo de Exu, a pesquisa permeou e ouviu não só adeptos do Palácio de Iemanjá e da IURD no Jacintinho, mas também outros líderes religiosos do Candomblé na cidade, onde a proposta fundamental, alçada desde o começo do projeto, é: compreender como as entidades conhecidas como Exu e Pomba-gira e outros símbolos afro-brasileiros são entendidos entre alguns segmentos de terreiros da cidade e, mais especificamente, entre os fiéis da IURD e do terreiro na Rua São Jorge.

Perspectiva Teórico-Metodológica utilizada em campo

Metodologicamente parte-se da concepção de Minayo (1994) que interpreta a pesquisa qualitativa como um caminho que responde a questões muito particulares, pois

“ela se preocupa, nas Ciências Sociais, com um nível de realidade que não pode ser quantificado” (Idem: 21). Segundo Bauer, Gaskell & Allum, a pesquisa qualitativa tem como trunfo o deslocamento da análise, vista diversas vezes como central na pesquisa, à atenção com a qualidade e à coleta dos dados (2002:24). Através de uma abordagem qualitativa e por meio de técnicas de observação direta e participante pretende-se produzir o material etnográfico proposto nos objetivos do projeto (BERNARD, 2006). Desta forma foram usadas técnicas de entrevistas estritamente ligadas à pesquisa qualitativa.

Por meio de entrevistas não-diretivas, seguindo Chizzotti, ao mostrar que este tipo de entrevista “reúne um *corpus* qualitativo de informações que se baseia na racionalidade comunicacional”, buscou-se produzir os dados da pesquisa nos dois universos religiosos (1995:85); como também através da entrevista aprofundada, que explora uma reação particular dos sujeitos pesquisados a um determinado estímulo, pretende-se compreender as características e identificações dadas às entidades espirituais na IURD e entre os afro-brasileiros (GRANAI, 1977:207). Na mesma linha qualitativa, utiliza-se da entrevista não-estruturada ou informal que, como propõe Cortes, se diferenciaria das demais técnicas por sua abertura em relação ao roteiro, onde o entrevistador pode conduzir alguns temas importantes por meio de várias técnicas além das discursivas, tais como quadros, pinturas e fotos, assim a pesquisa do tipo informal visa que as pessoas se expressem livremente sobre o que pensam (CORTES, 1998:19; BAUER, 2002:21).

Pretende-se, através de técnicas de entrevistas que contemplem a oralidade, tais como a história oral e entrevistas narrativas também, abordar o fenômeno pesquisado. Vangelista mostra que a fonte oral proporciona “uma visão subjetiva que (...) entretém constantes diálogos interiores com o sentir de um grupo” (2006:188); autores como Jovchelovitch & Bauer veem a entrevista narrativa como uma forma de “encorajar” o entrevistado a contar sobre si mesmo ou sobre o grupo a qual pertence (2002:93).

Para abordar e compreender o trânsito simbólico e ritual das entidades afro-brasileiras no universo da IURD utiliza-se aqui conceitos primordiais a essa discussão, tais como o de sincretismo religioso proposto por Steil (2001:31), onde o concebe como uma síntese de vários elementos integrados por uma lógica estrutural elementar, isto é, uma forma de ordenação durável das coisas e do mundo, algo, segundo o mesmo,

presente em todas as religiões, quebrando com o sentido de pureza ou originalidade religiosa. Utiliza-se também aqui, mais especificamente, os conceitos de sincretismo metonímico e metafórico proposto em Motta (1991:253). Por sincretismo metonímico o autor pretende elucidar a capacidade simbólica que os seres espirituais têm de se aproximarem ontologicamente um do outro no circuito de algumas culturas religiosas.

Já em relação ao sincretismo metafórico o autor compreende que a associação acontece em termos representativos, não é de fato, antes lembra autor, é uma forma sucinta que pressupõe elementos que se ligam a uma matriz ontológica. Segundo Victor Turner, a metáfora assume um tom de complementaridade, enfatizando a sua perspectiva dinâmica, ou como propõe o autor, “‘engendram’ o pensamento em sua coatividade” (2008:25). Assim, torna-se essencial mostrar como esta capacidade semântica da metafórica vai constituindo outro elemento central, a ideia de “símbolo multivocal”, que o autor define como “passível de muitos significados, mas com os significados centrais ligados analogicamente” (op.cit.24). Em relação ao conceito de ritual, Victor Turner o percebe como uma conduta formal, onde a experiência, a saída do cotidiano, encontra significados coletivos, expressões que se amparam nas referências simbólicas e, sobretudo, fornece ao processo social, no qual está envolvido o sujeito, elementos retóricos (1990). Também é imprescindível articular a concepção que se move nesse trabalho sobre simbolismo ritual. Segundo Sherry Ortner, o simbolismo ritual opera reorganizando as representações da experiência e da consciência do sujeito em relação às realidades postas.

The reshaping of consciousness or experience that takes place in ritual is by definition a reorganization of the relationship between the subject and what may for convenience be called reality. Ritual symbolism always operates on both elements, reorganizing (representations of) reality, and at the same time reorganizing (representations of) (1978:09)¹⁴.

Importante destacar o conceito de corpo ou de corporificação ritual, assim como proposto por Thomas Csordas, para elucidar a perspectiva da utilização performática do

¹⁴ - Possível tradução: "O novo delineamento da consciência ou da experiência que acontece num ritual é por definição uma reorganização do relacionamento entre o sujeito e o que por conveniência pode ser chamado de realidade. O simbolismo ritual sempre opera sobre ambos os elementos, reorganizando (representações da) realidade e ao mesmo tempo reorganizando (representações de)".

corpo no momento da possessão dos fiéis na IURD (2008). Não devemos entender aqui a ideia de corporificação em relação à semântica proposta pela biologia e pela física, mas é pelo conteúdo semântico que se estabelece nas linguagens perceptivas do ritual e da *performance* que devemos entender a ideia de corpo. Na linguagem corporal de autoridade e de submissão que se estabelece entre “curador” e “possesso” entenda-se a noção de *habitus*, e não o binômio objeto-sujeito, assim,

Esse domínio é culturalmente predeterminado, e tanto a descoberta espontânea de uma série de espíritos tipicamente relacionados como a sua saliência experiencial empírica para o suplicante podem ser entendidas em termos do modo com que disposição são orquestradas no *habitus* (CSORDAS, 2008:117).

A concepção de *techniques du corps* também pode ampliar o entendimento sobre corporificação ritual multissensorial, pois ações como rir, chorar, gritar e cair são objetificadas no nível do sagrado na experiência do corpo, até mesmo as mais incomuns ao cotidiano (op. cit.:120). Nesse sentido, nenhum corpo está destituído de informações no momento do rito e da *performance*, ele é “socialmente informado” (op. cit.: 109). Dessa forma, a imagem multissensorial que se apresenta no ritual de possessão e cura da IURD faz-se objetificada não apenas através do estabelecimento das entidades do panteão afro-brasileiro no momento do culto, mas pela capacidade que as experiências e subjetividades guardam sobre aquelas referências do universo negro (até mesmo do contexto performático), assim, o corpo traz consigo elementos e passa a ser um agente socialmente informado.

Percurso da leitura e informações técnicas

O 1º capítulo propõe-se a articular, mesmo que brevemente, alguns aspectos históricos e sociais da IURD. Trata-se de um capítulo, mais especificamente, de organização de alguns conceitos chaves, percursos e contextualização política da Igreja Universal no país e no mundo; elementos que foram pesquisados em bibliografias especializadas de setores acadêmicos e/ou jornalísticos, mas, sobretudo, em publicações sociológicas, antropológicas e historiográficas que se propuseram a refletir sobre o neopentecostalismo iurdiano.

No 2º capítulo faz-se uma abordagem mais voltada à etnográfica e à projeção de reflexões teóricas das sessões de descarrego promovidas pela IURD no bairro do Jacintinho, em Maceió. É nesse material que se percebe algumas especificidades que só

seriam possíveis acessar por meio do trabalho de campo, onde as projeções teóricas podem iluminar o ambiente, mas de forma alguma estabelecer padrões. Pode-se observar nesse 2º capítulo a reorganização simbólica e a inserção ritual que os Exus e Pombas-gira do tipo umbandista ganham na sessão de descarrego. Também, como os agentes sociais iurdianos entendem essas figuras, quais são os valores simbólicos atribuídos no momento da transposição ou do trânsito delas ao templo. Principalmente, tentar compreender de que forma e a que custo referências simbólicas e rituais dos afro-brasileiros podem estar presentes no contexto neopentecostal iurdiano.

No 3º capítulo busca-se organizar uma discussão apoiada em bibliografias antropológicas sobre a entidade Exu, desde seu contexto africano, passando por suas referências no universo do Candomblé, sem deixar de contextualizar os aspectos umbandista da entidade. Sobretudo, levanta-se nessa parte do trabalho, como especialistas na temática observaram a entidade e o processo de demonização do mesmo. Também se tenta mostrar, por meio de uma reflexão sobre os aspectos sincréticos que erigiram a entidade no Brasil, como o imbricado processo cultural brasileiro dotou o arquétipo de Exu de categorias representativas, nem sempre bem vistas por alguns segmentos, numa miscelânea de conhecimentos e características que garantem seu poder, sua personalidade dúbia e sua fundamental atuação nos terreiros afro-brasileiros dos mais diversos lugares do país; desta forma, mesmo quando a ambiguidade sobre a sua personalidade e seus atos se estabelece, sua presença é notável e indispensável ao axé.

No 4º capítulo a pesquisa etnográfica ganha os limites rituais e simbólicos da identidade de Exu no terreiro Palácio de Iemanjá, na Rua São Jorge, Jacintinho, liderado pelo babalorixá Zeca. Nesse momento do trabalho observam-se as representações e o formato ritual da referida casa, a fim de apresentar uma compreensão dos Exus e Pombas-gira por meio da explicação dos fiéis desse universo religioso. O intuito aqui é proporcionar a esses sujeitos e ao leitor uma polifonia de discursos, sobre os quais incidem as representações e compreensões a respeito dos Exus e Pombas-gira no seu reduto matriz. A perspectiva propõe apresentar a importância e a indispensabilidade ritual dessas entidades no contexto do axé, justamente para que se observem as diferenças significativas entre a posição da entidade na IURD e no terreiro.

O 5º e último capítulo abre um espaço para que se compreenda por meio de outras casas de axé, sobretudo casas que reivindicam o discurso da tradição africana em

suas liturgias, algumas referências e características identitárias sobre os Exus. Especificamente, aborda-se nesse momento a identificação religiosa dada a Exu em quatro terreiros da capital, o Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-Té, o Ilê Nifé Omi Omo Pasú Bêta - Casa de Amor e Fé, o Abassá de Angola Oyá Balé Tradição de Alagoas e o Ilê Axé Legionirê Nitó Xoroquê Legba Zambi Vodum.

Para melhor compreensão das citações e intervenções no texto deve-se notar que as referências diretas no corpo do texto, sejam elas de algum autor ou de algum entrevistado, virão entre “aspas”; já as citações e entrevistas destacadas do corpo do texto virão com recuo de parágrafo, fonte reduzida e sem aspas; sempre que for necessário intervir no corpo destas citações, seja no corpo ou destacadas do texto, utiliza-se fonte em itálico, acompanhada de colchetes para destacar possíveis esclarecimentos necessários à boa compreensão do enredo citado.

CAPÍTULO I



1.1- O Neopentecostalismo e o contexto histórico-social da IURD

No decorrer do século XX, o Brasil experimentou um processo de pluralização religiosa resultante da sedimentação, superposição, acumulação e re-elaboração de tradições religiosas as mais diversas, como as de origem portuguesa, indígena, africana e, mais tarde, européia e asiática. Nesse processo houve a quebra do monopólio simbólico mantido até então pelo catolicismo, provocada pelo desenvolvimento de diversas expressões religiosas de matriz protestante acompanhada da insurgência de novos movimentos religiosos [...] (Rodrigues, 2003:13).

Para melhor entender o panorama e a formação sociohistórica da Igreja Universal do Reino de Deus, um novo tipo de religiosidade que emergiu no Brasil na década de 70, mas que veio se processando desde a década de 10 com o *pentecostalismo clássico* (Mariano, 1999:29), se faz necessário compreender o que se convencionou chamar, na categoria sociológica, de pentecostalismo e neopentecostalismo (1999:32).

Mas antes de passar para a conceituação sociológica, é importante, também, salientar o significado que a palavra pentecostes tem para os evangélicos pentecostais. *A priori*, deve-se notar que é uma referência clara à passagem bíblica dos Atos dos apóstolos 2,1-13, tendo como ponto central o dia de pentecostes, quando o Espírito Santo desceu e se manifestou através do dom de línguas estranhas, exorcizando demônios e dando o dom da cura aos discípulos de Cristo. Este episódio é o referencial dos pentecostais na experiência cotidiana das suas liturgias (Bonfantti, 2005:01). Conforme Mariano, este evento bíblico acabou caracterizando a manifestação religiosa de diversos grupos comprometidos com uma renovação carismática, como também com os dons do Espírito Santo e o dom de línguas estranhas (1999:28). Bonfim mostra que este fenômeno, o de falar línguas estranhas, conhecido como glossolalia ou balbuciar inarticulado das palavras, é característica preferencial dos pentecostais. *Ethos* religioso que surge e se desenvolve no início do século XX nos EUA e que acaba se irradiando pelo mundo em apenas seis anos (2007:63).

A trajetória das igrejas evangélicas nunca foi tão ascendente¹⁵. Dados apresentados por uma pesquisa do Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais (CERIS) mostram que a Igreja Católica perdeu nas últimas décadas cerca de 15 milhões de adeptos, e que, a cada dez ex-católicos, sete se tornaram evangélicos. Outro

¹⁵ - Revista Veja, 12 de Julho de 2006, Nº 27. Título da capa da revista *O Pastor é Show*; Título da entrevista: *Os Novos Pastores*, pela jornalista Camila Pereira e Juliana Linhares;

dados interessantes é trazido pela Fundação Getúlio Vargas (FGV), onde a instituição calcula que percentual de evangélicos brasileiros passou de 15% para 18% da população. Esses dados são contrastantes quando comparados com os de apenas doze anos atrás, que indicam que à época nada mais que 9% da população brasileira era composta por evangélicos. Na periferia das regiões metropolitanas os números superam a perspectiva geral das estatísticas e os dados mostram a dinâmica e a versatilidade que as denominações neopentecostais conseguiram embutir no *frenesi* religioso do país em pouco mais de uma década¹⁶.

Pode-se observar que o fenômeno religioso no país tem sido algo muito abordado pela grande mídia, pelos populares, como também, no circuito acadêmico. Após uma inegável hegemonia da igreja católica no país, também estatisticamente constituído como o país de maior população católica do mundo, a atual situação religiosa do Brasil tem sido, segundo os dados estatísticos de cada ano, (re)configurada pela efervescência evangélica. O perfil religioso do país tem mudado vertiginosamente sua configuração denominacional e o Brasil tem ostentado também, além do título de maior país católico do mundo, o de segundo maior país protestante do mundo, perdendo apenas para os EUA (BONFATTI, idem: 1-2).

Através da categoria pentecostal, Freston compreende três movimentos na religiosidade brasileira. Fluxo que tem sua origem a partir da década de 10, passando pelas décadas de 50, 60 e 70 e chegando aos nossos dias. O autor realiza um corte histórico-institucional nos movimentos que ascenderam na sociedade brasileira da década de 10 à contemporaneidade (1994: 67, 113 e 131).

Os cortes se classificam, segundo o entendimento do autor, em *ondas* no movimento religioso. Pelo termo ondas, Freston entende que a frenética das denominações acontece na seguinte ordem: *a primeira onda* corresponde ao movimento religioso que se originou na década de 10 e que marcou a chegada no Brasil das igrejas Congregação Cristã no Brasil e Assembléia de Deus (1994: 67), que, segundo Almeida, foram movimentos religiosos distantes de questões sócio-políticas das regiões onde se estalaram, no estado do Paraná e Pará respectivamente (2009:28). Observa-se, ainda referente à leitura de Almeida, que a linguagem de combate às outras religiões por meio do discurso proselitistas, na época o catolicismo, já eram incursões feitas no campo

¹⁶ - Pesquisa realizada pela socióloga Sílvia Regina Fernandes. A pesquisa abrangeu cinquenta municípios brasileiros. Revista Veja (Idem:78).

religioso por essas primeiras igrejas pentecostais, o que, de certa forma, dá características identitárias às novas denominações pentecostais ainda hoje (Idem: *ibidem*), linguagem de ataque que se processou contra o catolicismo, mas que empreendeu novas investidas contra as religiões afro-brasileiras, ameríndias (tais como as ayahuasqueiras) e orientais¹⁷.

Na década de 50 surge a *segunda onda*, com o aparecimento da igreja Quadrangular e o movimento da Cura Divina – movimento paraeclesialístico que reuniu pastores e fiéis de várias igrejas, evento realizado pela igreja do Evangelho Quadrangular, fato que culminou na insurgência de outras denominações evangélicas (Soares, 1990:77) - entre esta surge outras, tais como a Brasil para Cristo e Deus é Amor, marcando o aparecimento pentecostal no Brasil (1994:113). A igreja do Evangelho Quadrangular já existia nos EUA, por isso deve ser vista como a primeira importação institucional-religiosa pentecostal estabelecida no Brasil, diferentemente da Congregação Cristã e Assembléia de Deus que foram fundadas em território brasileiro por missionários vindos dos EUA, mas que, originalmente, eram ligados a outras denominações. A Assembléia de Deus, ligada a Igreja Presbiteriana, e que, por cisão, foi fundada por Luigi Francescon e seu irmão G. Lombardi; a Congregação Cristã do Brasil, ligada à igreja Batista e fundada pelos suecos Gunnar Vingren e Daniel Berg, que após contato com o reavivamento pentecostal em 1906 nos EUA receberam uma “profecia” mostrando-lhes que deveriam ir a um lugar chamado Pará para levar a palavra de Deus, mesmo sem nem saber onde situava-se tal lugar (ALMEIDA, op. cit.: 25-27).

A *terceira onda*, movimento que mais se observa ao longo deste trabalho, corresponde ao surgimento do *ethos* neopentecostal, com a criação da Igreja de Nova Vida, denominação que deu origem à formação das Igrejas Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Cristo Vive e outras. Este período foi marcado por uma crescente variedade de denominações jamais vista no país (1994:131) e (1999:32).

Utiliza-se neste trabalho o termo neopentecostal no sentido adotado por Freston (1993), Oro (1993) e Mariano (1995; 1999), em que os autores, sobretudo Mariano, destacam que o prefixo *neo* é uma forma de classificar a dissidência do movimento neopentecostal em relação ao pentecostalismo clássico da década de 10 (1999:33).

¹⁷ - Sobre isso ver:

<http://folha.arcauniversal.com.br/integra.jsp?codcanal=10032&cod=148779&edicao=937>

O termo neopentecostal desenvolveu-se, no contexto sociológico, para designar uma mudança qualitativa no movimento religioso na década de 70, no Brasil, em relação ao contexto religioso das igrejas inseridas na *segunda onda*. De forma que alguns sociólogos classificaram o movimento ascendente ao pentecostalismo como a *terceira onda*, mostrando algo novo e inusitado na religiosidade de algumas denominações deste período. Todavia, existe outro fator que merece ser lembrado dentro da argumentação de Mariano. A terminologia neopentecostal também se baseou no surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD – que é considerada como “a maior novidade do neopentecostalismo” do país (op. cit.: 34). Percebe-se que esta denominação religiosa apresenta características tão inovadoras para o contexto de sua época, que só após o seu aparecimento no cenário religioso é que o termo neopentecostal é cunhado (idem). A importância de tal fato nos faz lembrar que mesmo já havendo surgido outras denominações somente com o aparecimento da IURD o termo ganha um sentido *especial* (1999:33).

Entre outras peculiaridades que caracterizam os pentecostais e neopentecostais destaca-se seu maior engajamento em questões políticas e comunicacionais. Almeida destaca que os primeiros pentecostais eram indiferentes a questões políticas, visavam questões emotivas e espiritualistas baseados em um total “afastamento do mundo” (2009:27-28). Embora o pentecostalismo não tenha continuado tão “afastado do mundo” assim, desde a redemocratização do país participa e compõe ativamente o cenário do legislativo do país com seus candidatos que ficaram conhecidos por compor a “bancada evangélica”. A década de 80 pode ser vista como um período de maior adesão aos meios de comunicação em massa pelos protestantes históricos e, sobretudo, pelos (neo)pentecostais (op. cit.: 38). Diante do crescimento político e comunicacional desses segmentos evangélicos no país, não há como não observar o estrondoso desenvolvimento da IURD nessas áreas.

É importante mencionar que a terceira onda das denominações neopentecostais têm como cenário de fundo urbano a cidade do Rio de Janeiro, diferentemente do cenário das igrejas, situadas no movimento de segunda onda, que foram denominações surgidas em São Paulo (MARIANO, 1999:35). Salientando, segundo Mariano, que a formação da liderança pentecostal paulista é permeada por “imigrantes de nível cultural simples”, destaque-se que o contexto da liderança neopentecostal carioca é constituído

por cidadãos “de nível cultural um pouco mais elevado e pele mais clara” (Idem: ibidem).

Outros fatores contribuem para caracterizar a IURD como uma denominação que está inserida no movimento neopentecostal; os primeiros e principais fatores são: realizam rituais de cura divina, rituais de prosperidade, exorcismo, se opõem aos afro-brasileiros, incentivam a expressividade emocional e se utilizam dos meios de comunicação de massa (idem: 34-35). Assim define Mariano o conceito de neopentecostal:

Para ser enquadrada como neopentecostal, portanto, uma igreja fundada a partir de meados da década de 70 deve apresentar as características teológicas e comportamentais distintivas dessa corrente. Quanto mais próxima destas características estiver, tanto mais adequada será classificá-la como neopentecostal. Isto é, quanto menos sectária e ascética e quanto mais liberal e tendente a investir em atividades extra-igreja (empresariais, políticas, culturais, assistências), sobretudo naquelas tradicionalmente rejeitadas ou reprovadas pelo pentecostalismo clássico, mais próxima tal hipotética igreja estará do espírito, do *ethos* e do modo de ser dos componentes da vertente neopentecostal (Idem: 37).

Outros autores também empregam o termo neopentecostal para denominar este crescente movimento de denominações que se caracterizam por realizar “evangelização de massa nos meios de comunicação, atingem as classes menos favorecidas, pregam a cura divina, prosperidade financeira, libertação dos demônios e poder no sobrenatural”, tais como Mendonça (1994), Jardim (1994), Birman (1995). Segundo Mariano, o termo acabou sendo referência angular para os principais estudos sociológicos de religião, estudos que envolvessem as novas formas de ascetismo pentecostalista no Brasil (op. cit.:33).

Destacam-se aqui alguns aspectos fundamentais para melhor compreender a trajetória histórica do neopentecostalismo no Brasil. O primeiro diz respeito à “exacerbação da guerra espiritual contra o Diabo”, algo evidente e identificatório desta corrente religiosa. Segundo Soares (1990:88), a “Guerra Santa” – com este termo a autora faz referência aos ataques e investidas contra os símbolos das religiões afro-brasileiras pelos evangélicos – é a forma pela qual certas denominações põem em prática “a obra da libertação”. Nota-se que a libertação do crente às investidas do Diabo acontece no nível em que aquele se distancia das práticas afro-brasileiras dentre outras práticas seculares.

Segundo ponto, a admoestação da “teologia da prosperidade”. Teoria que, para Rodrigues, prega os desfrutes dos bens materiais pelos filhos de Deus, ideologia que assume que os crentes devem, não somente usufruir dos bens materiais, mas acumular riquezas na face da terra para demonstrar as bênçãos de deus para todos ainda em Terra (2003:81-82), Macedo, segundo o jornal O Globo, admoesta aos fiéis que “o dinheiro é a mola propulsora da fé” (GIUBELLI, 2002:387). Este tipo de teologia estimula o crente iurdiano a ter uma relação explícita com o universo de bens e consumo capitalista. Ainda segundo Macedo, o crente deve estar “disposto a aceitar a responsabilidade de ser um dos sócios e administradores da obra de Deus [...]”. Há dialogicidade entre a teologia da prosperidade, ou mercado de bens simbólicos, e o discurso de mercado capitalista, no entanto, isso só será possível dentro do ascetismo religioso neopentecostal, se o fiel tiver:

(...) uma existência próspera [,pois] é a prova cabal do derramamento do poder de Deus sobre a vida do cristão, que fora abençoado pelo Senhor com riqueza, abundância e prosperidade nesta terra, em um contexto econômico que se fundamenta no ideário que rege o mercado e nomeia, entre seus vários aspectos de sustentação teórica e filosófica, a ética para o consumo como indispensável para a sua expansão (Rodrigues, 2003:82).

A questão do dinheiro é um aspecto fundamental para compreender o significado da prosperidade do fiel envolvido nos rituais. Pois o dinheiro passa a ter um valor subjetivo, re-introduzido na posição religiosa iurdiana, ou então, do ponto de vista ritualístico, passa a ser até esquecido como fundamental, no entanto, ele passa a ser fundamental em outra instância, nos rituais de dízimos e ofertas, momento pelo qual o valor doado o é para glória da divindade¹⁸. A contribuição financeira é introduzida no plano do ritual de forma a barganhar com o sagrado as bênçãos para os fiéis (Bonfatti, 2005:7). Quando o fiel deposita sua oferta, a divindade passa a ser credor do ofertante, tendo o compromisso de honrar seu pacto com ele.

“A liberalização dos estereotipados usos e costumes de santidade” seria um terceiro ponto citado por Mariano (1999:36); o crente deve eliminar os ídolos e práticas idólatras de sua vida, pois a centralidade do crente deve estar na figura divina. Esta ojeriza da IURD pelos signos católicos e católico-populares culminou com o episódio

¹⁸ - Estima-se que só em dízimos a IURD arrecade R\$ 1 bilhão por ano (BENEDITO, 2006:233).

que ficou conhecido como “o chute à santa”, quando em pleno feriado de Nossa Senhora Aparecida, dia 12 de outubro de 1995, o bispo, na época, Sérgio Von Helde despreendeu chutes e socos na imagem católica. Algo que promoveu um terrível mal estar entre a IURD e a comunidade católica no país.

E um último ponto é chamado à atenção por Oro (1992), a estruturação empresarial na qual se baseiam as religiões no ascetismo neopentecostalista. Tendo em vista a administração das bênçãos celestes na terra, o crente deve se portar como “embaixador, procurador ou administrador de tudo que o Senhor construiu e deixou sobre a terra” (Rodrigues, 2003:95).

Dentre os pontos supracitados o que mais é solicitado nesse trabalho é o primeiro aspecto, o ideal de “Guerra-Santa” no país do sincretismo. Constata-se que o ideal da “Guerra-Santa” imbuí os fiéis evangélicos do espírito de combate ao mal, este podendo ser, guardado as suas proporções, uma analogia direta aos cultos afro-brasileiros (Soares 1990:76). Segundo o Pr. Macedo, o Brasil não apresenta um quadro desenvolvido devido à falta de atenção a alguns males causados pelas religiões afro-brasileiras. Para Macedo:

Se o povo brasileiro tivesse os olhos bem abertos contra a feitiçaria, a bruxaria e a magia, oficializadas pela Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Kardecismo e outros nomes que vivem destruindo as vidas e os lares, certamente seríamos um país bem mais desenvolvido (Macedo, 1982:50).

A crise espiritual deve ser tratada em primeiro lugar; logo, surgem vários tratamentos espirituais que possam erradicar de fato o “mal” da vida do fiel convertido. Segundo Soares (1990:80), o mal que deve ser eliminado da vida do crente é um papel a ser cumprido pela igreja dentro do plano divino. A eliminação do “mal” se concretiza na prática de expulsão dos demônios, e estes ganham identificação quando associados aos elementos de religiosidade afro-brasileira, tais como os Orixás e, sobretudo, os Exus. De modo que o crente pode escolher entre ser “templo do Espírito Santo” ou “cavalo de um exu”, como coloca Macedo em uma das suas citações:

Ele – *o crente* – pode ser templo do Espírito Santo ou cavalo, burrinho, aparelho ou porteira de um exu ou um caboclo ou demônios semelhantes. Pode ter paz consigo mesmo e com Deus ou viver num inferno com tudo e com todos (Macedo, 1982:13).

A prática de associar os Orixás e os Exus aos demônios é algo absolutamente comum dentro da IURD, algo facilmente identificado através do discurso de suas lideranças. Contudo, a capacidade de se libertar dos “demônios” só depende do “livre-arbítrio” do fiel (Macedo, 1982:84).

Falar aqui da postura libertadora da IURD no intermédio de seus fiéis, me remete a outra instância conceitual: se o crente passa a ser liberto, o é de algo ou alguma coisa, e é aí que aparece o fenômeno da possessão para que, em seguida, se efetue a obra da libertação na vida do fiel. Abordo esta relação mais adiante, bastando, no momento, citar a relação que há entre os fenômenos de possessão e de libertação para ampliar o sentido histórico do neopentecostalismo.

Com todas estas características, a IURD consolida um quadro institucional bastante estável no cenário religioso do país, Benedito mostra que se a IURD fosse formal e legalmente uma empresa estaria na 29ª posição no *ranking* das maiores e melhores empresas do país (2006:232). Mariano afirma que a média de templos erigidos chegou a 1 por dia na década de 90 (1999:65); Bonfim (2007:63) apresenta dados de crescimento dos membros desta denominação que mostram o acréscimo de 269 mil em 1991 para 2,1 milhão de adeptos em 2000. Hoje se estima que a igreja congregue em suas fileiras, segundo a própria, mais de 12 milhões de pessoas (GIUMBELLI,2002:383). Entretanto, vale salientar que o quadro de fiéis desta denominação situa-se dentro do que se convencionou classificar como *público flutuante*, uma forma sazonal de consumo ritual (BIRMAN, 1996:104), pois poucos são os membros que foram ou obtiveram formação inicial evangélica de base iurdiana ou de qualquer outra corrente protestante, alcançando, e de certa forma preferindo, pessoas ligadas direta ou indiretamente às religiões afro-brasileiras e de baixa escolaridade (GIUMBELLI, 2002:377). Segundo Fernandes, apenas 5% dos fiéis iurdianos criados em um lar evangélico são ditos convertidos à mesma; já os fiéis de outras denominações ditas históricas apresentam o quadro de 52% daqueles que obtiveram formação evangélica de “berço” (1996:06). Entrevistando um dos pastores da IURD no templo do Jacintinho, bairro popular em Maceió (AL), este exemplifica bem a ideia de um público flutuante na IURD:

nosso objetivo não é tirar a pessoa da religião dela, não é esse nosso objetivo, nosso objetivo é levar com que a vida dessas pessoas vão

mudar (sic), aí na proporção que ela começa a vir na igreja ela vai tendo conhecimento da verdade¹⁹.

Entre outras especificidades, vale observar que a IURD está presente em 80 países e possui no exterior 600 mil fiéis. Sua expansão internacional começa pelo Paraguai em 1985, 1986 nos EUA e em 1989 na Argentina obtendo aí êxito considerável, assim como na África do Sul, que possuía, até 2001, 181 templos. Embora não tenha acesso a canais de TV, possui rádios e o jornal *Universal News*; mas enfrentou dissabores em países como 1) Portugal: tais como o insucesso de sua entrada no cenário político do país, onde teve duas tentativas frustradas: a) de ingressar na vida política do país através de coligações partidárias, que “não foi levada adiante, em razão das reações contrárias advindas de diversos segmentos da sociedade portuguesa”, b) no mal sucedido empreendimento da formação do PG (Partido da Gente) (ORO, 2004:143) e c) através do ilustre caso onde a igreja tentou comprar o Coliseu do Porto, ícone do cenário artístico da cidade, e que após vários protestos realizados por artistas, políticos e por parte da população local, o lugar conseguiu ser comprado pela “Sociedade dos Amigos do Coliseu do Porto” (Idem:ibidem)²⁰.

Entretanto, todos esses episódios não inviabilizaram o desenvolvimento da igreja em Portugal. O fato de a IURD alegar sofrer com as “teorias persecutórias” levantou a discussão sobre a liberdade religiosa e assim foram acalentando-se os ânimos, entretanto, ainda sim, desconfiados de sua oposição no país, os iurdianos foram alcançando um nível de aceitação entre os populares.

No Uruguai, o cenário da igreja até os fins dos anos 90 era inexpressivo, tendo em vista que na virada da década a IURD conseguiu crescimento significativo, senão de adeptos, ao menos de audiência televisiva, ocupando importantes meios televisivos²¹. A IURD, no Uruguai, acabou importando do Brasil suas duas principais armas: a abordagem televisiva e a guerra santa, esta agora endereçada às religiões afro-uruguaia que aproximadamente há 60 anos estão presentes naquele país. A importação de tal

¹⁹ - Entrevista concedida em 12.03.2010 no templo da IURD no Jacintinho em Maceió.

²⁰ - Caso semelhante ocorreu na França, quando da compra do cinema *La Scala* pela IURD. A reação por parte de artistas e cineastas foi tamanha que após mobilizações ocorreu “uma reversão da aquisição daquela sala de espetáculo”, como ocorreu na cidade do Porto com o Coliseu (ORO. Op.cit: 150).

²¹ - A primeira aquisição midiática no Uruguai ocorreu no ano 2000, quando a IURD começou a ocupar o espaço televisivo do país (meia hora por dia) no Canal 12; dispunha também de algumas horas de programação de rádio nas madrugadas, com o programa *Pare de Sofrir*. Posteriormente também ocupou o Canal 10 naquele mesmo país (ORO, op.cit.:147).

estratégia trouxe consigo expressões pejorativas já bem conhecidas pela população afro-brasileira, tais como, “encostos”, “casas de espíritos” e “casas de encostos”, entretanto, personalizadas à realidade da *santeria* uruguaia (op. cit.: 148).

No México, logo no início de sua institucionalização (fins dos anos 80), a Igreja Universal teve que amargar a expulsão de 50 pastores brasileiros por não se encontrar devidamente regulamentada no país, algo que só viria a acontecer em 2001. A igreja possui 24 templos aproximadamente e tem como rebanho os mexicanos de “classes médias e empobrecidas, mas em nenhum caso miseráveis” (Reyes, apud. op. cit.: 149). Além disso, há um agravante, o *Guadalupismo*. Segundo Pedro Oro:

(...) os fiéis mexicanos, especialmente das camadas baixas da sociedade, elaboram em torno da figura da Virgem todo um conjunto de práticas religiosas (ações mágicas, ofertas, contratos, pedidos, promessas, devocionismo pessoal), que uma igreja como a IURD geralmente explora. Ou seja, o espaço religioso que geralmente a IURD ocupa já está, em grande medida, preenchido pelo Guadalupismo (Idem:ibidem).

Contudo, seu crescimento se dá também neste país via os meios midiáticos. Embora exista naquele país algumas barreiras na legislação que delimitam o uso televisivo por segmentos religiosos, a IURD injeta cerca de 5 milhões na estruturação desse formato para divulgação da “obra” e na tentativa de superar o *Guadalupismo*. Os principais problemas aferidos ao seu modesto crescimento estão, segundo Oro, em dois fatores: o primeiro são os empecilhos de “ordem prática”, a legislação, e o segundo de “ordem simbólica”, a força que a Virgem de Guadalupe exerce sobre a religiosidade popular dos mexicanos (ORO, op. cit.: 150).

Na França, a IURD se estabelece por volta 1992 e se instala em distritos tradicionalmente ocupados por migrantes africanos. Os seus primeiros quadros de fiéis são imigrantes portugueses e idosos franceses, logo em seguida há uma baixa no quadro de fiéis portugueses que se queixaram da pressão exercida pela igreja em torno dos dízimos e das ofertas. Em um segundo momento, com fiéis africanos, há uma mudança no quadro de pastores, e líderes negros passam a administrar os templos, ao contrário de quando seu público majoritário era de migrantes portugueses. Segundo Pedro Oro, no discurso também começam a ser incorporadas palavras como “feitiçaria” e “bruxaria” (op. cit.:150). Um aspecto a partir do qual se percebe uma importante atuação da igreja, e que, pode-se dizer, também “dá exemplo” no Brasil, é o da adaptação rápida e

estratégica ao imaginário e simbolismo do seu público. Na França, diante da nova situação vivida, a IURD adotou uma estratégia na qual:

Aos aspectos psicologizantes e a realização de cultos relativamente tranqüilos cederam lugar a rituais performáticos que desembocavam em violentas possessões (Idem:ibidem).

No entanto, pode-se dizer que depois do caso do cinema *La Scala* e da inclusão da IURD na lista da Missão Interministerial de Luta contra as Seitas, estando a igreja oficial e publicamente classificada enquanto tal, na França a IURD declinou significativamente (Aubrée, apud ORO, op. cit: 151).

No contexto nacional, a situação institucional passou a ser extremamente próspera, ainda que envolvida em conturbadas e ambíguas ocorrências, registrando problemas nas instâncias jurídicas e, entre outras, com os segmentos católicos, afro-brasileiros e evangélicos.

No âmbito jurídico, a IURD passou a receber inúmeros processos judiciais por estelionato, charlatanismo, curandeirismo, extorsão, exploração e vilipêndio de culto (MARIANO, 1999:80; GIUBELLI, Op. cit.: 378-379; 381). Tem também sido alvo de ações judiciais, ação civil pública movida por segmentos afro-brasileiros em vários estados do país, ação indenizatória por danos morais de ex-adeptos. Registrem-se, ainda, casos de indenizações por vilipêndio de culto e por danos morais, como o então ilustre caso de Mãe Gilda, na Bahia, que morreu de infarto em 21 de janeiro de 2000, um dia após assinar a procuração para a abertura do processo contra a IURD, e que acabou tendo um desfecho que condenou a Igreja Universal ao pagamento de R\$ 1,4 milhão, condenado também a Folha Universal a publicar, em dois dos seus números, uma retratação à mãe-de-santo²². No contexto evangélico, a IURD recebeu inúmeras críticas de seu principal rival, o Pr. Caio Fábio, que acusara a IURD e o bispo Macedo

²² - Processo movido pelo INSTITUTO NACIONAL DE TRADIÇÃO E CULTURA AFRO-BRASILEIRA – INTECAB, representado por Francelino Vasconcelos Ferreira e o CENTRO DE ESTUDOS DAS RELAÇÕES DE TRABALHO E DA DESIGUALDADE - CEERT, representado por Luiz Antônio Silva Bento; Ação civil coordenada pelos procuradores Eugênia Augusta G. Fávero e Hédio Silva Júnior (OAB/SP); instrumentos de procuração com pedido antecipado de direito de resposta à Rede Record de Televisão e à Rede Mulher de Televisão, ação movida no Estado de São Paulo (Folha Online, 16/12/2004 - 09h17). Ação indenizatória por danos morais requerida pela aposentada Ana Jorge Siqueira, 68, contra a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) de Piracanjuba-GO (Acesse:<http://www.mp.go.gov.br/portalweb/conteudo.jsp?page=11&pageLink=1&conteudo=noticia/1b9549730d97e9b8ec6fe237dc089b81.html>). O caso de Mãe Gilda foi publicado em www.correiodabahia.com.br.

de liderança inescrupulosa, hostil e xiita, divulgando uma nota em nome da Associação Evangélica do Brasil – AEVB, onde afirma que a denominação do bispo Macedo deveria abandonar a designação de evangélica (MARIANO, 1999:83). Outro segmento evangélico, o Instituto de Pesquisa Cristã – IPC divulgou, no dia 19/12/1988, no Jornal do Brasil (JB), a seguinte nota: “*precisamos esclarecer as pessoas que nem todos os evangélicos recorrem aos expedientes de Edir Macedo*” (apud GIUMBELLI, Op.cit.: 381). Com isso, a IURD estabelece três principais oposições; as duas mais emblemáticas contra os afro-brasileiros e os católicos, e a terceira contra um expressivo segmento evangélico, o que proporciona uma forte tensão e, por vezes, uma cisão no campo protestante, posicionando oportunas características identitárias daquilo que pode ser compreendido como as três principais fases das manifestações evangélicas no Brasil, os evangélicos históricos ou tradicionais, os pentecostais e os neopentecostais - classificação que foi rapidamente apresentada no começo deste capítulo e que hora ou outra ao longo do texto voltaremos a destacar as especificidades (Idem: Ibidem).

Com todo este palco de crises, disputas e acusações, parecem bem apropriadas as palavras de Macedo quando diz que a IURD é a “igreja omelete”, pois “quanto mais batem nela mais ela cresce” (Bonfatti, 2005:3); e assim continua seu forte e conturbado desenvolvimento no Brasil e no mundo, através de novos templos construídos e da adesão de novos membros.

Será importante destacar aqui os aspectos de formação, expansão e consolidação da IURD. A formação desta instituição muitas vezes se confunde com a história de seu líder e fundador, Edir Macedo. Macedo, após uma dissidência com a igreja Nova Vida, forma, em 9 de Julho de 1977, a Igreja Universal do Reino de Deus em uma sala que funcionara como funerária no bairro da Abolição, no Rio de Janeiro (Mariano, 1999:53-55). Poderia ser mais uma igreja entrincheirada em uma das tantas periferias deste país, o que não foi o caso. A instituição, em menos de 10 anos, conseguiu consolidar um verdadeiro império congregacional, atingindo um crescimento de 2600% (Idem,1999: 65) não só no Rio de Janeiro, mas em muitas outras cidades do Brasil e em algumas do exterior.

Macedo tem uma história familiar circundada de pobreza, religiosidade católica e umbandista. Aí começa uma grande coincidência, as duas religiões mais atacadas nos rituais da IURD, a Católica e a Umbanda – atacadas não só pelo próprio Edir Macedo, mas também por todos os outros líderes espirituais da instituição – foram a base à qual

Macedo relatou que recorria nos momentos de aflição e angústia (Mariano, 1999: 54-55).

Segundo Mariano, não é por acaso que os três estados de maior representatividade de cultos afro-brasileiros no país: Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia – este último, diga-se de passagem, foi o único estado do Nordeste a ter mantida, pela IURD, uma forte representatividade denominacional - foram os centros de maior expansão da IURD. Nesses núcleos observa-se uma baixa representatividade Católica nas décadas de setenta e oitenta. Esses estados apresentam também uma forte disponibilidade, por parte das pessoas, em mudarem frequentemente de religião, com o abandono da antiga fé (Mariano, 1999:65).

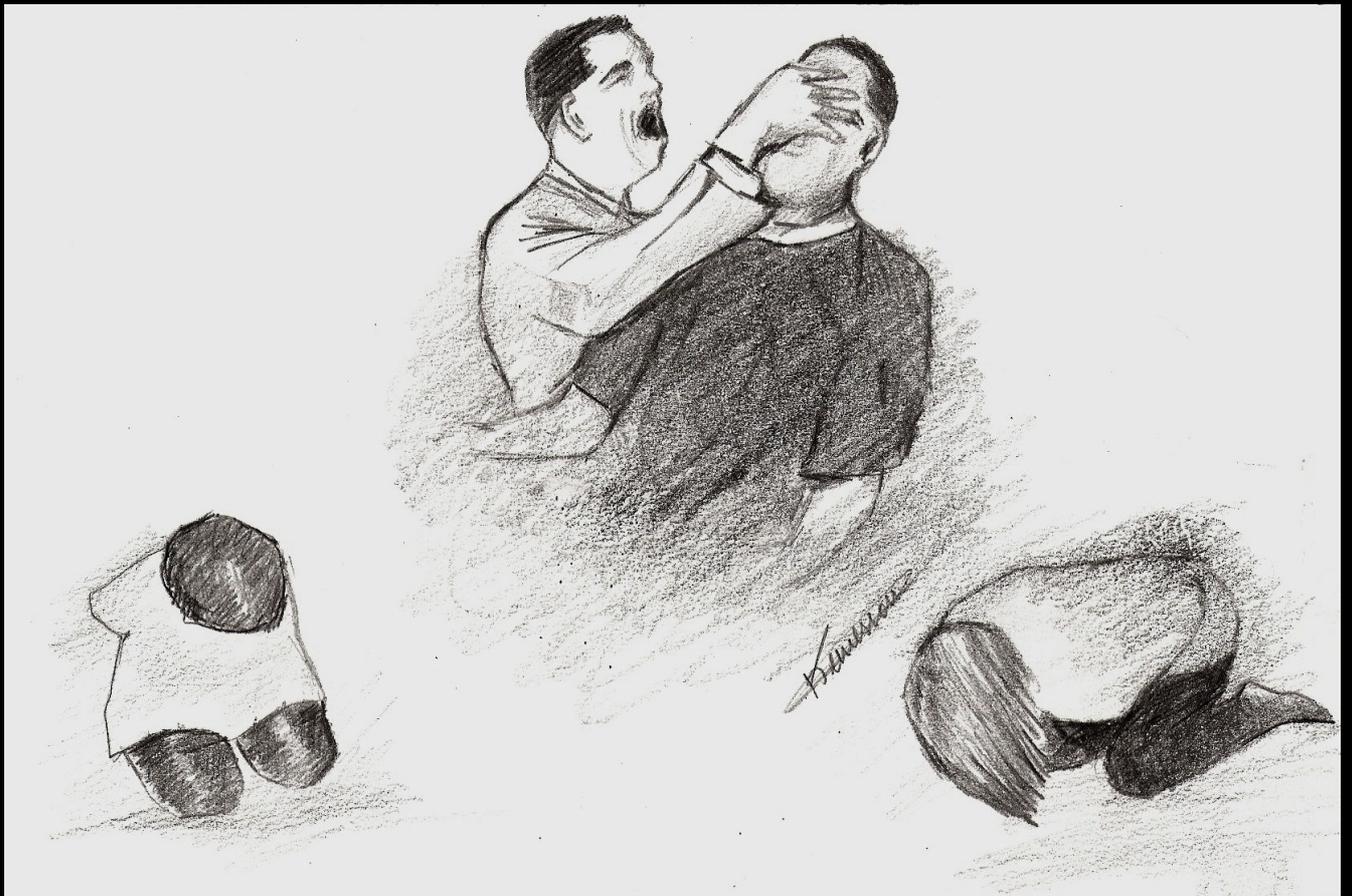
Cabe ressaltar igualmente que a expansão da IURD deve-se, em grande parte, à sua desenvoltura no uso dos meios de comunicação de massa – tanto o rádio como a TV. Costumava aproveitar os horários de rádio que conciliasse com o término de programas de mães e pais-de-santo para poder aproveitar a audiência dos cultos afro-brasileiros na difusão de suas mensagens. Logo no início de suas transmissões, a igreja possuía no máximo 15 minutos de emissão via rádio, algo que foi mudando gradativamente, seja pelo aumento do tempo da emissão radiofônica, seja pela compra de algumas emissoras de rádio e TV, crescimento que culminou com a compra da rádio e TV Record, em novembro de 1989, por quantia equivalente a US\$ 45 milhões (Mariano, 1999: 66).

As nuances e as complexidades que emergiram ao longo destas três décadas de neopentecostalismo no Brasil é algo muito mais amplo do que se compreende através do caso iurdiano. A IURD é sem dúvida um fenômeno especial quando se resolve pesquisar a emergência do *ethos* neopentecostal. Contudo, há algumas outras denominações religiosas que necessitam ser melhor abordadas, tendo em vista alguns fenômenos que passam despercebidos, como o caso do sincretismo religioso iurdiano, que é o que nos interessa neste trabalho. Acredita-se que a tríade, proposta por Bonfatti, “conversão-exorcismo-cura”, o “simbolismo do dinheiro”, a “guerra santa” contra o *mal*, traz uma visão importante sobre o fenômeno, mas como afirma o autor, limitada e superficial do fato, pois este tem se mostrado de modo “bem mais rico” (2005:14).

É importante traçar as especificidades sociohistóricas do pentecostalismo e do neopentecostalismo, apresentando certas informações a respeito do fenômeno histórico-

religioso para, somente após, centrar a atenção no fenômeno do sincretismo iurdiano, que abordo nos capítulos a seguir.

CAPÍTULO II



2 - Etnografando os expurgos aos Exus na IURD

2.1 A Organização do Culto na IURD

A sessão de descarrego realizada sempre às terças-feiras acontece três ou duas vezes no dia, um culto pela manhã ou à tarde, sempre ministrado pelo pastor auxiliar - no entanto, são reuniões que podem ser canceladas por motivos maiores -, e outro à noite às 19hs30m, ministrada pelo pastor titular da Igreja, sessão que, diferentemente das outras que podem ocorrer ao longo do dia, possui uma regularidade semanal constante. Há na estrutura ritual iurdiana uma ordem padrão, que, de certa forma, caracteriza uma identidade dos cultos, dando a eles certa continuidade organizacional (BENEDITO, 2006: 236). Modelo até mesmo repetitivo na forma de conduzir a liturgia, como se observou em campo, mas bem diversificado e didático, que se manifesta por meio de símbolos, tais como cartazes, distribuição de brindes, pulseiras, revistas, jornais, coletes, cintos, panfletos, envelopes para ofertas e dízimos, óleo para ungir, o pão e suco de uva que simbolizam o corpo e o sangue de Cristo, copos descartáveis que se transformam em cálices, entre outros utensílios rituais que são distribuídos durante a realização de todos os cultos, rigorosamente. Este padrão IURD, como salienta Benedito (Idem: *ibidem*), faz com que a liturgia seja de fato universal, onde não importa a localização do fiel; quer ele se encontre de um extremo ao outro do país ou até mesmo nas mais variadas partes do mundo onde a igreja se faz presente, este modelo será sentido, obviamente que com adaptações ao contexto cultural local, como mostra Pedro Oro (2004:150).

No âmbito nacional, outros elementos são divulgados e comercializados, tais como “a pedra da tumba de Jesus”, “a água benta do rio Jordão”, “a rosa milagrosa”, “o sal abençoado pelo Espírito Santo” e tantos outros elementos que fazem com que a IURD dê sentido às novas formas analíticas que a sociologia da religião e antropologia religiosa têm proposto para entender as caracterizações pelas quais tem se constituído e atravessado o (neo)pentecostalismo brasileiro. Refletir sobre os vários elementos rituais contidos na IURD, inclusive o dinheiro, mostra-se de extrema importância: os neopentecostais não estão preocupados apenas com os bens espirituais, mas focam significativa atenção em aspectos materiais, que não apenas o dinheiro, mas a “fruição dos bens materiais” que estão diretamente relacionados às representações do sagrado; o

dinheiro nessa relação pode valer muito pouco ou quase nada a um fiel se comparado à posse da “pedra da tumba de Jesus” e às benesses que ela poderá proporcionar, ou mesmo, à libertação de um demônio que acaba de deixar em cerimônia pública o corpo da vítima (BENEDITO, 2006:233). São demandas que, segundo Paul Freston, podem ser entendidas em duas classificações, as espirituais e as particularistas (1993).

Há também elementos rituais utilizados *in loco*, são maiores e geralmente são montados no altar da igreja. Comumente são estruturas armadas para que o fiel passe por elas ou as toquem, tais como portas, tapetes, pontes, tribunais, mantos santos, cruzes, camas e outros. A liturgia da IURD no bairro do Jacintinho consiste e se organiza em torno de algumas etapas, são elas:

1) o prelúdio com música de fundo ou mensagens do Bispo Macedo quando as pessoas estão chegando e ainda há uma intensa movimentação na igreja, quando, pouco a pouco, os fiéis começam a se acomodar, a fazerem suas orações individuais e, quando ainda há tempo, conversam por alguns instantes;

2) já logo em seguida vêm os cânticos liderados pelo pastor titular, não mais do que 4 louvores, como assim os chamam. Sempre cânticos alegres, pujantes no sentido estrito da palavra, muitas palmas e certas coreografias com as mãos ao alto, algo que compõe grande parte do ritual. As coreografias começam utilizando as mãos, seja através de palmas ou ao balanceá-las, e lentamente vai envolvendo o corpo. As palmas tornam-se um meio envolvente de manter o ritual para além do púlpito, fazendo com que as pessoas entrem no clima do culto, todo ambiente da igreja configura-se em um êxtase surpreendente quando se percebe a intensidade das palmas, das lágrimas de alguns, a proporção e atmosfera sonora alcançada pelas orações, performances, até então, não possessivas;

3) após, o pastor intervém com a oração inicial, não tão exaltada, ainda, pois tem como objetivo dar boas vindas às pessoas e à divindade; com uma voz tranquila o pastor agradece a Deus a oportunidade de mais uma sessão de descarrego; às vezes, em um

breve momento, há um espaço na liturgia dedicado à pregação ou testemunho²³ feito pelo próprio pastor, na maioria das vezes;

4) chega-se então à “oração do descarrego”, momento no qual os obreiros se concentram em observar propensos alvos, ou melhor, pessoas com sintomas de incorporação, os dois pastores são responsáveis pelas orações, tão intensa de gritos é a oração que os mesmos, quando cansam a garganta, revezam o microfone. É por meio da oração que os líderes invocam as entidades a se manifestarem no templo, momento ritual onde é comum escutar-se: “Você, espírito maldito, manifesta agora! Vamos!” ou “Você, espírito de Pomba-gira, Zé Pilintra, Exu Caveira, Exu da morte que fazem com que essas pessoas sofram, manifestem agora em nome de Jesus!”, a partir daí as entidades invocadas por eles vão se manifestando uma a uma, logo abaixo se descreve um pouco mais sobre este momento;

5) sobre o fundo musical de suspense as manifestações começam a irromper nas “vítimas”, assim como são chamadas, com gritos, grunhidos, respiração densa, briga corporal entre líderes e as entidades, todavia a convicção de que o problema será solucionado, ou melhor, a briga será vencida pelo “bem” é notória entre os fiéis, elementos que, reunidos, propiciam ao culto uma sensação fatídica do evento;

6) quando as entidades já se apresentam relativamente passivas às ordens dadas, o pastor começa o *talk show*, como coloca Mariano (1999), momento que consiste em entrevistar os demônios, perguntando-lhes os nomes, os malefícios que têm causado, como entrou na vida da vítima, o que vêm fazendo na vida da mesma, em quem vêm atuando e quem é o chefe, referindo-se ao demônio mais “forte” que se encontra na pessoa. São basicamente esses os tópicos abordados na entrevista com os demônios que são “similarizados” aos Exus e Pombas-gira conhecidos no universo afro-brasileiro;

7) de joelhos, as entidades, grunhindo e muitas vezes protestando contra sua “prisão”, ficam em exposição ao público durante a pregação do pastor, que dura de 15 a 20

²³ - Pude observar duas características sobre os termos: a) pregação, equivalente a sermão nas igrejas evangélicas, refere-se ao ato de discursar sobre texto bíblico ou assuntos religiosos; b) testemunho, além de ser um discurso que visa aprofundar a veracidade do fato, pode ser entendido também como um momento em que a divindade oferece soluções e caminhos a serem trilhados pelos fiéis através do exemplo de vida de quem viveu e está a contar.

minutos, mantidas numa espécie de “vitrine” como composição do mal na vida do posseso.

8) chega o momento dos encostos serem expurgados da vida da vítima; ocasião na qual o pastor pede ao público que mande fogo, ao que prontamente o público atende: “Queima! Queima! Queima Jesus! Queima”; o pastor sempre instiga o público, “mais fogo! Mais fogo pessoal, vamos lá, fogo pra cá!”. Enquanto a fé vai “incinerando” todo o mal, as entidades emitem gritos padecidos de quem se encontra de fato em uma “grande fogueira santa”, imagem a que comumente os fiéis se referem quando de uma sessão de descarrego;

9) estabelecida a normalidade, chega então a hora de expressar a gratidão pela libertação alcançada através de cânticos. Há um cântico bastante emblemático que no coro destaca-se a parte mais curiosa, que diz:

eu vou pisar, eu vou pisar
até estourar a boca do leão,
é guerra, é guerra, é guerra, sim!
eu vou estourar a boca do leão (refrão),
porque a vitória é minha, eu vou arrebentar,
a boca do leão eu vou amarrar (bis).

O leão, sincreticamente representado pelos elementos da matriz afro-brasileira, mas, sobretudo, pelas suas entidades, a essa altura do ritual já se encontra simbolicamente pisado, queimado e “arregaçado”²⁴, pelo menos até a próxima sessão de descarrego; visto que o demônio, nesse caso, pode se afastar do fiel durante aquele intenso fluxo de fé e orações próprio do momento do ritual, mas pode voltar à vida do fiel a qualquer momento para habitar seu corpo. Talvez por isso, pode-se observar, no templo do Jacintinho, que as manifestações acontecem, com certa frequência, numa mesma pessoa da sessão anterior; às vezes, as entidades eram expurgadas e logo ao final do culto os pastores começavam a empreitada contra aquela que insistia em não querer sair. A insistência do encosto pode ser explicada pelo baixo investimento de fé despreendido na hora da libertação pelo fiel, “o demônio sai, muitas vezes, pelo clamor da igreja, mas a pessoa mesma não investiu fé suficiente”²⁵;

²⁴ - Expressão usada comumente entre líderes e fiéis da IURD no Jacintinho.

²⁵ - Colocação feita pelo pastor titular da IURD no Jacintinho, no culto do dia 20.04.10.

10) o baixo investimento de fé deve ser entendido como um trocadilho ao baixo investimento em dinheiro doado pelos fiéis, pois, segundo as colocações do próprio pastor titular da IURD, - dadas logo em seguida à afirmação acima citada -, de que o fiel precisa fazer um investimento de fé, estão as de que a prova material disso é “a doação do seu melhor, da sua melhor oferta, do seu tudo, é por isso irmãos que quando Deus pede sua contribuição ele está querendo lhe desafiar”, e continua, “muitas vezes têm pessoas que não vencem o desafio posto por Deus e por isso não conseguem se libertar totalmente”, ou seja, não conseguem empreender em um “investimento de fé”. Quando esses tipos de colocações são postas aos fiéis, sabe-se que em seguida chegou a hora das doações das ofertas, ou mesmo, de ser desafiado e desafiar a Deus, como comumente é colocado pelos líderes iurdianos.

11) Por último, ainda na sessão, faz-se a oração final, movida de grande sentimento de alegria e preludiada por música; o pastor, assim como na oração inicial, agradece a Deus, pede proteção para as pessoas que voltam às suas casas e encerra aquele momento do ritual despedindo-se;

12) Pode-se dizer que a IURD é uma organização religiosa que nem mesmo após as cerimônias encerra suas atividades, visto que há sempre outros serviços, ou por meio de atendimento após o culto de um ou outro que sempre vai ao encontro dos pastores e obreiros para uma oração, um conselho, uma orientação familiar, relatar problemas, re-expulsar a entidade que ainda insiste no fiel, ou por meio de um plantão permanente, pois mesmo quando se fecham as portas do prédio da igreja, a qualquer hora, pode-se ter a ajuda do pastor auxiliar que vive dentro do templo e que, sem expedientes, poderá fornecer aos fiéis os serviços de fé que não se encerram ao findar os cultos, numa espécie de “plantão permanente ou “pronto socorro espiritual” às vítimas, como ressalta Cesar (1996:118).

É dentro desses doze pontos do ritual (entenda-se também o aspecto pós-cerimonial) que se deve entender e conduzir o norte da discussão sobre os Exus, Pombas-gira e a resignificação dos símbolos afro-brasileiros na IURD neste capítulo. Pode-se, vez ou outra, recorrer a publicações de periódicos da IURD, todavia nesse momento da discussão parte-se desses pontos destacados, sobretudo, para uma compreensão do ritual e suas relações inter-religiosas a partir deles. A proposta aqui é

retomar significativas experiências de várias idas ao campo iurdiano na tentativa de realocar ou reconstruir teoricamente uma sessão de descarrego prototípica, que reúna, através de uma compreensão do que se observou e/ou entrevistou para elemento de construção da etnografia. São relevantes aspectos e situações que não poderiam se dar sem interligar descrições pormenorizadas das sessões, entrevistas e leitura de bibliografias especializadas, como também os periódicos e panfletos da IURD.

A IURD, embora tenha em seus cultos uma constante preocupação em reordenar e criar elementos rituais diversos, o faz dentro de uma estrutura cerimonial regular, até mesmo repetitiva, como já dito anteriormente. Logo, ao invés de focar na regularidade das cerimônias, opta-se por dar ênfase, a momentos rituais pontuais de cada sessão de descarrego, buscando aspectos identitários que além de fornecer características contínuas e/ou descontínuas das referidas sessões, possibilite ainda refletir sobre a intensidade das questões que a pesquisa de campo antropológica pode propiciar ao contexto geral do estudo²⁶. Portanto, ao longo do texto constrói-se uma narrativa da sessão de descarrego que se recorta por meio de várias outras reuniões, no realce de contextos rituais caracterizantes e nos relatos dos sujeitos que vivem essa experiência religiosa. Os doze aspectos realçados e numerados acima nos servem de mapeamento do que consiste, através daquilo que foi observado na IURD Jacintinho, o ritual neopentecostal da terça-feira de descarrego.

2.2 A Sessão de Descarrego

A oração do descarrego tem, sobretudo, o objetivo de atingir aquelas pessoas que têm a vida “amarrada”, aquelas que acham que a sua vida está repleta de ciúme, inveja, olho-grande e feitiçaria; assim são chamadas ao altar. Lá as aguardam não apenas o pastor, como a grande maioria dos obreiros²⁷. Logo em seguida começa a ser

²⁶ - Fala-se de tensões no campo, das expectativas dos sujeitos envolvidos e do inter-relacionamento das metas; por um lado, têm-se os religiosos que veem o pesquisador como um excelente alvo de evangelização; e por outro, há o pesquisador, que tenta transformar essas expectativas nativa em dados e ferramentas de campo.

²⁷ - O termo ‘obreiro’ é uma classificação iurdiana que nomeia os auxiliares da igreja, aqueles que cuidam da parte estrutural dos cultos, como a arrumação da igreja, a organização dos panfletos, revistas, jornais e sua respectiva distribuição; também estão expressamente envolvidos com o projeto de evangelização da instituição ou a obra de Deus, daí o termo obreiro; projeto de evangelização que pode ser entendido como um simples convite a alguém de sua comunidade ou a pessoas de bairros próximos para virem ao templo ou oferecer aos que não conhecem a “Obra”, um plano de leitura da Bíblia e outros periódicos da igreja; nas

entoado o “Louvor da Libertação”, assim intitulado, onde o principal refrão persiste nos dizeres: “Senhor tire o mal de mim” (4x). Havia nesta noite de terça-feira do descarrego aproximadamente umas setenta pessoas participando do ritual na IURD²⁸, o pastor titular incentivava os fiéis a virem ao encontro dele, dizendo:

Você que sente algum mal-estar, tonteira, que recebeu um trabalho de bruxaria, inveja, olho-grande, venha aqui na frente esta noite, *[do total dos presentes na sessão, a grande maioria foi à frente]. [no tom de voz característico dos pentecostais, começa-se a oração:]* Você que recebeu um trabalho para matar, para destruir, para acabar com o casamento, sai daí agora! Se manifesta, vai! Sai, maldito! Queima Jesus todo encosto maldito, sai da casa e da vida dessas pessoas agora! Liberta essa pessoa agora!²⁹.

O apelo logo encontra uma fiel que manifesta uma entidade reconhecida pelo pastor como sendo o espírito da Pomba-gira. Com gritos estridentes a entidade-demônio se contorce, assanha os cabelos, grunhe, grita palavrões aos obreiros que dela se aproximam. Enquanto isso, as outras pessoas que esperam a manifestação ou mesmo a cura das mais diversas doenças, realizam micro-orações em tons mais baixos do que o pastor, porém o conjunto delas forma um grande bloco sonoro dentro do templo. A ênfase no tom de voz e nas orações vai aumentando em vias de um acontecimento catártico, quando então se materializam, uma a uma, as entidades no corpo das vítimas. Assim surge a categoria ‘manifestação’ em oposição à ‘obra de libertação’. Segundo Giumbelli, o ritual de libertação é “o eixo em torno do qual se constitui a Igreja Universal” (GIUMBELLI, 2007:163). O manifestado são aqueles que no mesmo espaço corpóreo integram outra(s) personalidade(s) que não a sua própria, como coloca Joseane, e que comumente podem aparecer como seres representativos do mal, como coloca o obreiro Ivo³⁰:

[Joseane] (...) [eu manifestava] a Pomba-gira Cigana, assim, são vários, mas o que sempre manifestava era a Pomba-gira Cigana.

[Ivo] A manifestação do mal é algo sobrenatural, é algo sobrenatural, que é espiritual, aí só com o poder de Deus, que é espírito também,

sessões de descarrego são encarregados, principalmente, de auxiliar nos expurgos das entidades.

²⁸ - Número relativamente menor se comparado às cerca de duzentas pessoas que comumente vão à igreja nesse dia. O próprio pastor auxiliar da igreja informou, em entrevista realizada no dia 12.03.10, que há espaço suficiente na igreja para trezentas pessoas, mas que frequentam ativamente os cultos cerca de duzentas e cinquenta pessoas.

²⁹ - Visita realizada no dia 23/02/2010 no templo da IURD no bairro do Jacintinho.

³⁰ - Entrevistas realizadas nos dias 03.03.10 e 04.05.10, respectivamente.

que pode arrancar esse espírito, o manifestado na pessoa, na matéria da pessoa.

Parece propício pensar a relação proposta por Thomas Csordas, quando este aponta para a relação de objetificação da entidade em seu ataque performático e o discurso do especialista como um momento fenomenalmente mais amplo, pois segundo o mesmo, não está em jogo apenas a dura dualidade estabelecida ao longo dos anos pelas ciências sociais entre objeto-sujeito, corpo-mente, existência-ser, pois, ainda em relação ao autor, essa relação pode escamotear em nível bipolar um momento mais intenso que é o da experimentação, onde corpo e mente se coadunam na *performance* da possessão (2008). Neste sentido, entende-se aqui que o espaço-corpo do possesso nos rituais da IURD pode ser problematizado em direção daquilo que Bourdieu define como *habitus* (1989:61; 1983:65)³¹.

Na entrevista citada acima, do obreiro Ivo, nota-se que a entidade maligna está pré-objetivada, pois já está dada como elemento estruturado-estruturante (entidade maligna, sobrenatural, manifestação e espiritual.), pois de acordo com Csordas o sujeito se relaciona com o “*corpo socialmente informado*” (2008:109).

Csordas coloca que o objeto cultural depende da intencionalidade proporcionada pela mediação do *habitus*. O autor, munido do estruturalismo dialético de Bourdieu e da fenomenologia de Merleau-Ponty, define as manifestações de demônios como “auto-objetificação concreta nos participantes” (op. cit.:115). Desta forma as entidades, outrora vistas como protetoras pelos adeptos das religiões afro-brasileiras, agora passam a ser experienciadas e problematizada através do corpo ritualizado, neste sentido:

Essa significância encarnada é o fenômeno central do qual o corpo e mente, signo e significância são momentos abstratos (MERLEAU-PONTY, appud, CSORDAS, idem: ibidem).

As manifestações, assim como no caso de Joseane, e na maioria dos casos da IURD no Jacintinho acontecem em mulheres, sejam elas crianças, adolescentes ou adultas; raramente são homens que manifestam - aquilo que Mariz e Machado

³¹ - Bourdieu em seu livro *Sociologia* define *habitus* como: “[...] um sistema de disposições duráveis e transponíveis que, integrando todas as *experiências passadas*, funciona a cada momento como uma matriz de percepções, de apreciações e de ações – e torna possível a realização de tarefas infinitamente diferenciadas, graças às transferências analógicas de esquemas [...] (Bourdieu, 1983:65, grifo meu).

consideram como a feminização deste segmento religioso (1996). As autoras destacam também que a presença desse público feminino no pentecostalismo se

(...) caracteriza por sua capacidade de atrair os que vivenciam crises e problemas ou enfrentam uma situação cotidiana de opressão, entre esses estão os mais pobres, os negros, os mais velhos, os enfermos, os desempregados, e as mulheres. A promessa de soluções mágicas para problemas concretos seria um dos apelos do pentecostalismo para oprimidos, em geral, tanto para as classes subalternas como para as mulheres (op. cit.:141).

Concebe-se que essa “situação cotidiana de opressão” contra a mulher está presente em várias esferas da sociedade e não estando no plano das exceções nem mesmo no discurso do pastor titular da IURD no Jacintinho que algumas vezes sugeria as mulheres que têm seus maridos não convertidos que fizessem as tarefas de casa e o café da noite de seu marido antes de virem ao culto, para não darem espaço a contrariedades:

Ele chega em casa e não tem nada feito, claro que ele não vai gostar minhas irmãs! Depois acha que o marido é ruim, porque proibiu de vir à igreja, você não procura agradar! Como que a senhora deseja trazer ele pra Cristo desse jeito?³²

Tal recomendação, se de um lado posiciona o líder em um discurso de gênero, por outro, tenta justificar o poder de decisão dos maridos em relação às esposas, cabendo a eles deixarem ou não suas mesmas irem aos cultos mediante uma relação recompensadora. O discurso revela algo que tenta legitimar esse predomínio masculino nas escolhas e opções das mulheres dentro e fora do âmbito familiar. E a tentativa desse controle masculino, em alguns casos, encontra resistência e conflito, uma vez que a mulher não pertence mais ao marido, nem aos filhos e nem deve ter a família em primeiro lugar, mas a Deus (op.cit.:147). Observa-se que quando a esposa e o marido são convertidos ao pentecostalismo há uma reestruturação nas relações de gênero, no entanto “quando a opção religiosa pelo pentecostalismo é exclusiva das mulheres a abnegação feminina é reforçada (...)”, afinal, vale a advertência do Pastor citado acima, “Como que a senhora deseja trazer ele pra Cristo desse jeito?” (MARIZ & MACHADO, 1996:143).

³² - Discurso feito poucos minutos antes do término da sessão de descarrego do dia 18.05.10.

Esse campo religioso, com forte presença feminina, reverbera não apenas nas relações de gênero e familiares como também na configuração do ritual de possessão da Pomba-gira³³, entidade que esteve presente em todas as sessões de descarrego observadas. Durante a pesquisa de campo, apenas um rapaz e um senhor manifestaram demônios (este último aparentava uns sessenta anos e teve uma manifestação bem discreta se comparada à do jovem e à das mulheres), todas as outras possessões foram em mulheres, onde a maioria manifestou a Dama da noite, conhecida do universo umbandista.

A propósito do caso do jovem, foi o processo mais conflituoso, performático e preocupante para os fiéis e líderes que pude observar³⁴. O jovem, ao entrar na igreja, chorava descontroladamente. O pastor tinha acabado de começar a oração inicial. Logo que o jovem chegou ao templo, muitas pessoas ficaram apreensivas com a cena. Tratava-se de alguém muito desesperado, com suas roupas sujas e nitidamente alterado (o que depois o obreiro que lhe deu assistência afirmou ser “cachaça e a nóia”³⁵). As pessoas começam a se afastar dele quando então chega o primeiro obreiro e começa a fazer uma oração nele. O pastor parece apressar “a oração do descarrego” antes da hora prevista para o momento; assim, roga a Deus para livrar das garras dos demônios, da macumba, as pessoas ali presentes, pede para que tire das pessoas e “desse jovem, o Exu Bagaceira, Tranca Rua e Gira Mundo que vêm esbagaçando as vidas e os lares”; foi quando então começou, literalmente, a luta corporal entre o primeiro obreiro e o manifestado. O jovem, agora incorporado num demônio, começa a querer rasgar a camisa do obreiro e consegue dar-lhe alguns socos. Todos que estavam relativamente perto se afastam e passam para a outra fileira de cadeiras, situada do lado oposto. Chegam mais dois obreiros para tentar segurar o jovem e levá-lo até o altar. Muitos estavam assustados com a força da manifestação daquele demônio, algumas crianças começaram a chorar e muitos fiéis, receosos, começam a sair do templo. O pastor termina a oração antes do previsto para pedir calma a todos e para que os obreiros levassem o jovem à frente o mais rápido. Aí começam socos e ponta pés desferidos pelo

³³ - Um dado importante é que os membros da IURD referem-se à Pomba-gira como sendo o próprio nome da entidade, sem levar em conta a lógica das casas de axé, onde se vê o arquétipo e o nome, por exemplo, Pomba-gira (arquétipo) Maria Padilha, Rosa Menina Sete Saias etc., (nomes).

³⁴ - Visita realizada no dia 04.05.10.

³⁵ - Como popularmente se conhece a droga do crack.

manifestado nos obreiros; cai o primeiro obreiro no chão com o manifestado e os outros obreiros se jogam em cima da briga tentando agora proteger o obreiro caído. No momento da queda dos obreiros sobre o manifestado, na tentativa de segurá-lo, a cabeça dele choca-se ao chão, uma pancada muito forte, tão estridente que muitos que já estavam assustados com todo o ocorrido e com o pânico das crianças resolvem se retirar alvoroçadamente do templo. Depois da pancada, lentamente, o demônio vai se acalmando, mas persiste na vítima sem perder a *performance* incorporativa. Mantém as mãos atrás em forma de garras, grunhe, grita e permanece com a respiração ofegante. O pastor começa o seu sermão sobre o caso daquele jovem. Muitos que tinham se retirado do templo começam a voltar. O líder então destaca sobre a atuação dos demônios, dos Exus e das Pombas-gira, do álcool, do cigarro, das drogas na vida das pessoas, quando de repente, em um descuido dos obreiros, o manifestado desfere um soco muito forte no rosto do pastor. O mesmo, num impulso, se descontrola e se joga em cima do manifestado, dá-lhe uma rasteira e começa a gritar: “Seu desgraçado! Se ajoelha! Bora! Bora! Se ajoelha! Bora! A esta altura, a luta espiritual tinha dado lugar à luta corporal de fato; há um alvoroço ainda maior, pois algumas pessoas que estavam perto do pastor começam a querer sair da igreja tumultuando a única saída do local, que já se encontrava bloqueada por aqueles que estavam na porta esperando por uma possível melhora do quadro ou uma saída mais rápida, caso piorasse a situação; os obreiros pedem calma, enquanto outros controlam o demônio. O manifestado, após controlado, novamente fica de joelhos e com dois obreiros segurando-lhe pelo ombro. O pastor chama a atenção dos obreiros por ter deixado o manifestado lhe atingir e pede cuidado. As entidades geralmente ficam expostas ao público. No caso desse manifestado, o pastor achou melhor não demorar muito, mandou que os obreiros tirassem “o demônio fora”. O jovem volta a si e começa a chorar novamente. Os obreiros o levam até o banheiro para tentar acalmá-lo. Após voltar à igreja, o jovem novamente se manifesta e foge dali; quatro obreiros e um fiel vão capturá-lo já na outra rua e trazem-no segurado pelo pescoço, pelos braços e pernas. O pastor conta que o jovem era obreiro da igreja e teria se afastado depois de ter se relacionado com uma “jovem perdida”. O pastor exige que o chefe³⁶ que está ali manifestado diga seu nome. Depois de muita insistência do

³⁶ - Nota-se, em relação a isso, que muitos são os demônios que podem incorporar numa pessoa, mas existe o chefe dele, aquele que os líderes buscam reconhecer para expulsar do corpo da vítima. Algumas vezes os pastores chegam a contestar se uma ou outra entidade seria o chefe ou não. Parece ser mais interessante aos líderes a *performance* de manifestação

pastor, ele grita: “Exu Bagaceira!”. O líder resolve fazer a libertação do jovem e mandar a entidade pro inferno que seria, como salientou, o lugar dela.

Esse caso, sem dúvida, foi o mais curioso e expressivo que observei, pois todas as outras manifestações na IURD estiveram relativamente dominadas pelos obreiros e líderes, sem trazer transtornos físicos para nenhum obreiro ou ao pastor como de fato aconteceu não só com o líder, mas também com o obreiro Ivo que teve sua camisa danificada e alguns machucados. Sobre o episódio, comenta o obreiro:

Foi difícil, foi difícil, porque era muitos (sic), o corpo dele tava incorporado muitos (sic), porque ele fazia muitas coisas errada (sic). [tipo qual?] Prostituição, vício, muita coisa errada. Aí a coisa errada que simboliza as trevas, o corpo, a matéria dele tava vulnerável pra isso, por causa dos atos dele. *[Ivo, chegou a ser até uma luta corporal, não é? Isso acontece sempre?]* Acontece porque às vezes o espírito que tá manifestado na matéria, ele usa o corpo da pessoa que manifestado (sic) pra tentar intimidar a pessoa, mas quando a gente usa a fé, aí a autoridade, que é a fé, consegue lidar, dominar a manifestação corporal, que tá na matéria.(...) Ele disse que era legião. Por que legião é o espírito que é mais de mil, legião é mil, tá na Bíblia. Jesus ele foi expulsar uma certa entidade, ele foi expulsar uma certa entidade e quando ele, os discípulos não conseguiram expulsar, e Jesus perguntou qual é o nome dele e ele respondeu que era legião. Legião são mais de mil espíritos, são muitos, por causa do que ele tinha cometido. *[Ivo, comumente a gente vê nas entrevistas com as entidades nomes de entidades que aparecem no Candomblé, na Umbanda. Como é que a igreja explica isso?]* Então, uma das maiores inimigas da fé, a gente entende aqui segundo a palavra de Deus, até porque Jesus não carregava uma religião, então o mal em algumas religiões ele tem se infiltrado pra enganar o povo, pra enganar. A Bíblia diz que o Diabo ele é enganador, ele engana pra entubiar *[sic! ludibriar]* as pessoas, ele tem penetrado dizendo que é Deus, falando que é Deus, mas por trás dele tem causado problemas, separação, trabalhando muito contra a família, então ele tem se infiltrado, muitas religiões enganando ao povo *[sic]*, mas na realidade só traz o mal e o mal é o Diabo, é esses *[Sic]* espíritos que têm aparecido nas pessoas que vêm de lá *[das religiões afro-brasileiras]* já com problema *[sic]*, aí aqui a gente faz esse trabalho de libertação, que Jesus fazia.

As lutas corporais são comuns nas sessões. Embora não ocorram na mesma proporção da do jovem citado anteriormente, elas acontecem das crianças aos adultos e

e libertação do chefe dos demônios, pois, segundo os mesmo, esses são os mais fortes, são os que abrem os acessos de entrada, para que outros demônios, teoricamente mais fracos, possam entrar na vida dos fieis, e, todos juntos, possam cometer atrocidades. Então por isso, há sempre uma exigência por parte dos pastores e obreiros para que o chefe venha a se manifestar para ser expurgado, pois só assim o mal seria atingido na raiz.

sempre trazem uma entidade do universo umbandista, que serve como exemplo do engano, para compor o enredo de conflito. Sobre as crianças, o próprio pastor titular relatou em um dos cultos que “hoje a criançada manifesta na nossa escolinha, é assim! Tem um trabalho desse (*sic*) lá com elas” [refere-se ao momento de libertação de outra jovem, onde o mesmo fala isso segurando a manifestada]³⁷. Certa sessão, uma criança de aproximadamente uns nove ou dez anos de idade entrou em luta corporal com várias obreiras, esperneava, gritava palavrões até que o pastor chama a atenção dos envolvidos: “deixem ela quieta, aí, não peguem nela! Demônio tem que apreender a ficar quietinho, aqui é outra história! Aqui espírito de Coisa-ruim não manda em nada”, numa referência clara à liberdade de atuação que as entidades afro-brasileiras têm nos terreiros. O pastor pede silêncio à igreja, após exigir o mesmo às entidades faz a seguinte reflexão: “Por que vocês acham que estas pessoas estão manifestadas aqui? [Em seguida ele mesmo responde:] Foram vítimas de trabalhos de bruxaria, todas essas pessoas têm problemas e só Jesus pode resolver”. Interessante perceber que essa mesma garotinha manifestou-se várias vezes em outras sessões de descarrego dizendo estar possuída pela Pomba-gira e em algumas dessas reuniões usava roupas de tons avermelhados, algo que talvez esteja disposto em relação à cor favorita das Pombas-gira na Umbanda (Cf. PRANDI, 2005:85-86). Sobre a recorrência e insistência das entidades em permanecer nas vítimas, o obreiro Ivo apresenta uma explicação:

(...) houve a libertação no instante da pessoa, mas por motivo ou outro, por motivo ou outro, por enfraquecer, por enfraquecer, duvidar, não ter um compromisso com Deus, que na realidade só quem protege a pessoa é Deus, por causa de não ter um compromisso com Deus, o mal tem voltado.

Certa sessão, o pastor titular contou uma experiência de um jovem que visitou na casa de uma irmã da igreja que andava meio afastada e “fria na fé”, como assim a qualificou³⁸. A mulher, continua ele, chegou na noite do dia 08 de março (2010) e pediu para que ele fosse urgente à casa dela, pois o filho se encontrava bastante doente. Ao chegar lá, o pastor notou que o jovem estava muito nervoso, começou a andar de um lado para outro, entrando nos cômodos da casa. Segundo a mãe do jovem, conta o pastor, havia alguns dias que o mesmo se encontrava doente e acamado, impossibilitado

³⁷ - Visita realizada no dia 04.05.10.

³⁸ - Visita realizada no dia 09.03.10.

até mesmo de andar, fato que foi diagnosticado pelo pastor como uma possessão demoníaca. Em alguns poucos minutos que o pastor se encontrava na casa, a entidade se manifestou no rapaz. Sem nem precisar orar para que o demônio se manifestasse (frisava ele com muito ímpeto) o líder, ao entrar no cômodo onde se encontrava o jovem, se deparou com a manifestação de uma Pomba-gira. Observou que a entidade estava muito agitada, pois sabia ela que o caminho seria o inferno, assegurava o líder. Pegando a entidade pelo braço e pela cabeça fez uma “oração forte” para que aquela entidade deixasse o jovem em paz. Antes que a Pomba-gira fosse expurgada pelo pastor, ela contou-lhe que iria deixar a vítima aleijada, pois ele, desrespeitando-a, chutou um cachorro que iria ser oferecido a ela e por isso teria prometido ao jovem que nunca mais ele iria andar. Assim prosseguia o pastor:

A pomba-gira disse pra ele: eu vou deixar você aleijado! Sabe por que irmãos? Porque ele bateu numa cadelinha, numa cachorrinha, diz ele que essa Pomba-gira ganhou esse presente desse animal, e ele deu uma surra nesse animal e a Pomba-gira ficou com raiva dele e disse que ia aleijar ele. Ele não tava andando (...) Ele não tava andando (...) Quando eu cheguei lá ele manifestou, como que pode eu servir a alguém que vai me aleijar?! Aí você diz assim, tá amarrado pastor! Tá amarrado nada! Tá solto! Porque muitos que vem na igreja não se entrega pra Jesus, e quando vê o problema ela fica desesperada (sic) e acaba andando pra todos os lados como aconteceu com esse rapaz. Então o Diabo tem estratégias, se você não tomar cuidado ele derruba você, qualquer um, você não pode dá mole, amém irmãos?!³⁹

Após expulsar a entidade, o pastor pergunta-lhe por que ele não deixava essas coisas de macumba e de terreiro prá lá? Disse que não podia porque agora servia a um demônio chamado Oxóssi⁴⁰. O pastor continua a falar ao público:

“Veja bem irmãos, um jovem que nasceu dentro da igreja, foi criado aqui dentro pela mãe, os dois se afastam e ele mais ainda, vai e se inicia na macumba! Para bater cabeça pros demônios! Agora vai servir a um demônio que ainda por cima lhe deixa aleijado! [ironizando, o pastor pergunta ao público:] Vocês querem ficar com um desses pra vocês? [Algumas pessoas respondem:] não! [O pastor diz:] “Eu não ouvi... Vocês querem ou não? Forte, irmãos! Com fê, irmãos, vamos! Vocês querem?! [agora em coro alto e forte o público responde:] Não!.

³⁹ - Visita realizada no dia 09.03.10;

⁴⁰ - Oxóssi entre os afro-brasileiros é considerado o deus da caça. No Palácio de Iemanjá é mais conhecido como Odé, entidade do arco e da flecha e líder dos Caboclos nas matas, como assim explicou Mãe Carminha filha de Iansã com Odé.

Fica claro, através das experiências relatadas acima, que a categoria manifestado está ligada a uma possessão maligna, quase sempre causada por uma posição de desvio das concepções a respeito do maniqueísmo iurdiano, situação da qual a vítima não tem como se esquivar sem estar protegido, liberto ou ungido por Jesus; também pode se “contrair” um demônio por meio de uma atitude desviante, como visitar uma casa de axé. Ao término de uma das sessões, foi perguntado ao obreiro Jailson sobre a libertação que teria realizado naquela noite em uma jovem e o que teria causado a sua possessão⁴¹:

Pessoa fraca, que não crê em Deus, aí vai pra um canto desses [*aponta para o terreiro Palácio de Iemanjá*], observar, vai olhar, fazer, mente fraca, aí o bicho... o mal entra.

Também a concepção de que a pessoa pode estar com o “corpo aberto” e alguém mandar um trabalho de bruxaria para lhe fazer mal, também por passar em lugar errado, como a encruzilhada, lugar, na visão iurdiana, detentor de perigos, ou mesmo, uma pessoa próxima que alimentou certa inveja, pode ser motivo de perigo na concepção do pastor auxiliar⁴²:

Através da inveja, olho-grande, simplesmente quando a pessoa ela tá com o *corpo aberto*, sem proteção, ou seja, embora ela tenha fé em Deus, mas ela não busca proteção de Deus, então certamente a pessoa tá vulnerável a todo tipo de mal. Se alguém desejar ver o fracasso dela, aquele fracasso que alguém desejou acaba pegando, porque ela tá vulnerável aquele mal, ou seja, ela tá desprotegida, quando ela está desprotegida se ela passa em uma encruzilhada que foi feito uma bruxaria (*sic*), ainda que não seja pra ela, mas porque ela está com o corpo aberto, vulnerável ao mal, aquele mal acaba entrando, e justamente aquele mal entra pelos pés da pessoa. E há caso de pessoas que quando ela passa em encruzilhada o corpo delas se arrepiam, é... quando ela passa perto ou entra num cemitério o corpo dela se arrepiam, são sintomas que o mal tá entrando, o arrepio, aquele calafrio é sintoma de que o mal tá entrando no corpo da pessoa (*sic*).

De certo modo, são dados que indicam uma ação de disputa fora do domínio dos sujeitos humanos, onde a manifestação, agora pré-objetivada no *self*, segundo Csordas⁴³, pode estar relacionada com o contato que os indivíduos têm ou tiveram com

⁴¹ - Entrevista realizada no templo da IURD no dia 24.03.10.

⁴² - Entrevista realizada com o pastor auxiliar Renan no dia 12.03.10.

⁴³ - Segundo Thomas Csordas, “os processos pré-objetivos do *self* emergem, e o que é percebido inclui atributos incipientes do *self*, dos outros (...)” (op. cit.: 129).

as religiões afro-brasileiras, com o feitiço mágico, e a libertação como contra-magia deve ser ação terapêutica especializada dos pastores e obreiros da IURD (SILVA, 2007:207)⁴⁴. Interessante perceber duas colocações, a primeira é a noção de que o mal pode se apoderar das pessoas que estão com “corpo aberto” e a segunda é a de que o mal agencia sua entrada “pelos pés da pessoa”. Importante salientar que a concepção de “corpo aberto” está bem presente no universo afro-brasileiro, pois como explicaram alguns babalorixás alagoanos, o “corpo aberto” é entendido como uma categoria de vulnerabilidade da pessoa em relação a algum tipo de maldade, comumente empreendida por um *egun* ou *espírito branco* que deseja atuar contrariamente aos desígnios da pessoa⁴⁵. Segundo Mãe Noca, no Candomblé, para se evitar a entrada do mal, se previne os filhos abrindo curas em seus corpos em cerimônia ritual, comumente iniciatória à religião, ou realiza-se cerimônia de despacho em filhos e clientes (como salientado por, além de Mãe Noca, Mãe Lourdes e Pai Xoroquê), ocasião em que as entidades malfazejas são retiradas e o “corpo é fechado”. Segue:

[em relação às curas nos filhos-de-santo:] (...) tem uma abertura no *ori*, só uma, no *ori* e outra na Jurema, a gente costuma dizer *Juremar*, é o pulso, (...) do lado esquerdo, só abre esses dois lados, só esses dois cortes, *ori* e pulso, mais nada, chama *ori* e Jurema, só onde corta. Já o Angolano abre cura por esses cantos todos, costas né, eu sei que cruza o corpo todo! (...). *[sobre os despachos:]* Feito com verdura, o apadê de Exu, a cachaça, que é feito tudo aqui, passado no corpo, com velas, com pipocas, com copos, então passa no corpo das pessoas, praquela fim, se você tá doente, se você tá... Abertura de caminho, se você quer um trabalho, (...) o que você tá precisando, se é uma abertura de caminho, você quer um trabalho, você quer se curar de uma doença, se sentir melhor, então é isso.

[Mãe Lourdes entende que:] O descarrego comum que a gente pode fazer um banho de descarga, esse banho de descarrego, que nós fazemos, contém sete ervas própria pra descarrego e o filho ou o cliente não pode molhar a cabeça, que é o *ori*, só do pescoço pra baixo, logo em seguida a gente dá o defumador, a vela, dá aquela vela, dá descarga de pólvora, então é um descarrego. E também se faz um sacudimento que já leva aí o apassá, a pipoca, a farofa de epô, a farofa de mel, a farofa d'água, a farofa de Exu, chama-se o padê de Exu, aí a gente passa naquela pessoa e depois que passar torna a fazer as mesmas coisas, depois que passar tudo, dá o banho, dá o defumador,

⁴⁴ - Silva destaca que: “Ao mesmo tempo que [a IURD] combatem o “feitiço”, não descartam a magia implícita em suas liturgias, que se aproveitam do léxico e dos elementos simbólicos das religiões afro-brasileiras” (op.cit.:207).

⁴⁵ - Diálogos e entrevistas que realizei com Mãe Noca (12.04.10), Pai Xoroquê (26.06.10) e Mãe Lourdes (08.04.10) em seus respectivos terreiros. As expressões *egun* e *espírito branco* foram usadas por Samuel do terreiro Palácio de Iemanjá para designar a atuação de espíritos malfazejos (20.07.10).

dá a descarga de pólvora, nós trabalhamos o descarrego assim, passa o piau, que é o pinto, uns chama *apicô*, outros chamam piau, passa também, tem às vezes vai vivo, às vezes cortado, são essas maneiras da gente descarregar.

[*já para Pai Xoroquê:*] (...) acredita-se que na África eles faziam esses cortes pra dizer o tempo que eles tinham de iniciação (...). Alguns, um pó que é preparado com ervas que nós acreditamos que é o *axé* que entra dentro do corpo, que fica no sangue pra livrar contra as perturbações do dia a dia, é as demandas (sic). Tipo assim, então, não tem aquele negócio que diz é, tem o corpo fechado, todo mundo tem o corpo fechado, mas o pessoal antigo fecha o corpo com uma cura. Existe a cura com ramo e existe essa cura que diz assim, botou o axé dentro, dizer, é você está preparado, aqui não vai entrar nada em você.

[*Pai Gilmar fala sobre o banho de Exu:*] No caso que tem que ser um banho do pescoço pra baixo, porque Exu não tá aqui [põe a mão na cabeça], daqui do teu peito pra cima está o teu anjo de guarda e Deus, do peito para baixo até o solado do pé, está o Exu. Por isso que o banho de Exu está do pescoço para baixo, que se chama banho do descarrego.

Percebe-se que as categorias “corpo aberto” e “corpo fechado”, descarrego e despacho, se, por um lado, são extremamente válidas e importantes no universo dos afro-alagoanos, também estão presentes, como visto, nas colocações do pastor Renan, no modelo iurdiano, e até mesmo dá nome a um dos cultos mais importantes da IURD (se não o mais)⁴⁶. O fechamento de corpo realizado nos Xangôs e Candomblés de Alagoas pode ser feito por meio de curas ou axés⁴⁷, do banho de Exu, da farofa de Exu (o *padê*), da fundanga de Exu e suas mais diversas atuações mágicas; já no modelo iurdiano, uma vez que se tem largamente reconhecida a atuação de Exu nos Xangôs da cidade, por meio dos banhos e despachos rituais realizados nas casas de axé, pode se perceber o esforço que se tem para tentar reorganizar a identidade dessa entidade em relação aos benefícios que o mesmo pode proporcionar. Enquanto que na IURD o mesmo é interpretado, ao invés de como a gente provedor do descarrego ou do

⁴⁶ - Pastor Renan salientou, em entrevista já citada aqui, que o culto da terça-feira do descarrego juntamente com o de domingo são eles os responsáveis pela grande quantidade de público da igreja.

⁴⁷ - As curas ou axés do santo são feitos em cerimônia ritual onde cada linha de Candomblé realiza cortes rituais específicos no corpo dos filhos-de-santo, com a finalidade de estabelecer a proteção de cada respectivo Orixá no corpo do iniciado. Comumente se coloca um pó especial nas curas, podendo ser pó-de-pamba e/ou de ervas apropriadas ao respectivo cerimonial de cada entidade. Pamba é uma denominação banto-angola dada a uma espécie de mineral retirado de calcários, ou de vegetais como *pichurin*, nosmoscada e folhas sagradas, e/ou, mais comumente, retirado a partir de ossos e cartilagens de animais utilizados em sacrifícios aos Orixás, o efun fum, como também é conhecido (termo que é usado pelos iorubás), geralmente é utilizado em cerimônias de iniciação do Candomblé ou em mandingas religiosos ou trabalhos mágicos ministrados por babalaôs ou pais-de-santo.

despacho, como o legítimo algoz causador da situação de dificuldade que venha recair sobre alguém. Nesse sentido, o próprio nome dado à sessão de descarrego seria um nível de identificação a mais entre o universo afro e a Igreja Universal; no entanto, o descarrego praticado entre os afro-brasileiros, passa a ser reinterpretado como elemento caracterizador da entrada do mal nas pessoas.

Volta-se agora à noção do pastor Renan de que a agência do mal pode se empreender “pelos pés da pessoa”. Os pés, nesse sentido, teriam entrado em contato com algo contaminado que se subentende ser de Exu ou do universo afro-brasileiro, um terreiro, um cemitério, uma encruzilhada. Nesse sentido, os locais são marcadamente perigosos à medida que se percebe a afro-brasilidade que o permeia ou o caracteriza, por isso é tão recorrente na IURD admoestar aos fiéis de “corpo aberto” com os perigos “das encruzadas”. A entrada do mal “pelos pés” também é uma forma de relacionar a informação à concepção afro-alagoana que concebe que Exu empreende sua entrada possessiva em seus filhos também “pelo pé”, como coloca Pai Gilmar ⁴⁸:

Quando o Orixá está satisfeito com o filho, por o filho ser obediente, ele vem, a gente dá aquele tombo, mas dá aquele sono, aí é a hora que ele desce. Já Exu é diferente, ele vem *pelo pé*. É um tipo de formigueiro, que vai dando aquela fraqueza que nem você tá querendo cair e ele já vem com aquela força, agora que força é essa? A força da rua. Toda carga que está sobre ele vem sobre a gente, por isso que quando ele vai embora, os babalorixá diz, oh, vá e deixe ele bom. Por que tudo que ele tava na rua tá no corpo da gente.

Percebe-se que esse contato de Exu com os pés, sobretudo, diz respeito à sua identificação com o domínio imediato da terra, do chão, da intensiva insegurança da rua e das encruzilhadas em oposição ao domínio dos Orixás que dirigem a cabeça (o ori) dos filhos-de-santo, onde tudo se organiza e se estrutura como símbolo de direcionamento do ser. Assim, percebe-se a diferenciação do Orixá e de Exu por meio também dos banhos, como observa Pai Gilmar:

[sobre o banho do Orixá:] De cabeça com tudo. Aquele banho você vai ficar três dias sem ter relação sexual e sem beber. Se você tomou banho agora, só pode tomar um banho depois de meia noite *[refere-se ao banho não mágico]*, que já é outro dia, mas mesmo assim tu fica naquele resguardo três dias, entendeu? Então no caso, você quer um banho, ói Gilmar, eu quero um banho pra acontecer alguma coisa boa na minha vida. Então eu digo, ói Thiago amanhã você vem. *[refere-se agora ao banho de Exu]* O que eu já faço, eu providencio essas ervas

⁴⁸ - Entrevista com Gilmar, membro e um dos pais-de-santo do Palácio de Iemanjá, em sua residência no dia 08.06.10.

agora de noite, já preparo o banho, a reza do Exu. O Exu vai ficar ali perto daquele banho e o Exu vai ser encarregado de tirar. E você vai tomar um banho normal, se ensaboar, xampu, tudo e etc., e depois eu vou botar uma bacia no meio e você vai ficar em pé e a gente vai jogar aquele banho, chamando aquele Exu, pedindo pra que abra seus caminhos, dê paz e prosperidade, felicidade, que dê o *odún* da prosperidade, o *omocôci*, o *aguê*, entendeu? A felicidade financeira, amorosa e etc. Aí aquele banho que ficou naquela bacia a gente vai jogar na rua. Por isso que eu digo a você, tudo o Exu tá na rua. Então aquele mal vai ficar sobre aquela rua. Então as pessoas vão passar ali, vão pisar, outros vão escarrar, outros vão chutar, tá chutando aquele mal que estava na sua vida.

Na IURD o mal também “vai ficar sobre aquela rua” ou sobre aquela encruzilhada, por meio da qual se passa e se pisa, onde se pode de “corpo aberto” obter um Exu-encosto. Por meio do qual a IURD promove seu queima-queima de demônios.

É bastante comum nos cultos sob oração pedir que as pessoas passem pelo Tapete de Fogo⁴⁹. Neste ritual, os fiéis passam sobre um tapete vermelho entre um túnel humano formado por obreiros, onde os mesmos fazem orações de interseções pelos doentes, possessos, as pessoas com problemas sentimentais, no casamento, na vida financeira e outros, mas, sobretudo estes. Ao passarem pela corrente do Tapete de Fogo, as pessoas começam a orar e pedir auxílio à divindade para que as auxiliem em seus problemas. Há neste momento, sobretudo, um clima de súplica, onde as orações se avolumam em fortes apelos, choro, alegria e fé, que se coadunam através de uma expressiva e peculiar *performance* ritual (BENEDITO, 2006:235). Após passarem quase todos os fiéis do templo (ficando alguns poucos que por algum motivo não claro continuam sentados), o pastor pede para que voltem aos seus lugares aqueles que não sentiram nenhum mal-estar ao passarem pelo tapete; já os que se sentiram indispostos, com dores de cabeça e no corpo, tonturas, escurecimento da vista, continuem no tapete para que ele e a equipe de obreiros possam realizar uma “oração forte de descarrego”. Neste momento, parte do público volta aos seus lugares e um número menor continua sobre o tapete para receber a interseção. Em seguida começa o pastor a orar:

(...) Em nome do senhor Jesus, meu pai, começa a passar com teu poder agora, vai passando com teu poder de vida em vida, desde do alto da cabeça à planta dos pés dessas pessoas e vai queimando todo mal agora, essa pessoa passa, e você não passa doença maldita! Espírito da depressão, do medo e da angústia, você que tirou o marido dessa mulher de casa, você espírito de Pomba-gira que vem causando as brigas no meio desse casal, você que vem causando esfriamento

⁴⁹ - Na ocasião foi usado um tapete, mas podem ser portas e outros componentes.

neste relacionamento, em o nome de Jesus sai da vida dessas pessoas agora!!! Você que tem colocado esta doença, você que tem colocado a dor nas pernas dessa mulher, sai desse corpo agora! Você que tem colocado essa doença, que essa dor desapareça agora, que esse caroço vem estourar agora! Venha desaparecer! Que esse câncer desapareça, que a enfermidade desapareça, que o doente seja curado agora em nome do senhor Jesus! (...) Sai daí agora, doença maldita [*neste momento todas as pessoas que já passaram pelo tapete voltam a seus lugares com as mãos na cabeça, e quando o pastor grita: sai daí agora! Sai! Todos o acompanham com uma coreografia ritual feita com as mãos, passando as mãos pela cabeça, jogam as mãos em direção à porta da rua dizendo: sai!*].

Logo após, ou mesmo durante a oração, o pastor ordena que as entidades se manifestem, e rapidamente aparecem as manifestações. Os obreiros e pastores entram em uma performática luta corporal com as entidades, muitas vezes caindo ao chão, puxam as pessoas manifestadas pelos cabelos e pela nuca, fazendo com que se ajoelhem e façam silêncio. Tudo sugere uma estrondosa e enfadonha luta contra os demônios. O que, aliás, foi o cansaço que o culto lhe proporcionava um dos motivos alegado pelo pastor para não conceder a entrevista que combinamos algumas vezes para após a sessão. Segue abaixo um pouco de como e o que se processa no nível do discurso neste embate emblemático entre entidades e líderes. O pastor José⁵⁰ guia a entrevista abaixo:

P (Pastor) = De joelho, de joelho aí rápido, de joelho! [a entidade segurada por alguns obreiros recebe a expressa ordem do pastor]. Quem é você? Qual seu nome? Qual seu nome, hein?

E. B (Entidade) = Bagaceira!!!

P = [sorrindo pergunta ao público]: Quem quer levar pra casa esse aqui (risos)? Quem quer de presente? (risos)

P = [o público também achando engraçado, diz:] não!

E. B = Desgraçado! (grunhindo)

P = [apontando o dedo para a entidade, responde:] O desgraçado aqui é você! Eu sou abençoado, amém pessoal?

F (Fiéis) = Amém!

P = Vou mandar ele pra onde?

F = Pro inferno!

P = Quer dizer que você é o Exu Bagaceira? Hein?

E. B = Eu mesmo!

P = O que você faz na vida dessa pessoa?

E. B = Tudo!

P = Você não gosta desse tapete, não é? Por quê? O que é que tem aqui? Que que tem aqui nesse tapete?

E. B = Tá me queimando!

P = O que você esta fazendo na vida dessa mulher? Hein? Fala!

E. B = Tô botando ela nas drogas!

[Vai em direção a outra pessoa manifestada]

⁵⁰ - Nome fictício já que o mesmo não autorizou a revelar seu nome.

P = Esta colocando essa mulher no mundo das drogas. Exu Bagaceira, faz a vida da pessoa ficar toda destruída. E às vezes as pessoas conversam, pastor não existe encosto não! Quem é que leva a pessoa a fumar maconha, é Deus?

F = Não!

P = Quem é que leva a pessoa a viver uma vida miserável é Deus? É o desgraçado do Diabo, que causa as brigas no casamento, separação, ele é quem faz isso, você entendeu pessoal, sim ou não?

F = Sim!

P = Tá vendo aí, Exu Bagaceira, às vezes a sua vida tá desandando e você se pergunta, por que tá assim? Olha aí, Exu Bagaceira!⁵¹

As pessoas ficam extremamente incitadas no ritual, quando as entidades chegam manifestadas, empurram os pastores, caem no chão e gritam, os fiéis ficam em pé, às vezes até insistem em ficar de pé mesmo quando a orientação dada pelos obreiros é para que se sentem para assim não tumultuarem o culto, mas os fiéis querem a todo custo ver a *performance* dos manifestados; ficam nas pontas dos pés quando o ângulo não é favorável; se inclinam de um lado para o outro freneticamente e uma hora ou outra dão um olhadinha para quem está do lado tentando expressar sua admiração, sua curiosidade e, principalmente, para compartilhar sua aceitação pelo que está acontecendo naquele momento de expurgo. Em um dos cultos que presenciei, uma senhora que chegou atrasada, mas ainda a tempo de participar do ritual de expurgo, ofegante, senta-se ao lado, me olhando com um semblante de admiração pelo que estava acontecendo à frente entre as entidades e pastores, e diz: “é fogo mesmo, não é?”, e continua, “queima! Queima! Queima Jesus! Queima!”. Nesse momento pouco importava minha resposta, o êxtase parecia ser a clara gramaticalidade do momento.

Ao identificar Exu com o Diabo, a IURD reorganiza a concepção e a experiência que se tem desta entidade por meio de fatores simbólicos, reconstruindo no espaço ritual, ou mesmo retroalimentando a concepção preconcebida que se estabeleceu em nosso país em torno dos elementos afro-brasileiros. Dentre eles, entre outros, o desgaste da figura de Exu é uma prática exemplar disso, pois é através dele que a IURD canaliza, e mesmo materializa, a noção de “mal”. Pode-se perceber a partir da concepção de Cortés que:

(...) la totalidad de las construcciones de la realidad, o sea todo y todos los universos simbólicos, son intentos de ordenación de la experiencia y de hacerla significativa, o sea, darle um sentido.
(...) O sea, el sujeto no se constituye totalmente com tal, y este

⁵¹ - Visita feita ao templo da IURD no dia 09.03.10.

proceso es efecto de una cadena significativa normativizadora que se remonta a los ancestros del sujeto, el cual, como alternativa, encuentra a la Iglesias que metafóricamente, resolverá algunos de sus problemas, en unos casos temporalmente y, en otros, definitivamente. O sea, la religión a veces normativiza y otras veces normatiza. En el primero caso introduce al sujeto al orden de la cultura y en el segundo lo adapta parcialmente dentro de la cultura a las variaciones socioculturales nuevas (CORTÉS, 1990:23).

Entre a chegada da entidade e sua partida pode se perceber alguns momentos principais, aonde a “ordenación de la experiencia” conduz o contexto ritual de descarrego, trazendo à lógica da cultura dos frequentadores e fiéis uma nova projeção das “variaciones socioculturales”; esses momentos podem recorta-se aqui em: invocação, manifestação, reconhecimento da entidade, entrevista e exposição da mesma e, por fim, expurgo e libertação. Esses acabam configurando uma tríade muito peculiar nos rituais das terças-feiras de descarrego: a revelação do mal, o momento terapêutico e a resolução mágica. São esses os momentos em que os fiéis têm contato com a materialização do “mal” no corpo das vítimas e sua libertação. É também onde podem escutar o diálogo que há entre a entidade e o especialista e a resolução do problema da pessoa possuída. Deve-se compreender que é no âmbito do sincretismo, da *performance* e do discurso, que a IURD empreende a gramaticalidade dos seus ritos (SILVA, 2005:153;160-161). Assim, segundo Mariano, a IURD criou uma dependência em torno dos demônios, pois

(...) estão sempre a postos para, depois de evocados, serem humilhados e, em seguida, expulsos, ainda que temporariamente, do corpo e da vida de suas vítimas. (...) A Universal constitui, sem dúvida, o caso mais emblemático dessa dependência da necessidade de invocar e imprecicar incessantemente os demônios (2007:139).

É debruçando-se um pouco mais nesses aspectos (revelação/terapia/resolução), onde está alçada a guerra do bem contra o mal, que se compreende melhor aquilo que Almeida e Monteiro entendem como “antropofagia religiosa”, no sentido de que a IURD, ao se opor aos cultos afro-brasileiros, por outro lado torna-se mais próxima da “fé inimiga”, consumindo-a e se tornando mais parecida com ela (2001:99). Em um primeiro momento, quando as entidades são invocadas, manifestadas e reconhecidas, o ritual consiste em usar o poder da oração para que entidades oriundas do universo afro-brasileiro - acredita-se - possam incorporar em evangélicos afastados, neófitos ou

frequentadores, sobretudo estes. O segundo momento é justamente a fase em que as entidades são mais bem conhecidas, havendo um pequeno roteiro de entrevista com estas, cabendo à entidade manifestada identificar-se, falar sobre sua atuação na vida da pessoa, como entrou na vida daquela pessoa, quem a mandou e o que ela tem levado a vítima a fazer. Em seguida, as entidades, atrás dos pastores, ficam expostas ao público, grunhem, se contorcem e gritam, enquanto os pastores realizam a pregação. Inúmeras são as vezes em que o pastor perde a paciência com uma ou outra entidade por causa do barulho feito por elas, e rapidamente são repreendidas com uma advertência: “cale-se! Demônio aqui é pra ficar quietinho! Calado! Demônio aqui não fala nada, obedece!”. A última fase, quando se observa a remediação do mal, o especialista religioso explica as causas e efeitos de cada entidade ali presente e a forma de retirá-las da vida dos fiéis. Nesse momento a IURD reintegra e subverte o sistema de culto tradicional evangélico na medida em que traz ao âmbito litúrgico expectativas terapêuticas apoiadas em resoluções mágicas ou práticas médicas religiosas⁵² (tais como orações, o óleo santo de Israel, a rosa dos milagres, a água unguida, entre outras.). Algo tão próprio das camadas populares e que está subscrito na constituição e interfaces dos grupos étnicos que compõe o país, como salienta Novaes da Mota (2007:162).

Essa inserção da IURD no campo das práticas terapêuticas populares, juntamente com o ritual de possessão, aproxima de tal forma a imagem pública da instituição daquilo que se convencionou chamar “de macumba”, que faz com que a igreja traga para si antigas formas de preconceitos religiosos outrora lançados sobre os afro-brasileiros, sobretudo entre os opositores evangélicos de ambas as religiões. Como se pode observar no relato da obreira Lúcia:

(...) Tem passado é que a gente é muito criticado por onde a gente anda, é jogado a porta na cara, é chamado de macumbeira, é esse tipo de coisa, isso eu acho que ... A gente servir Deus tem que se unir, porque eu já fui criticada pelo povo das próprias igrejas mesmo, não é o povo só da rua, é todas as igrejas. [*E chamaria a igreja de macumbeiros por quê?*] Por causa que as pessoas vem com espíritos já do mundo, da rua, aí chega aqui se manifesta, aí diz-se que é a gente que coloca, entendeu? Muita gente que a gente conhece por aí não

⁵² - Importante notar que nas sessões de descarrego os pastores, figuras centrais dos cultos, se vestem com roupas e sapatos brancos em oposição aos obreiro(a)s que usam roupas branca com outras peças de roupa azul. Os homens vestem camisa branca, calça e gravata azul escuro e sapatos pretos; já as mulheres usam camisa branca, saia e xale azul escuro e sapato preto. O uso do branco pelos pastores, além de lembrar a vestimenta de um babalorixá, faz referência aos trajes médicos, associação sobre a qual se reflete a ideia de terapeuta ou médico de Jesus, onde o mesmo procede à cura do corpo empreendida primeiramente pela cura do espírito.

deixa a gente colocar a mão na cabeça por que diz que a gente tem espírito e vai passar pra eles, que a gente tem o espírito do Diabo e vai passar pra eles pra orar porque diz que vai colocar espírito⁵³.

Também está bem presente à etiologia religiosa iurdiana a ideia do “olho-grande”⁵⁴, da “inveja” como mecanismos causadores de enfermidades físicas e espirituais. Diagnosticado o problema causador, cabe ao especialista resolver, pois como salienta o pastor Renan:

(...) a pessoa leva anos e anos à base de medicamentos, tomando comprimidos, fazendo o que o médico manda fazer, e o problema não é solucionado, bom, aí já dá pra entender que é uma força do mal que tá agindo no corpo da pessoa, causando doenças, ou quando ela é vítima de uma bruxaria, vítima da inveja, do olho-grande, tudo isso influencia pra o encosto, pro mal agir no corpo daquela pessoa levando à destruição. E o nosso trabalho é em função disso, arrancar esse mal que atua na vida pessoas.

Assim, a causa da doença ou males, bem como o sistema curativo estão inseridos dentro de um complexo de conhecimento mais acessível ao entendimento do universo popular dos seus frequentadores. Dessa forma, o complexo sistema de causa, efeito e cura pode ser entendido através do conhecimento religioso, que vê o mal, encarnado em Exu e Pomba-gira, como agentes da desestabilidade física e espiritual da vítima. Nesse sentido, o ritual pode ser compreendido “como espaço por excelência em que se conduzem os doentes a uma reorganização da sua experiência no mundo” (RABELO, 1999:229).

Ao término de uma das sessões de descarrego tentei entrevista Ariana que teria manifestado uma Pomba-gira. A garota de 14 anos de idade foi àquela noite acompanhada e a pedido da mãe⁵⁵. Sobre a possessão, a jovem não sabe ao certo explicar o que acontece, pois simplesmente “apagou”, como colocou ela. Diz também que muitas vezes sente coisas estranhas, dores de cabeça, preguiça em vir à igreja e desobediência à mãe e à irmã mais velha, pois uma coisa ruim lhe faz agir assim:

Eu não quero vir. Tem aquele mal que me impede pra eu não chegar à igreja, mas estou lutando contra ele.

⁵³ - Entrevista concedida no dia 24.03.10 no templo da IURD.

⁵⁴ - Segundo Novaes da Mota a categoria “olho gordo” exerce bastante influência nas causas de doenças diagnosticada pela pajelança e a Jurema indígena no nordeste (op. cit.: 171).

⁵⁵ - Entrevista concedida no dia 09.03.2010.

Um ponto interessa aqui, a concepção de que o mal, ou seus veículos como “olho-grande”, podem exercer o seu domínio a qualquer momento. Daí, estando ele lançado sobre a pessoa há a noção de duplicidade espiritual, onde um mesmo corpo pode estar ocupado por personalidades que se contrapõem, o que se exemplifica no dualismo do bem e do mal proposto por Mariano (2007:129).

A IURD com a noção de “pronto socorro” espiritual, onde as pessoas podem chegar a qualquer hora, espreguiça-se na concepção de que o crente deve ter cuidados especiais com sua fé, pois o demônio está à solta no mundo e a qualquer momento pode atuar na vida espiritual e material dos humanos. É por isso que não raras são às vezes que a igreja persiste em ensinar ao fiel que os demônios precisam ser “amarrados” ou mesmo “queimados”. Só que para isso o fiel precisa de uma conduta vigilante, onde qualquer pequeno descuido pode levá-lo ao “fundo do poço”, como assim salientam os líderes. As iniciativas, na tentativa de neutralizar as ações demoníacas, passam a ser um esforço contínuo, por meio do qual Satanás e suas hostes são “amarrados” e “queimados” todos os dias, ou mesmo, várias vezes por dia. Não cabe, como salienta Birman, nem ao menos aos “*batizados nas águas*”, geralmente vistos como os mais experientes na fé e aptos ao combate do mal, o desleixo (BIRMAN, 1996:105).

Durante as observações de campo pude notar que havia uma garota de aproximadamente 10 anos de idade que mesmo participando regularmente dos cultos, dos grupos artísticos e das reuniões realizadas para as crianças, em várias sessões de descarrego que acompanhei lá estava ela, indo à frente e por seguinte manifestando uma entidade demoníaca. Buscou-se compreender esse episódio com a própria garota, juntamente com seu pai, mas não foi bem visto por ambos, pois não se agradaram da ideia de conceder uma entrevista. Contudo, o que parece bastante óbvio nesse contexto é a ideia que os fiéis e a igreja mantêm de que os demônios podem ser neutralizados momentaneamente. Entretanto, seria um contrassenso para os membros do grupo falar de uma libertação parcial do Diabo, mesmo porque, supostamente, se elimina aquilo que não mais se quer (o que não impede de usá-lo como caminho exemplar para apontar a solução). Ao sinal de qualquer descuido, o “mal” poderá entrar e causar desassossego. A possessão e o exorcismo são partes integrantes de materialização do mal, mas o campo do combate vai além do âmbito ritual. Birman salienta que:

O exorcismo é só uma parte do processo ritual que a libertação exige. O mais importante é o ato designado como amarrar os Diabos. (...) A ideia básica envolvida é que a atividade de amarrar os Diabos, vale dizer, mantê-los impedidos de agir sobre a pessoa, é uma atividade sem fim, a ser renovada (...) (Idem: *ibidem*).

Observa-se também que logo após a sessão de descarrego, onde os demônios são ritual e simbolicamente expulsos da vida da vítima, ainda assim, muitas pessoas voltam aos pastores e obreiros - que ainda ficam atendendo as pessoas - para expulsar novamente a entidade que insiste em não querer sair.

A IURD, assim como o terreiro Palácio de Iemanjá, possui um público visitante bastante heterogêneo, vindo também a receber uma “clientela de passagem”, ou seja, pessoas que não pensam em se converter à igreja por vários fatores, mas estão ali para tentar sanar problemas os mais diversos⁵⁶. Numa das idas à IURD, em cultos diferentes, observou-se a significativa distinção que há entre a terça-feira do descarrego e culto da quarta-feira, dedicado à oração e leitura da Bíblia⁵⁷. Enquanto a terça se apresenta como um dia performático, dedicado ao transe e à libertação, sem outros focos maiores, a quarta-feira é dedicada à oração, ao agradecimento e à leitura de fragmentos bíblicos ou textos (no caso, a Folha Universal e revistas institucionais); outra diferença significativa, enquanto a quarta-feira é bem esvaziada de público, na terça do descarrego a igreja se encontra completamente lotada⁵⁸. O esvaziamento do templo na quarta-feira foi motivo de comentário pelo pastor em certa sessão, que dizia: “Ontem à noite a igreja estava cheia, é noite de libertação, mas poucas pessoas querem voltar para agradecer as bênçãos recebidas. Ontem pedi para que as pessoas levantassem as mãos, havia muitas visitas para contar, hoje não precisa”. Não há dúvida, mesmo entre os líderes da igreja, que a terça-feira de descarrego, juntamente com a ação performática dos demônios, é a

⁵⁶ - No dia 27.04.10 pude conhecer Dona Tânia, católica praticante que sempre que pode frequenta as sessões de descarrego da IURD. Diz gostar do culto, de ver os demônios serem expulsos e que não pretende abandonar a fé católica.

⁵⁷ - Dia que, aliás, mais se parece com os cultos de igrejas pertencentes à corrente pentecostal e tradicional, o que mostra que as classificações sociológicas são importantes para situar o campo, porém não devem ser rígidas ao ponto de deixar passar despercebidas algumas características que se cruzam entre as correntes pentecostais e neopentecostais (FREESTON 1994; MARIANO 1999). Todavia, a leitura da bíblia, diferente dessas outras correntes, se situa naquilo que Giumbelli classifica como um não literalismo bíblico, em que a leitura da “Bíblia é menos o fundamento e mais um elemento dessa religiosidade pentecostal. No seu caso, a palavra e seus efeitos (...) não se reduzem à Bíblia. Pode-se então dizer que, no caso da Igreja Universal, a beligerância não está atrelada a um literalismo” (2007:165).

⁵⁸ - Visita realizada no dia 03.03.10 ao templo do Jacintinho.

grande atração que promove a identidade de uma “igreja da libertação”, como assim colocou o pastor auxiliar do templo em entrevista concedida e que segue abaixo (Cf. GIUMBELLI, 2007:163). A terça-feira tem um caráter especial para a IURD, justamente o de trazer pessoas novas à igreja. Pode-se dizer que é o principal culto, haja vista as informações que o pastor auxiliar concedeu⁵⁹:

A terça-feira é geralmente, posso dizer, a porta de entrada. É o dia no qual nós batemos diretamente com o problema da pessoa, então ela vem já nessa reunião com o objetivo pra resolver aquela situação, e nesse meio tempo que a gente esclarece a situação, é, no meio da pregação a gente ensina, mostra a realidade, então nós levamos as pessoas a não vir somente na terça-feira, mas voltar outros dias nas outras reuniões que são também importantes como a da terça-feira, quarta e domingo que são reuniões voltadas à adoração a Deus, então geralmente nessa proporção que nós libertamos e ao mesmo tempo nós buscamos a adorar a Deus, a pessoas recebe força para vencer a situação a qual ela está vivendo.

A terça-feira carrega outra peculiaridade, precede a segunda-feira, dia amplamente conhecido como destinado a homenagens aos Exus e as Pombas-gira no Palácio de Iemanjá. Carneiro também chama atenção para a segunda-feira como um dia especial dedicado a Exu (Cf. CARNEIRO, S/D: 304). Nesse sentido, competir diretamente com esses cultos não é viável, se torna mais estratégico convidar ou disputar as pessoas que frequentam tais cerimônias do Candomblé e da Umbanda no dia subsequente, o qual, que em adaptação à descarga espiritual dada nos mais variados terreiros pelos Exus ou por outras entidades afro-brasileiras, passa a ser considerado o dia do descarrego, num gesto ritual de limpeza do que teria sido feito na segunda-feira, onde agora quem é despachado é o próprio Exu e a Pomba-gira (juntamente com os Caboclos e os Pretos-velhos), um dos principais agentes na realização de descargas espirituais nos mais variados Xangôs de Maceió⁶⁰. Interlocução feita pela Igreja Universal que sugere além de uma ruptura litúrgica e ideológica, uma continuação do ritual às avessas, onde se associa a sujeira e o aprisionamento espiritual dos fiéis ao contato tido com os cultos afro-brasileiros na segunda-feira e a limpeza e libertação espiritual aos cultos da sessão de descarrego na terça-feira; a sessão de descarrego tenta,

⁵⁹ - Entrevista concedida no dia 12.03.10 no templo do Jacintinho.

⁶⁰ - Em entrevista, Mãe Lourdes relata que o “descarrego é uma coisa do Candomblé e que não tem nada haver com Igreja Universal”, isso, ainda segundo ela, o ritual da IURD adaptou o nome descarrego dos cultos afro-brasileiros, que diz ser, muito diferente, pois tem banhos com ervas, defumação, descarga com fundanga (pólvora) e outros, onde a entidade descarrega para fazer o bem (entrevista concedida em sua residência no dia 08.04.10).

desta forma, sugerir o caminho por meio do qual aqueles indivíduos que frequentaram os terreiros e agora vão aos rituais da IURD podem se libertar. A sessão de descarrego permite “elaborar o sentido dessa passagem a partir de suas experiências anteriores” (BIRMAN, 1996:100).

Pode-se refletir que sobre a característica ampla desse processo que acaba tendo um ciclo mínimo de dois dias e espaços simbólicos interligados, além das bases culturais próximas, existe um fio condutor: a possessão de entidades que têm sua identidade em disputa. Sobre essa interlocução, coloca Birman:

(...) um conjunto de atividades rituais e simbólicas que opera como uma ponte entre os dois sistemas religiosos, na medida em que são atividades que possuem mesma proveniência – os cultos de possessão – e certamente podem ser objetos de interpretações distintas que, contudo, são postas num processo permanente de interlocução (1996:93).

Seja através de um dia de culto que melhor se adapte ao público ou por meio de práticas mágicas conhecidas no contexto afro-brasileiro, a IURD divide, com aqueles rituais, outro espaço no mercado de bens simbólicos, a saber, o do atendimento e consumo de bens simbólicos efêmeros ou mesmo momentâneos (BIRMAN, 1996:100).

Nesse sentido, percebe-se que na IURD do bairro do Jacintinho os possessos presentes às sessões de descarrego são pessoas que não se estabeleceram nem no contexto afro-brasileiro, seja na condição de iniciadas ou de pessoas de relativa estabilidade na referida religião, nem conseguem se firmar como membros batizados da IURD: circulam atrás de bens simbólicos. Todas as pessoas entrevistadas disseram ter passagens peremptórias nas casas de axé, uma visita, uma consulta, uma festa no Xangô “num sei de quem”, levado pelo vizinho, ou teriam passado em uma encruzilhada ou na porta de um Xangô e as entidades acabaram os possuindo. São pessoas que não passaram nem minimamente pelos ritos de iniciação comumente exigidos pelos Xangôs, tais como o jogo de búzios, os rituais de banhos de ervas para entrar como *abiã*, ou mesmo a feitura do *bori* (conhecido também como raspagem de cabeça para o santo), a raspagem ritual de maior vínculo inicial. Na IURD essas pessoas sempre se queixam da instabilidade que o demônio que está na sua vida lhe proporciona. Não obstante coloca Giumbelli sobre a articulação da política religiosa da IURD:

Reiteram uma certa economia da diferença: fundamentos que poderiam estar a serviço de uma identidade rígida operam para que os

evangélicos interajam com (combatendo, mas também mimetizando, assimilando) seus opositores (op.cit.:167).

Há aqueles que buscam os serviços da igreja em momentos aflitivos e há os que após buscarem os serviços da igreja ou do terreiro mantêm com o templo ou terreiro uma relação intermediária, ou que de tempos em tempos buscam auxílio em ambas as esferas - a IURD parece se situar bem nessa “economia da diferença”. Há, igualmente, outros que após se converterem à IURD permanecem envolvidos com suas atividades sociais e rituais por mais tempo, assim como há também aqueles que se iniciam nas religiões afro-brasileiras e acabam assumindo compromissos religiosos mais sólidos posteriormente. O que não é muito comum é encontrar adeptos que se iniciaram ou na IURD através do batismo, ou no terreiro através da feitura do *bori* e continuaram circulando entre os dois universos religiosos; de toda forma, pude conhecer um caso assim nas observações de campo realizadas no Palácio de Iemanjá e na IURD, o caso do Exu Monturo e sua ‘fiel’.

No dia 23 de março, na IURD, lá chegando, me deparei com uma fiel do terreiro. Até então não era surpresa alguma ver pessoas de laços mais fluidos com a Umbanda ou com o Candomblé buscando auxílio espiritual na igreja, mas esse caso parecia ser bem diferente de outros, pois a fiel iniciada no terreiro Palácio de Iemanjá teria ido receber seu Exu, como de costume, na segunda-feira e já na terça-feira estava na IURD para expurgar e se libertar do Exu que um dia antes teria ido encontrar.

Após típica manifestação com gritos e gemidos, desce a entidade na IURD. Logo percebi que não se tratava de mais uma manifestação que teria observado na IURD. Passei a associar a voz e a imagem da pessoa que estava manifestada, havia algo diferente na entonação de voz daquela entidade que me fazia lembrar o terreiro. A voz marcada pela rouquidão fez-se lembrar o Exu Monturo que já teria visto descer no terreiro inúmeras vezes, inclusive um dia antes, no Palácio de Iemanjá. De fato era ele, só que desta vez descendo em seu cavalo na IURD. Percebi se tratar da adepta Karla, do Palácio de Iemanjá⁶¹. A jovem teria resolvido visitar a IURD junto com amigos e familiares que a teriam convidado. Lá, após receber uma oração do obreiro Jailson, teria manifestado o Exu Monturo. Segue a entrevista feita entre entidade e pastor:

Exu Monturo: Eu quero ver estas festas [*com a voz bem rouca como de costume*].

Pastor: Como é?

⁶¹ - Observação de campo se deu em 23.03.10 no templo da IURD. O nome da adepta é fictício, visto que a mesma não se sentiu à vontade para comentar o caso.

E: Eu quero ver estas festas.
P: Qual é o seu nome?
E: e importa?
P: É, quem é você?
E: Monturo.
P: hein?
E: Monturo!
P: Monturo, olha o nome desse demônio! Quem é o chefe? Quem é o chefão aí? Quem é o mais forte?
E: Sou eu.
P: Ah é você! Quem é o mais forte? Quem é o demônio mais forte aí?
E: O meu pai.
P: Quem? Quem?
E: O meu pai!
P: Qual é o nome dele? Hein? Qual o nome dele? Qual o nome dele?
E: Sou eu mesmo.
P: Não, eu quero saber o nome dele! Você num é o mais forte não, eu quero saber o nome dele, traz ele aqui.
E: Sou eu.
P: Não, não é você, quero saber quem é o mais forte. Quem é o mais forte? Quem é o mais forte?
E: Sou eu!
P: Olha aqui pessoal, olha aqui. Às vezes, as pessoas falam assim: isso é demônio, pastor?! Se você duvidar eu deixo você vir aqui libertar.
E: Eu entro nele!
P: Se você tiver dúvida... O que você tá fazendo na vida dessa moça?
E: Nada, sou bonzinho.
P: Você é bom? Tá vendo? Quer dizer que você é bonzinho?
E: Sou bonzinho.
P: Diga quais as bondades que você causa na vida de uma pessoa?
E: Ah! Num quero falar não!
P: Tá vendo? Num quer falar não! Fala, quais as bondades que você causa na vida de uma pessoa? Anda, fala!
E: Só tou levando pro céu, né?
P: Como é?
E: Tô levando pro céu.
P: Tá levando pro céu!
E: Tô.
P: Ah é! Você leva quem pro céu?
E: Todos!
P: Você leva pro céu?
E: É, é...
P: Tá vendo pessoal? Ele disse que todos que seguem a ele, ele leva pro céu. Quem quer seguir a ele? *[a igreja responde:]* não! *[pastor ironiza:]* Ele vai lhe levar pro céu! *[arrasta a entidade pelos cabelos e continua:]* Quer dizer que todos que te seguem você leva pro céu!
E: É! Quer ir comigo também?
P: Tá vendo, Tá vendo? Alguém quer ir com ele? *[igreja:]* não! Diga, tá amarrado! *[a igreja repete]*. É desse jeito que ele manifesta lá no terreiro. É desse jeito que ele manifesta lá no terreiro! Desse jeito, bonzinho, num faz nada, faz o bem. Quero saber o que você faz na vida das pessoas, fala aí? Quais os problemas que você causa na vida das pessoas?
E: Faço nada não.
P: Fala! Solta a língua dela e fala.
E: Num tô fazendo nada com ninguém.
P: Fala!

E: Num tô fazendo nada.

P: Num faz nada! Você é o bonzinho? Ah é? Qual o problema que você causa?

E: Doença.

P: A primeira bondade! Fala aí mais bondade que você coloca.

E: As drogas.

P: O quê?

E: As drogas!

P: O quê?

E: Você!

P: Ele é abusado não quer repetir o que eu mando não. Eu sou o quê?

E: Burro!

P: Ah! Eu sou burro?

E: É.

P: Inteligente é você?

E: É.

P: Você é o cara?

E: Sou.

P: Tá vendo? Então o cara aí, de joelho aí, nos meus pés. O cara de joelho, vamos bora, eu quero o cara de joelho, de joelhos, de joelho! O cara de joelho, eu sou o burro ele é o cara e tá aí de joelhos aqui. Às vezes as pessoas falam: pastor isso aí não é verdade não, eu deixo você vim aqui libertar. E essa pessoa tá aqui não é porque ela quer não, às vezes as pessoas falam assim: olha os pastores colocaram demônio nessas pessoas, todas elas aqui já chegaram na igreja com um encosto, só que aqui eles manifestam e cai de joelho, entendeu? Sim ou não? Eles querem que vocês fiquem de joelhos pra eles, mas quem tem que ficar de joelhos é eles; esse aqui falou que não faz mal a ninguém, só bondade, óia a bondade que ele faz doenças, drogas. O que mais que você faz? O que mais?

E: Quero falar mais nada não.

P: Fala! Fala tudo. Vamos desembucha, vamos, o que mais?

E: Tu não vai falar nada pro meu cavalo não, né? Vou falar, mas tu não vai falar nada pro meu cavalo não né?

P: Ah, ele é seu cavalo?

E: É.

P: *[dirige-se ao público:]* O cavalo que ele fala é essa senhora. Quem tá com ela?
[uma senhora levanta a mão] a senhora tá com ela, ela é o que da senhora?

Senhora: amiga.

P: (...) o cavalo que esse encosto tá falando que é o cavalo dela, é ela, é essa moça, na macumba é assim, quem já foi na macumba aqui?*[algumas pessoas levantaram a mão]* Não entendi... *[a senhora que acompanhava a jovem manifestada interrompe o pastor e diz:]*

S: Ela tenta deixar a macumba e não consegue

P: Ela tenta deixar e não consegue?

S: É.

P: Então lá na macumba o encosto considera o corpo do ser humano de cavalo, é assim que ele considera, e as pessoas ainda vão na macumba. *[a senhora levanta-se novamente e diz:]*

S: Ela usa drogas

P: Usa drogas?

S: Sim.

P: *[dirige-se novamente à entidade:]* O que mais que você faz? O que mais? O que mais você faz, qual a bondade mais que você faz na vida das pessoas? Hein?

E: Adoro destruir.

P: Destruir o quê?

E: A família.

P: Como? Fala! Fala!

E: Tu é apressado num é cara!

P: Sou apressado. O bicho é abusado! *[risos]*. Fala logo não tenho tempo pra perder não.

E: Intriga.

P: O que mais? Fala!

E: Ôxe como é que tu sabe que tem mais hein? Ôxe! Tu é polícia, é? É polícia? Ôxe! *[todos acham engraçado a irreverência]*.

P: Fala! Quero saber de tudo. Fala, o que mais você faz na vida da pessoa? Vem cá, porque é que ela não consegue largar essa vida que ela tá vivendo aí fora?

E: Sou o cara dela, da vida dela.

P: Você ganhou o que pra ficar na vida dela?

E: Já vim do ventre.

P: Eu sei, mas o que foi que você recebeu pra entrar no ventre da mãe? Quanto você ganhou? O que foi? Fala logo! Rápido!

E: Eitcha peste!

P: Fala!

E: Ganhei nada não.

P: Ganhou sim! O que foi que você ganhou? Fala logo. O que foi que você ganhou?

E: tem quatro pernas.

P: Que bicho foi esse de quatro pernas?

E: Um bode

P: Tá vendo, ganhou um que? *[repete o público: um bode]*. E ele tá dizendo que foi só isso, tá bom... Ganhou muito mais coisas, muito mais! E às vezes as pessoas fazem um voto com Deus pra trazer 10 reais e coloca o envelope vazio, como que você vai ser abençoado?

E: E pra mim dá mais.

P: Como é? Fala aí de novo.

E: E pra mim dá mais da conta.

P: Mas é verdade, pra mim dá mais, dá tudo! Quando você pega o voto e entrega vazio ou esquece, você tá fazendo isso com a sua vida (...) olha só, ela já foi dizimista e agora olha aí *[referindo-se à moça que estava incorporada]*, o desgraçado do Diabo fazendo isso com ela, vê como é que é a vida dela, vê como é a sua vida se você não é fiel a Deus, tem que ser fiel a Deus, a prioridade é Jesus, amém? *[público: amém!]* Quem é a prioridade? *[novamente respondem: Jesus]*. A prioridade é Jesus. A primeira coisa que eu faço quando recebo minha ajuda de custo é retirar meu dízimo e minha oferta, os meus votos, é minha prioridade, tenho vários compromissos, mas a prioridade é Jesus. Na macumba, na macumba, a prioridade é os encostos! A prioridade é o Tranca-rua, a prioridade é a Pomba-gira, o Exu-Mulambo, o Exu Caveira, tantos outros... E tantos outros, então você tem que priorizar o senhor Jesus. Nós fizemos um propósito pra arrancar a cabeça do gigante hoje, e nós falamos semana passada que existem duas cabeças pra rolar, ou a minha ou a do problema, ou rola a cabeça do problema ou rola a cabeça da pessoa, deu pra você entender? Sim ou não? *[sim, respondem os fiéis]* Quando você olha pro seu problema você tem que determinar: ou rola a minha cabeça ou a do problema, quem causa o problema? Esses encostos *[aponta para as pessoas manifestadas]* Como que a cabeça do Diabo vai rolar, pastor? Quando você usa a fé. A oferta representa nossa fé. Quando Davi arrancou a cabeça do gigante Golias, ele não foi na força do braço, da força física, ele foi na fé, crendo na vitória! Amém pessoal? Crendo em quê? Na vitória *[responde junto com os fiéis]*, ele não foi de mãos abanando não, ele foi na fé, porque ele ofertava pra Deus, ele sacrificava pra Deus. Quando você faz um voto com Deus tem que ser fiel, tem que ter um pacto com Deus, vocês entenderam? Vamos libertar essas pessoas? *[vamos, respondem]*. Levanta o corpo dela (...) Estendam a mão prá cá (...). Em nome de Jesus, você só vai quando eu mandar *[adverte o pastor a entidade]*. Jesus derrama fogo setenta vezes sete aqui agora, vai queimando Jesus, todos eles vão gritar, em nome de Jesus, vai queimando, vai queimando, vai queimando, eu quero mais fogo aqui, eu quero mais fogo! Queima! *[o público sempre replicando: Queima!]* Queima! Queima Jesus! Vai queimando, vai queimando! Queimaaa! Segura aí obreiro, queima (...) Queima toda a legião do inferno, dá seu grito de derrota! Queima (...).

Fato que causou muito “buchicho” e indignação entre os fiéis do terreiro no dia seguinte. O caso de Karla rapidamente chegaria ao conhecimento do Preto Velho líder espiritual e coordenador do Palácio de Iemanjá, Seu Serrania. Chegada a quarta-feira, dia de reunião com o Seu Serrania, na hora de dar as bênçãos de costume aos membros da casa, na vez de Karla, ela foi indagada:

Serrania: Você num é crente?

Fiel: Eu não!

Serrania: Você num tava pegando espírito não né (risos)?

Fiel: Eu não! Fiquei sabendo aí, mas não foi, não.

O Caso Karla na IURD reverberou de forma curiosa no terreiro. Em certa ocasião, quando da entrevista feita com Exu Monturo, uma senhora da família da jovem expôs para todos que estavam presentes, “ela usa drogas!”. Afirmação que acabou momentaneamente chamando atenção dos fiéis na sessão de descarrego, mas nada próximo do impacto que se observou no terreiro, onde a informação caiu mesmo como uma bomba. Já não bastasse ter ir ao templo da IURD expor a imagem pública do terreiro e de seu Exu Monturo, o suposto uso de drogas por parte da jovem acabou repercutindo mal no terreiro, causando um clima de indignação pelo fato de a afirmação ter partido de alguém próximo da jovem. Alguns adeptos do terreiro, dias após o episódio, vieram me procurar para conversar sobre o caso. Os adeptos Jaraguá e Júnior salientavam que tudo aquilo que ela fez foi “uma palhaçada” e que Exu nenhum vai entrar na IURD para ser expulso. Júnior ainda fez a seguinte observação: “se fosse o Exu Monturo incorporado nela, ele não ia ficar lá pra ser expulso por esse pastor não, ele tinha trazido ela embolando no chão até a porta do terreiro. Exu nenhum quer tá sendo expulso”⁶². Alguns dias se passaram depois da citada reunião com o Preto Velho e a adepta Karla não mais apareceu, nem no Xangô, nem na IURD. Após dois meses, entrevistando seu Zeca, pergunto-lhe sobre Karla, e ele coloca:

Eu botei ela pra fora, eu botei ela pra fora! Porque aquela menina metida na maconha e desrespeitando o Santo. Por que o Santo não tem nada a ver com a igreja. Eu botei ela pra fora. Repare se você nunca mais viu ela dançar?⁶³

Interessante observar nesse caso como o universo social de ambos os segmentos religiosos estão inter-cruzados, seja em relação ao caso Karla, onde a possessão pôde ser observada em ambos os espaço, mas com significados culturais diferenciados; ou

⁶² - Conversa de campo com Júnior e Jaraguá no dia 29.03.10.

⁶³ - Entrevista com babalorixá Zeca em 20.05.10.

pelas ideias, opiniões, fofocas, aversão ao uso de drogas, intrigas e disputas religiosas que estão em trânsito no convívio dos moradores da Rua São Jorge. Os próprios frequentadores da IURD - segundo informações de alguns membros do Palácio de Iemanjá - apressaram-se em contar aos membros do terreiro o episódio da manifestação e a libertação do Exu Monturo pelo pastor da IURD. Entre essa memória informativa que circula entre os membros do terreiro e da IURD pode se perceber como os ritos ou os rituais de ambos os segmentos são categorias sociais e culturais que se equivalem ao campo prático da ação, pois segundo Douglas, o rito, como relevante, “focaliza a atenção por enquadramento; ele anima a memória e liga o presente com o passado relevante” (1976:82). É nesse sentido que os rituais afro-brasileiros e a inserção deslocada desses nos rituais da sessão de descarrego da IURD se mostram importante para a compreensão etnográfica.

Fora esse caso de Karla e do Exu Monturo, os possesores da IURD são bem mais fluídos de laços religiosos com o Xangô de Seu Zeca. No universo afro-brasileiro, a relação de clientela é bem conhecida, são aqueles que buscam no poder religioso uma cura, um (bom) emprego, uma solução para a infidelidade e outras ações bem conhecidas⁶⁴. Na IURD também há um público bem “escorregadio” que busca soluções rápidas para seus problemas. A IURD tem se adaptado ao seu público numa “especialização de caráter propriamente mágico” e praticado um sincretismo religioso extremamente criticado por outras denominações evangélicas (FREESTON, 1994:136; MARIANO 1999:34-35; GIUMBELLI 2002:302; NEGRÃO, 2009:67; ALMEIDA, 2009:67;70). Entretanto mesmo sob esse regime de especialização mágica, a instituição, ainda assim, consegue manter um público flutuante, pois alguns visitantes mesmo conseguindo se livrar (mesmo que provisoriamente) do mal que lhe assombra não conseguem manter-se como fiel regular nos quadros de membros da igreja, como no caso da filha da obreira Lúcia:

Com dois meses que eu tinha chegado na igreja, aí convidando ela (sic). Ela chegou na igreja, ela não se manifestou, ela passou dois anos sem se manifestava (sic), depois ela se afastou, foi fazer coisas erradas, se prostituiu, aí voltou grávida, depois que teve a criança a gente veio pra reunião, sessão forte [*como também é conhecida a sessão de descarrego.*] e passou mal e se manifestou e até hoje ainda manifesta (...) ela vem uma semana, vem dois dias, vem três, aí se afasta, mas sempre que vem, ela passa mal.

⁶⁴ - Ver no capítulo que etnografa o culto a Exu no terreiro Palácio de Iemanjá, o caso de Gabriele.

A filha de Lúcia teria, uma semana antes dessa entrevista, manifestado a Pomba-gira, a própria mãe foi quem fez a libertação da filha. A mesma não se encontrava no dia dessa entrevista. Pude encontrá-la em outras sessões, mas não com a regularidade que a mãe gostaria que tivesse.

Observa-se que é justamente esse público flutuante que proporciona toda *performance* ritual da possessão. Apenas uma pessoa das que incorporaram algum tipo de entidade nos cultos era batizada na igreja, todas as outras vão às sessões com certa frequência, mas não são consideradas de dentro dos quadros de fiéis. É na condição de interstício que os que procuram a IURD se definem. Após o término de uma sessão, pude realizar uma entrevista com Lurdinha, que em uma sessão anterior havia manifestado uma Pomba-gira. A mesma coloca que:

Eu sou afastada da igreja, eu sou afastada, 5 anos que eu venho, mas me afasto, mas eu sempre eu tô andando, tá entendendo? Aí eu acho assim, se você se afasta, claro que vai voltar tudo de novo, vai voltar tudo de novo, mas eu creio que agora... (...) ele [*o demônio*] bota você nos vícios das drogas, que nem ele já tentou me botar e eu me afasto, tá entendendo? Porque meu esposo ele é usuário de droga, como ele é usuário, tem muita responsabilidade com a minha entrada nos vícios das drogas, mas só que eu sou mais forte, sou mais forte do que ele, ele tenta colocar na minha mente, mas eu repreendo na hora! Eu não entrei ainda, tá entendendo? Mas se eu continuar não vindo pra igreja é claro que eu não vou ter força pra ele, né? ⁶⁵

Como se percebe, é na condição intersticial que Lurdinha serve de base para uma distinção básica nos cultos: ser de dentro, onde estará liberta e protegida, e ser intermediária ou está fora, onde estará presa e desprotegida, sob a constante ação dos demônios, que não querendo ver o bem dessas pessoas os levam à bebedeira, à prostituição, às drogas e, à reboque, aos cultos afro-brasileiros, como descreve o pastor auxiliar da IURD:

(...) Só dela (a pessoa) estar desprotegida, já é o suficiente, só dela tá com o corpo vulnerável, o mal já pode possuí-la. (...) panos vermelhos, pretos, brancos, são utilizados justamente para que o mal venha entrar na vida das pessoas, mas isso acontece mais quando as pessoas vão no centro-de-encostos [*referência aos afro-brasileiros*], entendeu? Ou de repente quando ela passa por uma encruzilhada onde foi feito um trabalho destes, então só dela passar ali, de repente ela

⁶⁵ - Entrevista com Lurdinha no dia 30.03.10 no templo da IURD.

está desprotegida, o mal entra no corpo da pessoa, porque é aquela questão, o mal não olha a quem, simplesmente, se a pessoa está desprotegida, ele entra⁶⁶.

Como se percebe, além da pessoa estar de “corpo vulnerável” ao mal, há toda uma re-elaboração a respeito dos cultos afro-brasileiros por meio de uma expressa demonização de seus símbolos, rituais e entidades. É comum aparecer termos em seus cultos como casa-de-encosto, pai-de-encosto, filhos-dos-encostos para se referir ao ambiente e aos membros das religiões afro-brasileiras, como forma de atacar e deslegitimar seus concorrentes. Os próprios membros ao tecerem suas identificações sobre os Exus e as Pombas-gira descrevem-nos como seres infernais. Perguntando à Lurdinha de onde vem a entidade que ela teria manifestado e se ela lembra quem é essa entidade, ela responde:

(...) eu acho que vem dos inferno (*sic*) pra lá. Porque quem tem isso não é brincadeira não, o povo acha que isso é brincadeira, mas não é. (...) eu não me lembro. Mas as minhas amigas que veio (*sic*) comigo me lembra (*sic*) quando eu volto a mim mesmo (*sic*), é o Bagaceira. [*quantas vezes você já manifestou o Exu Bagaceira na Universal?*] 5 terça-feira (*sic*), aliás, 6, não 4, porque hoje, graças a Deus, eu não me manifestei. [*as quatro vezes foram seguidas?*] Seguidas.

Esses Exus infernais, é bem verdade, há muito já teriam sido incorporados na liturgia de alguns terreiros de “umbanda no primeiro quartel do século xx”, como coloca Prandi (2005:78-79). O que a IURD promove é a assimilação e a reinvenção dos nomes de entidades e tipos de rituais vistos nessa Umbanda que absorveu os tipos infernais ao panteão dos Exus em sua liturgia. É importante salientar que nem todos os terreiros de Umbanda assumem tal postura, mesmo porque, como salienta Motta, há várias Umbandas e não apenas uma (1985). Como amplamente se sabe, o próprio fundador e principal líder da IURD, Edir Macedo, teve uma passagem pela Umbanda carioca e deve ter bebido de muitos aprendizados dessa Umbanda mais infernal (MARIANO, 1999: 54-55).

2.3 A identidade de Exu e Pomba-gira nos cultos da IURD à sombra de Rose D’Lafien

⁶⁶ - Entrevista concedida pelo Pastor auxiliar no dia 12.03.10 no templo da IURD, o qual é identificado aqui como Renan, pois o mesmo não autorizou expor seu nome.

Sabe-se que as religiões de possessão no Brasil, desde Nina Rodrigues (2008[1ª edição: 1932]) e, posteriormente, Roger Bastide, têm na caracterização do transe elementos estritamente ligados ao ato iniciatório, propiciatório, ao ritual e suas insígnias (1983). Nas religiões afro-brasileiras pode-se afirmar que há uma organização social e cultural para o transe, onde basicamente a incorporação segue uma liturgia ou uma sequência ritual muitas vezes elaborada no plano das tradições orais, nas hierárquicas das casas de axé ou mesmo a partir das inserções de representações sociais (tais como absolvição de tipos nacionais nos cultos afro-brasileiros, a exemplo dos Caboclos). Nesse sentido, Almeida coloca que tanto as religiões afro-brasileiras, quanto a IURD apresentam um controle social da possessão, o que muda é a maneira de compreender o estado ontológico do corpo e do espírito (2009:101). Se para as primeiras o ritual propiciatório consiste em aproximar do fiel aquele ente que está fora e que precisa de axé (simbolizado pelo sangue animal) para assentar sua energia naquele ambiente, simbolizado em uma pedra (o *otá*) ou naquela pessoa (o *ori*), onde o filho-de-santo conquista o santo através do rito de assentamento do Orixá em sua cabeça (no *ori*); na IURD o sacrifício de fé é para livrar o ente (nesse caso maligno) do corpo da vítima, num movimento semântico que solicita a memória do fiel à relação de atração e repulsão.

A fase de atração do mal pode se dá pelo fato de uma pessoa entrar em contato com o universo dos terreiros. Assim, o mal pode se apoderar de uma pessoa, na concepção iurdiana, através de um contato mesmo que rápido com as casas de axé, com seus elementos rituais (como os despachos nas ruas), os trabalhos ofertados diretamente a alguém, a participação nos cultos, ou a iniciação no santo; e na repulsão tem-se uma pedagogia exemplar que visa reativar na memória dos frequentadores e fiéis toda áurea de negatividade e perigo que recai(u) sobre aqueles cultos de possessão, que aproximam aquilo que deve ser, na versão iurdiana, afastado, impedido e, na pior das hipóteses, manifestado (op. cit.: 102-103). Em entrevista com o obreiro Samuel percebe-se como, na concepção iurdiana, o mal pode se apoderar de alguém⁶⁷:

(...) às vezes as pessoas passam mal porque (...) às vezes têm pessoas que vai (sic) no terreiro de macumba e pede pra dá outro destino a vida pessoal, às vezes por causa de inveja, olho-grande, ter o que ela tem. Isso cria uma revolta na pessoa, ela tem por quê? Aí faz trabalho,

⁶⁷ - Entrevista concedida em 23.02.10 no templo da IURD Jacintinho.

oferenda pra destruir a vida dela, oferecendo pro Diabo um monte de coisa, galinha, comida, essas coisas... E isso é como se fosse uma chave pra dá acesso à vida da pessoa e isso quer dizer que o Diabo, o demônio vai ganhando mais força porque ganhou aquele trabalho pra entrar na vida das pessoas. Aí o que acontece quando ele entra na vida das pessoas? Quando ele entra na vida pessoal destrói tudo, vida sentimental, casamento ou qualquer coisa que estiver no caminho dele, destrói tudo! Esse é o objetivo da entidade, destruir a vida daquela pessoa, às vezes por causa de olho-grande ou por que foi mandado por alguém por causa de inveja, aí destrói tudo, colocando doença, briga, tudo isso acontece sem a pessoa nem saber o que acontece.

Dentro da expressa manifestação como sugere Almeida, ao invés de incorporação, pode se perceber que a IURD inaugura uma mediunidade apoderativa imperceptível, haja visto a incapacidade da vítima diante do poder que o encosto tem em possuí-la. O obreiro Jaelson faz a seguinte colocação sobre o assunto:

(...) a mãe faz feitiços, entrega a própria filha no meio da feitiçaria (...). Feitiço... Trabalho pra prejudicar o próximo, a outra pessoa assim, às vezes ela não gosta da outra pessoa não tem como chegar a ela fisicamente vai espiritualmente, trabalha para fazer feitiços espiritual (sic) pra atingir a essa pessoa, às vezes não tá sabendo nem quem foi que fez o feitiço, ela faz uma coisa escondido (sic), que às vezes ela não sabe, mas aquela pessoa sabe que ela vai ser prejudicado (sic), mas a pessoa que vai ser prejudicada não sabe quem fez. [*esses feitiços tem um lugar específico ou pessoa específica?*] Tem. Às vezes muitos procuram casa-de-encostos [casa-de-encostos seria o quê?] Candomblé! Candomblé, certo? Às vezes eles fazem entrevista, eles pesquisam, eles cobram alguma coisa, oferendas.

Assim, uma pessoa de “corpo aberto”- termo utilizado pelo pastor Renan - pode se deparar, cedo ou tarde, com a indesejável presença em seu corpo ou em sua vida de um Exu ou uma Pomba-gira, que equivalem à categoria encosto na IURD, enviado(a)s por alguém.

Nos cultos de descarrego comumente há uma troca equivalente dos termos Exus, Pombas-gira e demônios por encostos. Nota-se que a troca também é sinal de precaução por conta dos processos judiciais e da pressão que o povo-de-santo tem feito em relação às práticas da IURD no país, acusadas, por aqueles, como preconceituosas e discriminatórias. Mesmo havendo a troca percebe-se que nos cultos o termo Exu, Pomba-gira, Pais e mães-de-santo e terreiros aparecem com mais frequência do que, por exemplo, em uma entrevista gravada para um pesquisador “desconhecido”, como no

meu caso, onde os termos citados são substituídos por encostos, pais e mães-de-encosto e casa-de-encosto. Apenas a entrevistada Joseane esclareceu e tocou no assunto:

(...) Meu esposo passou pra mim que assim, não pode afirmar na televisão, nem em rádio, não citar o nome de demo... (não completa) o nome de entidade, assim como Pomba-gira, Tranca-rua, Exu da morte, não pode ser citado em televisão nem em rádio, assim eu tenho conhecimento. *[Por quê? É uma norma da Igreja isso?]* Não, é uma norma da Justiça, eu creio. Que não pode usar os nomes de demônios nem em televisão nem em rádio. *[Porque você acha que essa norma foi baixada pela justiça?]* Eu acho que foi assim, as pessoas que servem a ele (se referindo ao demônio) impediram de ser colocado os (sic) nomes, se incomodaram com aquilo foi à frente e colocaram na Justiça, eu creio que foi assim.

A justificativa por essa troca pode ser contextualizada a partir da fala do próprio pastor auxiliar que mostra o porquê da troca, por exemplo, de centro de “macumba” por centro dos encostos. Pergunto-lhe o que seria a tal casa-dos-encostos, responde:

Nós denominamos como centro de macumba. Como nós não queremos atingir religiões então nós falamos casa-dos-encostos, centro dos encostos, já pra não atingir denominações porque a gente respeita cada religião, cada qual tem a sua religião.

Esclarecido e “justificada” a troca, percebe-se que encosto, entidade maligna, demônio, Exu e Pomba-gira são equivalentes no discurso iurdiano. A entrevistada citada acima, Joseane, diz manifestar a Pomba-gira Cigana e que essa seria a causa de vários problemas de saúde em sua vida:

(...) Era em termos de loucura, esquecimento, dor de cabeça, na parte conjugal, assim, no casamento *[Como você acha que ela entrou na sua vida?]* Na minha vida sem dúvida foi feitiço, macumba. Uma amiga minha. (...) Assim, que nem agora recente eu andava na rua com uma pessoa, não conseguia dormir, pra andar na rua tinha que andar acompanhada, loucura total, quase 100%. (...) eu era uma pessoa sadia não tinha problema nenhum, a partir do momento que o encosto começou a andar, assim né, atuar na minha vida, foi em tudo! Quase todos os órgãos meu (sic) tinha problema de saúde, no útero, no ovário. Extraí um ovário agora, tá com três anos. Tudo através de macumba, que eu não tinha nada!

O próprio pastor auxiliar teria relatado em entrevista que:

(...) a gente fala os encostos. São espíritos que praticamente atuam na vida da pessoa, há caso de pessoas que elas não aceitam que exista o mal na vida dela, que mal é este? Qual a função destes espíritos?

Segundo a palavra de Deus, o Diabo veio para matar roubar e destruir. E hoje em dia nós temos uma estação do mal na vida das pessoas (...). (...) por detrás de todo sofrimento existe a ação do mal, e pelo simples fato da pessoa não acreditar que é o mal que está por detrás daquela situação, então ela não luta contra aquele problema e acaba se separando, há caso de pessoas que elas sofrem problemas na saúde, gasta tudo que tem comprando medicamentos, tratamentos e aquele problema não é solucionado (...). (...) é uma força do mal que tá agindo no corpo da pessoa causando doenças, ou quando ela é vítima de uma bruxaria, vítima da inveja, do olho-grande, tudo isso influencia pra o encosto, pro mal agir no corpo daquela pessoa levando à destruição. E o nosso trabalho é em função disso, arrancar esse mal que atua na vida das pessoas.

Em outro momento da mesma entrevista o pastor fala da ação dos “centros de feitiçaria” em referência clara aos centros espíritas ou aos terreiros:

Se a pessoa hoje ela olhou pra você e você olhou pra ela e ela não gostou de você, ela quiser fazer o mal contra você, ela vai fazer, então a casa... [titubeia] é... Os centros de feitiçarias estão aí dispostos pras pessoas, você vê que tem pessoa que ela faz qualquer coisa, se ela não gostou da outra, se ela tiver querendo conquistar o sucesso, querendo vencer na vida, ela vai na casa-dos-encostos, ela faz o trabalho, o que é mandado ela fazer, e ela acredita no que ela tá fazendo, o encosto vai lá e faz aquilo que aquela pessoa quer.

As tais casa-dos-encostos e os próprios encostos estão expressamente vinculados, é bem verdade, não em relação às entidades dos Candomblés de nação⁶⁸, àqueles que se identificam como “mais tradicionais” da cidade – dificilmente se vê nos cultos da IURD, Exus como, Yangi, Iná, Aluvaiá, Alaketu, e outros⁶⁹ -, mas em relação ao panteão mais popular da Umbanda, dos Candomblés de caboclos e dos Xangôs umbandizados. Muitas vezes, nas sessões de descarrego, aparecem entidades não vistas no panteão Umbandista como Exu da morte, que segundo confirmou o babalorixá Zeca, não existe na Umbanda. Obviamente, o que se marca em relação à construção ritual

⁶⁸ - O termo identificatório “nação” tem fundamento etno-religioso, pois caracteriza a linhagem a qual pertence e atua os padrões religiosos de um terreiro. Destacam-se, sobretudo, as nações nagô, ketu, gêge, mina, xambá, ebá, angola, congo, ijexá, entre outros, e, alguns ainda, apontam a Umbanda como “nação” (como pude perceber nos questionários aplicados pelo LACC/UFAL - Laboratório da Cidade e do Contemporâneo – no dia 08 de dezembro, dia de comemoração a Iemanjá, na praia de Pajuçara com os membros de terreiros de Alagoas).

⁶⁹ - Exus considerados por esses terreiros não como mestre de Jurema (como seriam os da Umbanda), mas como Orixás representantes de elementos naturais, por isso, chama-se atenção aqui para esta distinção Orixá antropomórfico e Orixá força-energia das mais diversificadas linhas de Umbanda e Candomblé. Em terreiros como os dos babalorixás Célio Rodrigues e Manoel Xoroquê não se concebe características antropomórficas da energia de Exu no barracão do Candomblé. Assim foi explicada a diferença entre estas entidades pelos líderes em entrevista já citada em outro capítulo.

desse novo Exu iurdiano é a pejoratividade que se incide ao arquétipo, onde depois vem agregado seu elemento identificador, sua característica degradante, sua função contrária à vida dos indivíduos; a morte em oposição à vida, o demoníaco e o divinal, o Exu e o poder divinal concedido aos especialistas criam aquilo que Rabelo entende como a imagem-ato; a entidade e o enredo ritual servem de base para o diálogo entre imagem - no sentido de imaginação - imagem ato, que se dispõe na *performance* e na percepção do objeto (no caso em questão do mal ou o demônio) (1999: 231-232). Nesse sentido se faz presente nas manifestações iurdianas os Exus mais associados à imagem do mal, do perigo, da intriga, do sexo, tais como (além do Exu da morte) Exu Caveira, Mulambo, Tranca Rua, Bagaceira (esse aparece nas sessões com grande frequência) e Pomba-gira (que na maioria das vezes aparece na IURD devastando a vida sentimental e sexual dos casais, “arrancando os maridos dos lares” etc.). Entre esses ainda está vinculada a ideia do chefe dos demônios que comumente são os preferidos pelos pastores e obreiros para serem expulsos. Entrevistando o obreiro Jailson, pergunto quais os Exus que mais aparecem no culto, apontando os principais, ainda explica a lógica dos Exus chefes dos demônios:

Porque quando a gente entrevista os encostos eles fala (sic), eles diz (sic) os nomes, o chefe, se são sete chefes, aliás, sete demônios, um do meio é um chefe. (...) Pomba-gira, Sete-saia, Pilingua, Xu-caveira, esses que entra (sic), o que tiver mais força que um, pode ser o chefe.

A origem do mal na vida das pessoas, ainda segundo o obreiro Jailson, tem seus responsáveis e entra nas pessoas através de trabalhos de macumba em pessoas que estão propensas a isso, “sem Deus”, de “corpo aberto”. Os responsáveis pelos trabalhos de bruxarias na vida das pessoas sempre estão associados aos líderes do Candomblé e seus respectivos trabalhos espirituais, como relata Jailson quando perguntado sobre a quem cabe a responsabilidade de colocar encostos nas pessoas, segue:

Isso aí são os pais-de-santo que botam nas pessoas, botam nas pessoas e a pessoa tem que libertar. Eles bota (sic) e a gente faz a oração pra libertar e queimar, como queima aqui na terça-feira (...). Terça-feira a gente queima eles aqui, os pai-de-santo que não têm o que fazer, vai pra uma macumba, paga um encosto pra destruir aquela pessoa, pra acabar com a vida dela, destruir a paz da casa dela, a vida toda. Pagam, agora pra vir pra libertar pra buscar a Deus ninguém vem. (...) [*Através do quê uma pessoa pode ser possuída por este mal?*] Por macumba, como carneiro, sangue de carneiro, é todo tipo de bicho, carneiro, porco. Se a pessoa tem muita fé em Deus e crer, nem muito pega, mas se ele não crer em Deus aí que entra mesmo, que age mesmo. (...) [*De onde vêm estas entidades que se manifestam no*

templo, na terça-feira?] Eu acho que vem disso aí, vem dos candombrés (sic), macumbas, eu tenho certeza que é macumba.

A IURD também se vale de publicações em seu jornal Folha Universal e através de vinculações midiáticas na emissora Rede Record para associar as práticas e concepções afro-brasileiras ao Diabo cristão. Na Folha Universal de 24 a 30 de agosto de 2008 a igreja lança uma matéria dando espaço às colocações de um pastor brasileiro que mora em São Francisco (EUA), José Yrion, na qual o mesmo afirmava que a apresentadora Xuxa teria um pacto com dois demônios brasileiros, O-xú (Exu) e Ori-xá, daí a composição do seu nome ser Xuxa. O caso foi capa da Folha Universal que traz em seu título: Pacto com o mal? Em seguida uma foto da apresentadora com uma legenda: ““ Meu rei “EXUX”!”. A matéria dá espaço, além das concepções do pastor Yrion sobre Xuxa, a outros casos de artistas que teriam realizado algum tipo de pacto com o Diabo.

No mês de abril de 2010, a IURD se concentrou em uma grande campanha para o megaevento que realizaria por todo país chamado “O Dia D”⁷⁰. Segundo a posição oficial da Igreja Universal na mídia televisiva e em seus periódicos, esse dia seria o de decisão e convertimento das pessoas que não a conhece; o discurso de que seria “o dia de tomar a decisão de suas vidas”, como colocava os pastores da IURD no Jacintinho durante as reuniões que antecederam esse megaevento que aconteceu no feriado do 21 de abril, permeou a tônica e a estratégia de vários cultos.

Na mídia televisiva, o programa “Fala que eu te escuto”, patrocinado pela Rede Record de televisão, veiculava programas especiais para instigar possíveis telespectadores a irem ao “O Dia D”. Um desses programas veiculava a seguinte chamada: “A mulher que fazia sexo com o Diabo”. A essa altura não seria difícil imaginar que o tal Diabo prontamente se confunde no discurso da fiel com as entidades do panteão afro-brasileiro. Segundo ela, a sua vida e de seu esposo estava desgraçada por ter se iniciado no “espiritismo”. Quando perguntada pelo bispo apresentador do programa com quantos espíritos e como seriam essas relações sexuais, a mesma responde:

⁷⁰ - Folha Universal dos dias 04 a 10 de abril veiculava a propaganda e o convite aos interessados na reunião. Já a Folha Universal dos dias 2 a 8 de maio vincula matéria dando destaque aos acontecimentos do megaevento em todo país. Na capa deste último, a igreja divulgava os dados de que “8 milhões de fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus se reúnem no Dia da Decisão”.

Dentro do que eu servia, dentro da ma... [mencionou em dizer o termo *macumba*, mas hesitou, preferindo deixar amplo, se referindo ao *espiritismo*] do espiritismo, assim, sempre diz que a gente tem um casal, carrega um casal, e esse casal mais um casal e assim vão se formando as legiões, hoje eu entendo assim. Então eu imagino, porque como eu não via, eu só apenas sentia, e eu imagino que não tem sido um só, não sei se também se tinha, porque hoje eu também sei que os espíritos não têm sexo, ele se faz de mulher, de criança, de velho, de índio, de tudo. Mas na época eu não tinha esse entendimento, eu achava que tinha, então eu imagino que acontecesse, inclusive, com espíritos femininos (...). Então eu imagino que isso tem acontecido até com espíritos femininos, mas assim, te dizer que eu vi isso eu não e quais eram eu não posso afirmar, mas mais sim que acontecia isso, é fato. **[Bispo]:** nessa época quando começou as relações a senhora já estava casada, ou isso começou depois? **[A fiel]:** solteira, era bem esporádica, depois que engravidei que começou, que isso começou, eu tinha voltado a me masturbar, grávida, e depois que minha filha nasceu acelerou, né, então eu era mais frequente, às vezes uma vez por noite, duas ou três vezes, na quarta não tinha, na quinta tinha, quando bebia, então, era mais ainda, quando bebia eu saía de mim, (...) eu já estava fora, porque como eu já mencionei ontem eu já tinha perdido a minha identidade.

(...) acordo como com todos os sintomas de quando o casal faz sexo, tinha todas sequelas (...), quando você termina uma relação sexual, ali no ato né, eu acordava perfeitamente como se tivesse praticado uma relação sexual com ele [refere-se ao marido], aí como eu já mencionei, eu levantava, olhava, será que ele veio tão rápido? Não é possível. Era uma coisa muito confusa na minha cabeça, aí eu chegava e olhava e via que era impossível aquilo ter acontecido, e, de repente, ele está sentado no computador, ou ele tá tomando banho, como poderia ele tá no meio de um banho se aquilo tinha acabado de acontecer? As coisas não se encaixavam, mas eu não tinha força nem para abrir os meus olhos, eu sentia que queria abrir os olhos, forçava, mas eu não conseguia, eu não conseguia. [depois o bispo faz entrevista com o esposo traído pelos espíritos, lhe perguntando sobre o sofrimento que teria passado com sua esposa e filha] **[Bispo:]** Agora na sua posição, o lugar que o senhor participava, como *ogã* de terreiro, acho que é essa a convocação, o senhor não questionava todo esse sofrimento, todo esse... Essa perturbação tanto pessoal quanto no relacionamento (...)? **[Esposo:]** eles mascaram muito, num é bispo, a gente pergunta muito a eles, ele dizem (sic) que é carma, que é perturbação, usando o termo bem claro deles lá, são os *eguns*, tanto é que eu nunca tive que pagar nada por *obrigação*, por que, devido a minha condição mesmo, por que eles tinham interesse em me manter lá dentro, por que o que andava comigo era muito forte, entendeu, tanto é que quando estava em missão [se identificou como policial civil do Rio de Janeiro] o pessoal olhava e não acreditava, porque o pessoal dizia que eu dobrava de tamanho. Inclusive, né, meu apelido dentro da sociedade era *Diabo louro*, para você ter uma idéia aqui do ponto que chegou o negócio, eu era conhecido como *Diabo louro*, eu chegava e pessoal dizia vamos vazar que sujou

o negócio aqui, *Diabo louro* chegou e o negócio não fica bom aqui não.

Fica evidente, através dos termos *ogã*, *eguns* e *obrigação* (termos do universo afro-brasileiro), no discurso supracitado que o tal “espiritismo” citado no começo da entrevista pela mulher se trata mesmo de uma associação clara com o universo dos terreiros. Esse programa foi vinculado durante três dias consecutivos como uma espécie de alerta dos perigos dessas religiões que supostamente teriam algum tipo de pacto com o mal. Ao término do programa o pastor salientava da importância do telespectador ir ao megaevento, “O Dia D”, para se libertar de coisas como essas que aconteceram na vida do casal.

Comumente, na IURD, os casos que envolvem problemas sexuais e de traição a entidade Pomba-gira está ligada. Em entrevista com uma frequentadora da IURD, Renata, a mesma salientava que as Pombas-gira Cigana e Sete Saias entraram na sua vida após um trabalho feito para a mãe dela, segue:

[Você já teve algum contato com religiões afro-brasileiras, como o Candomblé ou a Umbanda?]

[Renata:] Fui no Candomblé.

[Como você vê essa passagem de lá pra cá, a coisa das entidades? Como você pode me explicar isso?]

[R:] Eu falo que é muito ruim, porque desde o dia que eu entrei lá dentro desse pra cá nada acontece de bom, só ruim.

[Você foi iniciada no Candomblé ou na Umbanda?]

[R:] Não. Só de visita.

[Você visitou lá em São Paulo mesmo?]

[R:] Foi. Aí eu descobri que eu tinha a Pomba Gira e a Sete Saia.

[Quem foi que descobriu isso?]

[R:] O dono do Candomblé de lá. Ele que falou que eu tinha. Eu não acreditava. Aí ele disse que foi a minha madrastra que colocou na minha mãe, e como minha mãe tem muita fé nisso, chegou pegando em mim.

[(...) A sua mãe ainda participa?]

[R:] Não. (...) Era pra pegar nela, na minha mãe, aí pegou em mim, porque ela é muito fiel entendeu? Foi minha madrastra que colocou na minha mãe, mas pegou em mim.

[Como você lida com isso?]

[R:] Eu não gosto, porque eu tenho medo que ela desça em mim quando eu tiver sozinho, dentro de casa e que machuque alguém, que eu também tenho filho de seis meses, daí eu tenho medo.

[Renata, o que ela tem causado na sua vida?]

Exemplo, antes d’eu ter ela eu nunca me envolvi com nenhum tipo de homem casado, e desde quando ela entrou em mim eu só quero homem casado, por mais que eu tente homem solteiro, mas eu não quero, eu quero homem casado! E, não é de mim, mas ela sempre tenta pegar homem casado pra separar do casamento e no final das

contas ela deixar o homem, entendeu? E brigas, invejas, usar muitas roupas curtas, tirar onda com a cara das mulhé casadas (sic), tudo isso. Semana passada mesmo, eu fiquei com dois homens casados, mas não por minha vontade, entendeu? Que, sei lá, dá uma coisa que enquanto eu não querer (sic) aquele homem eu não sossego, entendeu? E eu tenho que ficar longe de champanhe e essas coisas se não ela sempre vem (...) não posso beber se não ela sempre vem, ela desce em mim. E quando ela desce, ela fica debochando das mulhé casadas (sic), fica tirando onda, é feio mesmo!

Na Umbanda, como mostra Prandi, os vários arquétipos de Pomba-gira são conhecidos por resolver os problemas de relacionamento:

Pomba-gira é especialista notória em casos de amor e tem poder para propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual. Ela trabalha contra aqueles que são inimigos dela e de seus devotos. Pomba-gira considera amigo todos aqueles que a procuram necessitando de seus favores e que sabem como agradecer-lhe e agradá-la (2005:86).

Ainda para o autor, Pomba-gira é um tipo de Exu feminino que ganhou a partir da década de 30 com os cultos umbandistas bastante destaque nos mais variados terreiros do país, ainda segundo Prandi,

Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de exu é bongbogirá. Certamente pombagira (pomba gira) é uma corruptela de bongbogirá, e esse nome acabou por se restringir à qualidade feminina de exu (Augras, 1989). Na umbanda, formada nos anos 30 deste século do encontro de tradições religiosas afro-brasileiras com o espiritismo kardecista francês (...) (1996:02).

Na Universal ela aparece como o demônio que causa os problemas nos úteros, nos ovários, frigidez sexual (MACEDO, 2006:25); ainda aparece perseguindo as mulheres casadas retirando os homens de seus lares e os colocando nos braços das amantes; também está relacionada à prostituição das mulheres, como ressaltou a obreira Lúcia sobre sua própria filha em entrevista já citada aqui.

No Palácio de Iemanjá a relação com essa entidade tem maiores complexidades rituais, sobretudo no que diz respeito à iniciação. No axé, como se costuma falar, as Pombo-giras (outra expressão comum) não apresentam sua identidade tão rapidamente como se ver na IURD, há uma construção ritual a ser seguida para sua respectiva apresentação. O assentamento de seu axé no *ori* dos filhos-de-santo que querem recebê-la, outra diferença significativa, não está condicionado à aflição ou aos problemas de ordem pública ou privada, antes que se faça a obrigação sacrificial, também chamada de

quatro pés⁷¹. No relato do babalorixá Gilmar, observam-se importantes características de sua Pomba-gira e o trajeto que se desenvolve entre fiel e a entidade até atingir certo nível de cumplicidade:

(...) antes d'eu entrar nos *abores*, que é os *erã*, os bodes e as cabras, que eu era *abiã*, ela descia com o nome *Tatá Mulambo*, que é uma Pomba-Gira que existe no Candomblé, porque a entidade só dá o nome à pessoa quando ela recebe um quatro pé. Se você é do Candomblé e começa a dar pintos ou galinhas, eles dão os nomes que eles quiserem, eles só se revelam com seu nome próprio quando você dá o *erã*. Então quando eu comecei a entrar no Candomblé, ela não assumiu seu nome, quando eu entrei no Palácio de Iemanjá, que é na casa do Seu Zeca, ela ganhou o seu abo, antes disso tive um sonho com ela e o Seu Zeca manifestado com Seu Preto Velho, e ele dizia, olhe, sua Pomba-Gira é essa e apontava pro chão. E eu via um pé de rosa bem miudinho, até porque existe pé de rosa menina, que é uma qualidade de rosa que ela é bem miudinha. E ali eu me acordei e ela disse, olhe, meu nome é Rosa Menina, eu estou dando antes deu comer a ele (*sic*) [*refere-se ao fato da Pomba-gira dizer o seu nome antes mesmo de ter recebido a obrigação que deve ser dada pelo fiel, algo difícil de acontecer, segundo o mesmo*]. E ficou como Rosa Menina. Quando ela comeu, com dois meses depois, ela disse fui viva, fui jovem, morri com 17 anos. Aí ela contou, o nome dela realmente não era Rosa Menina, Rosa porque a Jurema sagrada pegou, veio adotivo do Candomblé, porque na realidade o nome dela é Lucière Rose D'Lafien (...).Porque o nome no francês, Rose é Rosa, né? Aí ela disse, olhe, eu nasci em 1870, morri em 1953(...). Sei que ela morreu com 17 anos, ela disse o nome da mãe dela, que é Marli Rose D'Lafien e nome do pai dela é Jorgè D'Lafien, entendeu? Ela foi viva, morreu, por um amor, que amor foi esse que ela não queria um homem, porque este homem era casado e existia outro homem na vida dela o qual ela amava muito. Por uma Rosa ela morreu. Então a partir desse momento quando ela foi enterrada, no Parque das Roseiras, lá, na França, que ela disse que não existia esse nome de cemitério, antigamente era parques, ela disse que, as pessoas comentando, como hoje em dia existe no mundo real, existe assim, morre um jovem ou uma jovem, mas morreu tão novo! Tão menino! Tão menina! E por esse motivo dela morrer assim, nova com 17 anos, as pessoas começaram a comentar no seu enterro, tão nova! Tão menina! Entendeu? Aí a Jurema sagrada, ela ficou como um *egun*, ela ficou como um *egun*, ela vem como um *egun*, porque o *egun* é uma pessoa que já morreu, que se desencarnou do corpo e veio como Pombo-gira e veio como Cigana. Então ela como *egun*, era o nome dela Lucière Rose D'Lafien. Então por esse motivo dela ser tão jovem, a Jurema sagrada adotou ela como Rosa Menina. Pelo tipo de comentário que as pessoas ali falavam, tão bonita, tão nova, por isso que ficou Rosa Menina, mas na realidade a sua identidade não é Rosa Menina, sua identidade é Lucière Rose D'Lafien. Ela é um tipo de Pombo-gira que ela não faz maldade a ninguém. Ela desceu, até hoje ela desce em

⁷¹ - O termo se refere aos animais de quatro patas, tais como as cabras, os bodes, os bois etc.. Pode se perceber outros termos, tais como os *erãs* de pena ou os empenados, quando se refere a galos e galinhas e os *erãs* de pêlo, quando se refere a bodes, cabras etc..

mim, e ela sempre diz que a linha dela é amor, a linha dela é paz, entendeu? Ela quer ver todo mundo unido, ela fala muito em Deus, muito no Soberano, muito na Jurema sagrada. Então na realidade ela na minha vida, ela é quatro pessoas em uma, porque ela vem como *egun*, que é o seu nome verdadeiro, vem com o nome adotivo da Jurema sagrada como Rosa Menina, ela vem como Cigana, entendeu? E ela vem como uma Lebara. Então ela é quatro, em uma só. Ela trabalha em quatro linhas, entendeu? Ela veio trouxe o ponto⁷², vindo da Jurema sagrada e todos os clientes aqui gostam muito dela, porque ela é uma pessoa de união. Ela disse que foi viva, sabe o que é amar, ela sabe o que é sofrer, ela sabe o que é passar uma solidão, ela foi viva, então, ela na realidade ela não é uma Pombo-gira como outras, ela é um *egun*, foi uma pessoa que se desencarnou. E hoje ela veio pra trazer a paz, o amor, a união, por incrível que pareça, ela muito conselheira, entendeu? Muito punheta, mas muito conselheira, mas, meus vizinhos aqui já viram ela, entendeu? Ela já se apresentou. Até a gente mesmo aqui acordado ela passa aí, a gente vê como tá aqui acordado. É galega eu já vi ela também, muito maguinha, a boca bem afiladinha, bem miudinha, os cabelos loiros, abaixo do bumbum, os peitos bem afilados, barriga bem feita, entendeu? Muito rosadinha. Então, é essa minha Pomba-gira.

Nesse sentido, a francesa Rose D’Lafien é uma entidade muito diferenciada para o fiel por se caracterizar em quatro linhas de trabalhos. Foi aceita na Jurema⁷³ como Rosa Menina para realizar suas demandas de paz, amor e união, estando confortada em um ambiente espiritual de trabalho tipicamente aceito nos Xangôs nordestino. Mas antes se deve a ela a categoria *egun*, pois foi viva e se encantou. Como Pombo-gira ela se apresenta como cigana, o que é muito típico dentro desse arquétipo e por fim vem como Lebara, que flexibilizando, pode se entender o termo como uma corruptela dos termos Legba e Bará das etnias fons e gêge, a junção dos termos, não a rigor, reafirma a entidade na qualidade de um Exu mulher. Percebe-se por meio das colocações de Gilmar a diferença significativa que se tem em entender o trânsito da entidade na Rua São Jorge, enquanto no Xangô de Seu Zeca a entidade tem fins terapêuticos requisitados, que trabalha em prol do amor (entenda-se amores sexuais também), da união e pela caridade; na IURD se subscreve como maligna, causadora de doenças sexuais e destruidora do casamento, dos lares e dos valores da família cristã.

⁷² - Música ou toada, como também se conhece pelo nordeste, os cânticos em homenagem a entidades espirituais que descem nos terreiros afro-brasileiros e afro-indígenas.

⁷³ - Sobre o culto da Jurema e o catimbó no nordeste ver Brandão & Nascimento (1998); o culto à Jurema e o encontro com antigas tradições e linhas de Candomblé e/ou mesmo a Umbanda, ver e Santiago (2008).

2.4 Os Exus além dos afro-brasileiros: a construção iurdiana de uma entidade “sem mironga”

(...) o Diabo constitui “o eixo a partir do qual o universo simbólico dessa igreja é construído” (BARROS, apud, GIUMBELLI, 2007:161).

Em relação às entidades, percebe-se também que a IURD realiza um movimento de aproximação entre as práticas dos Exus e Pombas-gira aos demônios sem, contudo, deslegitimá-los de potencialidades mágicas. Seus poderes mais se aproximam de uma atmosfera de perigo, onde as entidades não mais exercem na vida das pessoas o papel de guardiã, como entendem os afro-brasileiros, mas recai sobre ela todo um complexo de maldades. Se, por um lado, a *performance* e o ritual de possessão na IURD parecem sugerir uma espetacularização e uma assimilação dos Exus com demônios ainda maior do que já se viu (vê) sobre a entidade do panteão afro-brasileiro em nossa sociedade, por outro, tenta consolidar seu processo de legitimidade negando sua identidade como ser benéfico, protetor, amigo, compadre e abridor de caminho, como comumente se vê nos terreiros, para apresentá-lo como alvo exemplar para se entender o mal, o demônio e suas hostes, numa versão mais abasileirada do demônio (BIRMAN, 2003). Soares enfatiza que a eficiência do modelo iurdiano junto aos seus frequentadores e adeptos não visa criar um novo modelo para entender o mal e o sobrenatural, mas se valer de um já existente, “o que muda são os valores atribuídos aos símbolos” (1990:89). Pois ainda segundo a mesma:

Ao invocar os demônios para que se apresentem sob a forma de caboclos, preto-velhos etc., os pastores ‘acatam’ todo o panteão afro-brasileiro... [mostram que tais coisas] existem, mas que ele tem poder sobre elas... [há] uma inversão de valores. As entidades existem, mas não são... protetoras [...] A eficácia da proposta [...] Não está na criação de um novo modelo de relação com o sobrenatural, mas justamente na repetição de um modelo já existente [...] (Soares, idem: 87-89).

As entidades do panteão afro-brasileiro no plano ritual iurdiano, principalmente os Exus, não têm sua existência mitigada ou negada, ao contrário, é afirmada sua existência, porém são dispostos em relação à ação maléfica ou à própria encarnação do mal, por isso acaba tendo deslegitimado seu domínio em relação à magia, ao poder de resolver qualquer “galho”, o segredo e fama dos seus eficazes métodos (como se vê nos Xangôs da cidade), qualidades segundo a qual o povo-do-santo compreende Exu. Desta

forma, Exu perde sua *mironga* benévola (Carneiro traduz o termo da língua banto como magia ou segredo), perde seu leque de possibilidades em relação ao bem, é, supostamente, “desmascarado” quando se tenta revelar seu segredo associando-lhe ao demônio. Por isso, para razões interpretativas, entende-se aqui a “passagem” dos Exus do panteão afro para a IURD como sendo Exus-sem-mironga, pois no intuito iurdiano de “desvendar” seus segredos, mistérios e mandingas, e tentando os destituir do escopo que possui na Umbanda, as entidades passam a obter uma imagem desconfigurada do seu leque de poder, de magia e de possibilidades, onde, anteriormente, atuava pelos seus sem precisar estar ligado ao peso dos conceitos ético-morais da sociedade cristã.

Se os Exus, entre os afro-brasileiros, de forma ampla e como já foi destacado aqui e nos capítulos anteriores, têm a atribuição de serem intermediários dos homens aos deuses, trazendo consigo a estirpe de mensageiro e/ou cavalheiro dos Orixás, sendo entidades de aberturas dos caminhos e percebidos como força essencial de tudo ao redor do mundo, fato, aliás, que constitui seu caráter dinâmico, categoria na qual se estrutura toda a sua misteriosa e respeitada magia, no contexto da IURD valem-se da construção social de “seus piores” atributos. Quando se refere aqui à construção desses atributos pelo contexto social, tem-se em mente que estas entidades passaram sobre um amplo e hegemônico processo de associação demoníaca sobre sua identidade (MARIANO, op.cit.:141). Construção de atributos malignos até mesmo incorporados por alguns segmentos afro-brasileiros, sobretudo umbandistas (PRANDI, 2005:78-80; SILVA, 2007:11; ALVA, 1967:103-104). Um exemplo dessa construção maléfica de Exu pode ser percebida na publicação de Antonio Joaquim de Sousa Carneiro (1937), onde o autor, ao descrever as oferendas dadas para sanar a ira dos Orixás em tempos de crises, doenças e fomes, coloca Exu como indispensável ao culto, mas associando-o ao Diabo:

(...) oferendas auxiliares ou comuns que "amoleciam" o "descaso enferrujado" de outros *orixás* que não rogavam ao que tantos males produziam "desse um basta" na sua ira incontida: — abairás, acaçás, acarajés, e outras "comidas", meladinha, moedinhas de dez réis e de vintena, búzios, orobôs, obís, trancinhas de cabelos, côvados de fazendas de todo os preços, flores, — tudo sem faltar a parte de Exu, o Diabo, sem o que, "ele não se distraindo, nada se consegue" (op. cit.:164).

Essa associação de Exu ao mal é também descrita pelo autor em termos rituais:

Botar Exu no caminho é atrapalhar a vida de outrem. O caranguejo, êde, entra no "despacho" ou ebó, para, quando se vir solto na encruzilhada, andar de frente e de costas, para diante e para trás, sem

saber onde se meta. Botar Exu na cabeça é fazer enlouquecer. O Diabo, em tais casos, não exige sangue, mas suplício. A calanga, lagartixa em ambundo, entra em cena. Metem-na numa gaiola de malhas bem miúdas ou num cesto bem cerrado e tapado, para que se desespere tentando sair, e atiram-na à água. (Na África há algumas espécies de lagartixas anfíbias). Assim, privada de voltar à terra, simboliza a privação dos sentidos. O "despacho" não está completo sem o outro do caranguejo. Enlouquecer e perambular sem noção de pouso, nem de hora, nem de estado (nu ou vestido), exposto à chacota e às pedradas dos vingadores inconscientes. (...) Em todo e qualquer caso, mesmo no de benefício; a parte de Exu ou do Diabo tem que ser dada. Nada se faz sem ele se distrair ou intervir: — pipocas, farofas, algum dinheiro, uma coxinha de galinha frita em azeite, um abarazinho bem carregado de pejerecum, olobôs (op.cit.:169).

Essa pejoratividade que se erigiu sobre as religiões afro-brasileiras imprime certa gramaticalidade de interpretar o mal em nossa sociedade, algo que há largo já está alçado no contexto social do país através das bases intolerantes do catolicismo, assim como mostra Sousa Carneiro,

No Fetichismo afronegro ainda se encontra alguma coisa de comum com o Catolicismo que montou a tortura e os fornos da Inquisição, mas é justamente a Igreja a mais empenhada em dar cabo das *macumbas* e dos *candomblés*... (op.cit.: 170).

As formas de “dar cabo das macumbas e dos candomblés” foram sendo mitigadas com o avanço dos movimentos afro-descendentes no campo político e democrático do país⁷⁴. Giumbelli articular a ideia de que a modernidade se funda sobre argumentos angulares, onde está posicionado o conceito de pluralismo religioso para que se possa conseguir a liberdade religiosa (op.cit.: 26-27). Diante disso e da consolidação de uma legislação mais arrefecida contra preconceitos raciais, novos modelos mais velados de aversões foram sendo alçados dentro do contexto ritual e religioso dos opositores das religiões afro-descendentes. De modo que os casos mais públicos de discriminação e intolerância escapam das avaliações dos legisladores que os

⁷⁴ - Nina Rodrigues reúne vários casos publicados em jornais sobre casos de agressão, intolerância e discriminação ao culto de matriz africana na Bahia (Ver 2008:216-235). Sobre os casos de intolerância em Alagoas ver o recente trabalho de Ulisses Rafael sobre o episódio do Quebra-quebra de terreiros em 1912 (2004). Soares do Bem mostra que a repressão “legítima” de estado ao Candomblé esteve à mercê dos opressores até o início os anos 30, quando então começa “um moroso processo de descriminalização, legalizado (...) a partir de um decreto presidencial de Getúlio Vargas (...). Permaneceu no imaginário nacional, no entanto, como uma atividade suspeita (2008:81).

entendem como disputa oriunda do mercado religioso, como mostrou Mariano, sobre os poucos casos que chegam ao conhecimento da justiça (2007). Antigos modelos de legitimação e consolidação dos preconceitos sobre os símbolos da herança negra no país vão ganhando nova roupagem dentro da esfera ritual e discursiva dos neopentecostais. O pastor Renan colocou em entrevista já citada aqui que a IURD troca o nome casa-de-macumba por casa-de-encosto, pois não pretende agredir religião nenhuma e que todos são livres para escolher a sua religião. Embora a troca não seja tão velada assim, ao menos se percebe a preocupação do líder em relação ao reflexo negativo que a IURD tem provocado, se envolvendo em processos jurídicos movidos por segmentos afro-brasileiros.

Assim, salienta-se aqui que a IURD vale-se, em suas sessões de descarrego, da qualidade incorporativa que as religiões afro-brasileiras possuem, e no caso aqui, sobretudo, da de Exu, reposicionando a incorporação e a entidade em um contexto mágico precário, que só lhes cabem como agência de atuação do mal. Meio, por sinal, a partir do qual o Diabo pode se materializar na “pele” de Exu, ou, mais prontamente, na dos possessos. Esse movimento traz consigo e fundamenta a noção preconceituosa já tão presente nas bases da nossa sociedade de que não existe algo melhor para ser a forma exemplar do mal como as religiões de matriz africana e seu representante maior, Exu⁷⁵.

É trazendo categorias identificatórias dos Exus, como os nomes do panteão afro-brasileiro, cores de roupas, ritos, *performances* de incorporação e o estereótipo de poder perigoso, que os Exu-sem-mironga da sessão de descarrego não apenas tornam-se metáforas do mal como a legítima metonimização do Diabo. Processo sincrético que, segundo Campos, se apresenta na IURD como um “abuso da mistura paradoxal” (1995:7).

Para melhor entender esse processo de metáfora e metonimização propõe-se, antes, perceber a resignificação dos símbolos afro-brasileiros na IURD a partir daquilo que DaMatta conceituou como simbolização. Para o autor, o processo simbólico é permeado por uma “transmutação ou passagem de um elemento de um domínio para o outro. Pois se a sociedade classifica, ela também opera e manipula suas classificações.

⁷⁵ - Cf. Rodrigues 2008, Verger, 1999 e 2002; Câmara Cascudo 2002, Ramos, 2001; Carneiro, s/d, Trindade, 1985.

Além disso, as sociedades não classificam o nada, mas coisas, pessoas, relações, objetos, ideias” (1997:98). Contudo, essa resignificação ou simbolização, como se sugere, em relação aos Exus e Pombas-gira, pode ser entendida como uma proposta que se adapta a elementos dispostos não só na cultura afro-brasileira como também ao imaginário popular que atribui perigo a essas entidades, tais como revelado nos termos macumba, magia negra, feitiçaria e outras atribuições amplamente negativizadas (MARIANO, op.cit.:140).

Nesse sentido parece importante deslocar – a fim de pensar a mistura paradoxal da IURD - ao contexto neopentecostal o conceito de sincretismo metonímico proposto por Motta (1991:253). Naquele momento, Motta, para pensar a relação sintagmática e enunciativa que os santos católicos teriam em sua contiguidade com os Orixás afro-brasileiros, apresentava o conceito ao contexto sincrético estabelecido entre Catolicismo e Xangô recifense. Faz-se necessário entender que o sincretismo metonímico da entidade Exu proposto pela IURD pretende se utilizar de uma estrutura simbólico-cultural afro-brasileira, já bastante conhecida pelos frequentadores e neófitos iurdianos, na busca de inverter os valores ou, até mesmo, agregar características do panteão afro-brasileiro à imagem do Diabo (FREESTON, 1994; GIUMBELLI, 2002, 2007; MARIANO, 2007).

Assim, convém lembrar que a concepção maniqueísta, amplamente difundida por nossa cultura cristã⁷⁶, também não deixaria de dar destaque ao posicionamento de mundo iurdiano: “o Diabo é assimilado a Exu do que o contrário”. Pois se para os afro-brasileiros, Exu não pode ser visto como um ser revoltado contra o “Supremo Reitor”, “não adere o mal por amor à maldade”, assim como Diabo, antes, requer constantes cuidados para que não se ire (MOTTA, 1979:256), na IURD a assimilação é a via pela qual o Diabo pode se metonimizar. Propõe-se aqui que além da demonização de Exu pode-se perceber o inverso concêntrico no universo iurdiano, a exucização do demônio⁷⁷. Onde, integrando elementos próprios da entidade de matriz africana, se potencializa enquanto metáfora do vivido para os fiéis e possibilita uma bem adaptada metonímia do Diabo. Mariano coloca que o “transe de possessão demoníaca, moldado a

⁷⁶ - O que já foi destacado no primeiro capítulo desse trabalho em relação aos grupos afro-brasileiros que assimilaram tal idéia do cristianismo (Ver RODRIGUES, 2008:208).

⁷⁷ - Nesse sentido agradeço as contribuições e críticas ao meu projeto ao orientador Roberto Motta e ao antropólogo Vagner Gonçalves da Silva que na Reunião Equatorial de Antropologia realizada em Natal-RN apontaram para esse caminho viável na minha pesquisa.

partir do transe de Exu na umbanda, tornou-se uma de suas principais marcas identitárias” (op. cit.: 138). Exu e Pomba-gira são, por excelência, a metáfora e a metonímia do demônio cristão nos cultos da IURD, por meio dos quais se faz materializar os inimigos da “guerra santa”⁷⁸.

⁷⁸ - Termo cunhado por Soares ao se referir aos ataques suscitados pelo neopentecostais contra os afro-brasileiros (1990).

CAPÍTULO III



3.1 - Exu: as literaturas e o campo Afro-religioso

Uma das principais características de Exu é sua ambiguidade, pela qual muitos o têm identificado⁷⁹. Percebe-se, ao mencionar a entidade, um problema clássico, seja na literatura que discutiu e etnografou o personagem, seja nas explicações dadas pelos próprios líderes e filhos-de-santo: a questão de sua personalidade ambígua, dicotômica, temperamental, auspiciosa e ciumenta. Ironicamente, é exatamente em relação à ambiguidade que os antropólogos vão se deparar diante do campo com uma questão muito “espinhosa”: Exu, protetor ou Diabo? “Espinhosa”, pois enquanto alguns segmentos religiosos e acadêmicos irão construir a identidade de Exu em relação às referências africanas, onde o mesmo é compreendido como o deus da fertilidade e da sexualidade, deus mensageiro, brincalhão, grosseiro, indecente, malicioso, mas que de forma alguma poderia ser confundido com o Diabo cristão (VERGER, 1999 e 2002; CASCUDO 2002), outros, entre intelectuais e nativos, menos preocupados com o lado sincrético que se erigia sobre a entidade, irão propor sua completa ou parcial assimilação com o Diabo cristão (DOPAMU, 1990; RAMOS, 2001; CARNEIRO, s/d, TRINDADE, 1985).

Por uma visão inusitada do fenômeno pode-se dizer que Exu conseguiu estender sua personalidade ambígua àqueles que ousaram tentar explicá-lo. Porém, alegar a dificuldade de entender essa entidade a partir dela mesma não condiz com a história imbricada e dinâmica, através da qual foram submetidos os mais variados segmentos étnicos religiosos, símbolos e crenças do negro africano no país. Sua religiosidade e suas entidades espirituais trazidas ao Brasil, além do hibridismo, sofreram significativos inconvenientes, o que não pode deixar de ser notado. A partir do argumento de Reginaldo Prandi percebe-se um pouco deste processo imbricado no qual foi se configurando a entidade Exu e o perfil das religiões de matriz africana de forma geral, segue:

Desde os tempos de sua formação até recentemente, o candomblé sofreu intensa perseguição por parte de autoridades do governo, polícia e muitos órgãos da imprensa, que mantiveram nas páginas de jornais campanhas odiosas contra uma prática religiosa que julgavam, de forma preconceituosa, magia negra, coisa do Diabo, coisa de negro, enfim. Como se fosse uma praga prejudicial ao

⁷⁹ - Rodrigues, 2006; Motta, 1979; Bastide, 1983 e 2001; Ramos, 2001; Augras, 1983, Birman, 1983; Seiblitiz, 1985; Magnani, 1986; Ortiz, 1991; Ortiz, 1995 [1906]; Barbosa, 2000; Câmara Cascudo, 2002a; Prandi, 2005; Lody, 2006; Trindade, 1981, 1985 e 2006; Verger, 1981 e 1999.

Brasil que devia ser erradicada. O preconceito racial, que considerava o negro africano um ser inferior ao homem branco, se desdobrou em preconceito contra a religião fundada por negros livres e escravos. Ao longo de mais de um século, em diferentes partes do país, terreiros foram invadidos, depredados e fechados, pais e filhos de santo, presos, objetos sagrados, profanados, apreendidos e destruídos. Isso obrigou o candomblé a se esconder, buscando lugares distantes, às vezes no meio do mato, para poder realizar suas cerimônias em paz. Transformou-se numa religião de muitos segredos, pois tudo tinha que ocultar dos olhares impiedosos da sociedade branca (PRANDI, 2009:51).

A qual, para se inserir no mundo “real” dos brancos (PRANDI, 1999: 96) e fugir das opressões sofridas pela religião oficial do país acabou assimilando ou sincretizando suas entidades aos santos católicos (FERRETTI, 1996:68). É nesse sentido que Exu mostra-se como um excelente caso para refletir o sincretismo. É sobre essa base de resignificações e opressões que parece ser importante (re)pensar determinados aspectos da religião afro-brasileira e de suas entidades no contexto social e cultural do país.

Exu pode ser visto como a força ou o “homem” de frente desses olhares impiedosos do qual fala Prandi, pois nada, absolutamente nada, que aconteça na religião de matriz africana pode se valer sem Exu, não sendo diferente nem mesmo àqueles nativos que o veem como Diabo⁸⁰. A entidade é vista por muitos como o vínculo essencial dos homens ao contexto total da religião, não só no *orum*, mas com tudo ao redor dos humanos e das entidades do *ayié*⁸¹. Nada acontece sem Exu, ele é o princípio da individualização, da possibilidade, do entendimento ou do desentendimento (BARBOSA, 2000:155). Mãe Vera, do terreiro *Abassá de Angola Oyá Balé Tradição de Alagoas*, relata que sua mãe biológica contava que no auge da repressão policial em Alagoas, entre as décadas de 10 a 50 do século passado, a primeira oferenda era dada a Exu - ou se despachava um Caboclo-exu - para que esse(s) pudesse(m) livrar a

⁸⁰ - O argumento da indispensabilidade de Exu nos rituais é amplamente apresentado nas bibliografias que tratam sobre Exu (BASTIDE, 2008:17). Além do que foi um aspecto que pude observar em todas as casas de axé que visitei em Maceió. Saliento que das casas que visitei em Maceió e em Coruripe (AL) e em Recife (PE), apenas em uma casa encontrei a associação direta da entidade Exu com o demônio cristão, no terreiro Xambá em Maceió. Pai Ferreira (82 anos), líder da casa, foi bem claro e enfático ao dizer que Exu é o Diabo mesmo para os negros da costa que conheceu. De fato, não faltou quem fizesse essa sobreposição de imagens nos relatos coletados por antropólogos e missionários, a exemplo de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gonçalves Fernandes, entre outros.

⁸¹ Orun, palavra ioruba, significa céu; *ayié*, palavra iorubá que quer dizer Terra.

cerimônia religiosa das batidas policias⁸². Talvez daí entenda-se melhor e basicamente o fato de Exu estar ligado ao contexto total e indispensável da religião, sem exceção.

Exu tem como característica manter o sistema ligado, em esfera, para que tudo permaneça ativo, “Èsù é o princípio reparador do sistema Nàgô” (SANTOS, 1986:163). Há três elementos essenciais que abrem a nossa perspectiva em relação ao papel desta entidade no dinamismo do sistema religioso afro-brasileiro: os diversos componentes do sistema (chama-se atenção para os deuses e os homens dentro desses), o ebó (ou oferenda), e o axé (a força vital), aspecto realçado em Santos⁸³,

Insistimos repetidas vezes que toda dinâmica do sistema Nagô está centrada em torno do *ebó*, da oferenda. O sacrifício em toda a sua vasta gama de propósitos e de modalidades, restituindo e redistribuindo *àse*, é o único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos da existência, e de garantir a continuação da mesma. *Èsù Òjìsẹ-ẹbo*, em seu caráter de descendente, de terceiro elemento, é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo do sacrifício (op.cit.: 161).

Embora no processo dinâmico que envolve Exu, os componentes do sistema, o ebó e o axé não se possa visualizar por completo, tal filosofia do sistema nagô etnografado pela autora em terreiros baianos em outras casas de axé espalhadas pelo país, destaca-se, ao menos, o papel central da entidade em relação à oferenda (o ebó) e o elemento força (o axé), que são buscados pelos mais variados terreiros no país por intermédio de Exu. Enquanto o ebó é a viabilidade do processo de demanda de Exu, cabe ao mesmo, além da viabilização, a restituição do axé. Percebe-se, ao longo desse texto, que Exu aparece como elemento essencial do sistema religioso, tenha ele explicações rebuscadas da filosofia nagô, apresentada em Juana E. Santos, ou pelas concepções pragmáticas e periféricas a esse modelo nagô, os terreiros ditos traçados.

Na literatura antropológica Exu foi e pode ser representado por um falo, “símbolo de fecundação e vida, ligado ao princípio criador e à invenção”; característica que muito contribuiu para a criação de estereótipos concebidos pela ótica do catolicismo

⁸² - Entrevista concedida em seu terreiro no dia 28.04.10.

⁸³ - Embora Juana Elbein dos Santos tenha concentrado seu modelo em relação ao sistema iorubá, não se observa empecilhos em estender as referidas categorias a todo complexo ritual afro-brasileiro, visto a regularidade que estes elementos possuem dentro do contexto em questão. Não sem descontentamento crítico por parte de Verger sobre a etnografia da autora, conforme a publicação (1982).

e os moldes morais vigente na sociedade de épocas atrás [e ainda na contemporânea] que “censurou a sexualidade dele como representação e incorporação do Mal” (BARBOSA, op. cit.: 157). Moralidade que levou Bastide a mencionar que o falismo estava fadado à extinção, “pois ele seria incompatível com o puritanismo brasileiro” (BASTIDE, apud, ORTIZ 2001:128). Esta influência, para além das concepções de sexualidade, se observa de modo mais amplo na introdução da moral branca-cristã do dualismo do bem e do mal no âmbito dos terreiros; perspectiva que, aliás, se faz(ia) refletir nas mais variadas esferas da sociedade, dentre as quais, obviamente, também adentraria às concepções religiosas dos mais variados Candomblés. Algo que pode ser amplamente observado, por exemplo, na assimilação que se faz no universo afro-brasileiro do dualismo cristão do bem e do mal, Deus *versus* Diabo, entidades assexuadas (representadas pela Trindade) e outros sexuados (o Diabo, os Exus e as Pombas-gira) (ORTIZ, op. cit.: 129; MOTT, 1985:67). Dualismo que propiciou uma “melhor” ou estratégica adequação das entidades africanas aos santos católicos. Na imbricada relação de assimilação das entidades negras em território brasileiro, a que mais se aproximaria para o imaginário cristão do Diabo e da dualidade dos mundos (Deus\Diabo, céu\inferno) certamente seria Exu, que ironicamente seria a entidade que no sistema iorubá rompe “com a visão dualística do bem e do mal”, como enfatiza Salles (2001:29). Mas, justamente pela não compreensão de sua livre transitoriedade entre todos os pólos do mundo, por não possuir limites, por ter características repugnantes ao universo cristão, tais como a lasciva e os símbolos sexuais, foi empurrado ao inferno (PRANDI, 2005) e escravizado dentro da perspectiva dual de mundo cristão.

A posição de Exu no sistema africano, além de considerado como um deus fálico, dinâmico e da fertilização, também era de punir os contraventores, aqueles que não cumprissem com seus papéis na sociedade (BASTIDE, 2008:19; ORTIZ, op.cit.: 127), papel de carrasco que largamente se atribui ao Cão ou Coisa-ruim do imaginário do nosso cotidiano (Cf. MOTT, op. cit.: 64-90).

Os Exus, também conhecidos no Brasil como Bará, Leguá e a contraparte feminina, as Pombas-gira, que nos cultos afro-cubanos são conhecidos por Elegbará, Elegua, Bará e Alegua (não se observa a contraparte feminina), são entidades espirituais pertencentes ao panteão afro-latino (ORTIZ, 1995). Essas entidades são consideradas entre o povo-de-santo, sobretudo, por serem guardiões, mensageiros dos homens aos

Orixás, vingativos, fânicos, ciumentos e terríveis quando não agradados devidamente. Tanto nos cultos iorubá no Brasil quanto em Cuba essas entidades, por suas características abissais, foram associadas ao Diabo, a espíritos do mal ou, como se diz em Cuba, Luzbel⁸⁴.

Roger Bastide, em sua tese de doutorado, traz um capítulo que trata sobre Exu⁸⁵. Ressalta no início do seu texto a marginalidade a qual esta entidade foi sendo submetida no campo da literatura e também nas práticas dos terreiros. Começa-se pela crítica que o autor faz a Ellis quando esse omite do mito Exu como filho de Iemanjá. No mito recolhido por esse autor sobre os dezesseis Orixás, faltaria um, segundo Bastide, Exu. Exatamente o primeiro a ser reverenciado em qualquer cerimônia das religiões de matriz africana. Ellis, segundo Bastide, teria consultado a publicação de *Fétichisme et feticheurs*, Lyon, de 1884, do padre Noël Baudin, lá este autor teria citado o mesmo mito a qual se referia Ellis. Baudin, em sua obra, inclui Exu como filho do ventre incestuoso da deusa Iemanjá, juntamente com Ogum, Xangô e Oxóssi. A primeira

⁸⁴ - Rodrigues, 2006 [1896]: 58 [342]; Ramos, 2001:43; Ortiz, 1995:73-74; Trindade, 2006:24-25; Prandi, 2005:83 e Ortiz, 1999:99. Luiz Mott apresenta o interessante caso (recolhido do Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Inquisição de Lisboa, nº 11.767) do Africano José Francisco Pereira que, na condição de escravo, foi até Lisboa com seu proprietário João Francisco Pedrosa, e que no documento aparece como um afamado “mandingueiro” entre os negros de Lisboa. Estando na cidade lusitana, muitos outros negros o procuravam para que lhe ensinassem a fazer as mandingas trazidas do Brasil, relata o documento. Ainda segundo o mesmo, teria levado com ele, das praias de Olinda, dois patuás, um dos quais carregava e dizia ter sido lhe “dado pelo próprio Diabo” [aqui parece se tratar de uma associação livre com Exu], “estes, guardava para sua proteção” (MOTT, 1985:74). Logo começou a confeccionar e comercializar patuás junto com um estudante que transcrevia as “orações fortes”. O africano acabou sendo preso pelos inquisidores (julho de 1730). Interessa aqui mostrar que todas as práticas de feitiçaria diabólica confessadas pelo preso teriam elementos supostamente conhecidos em práticas próprias dos rituais com Exu ou relativos à sua identificação (fica claro no texto que as confissões das práticas diabólicas aconteceram sob ambiente de tortura na sala das tormentas). A saber, também, se fala no texto de mandinga, atos sexuais ou súcubo com o próprio demônio e patuás que foram enterrados na encruzilhada de São Bento (Torre do Tombo), o que parece pretender vincular ainda mais a identidade e práticas religiosas dos africanos com o Diabo, como assim apresenta o texto do documento de Luiz Mott.

⁸⁵ - Depois de Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Edison Carneiro (Escola Baiana) e Gilberto Freire e René Ribeiro (Escola Pernambucana) foram grandes nomes da institucionalização da antropologia no Brasil. Nesse processo de consolidação da antropologia e da etnografia no país, a influência das teorias norte-americanas (Donald Pierson, Ruth Landes, Melville Herskovits e outros) foi foro cativo entre os intelectuais brasileiros. Bastide foi o primeiro a desenvolver no Brasil um postulado teórico, que não aquele estabelecido pelo culturalismo americano fundado na primeira década do XX por Franz Boas nos Estados Unidos. Deste modo, “Um dos primeiros contrastes que os ‘novos estudos afro-brasileiros’ de influência francesa estabeleceram em relação aos estudos raciais e culturalistas norte-americanos foi o de substituir a busca pelas formas com que a África se desenvolveu no Brasil, ou ainda, pelos pedaços indissolúveis da África que teriam permanecidos no Brasil” (SILVA, 2008:297). Daí, entenda-se a projeção teórica de Bastide em busca de continuidades e degenerações nas linhagens religiosas que analisou. Sua tese foi traduzida para o português com o título *O Candomblé da Bahia – Rito Nagô*.

justificativa dada por Bastide para a exclusão do nosso personagem na obra de Ellis seria seu afastamento dos outros Orixás no campo litúrgico-religioso (BASTIDE, 2001:161)⁸⁶.

Entre os africanos, Bastide destaca o lado *trickster*⁸⁷ desta entidade, pois se comprazendo em brincadeiras e muitas ações maliciosas, não hesita em “lograr tanto os outros deuses como os homens”. No Brasil, o autor tenta mostrar como o “diabinho” se transforma no Diabo cristão e como no universo dos terreiros baianos Exu ganha essa personalidade de Diabo cruel e malvado; algo exemplificado no engraçado espanto da ialorixá citada por Bastide, quando o mesmo lhe pergunta se teria no terreiro dela filhos de Exu,

Fazendo imediatamente o sinal-da-cruz, respondeu: “Deus me livre. É o cão, não deixarei jamais entrar pela minha porta (Op. cit 162).

Pierre Verger mostra que por conta de sua associação com o Diabo, poucos filhos lhe são consagrados, afinal, se trata, supostamente, do que haveria de pior no campo tão consolidado do catolicismo, o demônio. Comumente as pessoas com características dessa entidade são encaminhadas para Ogum, seu irmão na mitologia e que também apresenta características violentas (1981:79)⁸⁸.

A entidade também foi etnografada como sendo muito usada nas magias “para amansar os senhores”, pois seria ela a responsável por proteger os negros nas revoltas dos escravos, “ao mesmo tempo em que dirigia cerimônias contra os brancos para enlouquecê-los, matá-los, [e] arruinar as plantações” (Idem: *ibidem*)⁸⁹, o que fatalmente seria mais um elemento aos senhores brancos para embasar sua transfiguração ao Diabo. Bastide (Idem) e Ortiz (op. cit.: 129) consideram que na África Exu teria uma relação

⁸⁶ - Em Bastide (2008:13) pode se entender tal omissão por outra perspectiva: Exu não se encontra entre as divindades que deixaram a barriga de lemanjá, porque o culto de Exu na África não pertence a este grupo lendário, ele pertence a outro centro da vida religiosa, o culto do Destino, da adivinhação.

⁸⁷ - O termo *trickster*, grosso modo, pode ser entendido do inglês para o português como trapaceiro. A atribuição do termo à entidade será melhor desenvolvida ao longo do texto (ver BASTIDE, 2009:45-46).

⁸⁸ - Os babalorixás Célio Rodrigues e Manoel Xoroquê também me ressaltaram dessa ‘*ogunização*’ dos filhos de Exu, segundo eles, equivocada, pois se trata de um orixá como qualquer outro. A partir do diálogo com esses líderes pude perceber que algumas pessoas com características do Orixá Exu são feitas em outro Orixá, ou seja, são iniciadas comumente em Ogum, Obaluaiê e Xangô. Daí destaca-se, sobremaneira, as raspagens de Ogum Xoroquê e Xangô Baru.

⁸⁹ - Talvez daí possa-se compreender quão amplo é o espectro que se espalhou sobre o termo magia negra em nosso país.

direta com o fogo e com o sol. Logo, o que seria uma ligação naturalista com o fogo, posteriormente entre chamas e labaredas, por fim passa ao fogo do inferno no universo cristão no Brasil⁹⁰. Seria mais uma vez, por meio destas colocações, razoável entender a lógica da associação de Exu com o Diabo no contexto externo à religião dos negros.

A alusão feita ao Diabo pelas religiões no Brasil merece destaque desde a nossa herança católico-portuguesa. De acordo com Câmara Cascudo, não há demônio negro, a não ser através da concepção católica do branco. A presença do Diabo na mitologia africana só é possível pela concepção católico-branca, “não há mesmo um vocábulo próprio para designá-lo a não ser personalizando uma de suas atribuições. Psicologicamente, uma projeção cristã de Satanás” (2002:107). A figura do *Diabolus* é potencializada por outras mitologias ocidentais, tais como, o *cacodaemom* grego, o *genius daimôn* romano ou *haschaatán* hebraico. Em todas estas culturas, o Diabo é visto como o gênio do mal, “o grande adversário da tranquilidade humana”, “o inimigo total” e “a fonte de todos os males”. Todavia, nas palavras de Câmara Cascudo, “esse está ausente [se referindo ao Diabo] das funções extraterrenas no continente negro, para a mentalidade negra” (idem:108).

Pode-se também constatar que há uma possível influência árabe, juntamente com o ideal religioso dos colonizadores portugueses, na concepção idealizada do Diabo Ocidental. Os árabes acreditavam que *Ech-Cheitân* ou *Iblis* é atarefadíssimo, ocupado em punir e tentar os homens (Idem: ibidem). Segundo o autor, o dualismo “do-bem-e-do-mal também pode ser visto como uma concepção Oriental trazida pela irrupção árabe” para os negros (idem: ibidem). O referido autor mostra ainda que entre os negros de Angola e do Congo “nunca [ouveu-se] as vozes dos nativos” sobre algo semelhante à concepção de Diabo Ocidental:

(...) Todos os deuses africanos são interessados na cotidianidade do culto votivo. Ficam maus quando são esquecidos, negligenciados, postos na margem devocional. É preciso uma vigilância obstinada no plano reverencial para evitar a transferência do protetor para o campo adversário. Uma entidade funcionalmente perversa, tentadora, malvada, praticando o mal pelo mal, não há no panteon africano (Câmara Cascudo, op. cit.: 109).

⁹⁰ - Bastide menciona que em Cuba a associação que se faz entre Exu e o fogo poderia tê-lo empurrado ao purgatório, visto a sua ligação com as almas do purgatório que nesse país a entidade recebeu.

Câmara Cascudo afirma que “ninguém poderá considerar que *Elegbara, Elegbá, Exu, o Legba dos Fons, o Edschou de Frobenius*, [seja] um Diabo nos cultos africanos sudaneses e no panorama dos candomblés da Bahia, Rio de Janeiro ou Recife. Difere-se, substancialmente e essencialmente, na atuação” (2002:109).

Exu, o qual “o primeiro dia da semana lhe é dedicado”, “gosta de receber azeite-de-dendê, arroz-de-hauçá, água ou cachaça (CARNEIRO, s/d: 304), ainda pintos (muitos!) e farofa, “bodes e galos, pretos de preferência”, nunca óleo branco (*adi*), (...) esse *adi* tem a reputação de ser ‘cheio de violência e cólera’”, só se oferece do *adi* para ele quando se quer ver encrocado os inimigos; seu “lugar consagrado, (...) [pode ser] ao ar livre (...), numa pequena choupana isolada (...) [ou] atrás da porta” (VERGER, 1981: 78;79) ou ainda nas trunqueiras – espaços que possuem assentamentos para entidade, local reservado para “as ferramenta de Exu - tridente ou ferro com sete pontas [também pode ser três pontas] - vela acesa representando o fogo (...) [e] a vasilha de barro contendo seus alimentos preferidos” (TRINDADE, 1981:08). É visto como “transportador das oferendas” e restituidor do axé (SANTOS, idem: 161), “mantém a intercomunicação” (TRINDADE, op. cit.: 04), bastante considerado por ser eficiente para despachos e “trabalhos” em cemitérios (RIBEIRO, 1961: 69) e, entre outras coisas, o “senhor dos encontros e desencontros” (BARBOSA, idem: 158), intermediário dos homens aos deuses (BASTIDE, 2008: 50).

O entendimento que se tem a respeito do panteão das entidades afro-brasileiras, não apenas de Exu, dentro da literatura antropológica, muito se consolidou como um saber acadêmico tendo como referência o modelo iorubá, sobretudo o da Bahia. Autores como Nina Rodrigues, Roger Bastide, Ruth Landes, Edison Carneiro, Pierre Verger, Juana E. dos Santos e outros, podem ser apontados como baluartes intelectuais da tradição iorubá, visto o esforço que os mesmos tiveram em etnografar as religiões nagô ou gêge-nagô na Bahia e/ou em outras localidades do país. Por acentuarem o modelo nagô para o Brasil e o mundo, acabaram, de certo modo, “ditando” um arquétipo de religiosidade, o que, assim, contribuiu para a *iorubanização*⁹¹ de outros segmentos afro-brasileiros. O que, de certa forma, colaborou, ao longo desses anos, para a construção da

⁹¹ - Uso aqui um termo usado pelo historiador e babalorixá Célio Rodrigues. Em entrevista no barracão da Casa de Iemanjá Ogun-Té o líder teria acionado o termo para explicar a expansão de culto iorubá-nagô em detrimento do culto dos povos bantos no estado de Alagoas. Autores da literatura antropológica como Silva chamam a atenção para o termo (ver 1999:156).

“pureza nagô” em detrimento dos “misturados”⁹², isso aliás, não apenas na literatura, mas erigindo-se entre os mais variados terreiros do país um tipo justificado e mais requisitado de tradição religiosa (DANTAS, 1988:21; FERRETI, 1995:66). Há de se destacar que com arquétipo da “pureza”, as lideranças deste campo nagô dito tradicional e por isso “puro”, mais próximo da África, juntamente e precisamente, com seus *ogãs*⁹³ das camadas intelectuais, contribuíram, de certo, com o norte da repressão de estado, nas mais variadas instituições policiais do país, dando a estes a distinção “qualificada” entre “tradição” e “mistura”, Candomblé nagô e Candomblé de caboclo, apadrinhados e não apadrinhados⁹⁴, e substancialmente colocando numa oposição mais rígida a ideia de religião e magia, como propõe Dantas:

(...) Operando separadamente as categorias religião e magia, os intelectuais apresentam, dos “puros”, uma visão idealizada, em que a magia e o conflito não aparecem e, desse modo, ao “autenticarem com o carimbo da ciência a “pureza”, a “autenticidade e o caráter “religioso” dos candomblés nagôs, os intelectuais estão fortalecendo os terreiros mais “puros” às custas dos mais “misturados”. Isto é particularmente importante numa época em que a repressão policial incide forte sobre os terreiros, pois a divisão social do trabalho religioso, ao alocar o feitiço aos candomblés de caboclos e a “religião” aos “nagôs puros”, orientam, de certo modo, os rumos da repressão, ajustando ao menos temporariamente o eixo do legal/ilegal ao eixo religião/magia. Dessa forma, a repressão policial incidia mais forte sobre os que faziam “feitiçaria”, logo, sobre os “impuros” que não tinha a proteção dos intelectuais (DANTAS, 2002:03).

⁹² - Com o termo “nagô puro” Beatriz G. Dantas se refere, sobretudo, a Nina Rodrigues e Roger Bastide. Na construção do termo estaria subjacente ao pensamento a continuidade de instituições africanas no Brasil por meio dos iorubás.

⁹³ - Prandi mostra que a categoria *ogã* pode ser vista como um cargo hierárquico que representa uma “espécie de pai protetor” dos terreiros de Candomblé, função que está ligada ao bom trânsito do terreiro com questões, sobretudo, político-administrativas, como por exemplo, as burocracias externas, as dificuldades financeiras e, principalmente, servindo de provimento contra as vergonhosas perseguições policiais e dos aparelhos estatais.

⁹⁴ - É importante salientar que em Alagoas, precisamente na capital, no auge da repressão policial entre as décadas de 10 a 50 esse apadrinhamento por parte de intelectuais não existiu como se viu na Bahia e em Pernambuco. Intelectuais de renome como Artur Ramos, Alfredo Brandão e Théo Brandão muito pouco falaram ou agiram no sentido de evitar ou criticar a repressão de estado. Para o primeiro, muito provavelmente, os chamados Xangôs alagoanos nem fossem tão atraentes para estudo quanto o eram os terreiros nagô da Bahia e a “macumba” carioca onde de fato realizou vários estudos. A família Brandão muito se contentou em “salvar” o folclore ou mais precisamente os autos natalinos, tais como o guerreiro, o quilombo, a chegança e outros. O Candomblé em Alagoas não parecia muito atraente ao estudo desses intelectuais (salvo algumas exceções!), nem tão pouco pareceu interessante algum tipo de intervenção política por parte destes à repressão de estado.

Para tanto, no momento, pretende-se salientar em relação aos autores citados o espaço concedido em suas publicações à entidade Exu. Mais adiante voltaremos à questão do modelo nagô e do hibridismo cultural.

3.2 - Exu na encruzilhada dos humanos: visibilidade e percurso

Exu pode ser visto como o Orixá que mais se aproxima dos seres humanos, por suas características tempestuosas e sua lasciva fidelidade aos que a ele consideram (TRINDADE, 1985:80). Por isso não pode ser definido como completamente mal, nem tão pouco excepcionalmente benévolo, suas atitudes irascíveis e vaidosas também podem ser interpretadas como uma justa superposição da figura dos humanos (VERGER, 2002:76; BASTIDE, 2008:22). Entretanto, podem-se abrir paralelos possíveis ao relacionar o caráter desta entidade aos homens, aspectos, é bem verdade, pouco concebidos em terreiros de orientação umbandista, mas que podem ser vistos em contos iorubanos, a saber, sobre a ascendência primogênita de Exu no *Orum*, pois, segundo a tradição nagô, seria o primeiro Orixá criado por Obatalá e Oduduwa. Suas características ambivalentes tornam a entidade mais próxima dos humanos, como apresentado em Verger (1999:122). Contudo, na mitologia iorubana, o primogênito se apresenta ainda mais ligado aos homens quando se observa que na formação do corpo humano Obatalá teria inserido Bará (denominação dada a Exu entre os gêge e ijexá) no barro onde este teria sido modelado, estando o arquétipo intrinsecamente ligado aos humanos não apenas por sua aproximação em relação ao caráter, mas através de sua própria constituição natural⁹⁵. Tendo Obatalá feito necessária alquimia do barro, caberia a Ajalá cozinhá-lo para a feitura das cabeças (*oris*) dos homens, mas como mostra Rita Amaral, o deus costumava “embriagar-se criando, às vezes, cabeças (*oris*) ruins por deixá-las cruas ou queimá-las” (2002:60).

Como bem observa Rita Amaral (*idem*), além de Exu, todos os Orixás possuem características e sentimentos próximos aos dos humanos, tais como a ira e o arrependimento, vistos na tempestuosa ação de Ogum quando decapitou todos de sua cidade natal; após um surto de raiva, por os habitantes de Irê não terem respondido às suas perguntas. Não sabendo Ogum que todos eram proibidos de falar por cumprirem

⁹⁵ - A concepção de primogenitura de Exu (SANTOS, 1986:134) e sua inserção no barro constitutivo dos humanos in: <http://povodosanto.wordpress.com/2010/03/31/esu-elegbara-elegba/>

obrigações religiosas, matou a todos. Tendo sabido do terrível mal-entendido, arrependeu-se profundamente e em seguida escondeu-se na terra; também há casos de traições como fez Iansã com Ogum, deixando-o para ir morar com Xangô; ou mesmo Oxum, na sua bem resolvida feminilidade, teria deixado esse último para relacionar-se com Oxóssi, que, por sua vez, teria tido um caso homossexual com Ossaim; há curiosos casos de abandono de filhos, como aconteceu com o deus da varíola (outros preferem classificá-lo como deus da saúde), Obaluaiê, que rejeitado por Nanã acabou sendo criado por Iemanjá, deusa dos mares, que teria tido relações incestuosas com seu filho Aganju; há também relatos de deuses bissexuais como Logun-edé e Oxumarê; o primeiro teria sido abandonado duas vezes, primeiro pela mãe biológica Oxum, depois por Iansã, encontrando guarida em Ogum que é quem acaba de criá-lo; mas nenhum recebe o título de “o mais amoral dos orixás” como comumente se dá a Exu e é empregado em Amaral, entidade que, ainda para a autora e Prandi, a concepção de bem e de mal, deve-se ao contexto (op. cit.: 61; 2005: 87). Essas perspectivas mitológicas servem de base para pensar quão próximas estão as relações de moralidade dos deuses afro-brasileiros com o contexto mais amplo dos homens. Castro e Prandi apresentam Exu ou Legba, assim conhecido entre os daomeanos de língua ewe-fons, como a única entidade negra capaz de ser o contraponto ideal à divindade cristã, a figura contrastante que poderia estarrecer com suas insígnias fálicas o pudor construído na cosmologia católica (2004:03; (2005:77). Por isso mesmo, caberia a ele o título de “mais amoral dos deuses”, aliás, título que só é possível a partir da aceitação do modelo de moralidade cristã ocidental e sua forte reverberação no campo mais amplo das religiões étnicas no país.

Assim como os negros sincretizaram símbolos católicos (aspectos tão destacado pela antropologia ao longo do tempo), obviamente que não seria diferente a concepção inversa, de que no universo dos brancos, termos vindo dos negros, como expressões culturais e linguísticas, fossem absorvidas para classificar ou identificar determinados aspectos ou elementos inseridos no universo social de contato. Contudo, pode-se dizer que há um sincretismo às avessas dos elementos. As representações e símbolos dos negros em nosso país foram historicamente destinados a serem símbolo-ícone dos malefícios, da “degeneração” em detrimento da civilidade formal-branca, termos que pudessem classificar ou marcar a informalidade das ações e/ou das palavras (BARROS, 2006:03). No caso de Exu, sua amoralidade tornou-se paulatinamente símbolo-ícone do

mal, disposto e associado ao demônio cristão, mas, por outro lado, a construção de um demônio a partir das referências de Exu trouxe para a identidade ocidental do Diabo algumas características mágicas, por assim dizer. Basta olhar a produção literária do contexto umbandista do Rio de Janeiro, como por exemplo, *O Livros dos Exus (Kiumbas e Eguns)* de Antônio de Alva, onde Satanás, o Diabo, o capeta e o demônio além de estarem ligados à corrente do “povo de Exu”, classificados como infernais, assumem papel central e hierárquico em relação a todos os outros Exus (1967:104). Desta forma, Satanás, no contexto brasileiro, acaba se entrosando entre o povo de Exu, por parte de alguns segmentos da Umbanda carioca, com significativo prestígio e comando. Desta forma, assim como Barros demonstrou que o uso das palavras de matriz negra em nosso país indica um lugar social, o da informalidade, que elas ocupam no sistema linguístico nacional, Exu seria, até mesmo para alguns contextos afro-brasileiros, a informalidade de Satanás que se insere nas camadas populares.

Exu faz-se, fizeram-no e é a figura mais controversa de todas as entidades espirituais conhecidas no Brasil, e isso mesmo nos cultos afro-latinos. É, sem dúvida, o mais examinado, quando se fala de suas características identitárias nas religiões afro-latinas e fora delas. Tem, em razão de sua ambiguidade ou de sua incompreensão, uma propícia expansão generalizada, se re-configurando ou mesmo se multiplicando em vários espaços sociais e rituais além dos de matriz africana. Exu tornou-se ilustre na literatura religiosa afro-brasileira, antropológica, e na literatura de cunho poético, sobretudo, por ser entendido como uma entidade que se apraz em estar perto da agitação, da confusão, da malícia, do bulício e da crise, no entanto, consegue rapidamente reverter todo esse quadro frenético que proporciona, com a devida retribuição que lhe deve ser encaminhada, o padê⁹⁶ ou simplesmente uma oferta devida, assim sendo, restabelece a harmonia e dá soluções. O que nos faz pensar numa versatilidade moral surpreendente ao padrão vigente de moralidade pública.

Na literatura de cunho poético, Exu aparece comumente associado ao Diabo. Na obra *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter*, de Mário de Andrade, a entidade aparece realizando o pedido do herói antiético, Macunaíma, e ora até se confunde com o mesmo, ao ponto de sentir a vibração de Exu e incorporá-lo. No romance, o herói-sem-

⁹⁶ - Comida ofertada a Exu no início das cerimônias religiosas. Basicamente composta de dois tipos de farinhas de milho; o prato é composto com um lado amarelo e o outro, branco.

nenhum-caráter procura o Exu do terreiro de Tia Ciata para se vingar de um desafeto seu (ANDRADE, 1993:47). Segue:

- Venho pedir pra meu pai por causa que estou muito contrariado.
 - Como se chama? Perguntou Exu.
 - Macunaíma, o herói.
 - Uhum... o maioral resmungou, nome propiciado por Ma tem másina...
- Mas recebeu com carinho o herói e prometeu tudo o que ele pedisse porque Macunaíma era filho. E o herói pediu que Exu fizesse sofrer Venceslau Pietro Pietra que era o gigante Piaimã comedor de gente (op. cit.:49).

No romance, Exu aparece dando consulta e ajudando algumas pessoas, mesmo estando associado ao Diabo.

Em outro clássico da literatura, Exu também se apresenta, dessa vez em Jorge Amado. No capítulo “Primeira Noite da Greve”, do livro *Jubiabá*, vê-se a preocupação em despachar Exu para longe ao início da festa do Candomblé para não perturbar a cerimônia:

Será que Exu, Exu, o Diabo, está perturbando a festa? Será que se esqueceram de fazer o despacho de Exu, se esqueceram de enviá-lo para bem longe, para o outro lado do mar, para a costa d’África, para os algodoais de Virgínia? Exu está teimando em vir à festa. Exu quer que cantem e dançam em sua homenagem. Exu quer saudação, quer que Jubiabá (babalorixá personagem do romance) se incline para ele e diga: - Okê! Okê! (Op. cit.: s/d: 286).

Novamente Exu aparece como Diabo.

No romance *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa, a solidão dá margem à construção do Demo, do Satanás, que muito se confunde com Exu, ou Xu como abrevia o autor, segue:

Ele tinha que vir, se existisse. Naquela hora, existia. Tinha de vir, demorão ou jajão. Mas, em que formas? *Chão de encruzilhada é posse dele*, espojeiro de bestas na poeira rolarem. De repente, com um catrapuz de sinal, ou momenteiro com o silêncio das astúcias, ele podia se surgir para mim. *Feito o Bode-Preto? O Morcegão? O Xu?* E de um lugar – tão longe e perto de mim, das reformas do Inferno – ele já devia de estar me vigiando, o cão que me fareja. Como é possível se estar, desarmado de si, entregue ao que outro queira fazer, no se desmedir de tapados buracos e tomar pessoa? Tudo era para sobrosso, para mais medo; ah, aí é que bate o ponto. E por isso eu não tinha licença de não me ser, não tinha os descansos do ar. A minha idéia não fraquejasse. Nem eu pensava em outras noções. Nem eu queria me lembrar de pertencências, e

mesmo, de quase tudo quanto fosse diverso, eu já estava perdido provisório de lembrança; e da primeira razão, por qual era, que eu tinha comparecido ali. E, o que era que eu queria? Ah, acho que não queria mesmo nada, de tanto que eu queria só tudo. Uma coisa, a coisa, esta coisa: eu somente queria era – ficar sendo! (Rosa, 1994: 598). [Grifos nosso]

Novamente através de alguns elementos básicos Exu aparece associado ao Demo ao Tinhoso ou ao Cão.

O que é mais interessante é que, sobre toda associação de Exu com o Diabo, ou a identidade de ambos como equivalente ou metáfora, a entidade é percebida no âmbito religioso afro-brasileiro - bem verdade que muitas vezes como o próprio agente do colapso - também como agente reconfigurador da harmonização, remediador da crise, aquele que dá resolução aos problemas. Exu, nessa lógica, imprime em seu tempo seus gostos e desafetos. Por isso, concebe-se aqui, que não é sem justificativa que Exu transpõe-se a outros espaços religiosos, que não aqueles já conhecidos do Candomblé e da Umbanda⁹⁷, como um ser difícil de se compreender na sua lógica transitória, por isso alvo fácil de diabolização.

As referências e explicações sobre Exu no contexto popular vêm crescendo através das investidas, primeiro Umbandistas, e, recentemente, neopentecostais. Por um lado, por força de sua duvidosa e diferenciada personalidade em face de um projeto de moral branca-cristã, ou, por outro, pela contra-estratégia dos seus desafetos no mercado de bens religiosos. A Igreja Universal, como um emblemático caso de desafeto não apenas a Exu, mas a todas as religiões afro-brasileiras, tem empreendido o curioso papel de ressaltar em Exu características repugnantes à moralidade vigente e, com isso, colocando-o em pauta, semanalmente, em seus cultos. Tornando, se não a entidade, ao menos o arquétipo, vulgar, mais polissêmico no contexto popular. Todavia, uma polissemia que se embasa em relação às características mais indesejáveis atribuídas à entidade, menos aprováveis pelos indivíduos que veem de fora aquela religião.

Roger Bastide em sua emblemática tese chama atenção para o fato de que Exu, mesmo tendo vindo do ventre de Iemanjá, assim como Ogum, Xangô e Oxóssi, “não

⁹⁷ - Há autores que observam a religião umbandista como um movimento de branqueamento da religião (a inserção do espiritismo kardecista) e como propulsora da incorporação de elementos da identidade nacional, como a romântica ideia do índio brasileiro, tão situada na literatura do país e ritualizada no contexto da Umbanda na figura do caboclo, havendo ainda outras figuras como o preto-velho, os guias e os escravos, não tão bem inseridos na literatura do país quanto aquele (PRANDI, 1999:98).

deve ser um orixá semelhante aos outros” e por isso “deveria ser estudado à parte”. Obviamente que nenhum Orixá é igual em suas características e atuações, todavia o que o autor quer evidenciar é sua personalidade *trickster* (2001: 161). O caráter trapaceador, extrovertido e malicioso de Exu foi paulatinamente moldando a figura do Diabo cristão, ou mesmo, pode-se supor uma dupla aproximação dessas entidades, onde seu saldo, em certos terreiros, pode-se entender a superposição das identidades⁹⁸.

Os negros iorubanos tinham na figura de Exu o seu trunfo mais exponencial e, por isso, bem guardado, chegava a ser “sua arma mais poderosa, eis por que seu culto era celebrado no maior segredo, não sendo revelado nem mesmo aos amigos fiéis o mistério desse deus” (op. cit.: 162).

Na obra do etnógrafo e fotógrafo Pierre Fatumbi Verger (1998), nas primeiras páginas dedicadas a Exu, o autor apresenta importantes características para entendê-lo (idem: 119). Importantes e essenciais porque permitem que se entenda, ainda hoje, papéis fundamentais atribuídos à entidade dentro da liturgia afro-brasileira nos mais variados terreiros do país e, no estudo em questão, da capital alagoana.

Èsù e Elegbara dos povos de língua iorubá e o Legba dos povos de língua ewefon foram etnografadas por Verger, onde o mesmo pôde ressaltar características que comumente se percebe nos terreiros da Maceió contemporânea; senão todas, ao menos uma ou duas identificações do autor aparecem nos discursos do povo-de-santo quando o assunto Exu é mencionado. Verger atribui ao nosso personagem os seguintes aspectos: a) o papel de mensageiro, b) guardião de templos e casas, c) a própria cólera dos deuses e dos homens e, por fim, dispara o autor em relação ao caráter: d) suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso e indecente. Os aspectos que destacam seu lado benfazejo serão destacados mais à frente, no momento cabe compreender melhor os acima citados.

Chama-se a atenção para essas identificações dadas à entidade, pois ora ou outra são citadas pelo povo-de-santo em Maceió como uma forma de percebê-la ou/e identificá-la, sejam elas designadas tal como etnografou Verger, ou por outros

⁹⁸ - Em certos casos troca-se, sem maiores consequências, a atuação de Exu pela do Diabo cristão, ao menos no universo umbandista. No campo iconográfico das imagens representativas de Exu isso se dá de forma mais estreita, onde estátuas ganham chifres, cores vermelhas e pretas e tridentes que lembram a iconografia clássica européia de Satanás, amplamente divulgada pela Igreja Católica na Idade Média. Lévi-Strauss chama a atenção para o fato de que: “o Trickster é, pois, um mediador, e esta função explica porque ele retém qualquer coisa da dualidade que tem função de superar” (1996:261).

sinônimos muito próximos aos percebidos por ele. Há outra identificação de Exu que aponta para seu lado *trickster*, termo não utilizado por Verger, mas que, de certo modo, foi sendo erigido no Brasil em torno desta entidade, até mesmo como uma forma de observar um outro lado dela, pois, como se sabe, em muitos momentos só creditaram a Exu toda sorte de maldade, parecendo estar ele sempre a se comprazer com o mal. Ainda falta mais uma associação a qual Verger e outros autores se empenharam em negar, a saber, a completa assimilação da entidade africana ao Diabo do universo cristão.

Embora a tradição iorubá-nagô tenha se dedicado a desfazer o “mal-entendido”, alguns relatos e experiências mostram, desde publicações escritas no Brasil como na África (ORTIZ 1991; DOPAMU, 1990), que a entidade foi confortavelmente sobreposta à figura do Diabo⁹⁹.

Vários autores se voltaram para tentar esclarecer a confusão a qual foi submetida a entidade. O primeiro no Brasil, ao que tudo indica, que tentou explicar a relação Exu-Diabo, mesmo que brevemente, foi Nina Rodrigues. Destaca o autor, “(...) sou levado a entender que esta identificação é apenas o producto de uma influência do ensino catholico. Esú é um orixá ou santo como os outros, tem a sua confraria especial e seus adoradores” (2006:40-41). Rodrigues acreditava que o fato da sobreposição das identidades devia-se ao ensino católico¹⁰⁰ com o qual tiveram contato os africanos que vieram escravos ao Brasil e acabaram associando suas entidades aos santos católicos.

Bastide menciona outra confusão a respeito de Exu. O autor argumenta a proximidade entre os termos em nagô Eshu (Exu) e Shu (obscuridade) e completa:

C'est des raisons pour lesquelles les missionnaires catholiques en Afrique ont assimilé Exu au Diable, tout comme les brasieliens le feront plus tarde au Brésil (2008:17)¹⁰¹.

O autor mostra também que o culto a Exu na África se encontra muito ligado ao culto e ao jogo de adivinhação de Ifá. Ambos possuem jogos de adivinhação, por métodos diferentes, e ambos possuem muito prestígio entre os babalaôs africanos. Exu

⁹⁹ - Cf. Rodrigues, 2006; Verger, 1981 e 1998; Bastide 2001; Barbosa, 2000; Ortiz, 1991; Ortiz 1995; Carneiro, s/d; Landes, 1940:289.

¹⁰⁰ - Devido ao histórico *déficit* de ensino da população negra na época em que falava o autor e até hoje em nosso país, sugere-se pensar, para melhor compreensão do termo ensino, o conjunto de ideais dominantes do catolicismo para aquele período (1885-1900).

¹⁰¹ “São razões pelas quais os missionários católicos na África assimilaram Exu ao Diabo, exatamente como farão os brasileiros, mais tarde, no Brasil”. Tradução do autor.

possui características dos grandes deuses africanos e está ligado ao sexo, à fecundação, à vida e ao amor, elementos que, no caso africano, representam a manutenção do poder e a perpetuação da comunidade étnica. Ele aparece associado às divindades africanas de bastante prestígio entres os babalaôs, como Ifá, Odudua e Obatalá. Coloca Bastide:

Aussi, n'est-il pas étonnant qu'il préside aux fonctions de l'amour. Il n'est d'ailleurs pas le seul à intervenir dans l'acte sexuel. Il joue ce rôle en même temps que Obatalá, qui féconde la Terre, avec Odudua qui est la Vénus des Yoruba, et enfin avec Ifá. Mais chacune de ces divinités a un rôle bien spécialisé: Exu préside à l'acte sexuel en tant que simple plaisir des sens, Ifá préside à l'acte sexuel en tant qu'il féconde le ventre féminin et Obatalá préside au développement de l'enfant des êtres humains consacrés à Exu et on faisait courir le sang sur le sexe de la statue du dieu (2008:15)¹⁰².

Essa perspectiva de fecundação da filosofia iorubá muito pouco se compreendeu no contexto da situação colonial africana e, posteriormente, na situação escravagista brasileira, onde Exu foi sendo empurrado à “depravação” diabólica em detrimento do deus fálico-fecundo da filosofia iorubá, em exceção aos poucos terreiros que tentaram manter tal conhecimento iorubano (sobretudo no contexto baiano). Assim, Exu surge como elemento político e diacrítico dos terreiros que reivindicam uma “tradição” gêge, nagô e ketu. No contexto das casas apontadas como “tradicionais” a entidade é acionada como elemento a constatar a originalidade africana, onde, por outro lado, aqueles terreiros que se distanciam de tal filosofia iorubá não teriam preservado a ideia de um Exu fálico-fecundo, “puro” e “africano”.

Na tese de doutorado de Roger Bastide intitulada *O Candomblé da Bahia*, o autor prefere chamar atenção não apenas para a influência daquilo que Ferretti chama de sincretismo afro-católico (1995:57), mas à “utilização diabólica de Exu” nos terreiros bantos (2001:164). Com isso, o autor acaba emergindo em uma completa iorubanização das culturas bantos ao tentar explicar a diabolização de Exu. Diante da inegável associação que os grupos realizavam (os candomblés ditos misturados talvez fossem em

¹⁰² - Possível tradução: “Além disso, não é surpreendente que ele presida as funções do amor. Também não é único que governa o ato sexual. Ele desempenha esse papel junto com Obatalá, que é a Terra fértil, com Vênus que é Odudua em iorubá, e finalmente com Ifá. Mas cada uma dessas divindades tem um papel bem especializado: Exu rege o ato sexual como um simples prazer sensorial, Ifá rege o ato sexual na medida em que preside a impregnação do útero feminino e Obatalá preside o desenvolvimento da criança, dos seres humanos consagrados a Exu e se fazia o sangue escorrer sobre o sexo da estátua do deus”. Tradução do autor.

número superior aos iorubás)¹⁰³ entre Exu e o Diabo, o autor resolve metodologicamente posicionar o Tinhoso no vizinho ao lado, como numa proposta argumentativa: por aqui ele não passou, talvez esteja nos nossos irmãos ao lado, ou seja, os bantos (idem: *ibidem*).

Vê-se a justificativa do autor sobre a utilização diabólica de Exu entre aqueles quando diz: “é principalmente obra dos candomblés bantos. [os Exu] Sob suas ordens [dos chefes bantos], saem à noite do *peji* e vão por toda parte espalhar desgraça e morte” (op. cit.: 164)¹⁰⁴. Sabe-se que Bastide não deixou de creditar alguma culpa aos Candomblés nagôs sobre a demonização de Exu, todavia, é bastante evidente a responsabilidade dada aos Candomblés bantos sobre a construção da identidade de Exu e sua relação com o demônio cristão estranho ao modelo nagô.

Roger Bastide¹⁰⁵ com sua análise “heróica”, por tentar resgatar uma África nostálgica na Bahia e, mais precisamente, nos Candomblés nagô, recria, de certa forma,

¹⁰³ - Segundo dados de Arthur Ramos no II Congresso Afro-brasileiro realizado na Bahia (1937), a União das Seitas Afro-Brasileiras da Bahia teria apresentado dados em relação à distribuição de nações-linhas dos terreiros daquela localidade. Os dados foram 30 Candomblés considerados de origem sudanesa (entenda-se ioruba-nagô ou gêge-nagô), 21 de origem banto e 16 Candomblés de origem ameríndia e “sincretismo secundário”. Embora o autor não deixe claro o que seria esse “sincretismo secundário”, sabe-se ao menos que a maior parte dos Candomblés dessa época, ao menos os que estão contabilizados na referida pesquisa, reflete uma realidade de mistura (como assim propunha a literatura antropológica da época), uma vez que os Candomblés bantos são exaustivamente considerados sincréticos ou misturados por estes autores e o outro grupo já é apresentado na pesquisa por sua identificação sincrético-secundária. Soma-se, dentre os misturados, 37 terreiros contra 30 terreiros considerados pelos intelectuais como “puros” (RAMOS, 2001:38-39).

¹⁰⁴ - Vale mencionar que muitos intelectuais observaram a Umbanda ou “macumba” como uma reconfiguração ou a própria “reencarnação” do segmento banto. Artur Ramos, em seu texto “Linha de Umbanda” (presente em sua publicação *Introdução à Antropologia*) menciona que “o que caracteriza a macumba de influência banto são os espíritos familiares que surgem, encarnando-se no *Embanda*, e que são sobrevivência dos cultos de antepassados de Angola e Congo” (RAMOS, apud CARNEIRO, s/d). Concone ressalta que, de forma geral, dois tipos étnicos serviram de base para classificar – mesmo “insuficientes (...) como toda classificação” - os negros que vinham escravos da África ao Brasil: os sudaneses, representados pelos povos de língua iorubá (denominação que se generalizou como nagô), os daomeanos (que generalizou-se como gêge) e o grupo fanti-ashanti (que generalizou-se como mina); a presença de outros grupos menores, como a etnia Xambá (em Alagoas e Pernambuco); os sudaneses islamizados como os pehul, mandinga, haussá e outros; e também outro grande grupo étno-linguístico denominado bantos, composto de várias etnias vindas de “Angola, Congo grupo angola-congolês, ambumdos de Angola-Cassangues, banguelas, indagalas, dembos, congos, cabindas do estuário do Zaire, (...) [os] banguelas [e os] moçambiques (macuas e angicos)” (1987:35). Magnani indica que os chamados Candomblés de caboclo e Candomblés angola (representados por muitos autores, inclusive pelo autor citado, como representação dos cultos bantos) eram considerados mais “permeáveis ao influxo de outros cultos”, no convívio urbano, sobre novas influências, tais como a do espiritismo, e que serviram de base para o surgimento da Umbanda (1986:18).

¹⁰⁵ - Bastide aqui se apresenta como um autor representativo de uma escola de pensamento que largamente se consolidou a partir da Bahia. Então, quando se fala em Bastide, talvez se

alguns conceitos no corpo de sua literatura antropológica, como o de tradição e magia, características metodologicamente buscadas dentre os ritos iorubá,

Os candomblés tradicionais que se recusam a trabalhar com a magia, ou, segundo a expressão consagrada, “trabalhar com a esquerda”, tomam todo cuidado para não confundir Exu com o Diabo. Entre eles é que encontramos, por conseguinte, (...) a fisionomia verdadeira dessa divindade.

[relato produzido por Bastide a partir de uma experiência em terreiro banto:] “Ela está chegando ao fim de seus tormentos. Pois uma filha de Exu não conserva seu Exu a vida toda, ao contrário do que se passa com os outros orixás; não permanece possuída por ele senão durante sete anos; no fim desses sete anos, deixa-a, pois é um santo terrível e sua presença na cabeça de uma pessoa acarreta muito sofrimento para esta” (op. cit.: 165; 166).

A postura metodológica de Bastide, ou princípio de cisão como coloca Ferretti (1995:60), talvez perdesse de vista outras questões importantes: seria de fato tão danosa a tentativa de associação entre Exu e o Diabo no universo desses terreiros que assim procediam? Estaria o Gênio do mal sendo reinterpretado na pele de Exu pelos Candomblés ditos misturados? Seria a tentativa de tornar o adversário de Deus mais previsível e menos arisco ofertando-lhe o padê, os pintos e os galos dos quais a entidade nagô tanto gosta? Conseguiram os candomblés bantos (obviamente se levarmos em conta a proposição de Bastide) dominar o ser que o cristianismo já abriu mão de salvar, tendo-o largado ao fogo eterno? Mais do que tentar provar e deslegitimar o sincretismo mais indesejado de que se tem notícia, não seria mais interessante nos perguntar o porquê de Exu ter aspectos tão díspares entre esses segmentos étnicos?

Nosso autor ainda tenta “limpar” a alma do *trickster* da influência destemperada do Diabo recorrendo a outro sincretismo, mais justo, mais santificado, por assim dizer, segue:

“Não, Exu não é o Diabo! Não, Exu não é ruim!” *[cita a preocupada negação de uns de seus informantes e amigos dos candomblés iorubás, como faz questão de destacar, continua:]* Além disso, em Porto Alegre ele não se identifica somente com Santo Antonio, devido às tentações que este sofre – o que não nos afasta muito do diabólico -, mas também com São Pedro. Ora, eis aqui a verdadeira fisionomia da divindade se manifestando, pois São Pedro é o porteiro do paraíso, aquele que abre ou fecha a porta às almas; está colocado no limiar do céu, exatamente como Exu

adeque melhor o termo escola bastidiana, até como uma forma justa de situá-lo em relação ao contexto.

que tem sua casinha atrás do portão de entrada do candomblé (op. cit.: 170).

Bastide ainda recorre a outros santos católicos, além de Santo Antônio e São Pedro. Também São Bartolomeu e São Gabriel são acionados para tentar “mostrar a impossibilidade de se encarar Exu sob um aspecto estritamente demoníaco” (op. cit.: 171). Para tanto, cita o autor os referidos santos e suas principais características, a fim de entender melhor o porquê da prática do sincretismo deles com Exu; como também para não limitar a essa entidade uma única associação com Diabo, que estaria sendo associado a Exu pela malícia, sexualidade e violência de suas personalidades. Feito de mistura creditada aos bantos ou aos Candomblés misturados, não “puros”, “pureza” em relação à sua continuidade com a África, a qual “gozavam” os iorubás, vale lembrar (RAMOS, apud, CARNEIRO, s/d). As características e associações possíveis dada pelo autor em relação aos santos seriam: com Santo Antonio, poderia ter sido associado a Exu por conta das tentações sexuais que sofria; com São Pedro por ser porteiro do céu e Legba o guardião da entrada dos barracões; com São Bartolomeu por ser visto na tradição católica como mensageiro, algo que também contempla uma das qualidades de Elegbá; com São Gabriel por ser considerado um guardião, assim como Bará, que é visto como um protetor implacável.

Nasce outra questão, se o sincretismo das entidades negras com os santos católicos se dava pela tentativa de criar correspondência, por que a correspondência de Exu com os santos católicos seria diferente da correspondência dele com o Diabo para o etnógrafo? Na melhor das hipóteses, seria uma forma de reativar as características “boas” e africanas de Exu através de um sincretismo mais apropriado com os santos católicos? Caso se leve em consideração que o sincretismo cria correspondências¹⁰⁶ com outro(s) universo(s), o que faria o sincretismo realizado pelos bantos (como entendia Bastide) entre Exu com o Diabo menos aceitável do que o sincretismo entre Exu e os santos católicos? O que faz esse sincretismo menos aceitável para a etnografia de Bastide? Não seria, de forma inversa, super valorizar o campo da teologia cristã-católica quanto a sua ojeriza ao Diabo e deixar de perceber as singularidades do Exu-Diabo?

Obviamente que a associação de Exu com o que haveria de pior na cosmologia cristã, o Diabo, seria motivo de legítimos descontentamentos por parte de alguns

¹⁰⁶ - Ferretti (1995:56) coloca que Bastide, apoiado em Griaule, entende o sincretismo como um “princípio de correspondências”.

segmentos afro-brasileiros, mas não só, também entre intelectuais, pois se erigia sobre a religião mais uma força pejorativa do campo católico-cristão para expandir a depreciação ao Candomblé. Há nas religiões cristãs uma repugnância a tudo o que é do Diabo, algo que viria a marcar a personalidade do Orixá Exu¹⁰⁷, uma vez comprovada a sua ligação com aquele. Torna-se evidente que a “coisa-de-negro”, “coisa-feita” e assim, tão logo e veemente, a “coisa-do-Diabo”, viria sobrepujar a religião de matriz negra, onde Exu é a metonímia exemplar para tal. A situação só pioraria caso houvesse grupos de Candomblés que assumissem tal “confusão” identitária entre tais entidades. Deste ponto de vista entende-se a preocupação.

Contudo, é importante destacar como as pessoas organizam suas relações culturais com seus párias, com os deuses e concernentes às mediações sociais, onde, a princípio, tudo é propício à *fatoração* ou ao *truque da cultura* como salienta Motta (2010:12)¹⁰⁸, seja de eventos, de práticas culturais as mais variadas e, no caso aqui, das entidades espirituais do universo religioso. Em certo sentido, isto serve para pensar, segundo o conceito de categorias fatoradas de Sahlins, o processo intercultural no qual perpassa a identidade de Exu:

As categorias são fatoradas pelas suas relações com as pessoas e propósitos enquanto socialmente constituídos – com distinções locais de grupos e gêneros, *habitats* e direções, tempos e lugares, modos de produção e reprodução, categorias de parentesco, e conceitos de espíritos. Em resumo, as criaturas estão encerradas numa cosmologia total da qual é possível abstrai-las enquanto coisas-em-si apenas à custa de suas identidades sociais (SAHLINS, 2001:180).

Pode-se dizer que Exu passou por uma “fatoração cultural”, nos termos de Sahlins. Fatoração de práticas religiosas empreendida por vários campos formadores em

¹⁰⁷ - A autora Monique Augras, a princípio, não considera Exu um Orixá como os outros, mas uma “personificação do princípio de transformação” (1983:95). Alguns Candomblés em Maceió não consideram Exu um Orixá, nem tão pouco um princípio de transformação, simplesmente um perturbador, como no terreiro Santa Cecília, do babalorixá Ferreira. A imagem que encontramos que corresponde a de princípio transformador está geralmente em terreiros que não misturam elementos vistos como umbandista nos rituais de Candomblé (ao menos discursivamente), como os das casas de Axé do babalorixá Célio Rodrigues (Casa de Iemanjá Ogum-Té) e do babalorixá Manuel Xoroquê (Ilê Axé Legionirê Nitó Xoroquê Legba Zambi Vodun). Lembro também que estes, embora delimitem a separação dos espaços rituais da Umbanda e do Candomblé em suas casas de axé, não deixam de cultuar as entidades conhecidas como Exus catiços, mestres, caboclos, pretos-velhos, guias e outras entidades tipicamente vistas na Umbanda, no Candomblé de Caboclo ou nas nações mistas, no entanto o ritual para os chamados mestres é separado da liturgia do Candomblé. O próprio Manoel Xoroquê possui dois centros de cultos, um para os trabalhos do Candomblé e outro, em frente, do outro lado da rua, para os trabalhos com os mestres e caboclos.

¹⁰⁸ - Termos que nos livra do protecionismo às sobrevivências culturais, amplamente abarcado em Bastide e em alguns outros antecedentes da Escola Baiana de antropologia.

nosso país, mais propriamente pelo contexto inter-religioso das religiões afro-brasileiras e católica(s). Na imbricação desse contexto, o Diabo – ser orgíaco, o qual, desde que para piorar seu *status* em relação ao bem, legitima-se na prática de misturas perversas -, no molde brasileiro, “analogiza-se” em Exu, onde ambos emprestam-se imagens e identidades dentro de um processo não menos complexificado por estigmas e reinterpretações. Porém, seria importante adentrar nessa discussão, tão logo, sabendo dos rumos que os mais variados campos religiosos tenderam a identificar o deus fálico dos iorubá ao “Lucifé” do nosso afro-catolicismo. Desta forma, Sahlins coloca que: “As coisas são conhecidas pelas suas relações com um sistema de conhecimento local, não simplesmente como intuições objetivas” (op. cit.: 191). E ainda em referência ao termo *truque da cultura*, proposto por Motta, ressalte-se que “nos fenômenos da cultura, o útil, o bom para qualquer coisa, acaba sendo sempre superado por aquilo que é simplesmente bom para ser” (idem: ibidem). O Exu ou Legba mensageiro e dinâmico dos sistemas iorubá e fon (TRINDADE, 2006:24) e o Exu-Diabo (PRANDI, 2005:84) do contexto umbandista e dos Candomblés ditos “misturados” continuam sendo “bom para ser” no truque adaptativo que a cultura empreende.

“Bom para ser” precisamente porque ainda não encontrei uma casa de culto afro-alagoana que a figura de Exu não esteja a zelar, sobretudo na porta do ambiente. Mesmo para aquelas pessoas ou naquelas casas que o consideram o próprio Diabo¹⁰⁹, este se faz presente e, muitas vezes, com extremo destaque na liturgia da casa! Interessante também notar que há um amplo desprestígio sobre a identidade do Diabo, que “desfruta” em nossa sociedade e entre os membros do terreiro Palácio de Iemanjá de uma significativa repulsa¹¹⁰, o que até mesmo pode ser observado num simples ato de evitar a pronúncia do seu nome; ao invés de Diabo, Cão, Carcará e outros tantos codinomes dados como, aliás, já ressaltava Bastide (op. cit.: 162). É no mínimo curioso e significativo observar que o Exu, ora ou outra relacionado à identidade do Diabo,

¹⁰⁹ - Em entrevista com Pai Ferreira da nação Xambá em Alagoas o mesmo afirmava que a palavra “Exu no africano quer dizer: o que tem chifre, que tem rabo e casco, ou seja, o Diabo”.

¹¹⁰ - Mesmo tendo a iconografia das imagens dos Exus e das Pombas-gira da trunqueira com características dos Exus infernais propagadas pelo mercado de imagens da Umbanda ou das “macumbas” cariocas e alguns Exus com nomes infernais como, por exemplo, Toquinho-do-inferno, ressalta-se que os Exus no Palácio de Iemanjá não são entendidos como o Diabo, pelo contrário, são anjos da guarda, como relataram Junior, Noca e Quixabeira. Sobre a iconografia das imagens dos Exus infernais, Seu Quixabeira, mesmo tendo-as na trunqueira que possui em casa, acredita ser coisa da cabeça de quem comercializa as estátuas, pois eles “são anjos que nos protegem”, afirma.

também é considerado um amigo, feito que nem de longe o Diabo consegue alcançar. Os Exus e as Pombas-gira possuem práticas que muitas vezes podem ser aproximadas do Tinhoso, porém, ao contrário desse, gozam de significativo prestígio entre os filhos-de-santo como também entre os de fora. Tanto para os membros iniciados como para os visitantes, o Leguá é buscado. Os Exus e as Pombas-gira são solicitados ao “trabalho”¹¹¹, algo que não é tão fácil de ser observado em relação ao Melindroso, muitos não ousariam arriscar pedir-lhe algo. Mesmo quando algum membro aproxima as identidades, algumas características tendem a posicionar-se de um lado e não do outro e vice e versa. Marcar essa diferenciação nos permite pensar as práticas dessas entidades e suas relações com os humanos dentro de um campo de atuação, antes mesmo que haja uma confusão completa entre as identidades.

Os Exus no contexto afro-brasileiro, naquele Candomblé que reivindica a pureza e a força dinâmica de Exu, ou seja, nas Umbandas mistas, no nagô-traçado, que representam Exu mais antropomórfico¹¹², se vale de um Exu, para usar um termo banto, com *mironga* (mistério, magia, segredo) para melhor definir seu poder. Assim nos permite entender que mesmo que determinada linhagem ou nação reinterprete Exu na figura do Diabo (ou o contrário), pode-se perceber que além de ser uma entidade central à manutenção do culto é uma entidade que sustenta sua *mironga*, seus poderes mágicos independente das associações feitas, pois é o umbral do sistema afro-brasileiro¹¹³.

Mesmo quando as bibliografias especializadas indicam as descontinuidades que o culto a Exu dos terreiros “misturados” teriam com a África, faz-se observar, nas entrelinhas, que a entidade não é colocada à margem, esteja ela meio à “pureza” ou à

¹¹¹ - O termo “trabalho” evoca um sentido simbólico, mágico ou espiritual que é relativo às práticas rituais afro-brasileiras. Todavia, não menos arduo, especializado e recompensável do que aquele proposto por sociedades de mercado capitalista pelo fato de situar-se no nível abstrato.

¹¹² - Vale salientar que a concepção antropomórfica de Exu está presente desde o contexto africano. Bastide refere-se ao antropomorfismo de Exu na África a partir da seguinte representação: “Les Yoruba représentent Exu par une masse conique de terre où ils incrustent des coquilles et des morceaux de fer pour y représenter les yeux, le nez, la bouche” (2008:17). “Os yoruba representam Exu como uma massa cônica de terra onde se incrustam conchas e pedaços de ferro para lhe representar os olhos, o nariz, a boca”. Tradução do autor. O que difere do antropomorfismo onde a pessoa incorporada é o próprio limite e concepção física de maior expressividade da entidade quando em Terra. Na pré-banca avaliadora da versão preliminar dessa dissertação, o Prof. Luís Felipe Rios destacou um termo mais popularizado para entender esse tipo antropomórfico concebido na Umbanda, o Exu catiço. Sobre o tal tipo de Exu foi defendido recentemente no PPGAS/UFRN, por Queiroz um trabalho dissertativo sobre “Os exus em casa de catiço: etnografia, representações e magia (2008).

¹¹³ Salienta-se que essa categoria Exu com ou sem *mironga* foi solicitada no capítulo que etnografa a concepção iurdiana dos Exus, pois nesse contexto serviu para elencar uma diferenciação que pudesse manter as singularidades das perspectivas.

“mistura”. O que em muitas ocasiões faltou ser colocado é o posicionamento estratégico que essa entidade, para os terreiros ditos “misturados”, tem para o contexto religioso como um todo. Onde quer que se tenha um Candomblé, uma Umbanda, um Toré de Caboclo, um Xangô, um Batuque ou mesmo um culto à Jurema sagrada, nosso *trickster* estará na entrada do barracão ou da humilde casa vigilante, a guardar, mesmo sendo identificado como a própria personificação do Diabo.

Sabe-se que estas formas de religiosidades são voltadas à transmissão de conhecimento através da oralidade (VERGER, 1995:20; SANTOS 1986:19), isso proporciona continuidades, mas também descontinuidades de aspectos culturais, algo que seria comum ao formato de transmissão. Isso, de certo modo, faz com que a postura metodológica de Bastide tenha encontrado elementos diacríticos da identidade de Exu entre os ritos iorubá que são extremamente cruciais para entender o personagem e sua reconstrução simbólica (TRINDADE, 1981:06). Elementos que estão tanto no campo das continuidades (identificado pelo modelo nagô-iorubá) como também no campo das descontinuidades (identificado por muitos, pelo modelo banto e, contemporaneamente, pela Umbanda, algo não menos contestável nos dois casos) e estão inseridos na literatura bastidiana.

A filosofia proposta pela orientação religiosa dos iorubá em relação a Exu é extremamente interessante e até mesmo muito fascinante. Até penso que retirar da personalidade de Exu a imagem pejorativa, diabólica e amedrontadora é uma medida que poderia quebrar alguns poucos paradigmas preconceituosos que nossa sociedade nutriu sobre o sistema religioso afro-brasileiro a partir de Exu. Propostas políticas que visem desassociar por completo a imagem odiosa e diabólica que inúmeros segmentos da nossa sociedade construiu seria um bom trunfo a favor da pluralidade. Como Mostra Salles, pode haver um nível de tolerância da sociedade em relação às homenagens a Iemanjá no mês dedicado à deusa, dezembro, onde “é comum vermos pessoas de diversas crenças fazendo oferendas para Yemanjá”, porém, por outro lado, o culto a Exu se desenvolve - não apenas por característica ritual - à surdina, no escuro, na virada da noite, ou “clandestinamente nas esquinas e encruzilhadas” (2001:17). Situação que muito diz respeito à diabolização da entidade e à extensão da adjetivação aos indivíduos que o cultuam. Basta, por exemplo, observar por meio da imprensa ou das páginas policiais há algumas décadas que certamente entende-se como esta visão diabolizadora

e repressora da religião foi danosa a ela e aos seus membros¹¹⁴ (ver SILVA, 2008:288). Certamente uma postura religiosa extremamente politizada e atuante em torno de um projeto de religiosidade, negritude e direito de pertença¹¹⁵ em nossa sociedade se ergueu tendo como base a bandeira nagô, gêge e ketu¹¹⁶ (FRY, 1984), e isso é extremamente importante e relevante na consolidação dos direitos e de políticas de auto-afirmação. Posicionamento político já destacado por Juana E. dos Santos, quando coloca que “a religião foi o poderoso transmissor de valores essenciais dessa negritude afro-americana” (SANTOS, apud FERRETTI, op. cit.: 63). Porém, por outro lado, sabe-se que a cultura não é, a todo tempo (em outros momentos, nem um pouco), programável e que pode vir a tomar formas inesperadas mediante as demandas do contexto social, político e econômico (ARGEMIR, 1998)¹¹⁷. Por isso, concebo que negar ou omitir de nossas análises a visão das religiões afro-brasileiras (mesmo que algumas) que sobrepõem Exu ao Diabo, seria descuidar de observar outra parte da cultura que se mostra extremamente interessante¹¹⁸, ainda que diferenciada em seus níveis de formação. Além

¹¹⁴ - Faço referência ao importante acervo digitalizado do CNFCP (Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular) - disponível em http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Materia=48 -, onde o mesmo tem digitalizado, na pasta 69 intitulada *Religiões Afro-brasileiras* (entre outras pastas no índice Temático), vários conteúdos jornalísticos e policiais que fazem referência à campanha odiosa e diabolizadora dessas religiões em nosso país. Destaco em especial a associação direta entre Exu e o Diabo apresentada em arquivos desta pasta. O arquivo Brasil Policial 10/09/1948 faz referência, entre outros, a várias acusações que alegavam “as relações perniciosas dessas seitas”, os “distúrbios mentais” causados pela “magia negra”, supostamente ligada àquelas práticas religiosas. Outra referência vem do próprio estado de Alagoas, onde a campanha odiosa conseguiu tomar proporções ainda não conhecidas desde o começo do contexto do regime republicano, O quebra-quebra de terreiros em 1912 que foi amplamente empreendido pelas elites políticas desse estado e extensamente veiculado na imprensa da época (LIMA Jr., 2001; RAFAEL, 2004).

¹¹⁵ - Com o termo, Reginaldo Prandi coloca que alguns líderes afro-brasileiros começam, mesmo que timidamente, a se organizarem em torno do direito de assumir a sua religiosidade sem referência às bases católicas, reivindicando uma (re)africanização do Candomblé, movendo novas atividades nesse sentido, como a ação, por exemplo, de (re)aprendizado da língua iorubá como referência diacrítica da religião (op. cit.: 97).

¹¹⁶ - Na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, ocorrida em Salvador, em 1983, a lalorixá Mãe Stella de Oxóssi, do Ilê Axé Opô Afonjá, importante líder afro-baiana que a pouco (2009) recebeu o título de Doutora *Honoris Causa* pela UNEB, liderou um expressivo movimento político contra o sincretismo, “segundo o qual, se o catolicismo foi útil aos escravos, hoje os praticantes da religião dos orixás, que têm liturgia e doutrina próprias, não necessitam mais desse disfarce” (FERRETTI, 2007:02; ver também CONSORTE, 1999:71-91).

¹¹⁷ - A autora, influenciada por Sahlins, apresenta a ideia de cultura e prática como sendo: “niveles interrelacionados que se influyen mutuamente, de manera que uno modifica al otro. Los cambios en las prácticas que derivam de la acción social pueden llegar a modificar el esquema conceptual, de la misma manera que la suma de determinados acontecimientos pueden modificar la estrutura. La historia se entiende como el processo en donde se producen tales modificaciones” (op.cit.:33).

¹¹⁸ - Os membros do terreiro Palácio de Iemanjá não veem os Exus e as Pombas-gira como entidades ligadas ao Diabo. É notório que alguns membros fazem tal associação (como o caso do filho-de-santo Gilmar), entretanto, estas podem ser vistas mais em relação às práticas

do que, acorreríamos no escorregadio equívoco de observar, através de Exu, a religião em seu estado “puro”, deliberadamente mágica¹¹⁹, ou sem correspondências sincréticas. Todavia se pode perceber, assim como concebe Steil (2001:31), o sincretismo como uma síntese de elementos diversos, mas como uma estrutura, isto é, uma forma de ordenação constante, presente em todas as religiões, quebrando com o sentido de pureza ou originalidade religiosa. Nesta perspectiva, não há religiões sem sincretismos, como mostra o autor.

Também se pode levar em consideração que negar a influência do Tinhoso sobre o nosso *trickster* - insisto, apenas para determinados segmentos religiosos afro-brasileiros, tendo o devido cuidado com as nações de Candomblé que negam tal postura – incidiria em uma proposta metodológica não condizente com a realidade de alguns terreiros que mesclam as suas práticas religiosas por meio de várias influências e principalmente as que se referem à completa adoção do dualismo cristocêntrico do bem e do mal, absolvição que Prandi entende como uma divisão cristã de tarefas no âmbito dos terreiros (2005:80). Seria, de certo modo, querer insistir em observar as religiões afro-brasileiras em relação aos seus aspectos de continuidade com a África ou tentar encaixar as mais variadas nações de Candomblé dentro de um modelo único (RODRIGUES, 2006; BASTIDE, 2001; CARNEIRO, s/d; RAMOS, 2001). Embora Nina Rodrigues, Roger Bastide, Edison Carneiro, Pierre Verger, Juana E. dos Santos e outros tenham salientado importantes aspectos sobre Exu, os quais nos são primordiais para o entendimento de suas características, ressalta-se, por outro lado, que apenas o entendimento da tradição gêge-nagô de nação¹²⁰ construída nessas literaturas não

maléficas que a entidade aborrecida com seu “cavalo” venha a empreender, do que mesmo uma aproximação completa, substancial ou mesmo ontológica, ao ponto de sobrepor as identidades; ao contrário, são entendidas como amigas.

¹¹⁹ - Trindade (1985:67) coloca que “a identificação de Exu com o demônio se faz principalmente ao nível da magia. Pomba-gira, enquanto Exu mulher, adquire os significados fornecidos pela macumba e mantidos na Umbanda.” Ou seja, enquanto no consagrado modelo de Candomblé baiano o Exu se apresenta dentro de um sistema de “religião estruturada” (op.cit.:66), o Exu de Umbanda “(...) desempenha um papel mais ativo, voltado a uma ação mais mágica que religiosa em relação aos que a ele solicitam (...)” (idem). Concebe-se aqui que esta distinção, ao menos no quadro atual dessas religiões, é rígida e escorregadia - embora seja notória (ratifique-se aqui) a projeção mágica de Exu nos contextos públicos da religião (a exemplo das festas) -, pois o(s) Exu(s) no contexto Umbandista ou dos Candomblés ditos “misturados” são também indispensáveis à estruturação (para usar um termo da autora) do sistema religioso, onde sua presença está imbricada de forma ampla e complexa, e não apenas em contexto público de festas e consultas onde comumente expressam o lado mágico dos Exus e Pombas-gira aos seus clientes e outras características integradoras da religião.

¹²⁰ - Pode-se destacar em Silva (1999:153-154) que os Candomblés vistos como centros de referência africana e modelo de tradição para desfrute acadêmico, a exemplo do sítio de Pai

oferece um quadro ampliado da entidade. Dá-se, é bem verdade, uma bagagem para entender as articulações religiosas e políticas das mais diversas linhagens de culto, mas não oferece uma perspectiva ampla da entidade Exu nos ditos Candomblés “misturados”, visto seu recorte metodológico. Ainda mais se se leva em conta o que coloca Prandi,

Hoje em dia, terreiros de candomblé sem os exus e as pombas-gira da umbanda, sobretudo os de origem mais recente, se contam nos dedos (Op. cit.: 88).

A intenção aqui não é relacionar nem sobrepor a personalidade de Exu com a do Diabo, mas chamar a atenção para a efetiva associação que alguns Candomblés, não só em Alagoas, como em outros estados, realizam, sem que com isso a entidade esteja esvaída de sua importância no sentido religioso. Percebe-se que quando esta relação é feita pode-se visualizar algo para além da completa “desconfiguração” da imagem do Orixá fálico dos iorubá, aspecto, inclusive, ressaltado por Ramos,

[Exu] É o representante das potências contrárias ao homem. Os afro-baianos assimilam-no ao demônio dos católicos; mas, o que é *interessante*, temem-no, respeitam-no (*ambivalência*), fazendo dele objeto de culto. “Nada se faz sem Exu; - assevera-me Maria José, neta de africanos – para se conseguir qualquer coisa, é preciso fazer o despacho de Exu, porque do contrário, ele tudo atrapalha!” (RAMOS, 2001:43) [*grifo meu*].

É importante salientar que aquilo que o autor observa como *interessante e ambivalente* está situado em relação ao campo católico. Parece ser interessante ao autor que aquilo que no universo cristão o Diabo não possuía - o temor e o respeito - poderia, através da assimilação, ser viável na pele de Exu. Estar-se diante de uma nova forma de compreender o Diabo e de reinventar o Exu. Percebe-se neste saldo o papel de fatoração simbólico-representativo que a cultura aciona aos dois. Não se perdeu de vista a função ritual e o poder de Exu no âmbito dos terreiros, nem tão pouco saiu ileso desta a identidade do Diabo (ver TRINDADE, 1985:79-80). Desta forma se concebe o mundo social em processos e fluxos contínuos, por isso a importância de entender que a

Adão em Pernambuco, Opô Afonjá da época de Martiniano de Bonfim na Bahia, ambos descendentes diretos de africanos, não observavam a reafrikanização e o sincretismo como “práticas excludentes entre si”; ainda ressalta que esses dois líderes mantiveram, paralelas as práticas religiosas herdadas da África, uma forte ligação com o catolicismo e seus respectivos santos, seja de forma pública ou privada, ou até mesmo no âmbito dos terreiros, como a capela de santos Católicos no Sítio na época de Pai Adão. O que nos remete a refletir sobre essa elaborada e sofisticada “tradição” tão abordada nos parágrafos da academia.

experiência social torna-se ou transforma-se no mundo (*in becoming*), e não sendo no mundo (*in being*) (Turner, 2008: 20).

Motta coloca que na proposição que apresenta uma associação livre de Exu ao Diabo deve-se, antes de tudo, entender seu inverso, “o Diabo é assimilado a Exu do que o contrário”, pois Exu não pode ser visto como um ser revoltado contra o “Supremo Reitor”, “não tenciona usurpar o lugar de ninguém”, “não adere o mal por amor à maldade”, antes requer constantes cuidados para que não se ire, pois:

(...) É antes ciumento do que invejoso. Deseja ser reconhecido e encontrar seu nicho neste mundo – ou no outro – sem modificações estruturais. Para alcançar esse objetivo, pode recorrer a meios pouco convencionais. Mas, tudo bem pensado, tem mais característica de conservador do que de revolucionário. Quem entendeu direito seu papel, entendeu praticamente tudo no culto, pois ele resume as funções e as personalidades dos grandes orixás (1979:256).

Assim, o Diabo assume certas características e práticas de Exu, num movimento de exucização do Diabo, sendo viável sua presença na liturgia de alguns cultos afro-brasileiros apenas por meio da assimilação.

O que pode ser percebido como algo no mínimo curioso, já que no campo cristão o Diabo é evitado liturgicamente. Mesmo compondo o cosmo e estruturando a relação de ambiguidade entre o bem e o mal, este não desfruta em quase todas as liturgias cristãs (catolicismo e mesmo entre protestantes¹²¹) de um espaço físico e ritual reservado em sua homenagem; sobre os espaços físicos podem-se ressaltar as casinhas ou quartos de Exu, no nordeste, as famosas trunqueiras ou tronqueiras de Exu; em relação às homenagens rituais destacam-se as ofertas (o padê) dadas à entidade, a prioridade que a mesma tem nos cultos - até mesmo quando se trata de afastá-lo do ambiente -, o prestígio que geralmente possui junto aos clientes e visitantes dos terreiros também é traço diacrítico do papel da entidade.

O Cão, o Tinhoso e o Coisa-ruim como é conhecido no catolicismo popular o Diabo, estabeleceu, obviamente, sobre Exu, por meio do sincretismo, um aspecto depreciativo. Contudo, vale - e muito - ressaltar que sua posição estratégica no universo afro-brasileiro, seja ele visto como “puro” ou “degenerado”, como elemento de continuidade ou descontinuidade, como aquele Exu conhecido como mensageiro ou

¹²¹ - No pentecostalismo e no neopentecostalismo isso vem a mudar como já abordado.

como “cumpadre”, seu destaque, ainda é primordial. O dito nos terreiros, Bombonjira, Exu, Leba vem tomar xôxo¹²² parece ser interessante a partir das suas mais variadas significâncias, independente das nações ou linhagens religiosas.

Entenda-se que além da aproximação que se faz entre o Diabo e o Exu há também um esforço contínuo em umbandizar o Diabo¹²³. É justamente no processo inverso do estigma e dos preconceitos que alguns *habitus* começam a ser mudados, reinterpretados - nos termos de Ortiz (1991) - e até mesmo revertendo os estereótipos em favor do alastramento do campo de poderes mágicos, readaptando valores simbólicos vistos por nossa sociedade como inegociáveis: a aproximação com o Diabo. Daí decorre a sorte de Exu, quando sobreposto ao Diabo, não ter sido combatido de fato dentro do sistema simbólico dos Candomblés ditos “misturados” ou nas linhas de Umbanda como uma entidade que se compraz com o mal absolutamente, como acontece com o Diabo na tradição judaico-cristã. Exu, frente à diáspora simbólica, mesmo substantivamente diferenciado em sua atuação pelos nagô-iorubás, passa a ser aproximado e até confundido com o Diabo por conta de algumas de suas ações, mas nem por isso, para as famílias-de-santo¹²⁴ que assim procedem, ele deve ser evitado, antes, deve-se cativá-lo, trazer para perto seu segredos e mandingas, até se preciso for numa completa ritualidade do lúdico, do profano e do perigo.

Sabe-se que as religiões afro-brasileiras experimentam em torno de si um estranho e desconfortável “sabor” de exclusão, é, assim como Exu, objeto exemplar de “perigo”, de “profano” como elegeu e elege a nossa sociedade (PRANDI, 2001; 2005). Mesmo sob vigilantes estigmas dos olhares impiedosos da sociedade nacional os elementos diacríticos dessa expressão religiosa conseguem se inserir em espaços jamais vistos por outra religião em nosso país. Inúmeros artistas que projetaram em torno de

¹²² - Xôxo – comida na língua ioruba (CARNEIRO, S/d).

¹²³ - Haja vista as publicações umbandistas que apresentam Satanás, Lúcifer e o Diabo como os Exus maiores. Cito por exemplo o livro de Antonio de Alva, *O livro dos Exus*, que já foi republicado algumas vezes e tem relativa circulação entre os terreiros de Umbanda. O livro contém uma linguagem acessível e didática. Trata sobre todo panteão de Exus da linha de Umbanda, os seus pontos riscados e interpretações (1967).

¹²⁴ - O termo família-de-santo se apropria bem ao fato de que as religiões afro-brasileiras ritualizam a ancestralidade e tinham a projeção da família para preservar o culto aos Orixás (como ainda têm, mas com configurações mais amplas) (PRANDI, 1999:97). Ainda segundo o autor, os terreiros de Candomblé precisavam se inserir no âmbito da sociedade nacional e se constituir como uma religião ampla e sem restrições de classe ou “raça”. Tornando-se atrativa a ideia de sincretismo com os elementos da religião hegemônica e de plena expansão, desta forma coloca Prandi: “o próprio catolicismo, como cultura de inclusão, hegemônica, não fez oposições, que não pudessem ser vencidas, ao fato de o negro manter uma dupla ligação religiosa.

suas produções - sejam através de músicas, artes plásticas, fotografias, audiovisual etc.- referências próprias dos afro-brasileiros. É bem verdade que a presença de *ogãs* de prestígio social e melhor inseridos em contextos sociopolíticos contribuiu para tal (e ainda contribuem), mas é bem sabido também que essas religiões:

(...) desenvolveram um enorme senso ritual presidido por inigualável senso estético, capaz de transbordar os limites do sagrado para se impregnar nas expressões mais profanas que modelam a identidade nacional (PRANDI, 1999:98)

O universo afro-brasileiro se aproxima e se adapta muito peculiarmente a uma lógica imediata do mundo, o viver agora. O “consumo” do mundo se coaduna reinventivamente às oportunidades, onde Exu é a peça fundamental e transitiva para se ir bem ao mundo dos problemas, das “malícias” e dos entraves; a religiosidade projeta-se sobre o profano ritualizando-o, assim como os famosos despachos em vias públicas, pois é através de vários segmentos afro-brasileiros que as grandes cidades veem a conhecer os despachos de Exu e Pomba-gira, depositados quase sempre nas encruzilhadas e em locais intersticiais (PRANDI, idem); por ser entidade limítrofe, sobre ele reina forte preocupação e vigilância, porém, nada que uma dedicação votiva e um *padê* regado no dendê não resolvam. A lógica do sagrado que perpassa essa entidade está atrelada ao imediatismo que algumas necessidades infringem, o profano se desdobra e se reencontra nas resoluções do sagrado por meio do ritual religioso e seus componentes mágicos, assim como entende Prandi ser “a manipulação do mundo pela via ritual” (Idem: 100). Embora Exu comumente seja visto como a solução para as necessidades imediatas, também é protesto, inconformismo e extremamente vil com os faltosos.

Em relação à consciência de protesto podemos perfeitamente observar Exu como uma de suas expressões. Sua atuação mediante os problemas propostos pelos homens causa muitas vezes espanto e admiração, pois sua ação permeia a desordem e especializa-se em reverter estruturas criadas pelo sistema social. Por isso, se por um lado cabe a Exu “presidir o destino humano”, por outro, cabe também introduzir o acaso, os infortúnios, a sorte, e romper com os modelos conformistas. A exemplo da ampla ordem de figuras que quando vivas foram indivíduos da margem e desviantes, tais como os bêbados, os ladrões, as prostitutas e outros que facilmente se percebe na

Umbanda, ou mesmo o que dizer da iconografia sexualizada contidas nas imagens vendidas nas casas de comércio de axé que contra o “estatuto” moral vigente conseguem ter aceitação (TRINDADE, 1981:03-04). Magnani destaca que os Exus são “*os deuses da desordem*”, que por sua vez, caso não seja cumprida a exigência de terem a prioridade, pode-se esperar toda espécie de catástrofes, seja no âmbito ritual, social ou mesmo privado (MAGNANI, 1986:46). Percebe-se que o protesto de Exu pode está voltado a qualquer direção, tanto é aliado, para que defenda os seus com o uso de suas mandingas contra os inimigos, como também assume a posição de punir aqueles que estão em falta com a entidade¹²⁵.

Segundo Motta, Exu apresenta-se como escravo dos Orixás, pois está sempre apto a realizar as tarefas ordenadas por aqueles (2009:03)¹²⁶. O que é bastante curioso em tal submissão é que quando se pensa a figura temperamental e apriorística que é Exu, não se consegue perceber a propriedade de ser pêndulo da vontade dos Orixás aos homens. Mas é, certamente, seu estado fronteiriço que o torna privilegiado e indispensável em sua atuação, situando-se mais uma vez em lugar estratégico, é a encruzilhada que liga o òrun¹²⁷ ao àyié. De forma que ser intermediário, muitas vezes, ao contrário do que parece, lhe confere desprestígio. É no movimento das ruas, nas passagens urbanas que são esvaídas do sentido de segurança ao qual, por exemplo, se percebe no lar, que Legba se faz sentir para o povo-do-santo. Exu, aquele que como apto ao movimento do urbano, do caos da periferia, da confusão dos grandes centros, do *frenesi* humano, ao mesmo tempo aparece como o estar bem nesses ambientes transitórios, a segurabilidade de acesso, do livrar-se dos perigos; também isso pertence a ele.

¹²⁵ - Durante as visitas de campo que fiz ao Palácio de Iemanjá pude perceber alguns elementos das famosas e recorrentes “pisas-de-santo”, nas quais os fiéis rolam pelo chão, as entidades apagam os cigarros nas mãos e nos braços dos “cavalos”, se debatem no chão e recebem toda “sorte” de castigo, forma que a entidade encontra para mostrar seu desagrado por algo (mal) feito pelo fiel.

¹²⁶ - Nas reflexões e orientações a respeito desse texto, Roberto Motta destacava-me que a função de Exu como mensageiro é fundamental na concepção iorubá. Assim, quando chama atenção à identificação “escravo” é “menos por minha conta, do que transmitindo opiniões de informantes”, coloca o autor. Inclusive Motta destaca, em vários trabalhos, que Exu se “independentiza” e se torna o senhor de tudo, sobretudo em cultos como macumba, quimbanda e certas formas de Jurema”, me ressaltava.

¹²⁷ - Em Yoruba, òrun significa a morada dos Orixás e àyié, o lugar onde habita os homens. Pedro Silva descreve os termos como, respectivamente, o universo que está além do consciente ou inconsciente, o òrun, e, do outro lado, o plano onde se pode conhecer ou consciente, o àyié, Exu apresenta-se nesta proposição como princípio criativo que permeia o inconsciente ao consciente (2000:176-177);

Ao inverso do que se vivencia na esfera social, as entidades intersticiais no contexto ritual da Umbanda ganham, além de uma lógica integradora, estrato de poder que, de certo modo, reposiciona os excluídos socialmente em um contexto de poder (MOTTA, 1979:255). A lógica afro-brasileira consiste em integrar, como chama atenção Birman, ao colocar que o grande trunfo da Umbanda consiste justamente em inverter a ordem da hierarquia social em seus ritos (1983:46). O escravo dos Orixás tem em suas mãos um grande e poderoso trunfo, a saber, o de que “nenhuma transação ocorre, entre homens e deuses, ou entre deuses e deuses, que não passe por ele. Exu é onipresente no ritual afrobrasileiro” (MOTTA, op.cit.: 03).

Compreende-se a força de Exu justamente pelo seu poder fronteiroço, o que de certa forma propicia seu crescimento das mais variadas formas. A ialorixá Maria de Lourdes relatou em entrevista que nunca viu tanto Exu e Pomba-gira assim, com seus espaços na cidade, como tem observado nos terreiros de Maceió hoje¹²⁸. Seja através do Exu dito “misturado” ou do “puro”, as relações entre Brasil e África, como salienta Relevet, nunca cessaram, pois mesmo sobre todas as reinterpretações das mais variadas nações ou linhagens de Candomblés, Umbandas, Batuques e Xangôs, a entidade, certamente, na passagem da África para o Brasil, teria tido alguns mitos esquecidos, certas características desse deus teriam mudado, metamorfoses possíveis teriam recaído sobre Exu, mas, em grande medida, “*les traditions ancestrales se sont maintenues*” (as tradições ancestrais se mantiveram) (2009:27). Exu é um deus do espaço externo dos barracões, deus do espaço livre, é comum vêem-se as cerimônias e os rituais dedicados a Exu ganhar as ruas e as encruzilhadas (op.cit.: 51). O que pode ser visto como uma exposição ainda maior à sua identificação pública pode, por outro, também ser observado na resistência simbólico-ritual que possui para manter seu *status* de deus do espaço livre (op.cit.: 29). E sobre o que precisamente, de algum modo, contribui para a construção de um imaginário dos espaços das encruzilhadas como local diacriticamente marcado por sua personalidade.

¹²⁸ - Entrevista concedida em sua residência e terreiro no dia 17.04.10.

CAPÍTULO IV



4.1 - A Rua São Jorge: o culto de Exu no Palácio de Iemanjá

*Exu fez uma casa
Sem porta e sem janela
Ainda não achou morador
pra morar nela.*

O terreiro Palácio de Iemanjá guarda significativa aproximação estética e ritual com muitas outras casas de Candomblé traçado da capital alagoana, mas com uma peculiaridade central em seus trabalhos: os toques na casa (também chamada de ilê) são realizados três vezes por semana, sendo rigorosamente cumpridos. Abrem-se os trabalhos da semana na segunda-feira com o toque para Exu e, com menor frequência esse ano, para Pomba-gira, nunca os dois juntos, pois, segundo seu Zeca, “vira bagunça, não dá certo esta misturada de mulher com homem”. Alguns membros dizem gostar da decisão e que as Pombas-gira aprovam, pois, assim, quando há toque para elas, todos(as) podem preparar a vestimenta do jeito que elas gostam, além do mais não dá para receber um Exu “macho” todo maquiado de Pomba-gira, conta Mãe Noca. Porém, segundo Júnior, neto de seu Zeca, os toques para Pombas-gira foram suspensos este ano devido às ordens do Preto-velho Serrania e do principal Exu da casa, seu Tirania. Os toques para as “moças” são restritos agora às demandas e obrigações dos filhos. Estas duas entidades têm o poder de mandar e desmandar no terreiro, são Elas que, do plano mágico, organizam o plano litúrgico, mais especificamente o Preto-velho Serrania que, segundo se fala no terreiro, ordens dele ninguém desfaz, nem mesmo a senhora Iemanjá intervém; na quarta-feira tem sessão ou reunião (para essa última vale-se do sentido mais organizacional do termo) para o(s) Preto(s)-velho(s) (às vezes só com Serrania, chefe da casa), também, com menor frequência, se faz sessão para Caboclo ou Jurema; e, finalizando, às sextas-feiras, com a pureza e finura, como gostam de colocar os membros da casa, o toque para os Orixás. Os toques são suspensos apenas por ocasião da morte de algum filho-de-santo, alguns feriados religiosos do calendário Católico, tais como semana santa e festas natalinas e também nos períodos carnavalescos, que segundo o babalorixá Zeca, são dias em que os Exus estão à solta e os Orixás não descem à Terra.

O babalorixá José Antonio dos Santos, mais conhecido como Seu Zeca, ou Pai Zeca, encontrou a religião por motivo de doença. Quando criança, conta ele, teria ido

assar uma espiga de milho em fogo feito pelos trabalhadores da fazenda do seu pai e acabou se sentindo mal. Depois, sentiu-se piorar ainda mais e uma forte dor de cabeça lhe atormentava. Ao chegar em casa trancou-se no quarto e a situação só piorava. Seu pai o procurava por toda região, não sabendo que o filho se encontrava em casa trancado em seu quarto,

Deu seis horas e eu adormeci. Deu seis horas e ele [seu pai] mandou me procurar por todo morador. Destá que eu tava dentro de casa, dentro do quarto, trancado. E a dor de cabeça matando. Aí quando ele chegou procurou dentro de casa e não achou, se eu tava desmaiado! Aí teve seu Manué José, mandou os cavalos pra os doutor (sic) em São Luiz. O doutor chegou, eu tava com 45 graus de febre, no pé da Ladeira da Onça. Aí ele chorou, chorou e realmente não teve médico. Aí o curador, o finado Mané José, era muito meu amigo, amigo do meu pai. Aí ele foi pra lá por que viu a situação meu (sic) (...) aí ele (Seu Mané José) foi e disse: ói Seu José, você é muito meu amigo, médico não vai dar a cura, a cura desse menino não. Ele (Seu Mané José) disse, então é o seguinte, então ele disse olhe, olhe, eu vou dá a cura do seu filho. Então ele (Seu José pai) disse, olhe, negócio de espírito não! Ainda ouvi dele essa história (interfere Zeca na narrativa), negócio de espírito não! Então ele (Seu Mané José) disse, olhe, se eu não dé (sic) ele vivo, homem nenhum vai dá, se eu não dé ele vivo, homem nenhum vai dá, esse médico papa dinheiro não. (Seu José pai): Eu daria a fazenda roncador, entendeu? Pro homem que deixar bom, pra deixar meu fio (sic) bom. Ele (Mané José) disse: é o seguinte, eu não quero sua fazenda, não. E era morador dele, e era morador dele! Me curou, no outro dia eu já amanheci comendo.

A história de Seu Zeca muito se confunde com a de várias outras pessoas que, como se costuma dizer, chegaram no santo pela dor e que só depois orgulham-se de relatar sua trajetória e sua(s) cura(s). Talvez esta forma de encontrar o santo fosse a única maneira, para muitas pessoas, de romperem com o estigma estabelecido em torno da religião. Para o pai do Seu Zeca, Seu José, a opção de deixar o filho ser curado por esse “negócio de espírito”- que aparece na história como a forma mais dura ou inaceitável, onde o pai se via na pressão de liberar seu filho ao curador ou optar por tratá-lo através da medicina convencional – parece ser uma decisão ainda mais difícil diante não só do seu desfalecimento, mas das noções simbólicas que envolvem essas práticas religiosas na sociedade brasileira. Mesmo não aceitando as práticas de cura oferecidas pelo catimbozeiro José Mané (conhecido também como Neco), o pai se viu obrigado a ceder diante da situação. Como se não bastasse ter que aceitar as práticas de cura dos espíritos do Seu José Mané, o mesmo ainda daria a notícia ao pai de Seu Zeca

que seu filho seria um “pai-de-santo e dos melhores”¹²⁹, mas nem ele nem sua esposa iriam alcançar isso.

O babalorixá Zeca seria iniciado no santo pelo babalorixá Antônio D’loia, nessa casa teria recebido seu Orixá de cabeça, Iemanjá. Por conta da mesma, a sua casa de axé recebeu o nome Palácio de Iemanjá, nome que continua até hoje. Seu Zeca recebeu o decá¹³⁰ das mãos do afamado babalorixá do bairro do Vergel do Lago, Antônio de D’loia¹³¹. A casa de axé do babalorixá Zeca era no bairro do Vergel do Lago (por volta de 1950), mas passou por vários endereços, segundo a mãe-pequena: Rua Cabo Reis, depois Rua Panair, em seguida Rua Cruz das Almas (ali só realizava trabalho de consulta, não tocava atabaques), Seu Zeca ainda nos informou a Rua Ana Neri, onde o mesmo teria aberto culto, mas a sua primeira casa de Xangô encontrava-se na Rua do Meio, no Vergel do Lago, depois foi para o Jacintinho (por volta de 1970) onde atualmente localiza-se o terreiro Palácio de Iemanjá¹³². Hoje, com 71 anos e com a saúde bastante abalada por um acidente vascular cerebral (AVC), já pensa em fazer a transição do terreiro para sua filha biológica e Ialorixá Noca juntamente com seu genro

¹²⁹ - Expressão usada pelo próprio Zeca.

¹³⁰ - O *decá* é considerado por muitos filhos-de-santo, de forma irreverente, como a carta de alforria para que os novos babalorixás possam, desde então, montar a sua própria casa de axé, pois já teria as referências necessárias da casa matriz para tal. Comumente são sete anos de feitura para receber o *decá*. Durante este período, os que se iniciam no Candomblé passam de *abiã* (quando apenas se jogam os búzios para saber o orixá e começa a possuir, mesmo que minimamente, um vínculo com o terreiro, numa fase inicial em que a pessoa vai “crescendo no santo”); daí para o *iaô* (estágio em que os orixás da corrente recebem a(s) primeira(s) obrigação(ões), começa-se pelo santo principal, o de frente), podem também atuar como *ogã* (aquele que não incorpora, tem função de zelar pela organização, patrocínio e viabilização do culto. Também se credita ao *ogã* a função de tocar o gongá ou atabaque, (função realizada na casa de axé pelo *ogã* Jorge) ou *Ekedis*, (também não incorporam entidades, têm por função zelar pela descida do santo, para que os filhos estejam bem ao terminar o transe, também são quem organizam geralmente no Palácio de Iemanjá as comidas, a decoração das festas etc.) axogun (aquele que tem por função sacrificar os animais junto com Pai Zeca), até chegarem à senioridade no santo tornando-se mãe pequena (função de Dona Cícera, que divide toda a responsabilidade de organização dos rituais, das obrigações e iniciações com o babalorixá) e o pai-pequeno (função desempenhada por Seu Temperinho, que cuida do ritual, organização de tarefas mais “pesadas”, entrega de despacho, entre outras) por fim, chegam a ser pais-de-santo e mães-de-santo. Esses últimos cargos são adquiridos apenas através da senioridade no santo, cumprir com suas obrigações e ofertas aos Orixás até que possam receber o *decá*.

¹³¹ - Informação nos passada pela mãe-pequena do terreiro. Conta ela que várias pessoas (até mesmo de outras casas) procuravam o babalorixá D’loia para realização de trabalhos complicados.

¹³² - O babalorixá residiu alguns meses no município de Barra de Santo Antônio que fica no litoral norte de Alagoas, a 48 km da capital, mas acabou voltando por conta das tarefas que desempenha no terreiro e por ter melhores condições de cuidar de sua saúde em Maceió. Seu Zeca teria se afastado no intuito de descansar um pouco, mas também já previa a possível transição do terreiro à sua filha Noca.

e filho-de-santo Seu Quixabeira, mas por enquanto vai administrando as atividades do terreiro sempre que pode. Dos dias que visitei a casa do babalorixá no ano de 2010, mesmo após ter se mudado do bairro do Jacintinho, apenas em uma doutrina de Exu Seu Zeca não esteve presente, no mais, sempre fez questão de vir participar dos toques. Os bairros do Vergel do Lago e Jacintinho, por onde passou o terreiro de Zeca, são localidades consideradas em Maceió como regiões periféricas e que absorvem grande parte da população afro-maceioense, consideradas como reduto dos Xangôs (ROGÉRIO, 2008: 21;42). Presença afro-brasileira que, aliás, é algo comum não só na capital alagoana, mas em várias periferias do país (SILVA, 2008:97).

De orientação Nagô traçado, o terreiro tem como atrativo, tanto para os clientes ligados às resoluções mágicas que a Umbanda oferece, como para ex-adeptos que se “inquizilaram”¹³³ em outros terreiros e que desejam continuar cuidando do santo, o chamado “traçado”, ou seja, práticas peculiares do Candomblé são traçadas com elementos reconhecidos na Umbanda e na Jurema, tais como os Exus da linha da rua, os Pretos velhos e os Caboclos. Em entrevista¹³⁴, Seu Zeca diz trabalhar com sete linhas: Kêto, Malê, Abatá, Congo, Quimbanda, Nagô e a Umbanda¹³⁵. Segundo Motta, mistura-se aquilo que a construção reinventiva da memória projeta. O autor, referindo-se ao processo de fabricação de memória entre os afro-brasileiros coloca que a “memória é coisa que se cria o tempo todo” para, em seguida, afirmar, “queiramos ou não, a memória é misturada” (1985:71). O que de certo modo a liga a uma série de outros elementos que permeia o social, o econômico, o ritual, o simbólico e a própria história da casa.

Realidade de mistura e sincretismo que não seria apenas exclusividade desta casa, haja visto a maneira com que tais *elementos umbadizadores*¹³⁶ teria adentrado outras tradições religiosas da cidade, inclusive não só em Maceió, mas tendo sido visto em vários outros estados e tradições religiosas das mais diversas e por fatores também

¹³³ - Pessoas do santo que frequentavam uma determinada casa e que, por algum descontentamento, resolveram abandoná-la e procurar outra. O termo “inquizilar” vem dos descontentamentos dos Orixás com seus filhos-de-santo, contudo a expressão acaba servindo para classificar os desafetos ocorridos dentro do Candomblé.

¹³⁴ - Entrevista concedida no dia 20.05.10 na casa onde residiu durante alguns meses na Barra de Santo Antônio (AL).

¹³⁵ - Essa mistura de linhas pode ser vista em outras publicações como Magnani (1986), Maggie (2001) Motta (1999).

¹³⁶ - Expressão usada pelo babalorixá e historiador Célio Rodrigues em entrevista realizada no dia 05.05.10.

diferenciados (PRANDI, 2001:15). Renato Ortiz, fazendo uma análise sócio-religiosa da Umbanda chama atenção para o fato de que com advento da sociedade capitalista e os ideais de competição, os terreiros que se denominavam por tipos étnicos ou nações, passam a se organizar em torno das mais variadas linhas: linha monjolo, linha moçambique, linha cruzada, linha das almas, linha do mar etc. O autor tenta mostrar que “a ruptura dos laços étnicos transforma radicalmente o culto de nação”; e, citando Arthur Ramos, mostra que num mesmo ritual ou linha o pai-de-santo trabalha, pode se entender, “com uma multiplicidade de linhas, sendo sua potência mágica medida em função do número de vibrações que ele manipula” (1991:115).

O Xangô do seu Zeca, como assim é conhecido no bairro, muito se assemelha à classificação dada por Motta de “Xangô Umbandizado” (1999:27), pois se afirma como “traçado” com Umbanda, o que, obviamente, está atrelado a alguns outros equivalentes de misturas do universo kardecista¹³⁷, do Catimbó, da Jurema, do Angola e do Catolicismo popular. A influência dessas linhas pode ser percebida como um elemento diacrítico na afirmação de poder. Nessa proposição está em jogo o mercado de bens simbólicos que é bastante heterogêneo e disputado entre as casas de axé da cidade, as quais, frente a um público cada vez mais exigente em relação ao sucesso e ao leque de especialidade que as demandas devem atingir, para serem poderosas, ao menos nesse contexto, perpassam a ideia do poder em misturar as ‘tradições’, ou, a de legítima especialização dos vários domínios de linhas (ou nações) e não apenas uma. Por isso em terreiros como o do Pai Zeca muito menos a ideia fechada de ‘tradição nagô’ é

¹³⁷ - Podem-se vincular aqui os aspectos Kardecistas por convenção àquilo que se entende imbricado na constituição formal da Umbanda. Visto que não há uma referência direta ao Espiritismo Kardecista, a não ser através de uma memória umbandista, ou seja, implícito em termos, rituais, entidades etc. Aliás, uma memória Kardecista que não faz menção a Allan Kardec, ou seja, uma identidade como uma forma amálgama de memória e elementos rituais da Umbanda. Isso aparenta estar presente nos modelos de culto afro-maceioenses, pois além de tais elementos, pode-se observar, de igual modo, elementos do Catimbó, da Jurema e de tradições étnicas diversas. Tudo isso num incrível mix de memória, oralidade, heterodoxia e ortodoxia. Inclusive a recente Umbanda, com tantas publicações religiosas, já se faz perceber também por meio de tradições orais mais ortodoxas. Há relatos de uma manutenção da tradição umbandista mais ortodoxa, o que *a priori* parece ser um contrassenso à religião que se erigiu através de misturas amplas e sempre abertas à autonomia das casas de axé espalhadas pelos mais variados lugares do país. Refiro-me ao caso da médium carioca de 27 anos, Adriana Berlinski, que após ter anunciado receber o Caboclo das Sete Encruzilhadas, o mesmo, que teria baixado em Zélio de Moraes para anunciar a Umbanda, teve problemas com ortodoxos dos centros pelos quais passou, pois achavam uma heresia tal manifestação na médium (in.: Folha de São Paulo, 100 anos de Umbanda no Brasil, 30 de março de 2008). Algo que nos mostra certa organização por parte de alguns segmentos umbandistas mais ortodoxos em prol de uma tradição cunhada por Zélio.

acionada. Embora a linhagem nagô seja evidenciada nesse terreiro como elemento identificador, apenas através do traçado é que o poder se constitui de forma mais ampla. Sobre a polivalência do termo pode-se destacar o que coloca Cavalcanti:

E por falar em religião, foi do sistema de crenças banto, aliás, que veio boa parte dos elementos que integram os cultos umbandistas. E foi como religião sincrética que o Xangô (ou Candomblé) ressurgiu com força em nossa cidade, desde os anos duros do início do século XX. Não sem razão o nosso Candomblé tem se autodenominado de "traçado", isto é, misturado de nagô com umbanda, de orixás, inquices e caboclos. Xangô com Umbanda, como se diz, por força das linhas bantas ditas "de Angola". O elogio a este processo sutil de misturas culturais deve soar como um signo da vitória da cultura sobre a raça, como uma fórmula a evitar que a mestiçagem seja lida como mera ideologia do recalque, mas, bem ao contrário, que represente a exata medida de nossa auto-referência. Isto em vez de restringir alargaria a definição do ser alagoano, quanto à cultura que se supunha sob este rótulo existir, mas também quanto à composição social desse mesmo ser (2005:03).

Esta *ideologia do recalque*, da qual coloca o autor, inúmeras vezes foi intensificada pelo contexto acadêmico e os ideais de difusão e continuidade da cultura, como ressalta Cavalcanti (Idem: *ibidem*).

O que sugere estar despreocupada desta discussão entre “tradição” e “degeneração”, “pureza” e “traçado” parece se situar a concepção do terreiro Palácio de Iemanjá, que vê naquilo que se entende por tradição nagô um elemento insuficiente para legitimação de poder, acarretando a própria configuração do que seria mais propício entender aqui como um Xangô nagô-traçado. Vale notar que a busca por um modelo “puro”, “mais africano” (Cf. SILVA, 1999: 154) de culto não parece reverberar pragmaticamente em contextos como esses, mais propício é notar a construção de legitimidade em torno do poder mágico, como por exemplo, ser um “pai-de-santo dos melhores”¹³⁸. No disputado campo mágico da cidade parece ser bem mais representativo ter linhas traçadas do que reivindicar a tradição de “pureza nagô”, pois “o desejo fundamental da ação mágica é de dominar o mundo (...). (...) A magia é concebida (...) [como] poder imanente, manipulável pelo homem que o situa em posição de igualdade frente ao sobrenatural” (TRINDADE, 2006:11).

¹³⁸ - Em entrevista (20.05.10), Seu Zeca relata, com ênfase, que ainda garoto ouviu o curador Neco falar ao seu pai que ele seria pai-de-santo, que seria um dos melhores, mas que nem o seu pai e nem sua mãe iriam alcançar isso, pois, por não aceitarem, os espíritos dele iriam levá-los ou passá-los à morte.

Embora em determinados contextos a ideia de tradição apareça, nota-se que comumente ela está associada ao poder da magia, como um histórico de boas e eficientes demandas no campo mágico, que sempre que possível vale a pena mencionar.

4.2 - Hoje no Xangô tem toque pros “home”.

A cerimônia de Exu, ou gira, como é conhecido o ritual, é um momento onde se percebe sentimentos bastante heterodoxos; um, de suspensão ou mesmo de tensão, por envolver entidades de maior ambiguidade na cosmologia de um Xangô¹³⁹ ou no campo afro-brasileiro de forma geral (PRANDI, 2005:87; TRINDADE, 1985), também porque nunca se sabe do temperamento dessas entidades para com seus “cavalos”¹⁴⁰, ou a falta desses para com aqueles; por outro, é considerado um rito distinto na vida ritual de um terreiro. São essas entidades que na concepção dos membros e dos chamados “clientes” de um terreiro têm nas mãos todas as chaves e caminhos, façam-se eles abertos ou fechados, trancando ruas, ou abrindo-as, arrancando obstáculos, ou colocando-os, se for preciso, e sem restrições. De fato, dentro das demandas de um Xangô, só Exu coloca a mão em absolutamente tudo.

Em certa ocasião, Pai Zeca comentava que nas coisas da Terra só Exu “põe a mão”, porque Orixá nenhum pode colocar¹⁴¹. Podem-se alçar alguns fatores a essa distinção, uma, porque a figura de Exu no imbricado processo cultural para algumas casas de axé foi desassociado da categoria Orixá (BASTIDE, 2001:161). Mas é comum no terreiro as pessoas indicarem Exu como um Orixá como qualquer outro, só que mais travesso e sem limites. Concebe-se, então, que Exu é a entidade certa para todo tipo de demanda. Por ser Exu a própria interdição, onde por ele se pode chegar a algo ou não, entidade de extremo poder na cosmologia, não há lugar que o caiba; o filho-de-santo Quixabeira faz a seguinte descrição, o domínio de Xangô e Iansã está sobre os aspectos

¹³⁹ - Denominação amplamente conhecida no nordeste do Brasil e genericamente dada aos cultos conhecidos por Candomblé, na Bahia, Umbanda, no Rio de Janeiro, Tambor de Mina, no Maranhão e Batuque, no Rio Grande do Sul. Outro heterônimo bastante conhecido é quando se refere aos babalorixás, ialorixás ou membros de terreiros com o termo “xangozeiros”, embora muitas vezes seja um termo pejorativo, correlativo muitas vezes a “macumbeiro”.

¹⁴⁰ - Assim são conhecidos os filhos-de-santos pelas suas entidades. Chama-se a atenção ao ato que envolve o termo “cavalo”, pois a proposta é exaltar quem monta. Há na aplicação do termo algo que envolve o respeito do filho pelo Orixá que desce para montar e dançar sobre seu cavalo de forma triunfante. Juana E. dos Santos comenta que na África a posse de cavalo era sinal de realeza (1986:159)

¹⁴¹ - Entrevista realizada com Pai Zeca no dia 19.01.2008.

“quentes” da Terra; Iemanjá e Oxum às águas, por isso relacionadas aos aspectos “frios” da Terra, já Exu não tem padrão fixo de atuação, seu poder de atuação e domínio é o mundo¹⁴². Sabe-se, Roberto Motta já evidenciava tal questão, que entendendo bem o caráter e atuação de Exu dentro do terreiro, “entendeu praticamente tudo no culto”, porque incide sobre ele as grandes “funções e as personalidades” dos poderosos Orixás (1979:256).

Em relação ao contexto da casa onde foi feita esta etnografia pode-se dizer que um heterônimo auxilia no entendimento e identificação de poder desta entidade como maestro das coisas aqui da Terra, refere-se ao termo “os Home”. Expressão usada pelos membros do Palácio de Iemanjá, que muitas vezes não pronuncia o nome da entidade nem sequer seu arquétipo, Exu, comumente se fala “os (dos) Home”.

Costuma, entre Aracajú e Recife, se cutucar ironias aos alagoanos sobre o uso de artigo antes de nomes próprios. Nos terreiros em relação às entidades percebe-se o uso, porém o sentido muda. Fala-se “o Home”, “o Seu Zé”, “o Tirania”, “o Exu do Lôdo”, “a Maria Padilha”, “a Pomba-gira fulana e cicrana”, sempre que se quer enfatizar o sujeito. Neste caso não seria um fenômeno de regionalismo inconsciente, seria mais uma forma de intensificar e, de certo modo, melhor alarga o sujeito em relação ao contexto. Há uma intensificação entre o artigo e o sujeito quase que exclamativa. Ainda se reveste de intensidade quando o sujeito da ocasião se trata de um Exu, poderoso nesse sentido. Expressão também observada no artigo publicado em 1968 por Luiz Sávio de Almeida no extinto *Correio de Maceió*, em que o mesmo faz menção ao termo observando: “Exu é tratado como ‘o homem’” (op.cit.:47)¹⁴³. É importante salientar que quando se fala “nos Home” se indica algo mais que a sua própria presença ou a nua e crua expressão do termo, mas uma mescla de admiração pelo amigo, tensão e poder do sujeito das encruzadas.

Os Exus são vistos no Palácio de Iemanjá, assim como no artigo de Almeida, além de por sua implacável amizade e compadrio, como aqueles dos quais se podem

¹⁴² - Destaca-se também nessa proposição “Orixás-quentes”, Ogum, Xangô e Obaluaiê, já os “Orixás-frios”, os que de alguma forma se ligam aos domínios da água, além dos já citados, Iemanjá, Oxum, também Oxalá (SILVA, 2008:101).

¹⁴³ - Artigo publicado no extinto *Correio de Maceió*, mas que se encontra disponível na pasta Religiões Afro-brasileiras do acervo do CNFCP (Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular); para facilitar possíveis pesquisas ao documento resolvi, sempre que citar o artigo (ou outros), empregar o número da página de catalogação da pasta (ex.: 299), mesmo o artigo possuindo algumas poucas páginas do acervo onde se encontra aquele, pois não há numeração nas páginas do documento oficial.

pedir e esperar tudo, isso envolve e mantém a entidade e os fiéis dentro de uma áurea ou lógica de poder e perigo¹⁴⁴. Assim, Almeida descreveu Exu em seu artigo:

Exu é o homem do recado certo, de qualquer maneira, por bem ou por mal, as suas ordens são obedecidas. Marinho considera que o Exu é o maior amigo e, por outro lado, o pior inimigo que se tem na seita; depende de saber tratá-lo. Quando a pessoa não sabe tratá-lo tudo o que faz não tem serventia e aparecem problemas como cachaça, brutalidade e muitos outros mais (op. cit.:49)¹⁴⁵.

Na chegada dos membros ao terreiro não há uma palavra a quem quer que seja antes de prestar as devidas saudações à trunqueira dos Exus e ao *peji*¹⁴⁶ dos Orixás, seria uma grande falta fazer diferente. As primeiras saudações são devidas aos Exus e aos Orixás, sem exceções!¹⁴⁷ O cumprimento consiste em direcionar o corpo em relação à frente da casa “dos home” e em seguida bater o pé esquerdo três vezes no chão; em seguida as pessoas se direcionam ao *peji* dos Orixás e saúdam-nos com um toque sobre o altar e em seguida levam as mãos a cabeça. Apenas depois desse ritual de chegada é que as pessoas conversam uns com os outros e colocam os assuntos em dia.

“Olhe a hora!” Adverte o babalorixá Zeca no começo do ritual para que a gira se forme. Antes mesmo que o ritual comece, Seu Temperinho¹⁴⁸, pai pequeno de Exu,

¹⁴⁴ Ver Mary Douglas sobre essa relação de poder e perigo (1976).

¹⁴⁵ - O nome a qual o autor se refere é Luiz Marinho, tudo indica que um afamado babalorixá que narra para o autor detalhes do culto nagô em Alagoas na década de 60. No começo do texto, Almeida faz uma observação que é muito importante para entender certa postura etnográfica da época, diz o autor: “partiremos para comparar os terreiros de mesma linha, na tentativa de poder alcançar a configuração do quadro genérico, especialmente vinculando-os às origens, tentando perceber a permanência da mitologia iorubá”. Termos como *comparação*, *origens* e *permanência* nos dão a entender, de modo geral, a preocupação do contexto acadêmico e suas prerrogativas de pesquisa. Perspectiva de pesquisa com o modelo iorubá que se percebe desde Nina Rodrigues (MOTTA, 1978; CORREA, 1998).

¹⁴⁶ - Lugar reservado aos Exus e às Pombas-gira, onde também são colocadas as imagens representativas de cada entidade e as ofertas, tais como velas, cigarros, cachaça e ossadas de animais ofertados. Já o *peji* é um local considerado extremamente sagrado, lá são colocadas as imagens dos Orixás e as ofertas em dias de festas. Ambiente que representa a cosmologia que envolve a casa, onde as entidades são representadas por meio de imagens e que ali se encontram para serem acionados sempre que o fiel precise.

¹⁴⁷ - Lembro-me que ao começar minha pesquisa de TCC para a conclusão do curso de Ciências Sociais na UFAL (2008), nesse mesmo terreiro, algumas vezes, quando ainda não tinha me habituado com a prática de saudação da trunqueira e do *peji* pelos membros dessa casa, estendi minha mão em cumprimento, antes que as pessoas saudassem os referidos locais, obviamente que não houve reciprocidade. Os mesmos, sentindo-se constrangidos, vinham e me explicavam da obrigação ritual, do porquê de não terem respondido etc. Entendi rápido, na primeira ocasião, porém o gesto impulsivo me traía, o que gerava alguns risos!

¹⁴⁸ - Seu Temperinho é o pai pequeno de Exu. Das casas que visitei em Maceió, ainda não observei nenhuma outra referência específica. Comumente se vê na função de pai pequeno da casa, um homem responsável por cuidar das coisas do santo, do terreiro etc., mas no caso do Palácio de Iemanjá, o pai pequeno dedica-se exclusivamente a Exu. Obviamente, pelo que se observou, Temperinho realiza várias outras atividades no terreiro, porém, o que mais chama atenção é a classificação atribuída a ele de pai pequeno de Exu.

coloca a vela da entidade no meio do salão (vela retirada da trunqueira), ao lado forra um pequeno pano vermelho, sobre ele coloca a quartinha de Exu (de cor preta) que contém a água a ser aspergida nos cantos do terreiro, cerimônia que servirá para levar os males do terreiro à rua, o despacho da casa ou a limpeza de Exu no salão. Almeida apresenta uma explicação muito interessante sobre o mesmo ritual de despacho da casa no terreiro nagô que visitou (tudo indica que o terreiro de Luiz Marinho, na década de 60), onde coloca que esse mesmo ritual de aspergir água no chão do terreiro anteriormente se realizava com sangue, mas Nanã teria proibido o uso e substituído por água (Idem: 47).

Ainda sobre o ritual no Palácio de Iemanjá, Seu Temperinho coloca também sobre o pano vermelho de Exu um recipiente de metal para que sejam postas ali as moedas ofertadas aos Exus. Aqueles que desejam contribuir com o *ogã* devem depositar dinheiro em cédulas, pois as moedas são exclusivas dos Exus e as cédulas do *ogã* ou *ingomista*¹⁴⁹ Jorge. Algumas vezes essa contribuição é motivo de descontentamento por parte da liderança, os membros são frequentemente lembrados nos rituais do dinheiro que eles devem guardar para o *ogã* durante a semana, de dois a cinco reais, porém nem sempre há essa contribuição. Começa-se a cerimônia com a toada¹⁵⁰:

Xôxô obé
Xôxô obé sindará é cum maré ó
Xôxô obé sindará é com massequê
Dará Xôxô obé
Ascensão dará, dará papa ebó
Ascensão dará, dará papa ebó
Vou leva maia com tu Exu keré, keré
Vou leva maia com tu Exu keré, keré
Exu keré, keré
Ô nibabá, ô nibabá
Sai Exu ô nimbabá
Sai Exu ô nimbabá
Sai Exu ô nimbabá
A ô leba oi tanquerei
*A ô Leba oi tanquerei*¹⁵¹

¹⁴⁹ - Os atabaques também são chamados de *ingome*, daí o termo *ingomista*.

¹⁵⁰ - Além de toada, pode-se perceber outros termos como *zoela*, *ponto* e *toque* (inclusive esse último serve para denominar o sistema de culto, assim como a expressão Xangô, fulano vai ao Toque).

¹⁵¹ - Toada cantada por Pai Zeca na entrevista concedida no dia 20.05.10. Parte dessa toada pode ser encontra também em pesquisa do Prof. Luiz Sávio de Almeida em artigo publicado no Correio de Maceió em 1968. Onde se pode notar uma forte evolução fonológica.

Em meio à toada, no momento em que se canta: *ô nibabá, ô nibabá, sai Exu ô nimbabá, sai Exu ô nimbabá* (2xbis), todos os que se encontram no terreiro devem ficar em pé e se posicionar virados para a porta da rua, passa-se então as mãos na cabeça, no tronco, nos membros superiores até os inferiores, num movimento simbólico e ritual de limpeza total do corpo que culmina atirando as mãos à frente do corpo em direção a rua, simbolizando agora a finalização da limpeza para dar prosseguimento ao toque. Corporifica-se na ação ritual uma purificação do espaço e das pessoas, ação empreendida por Exu sobre algo ruim que possa estar contido no ambiente. Sobre a ação ritual, Trindade coloca que:

A ênfase dada pelo observador ao estudo das relações entre o homem e o sagrado – considerando a ação ritual, enquanto simbólica – permite a adequação entre a expressão simbólica e a função social e existencial (TRINDADE, 2006:09).

Por essa adequação simbólico-existencial é que se percebe o despacho da casa como um momento de tensão, onde, na hora deste rito, aqueles que estão na gira sempre olham ao redor para observar se há algum “desligado” entre os que assistem para chamar-lhe a atenção para que levante e acompanhe a ação ritual¹⁵².

Voltando à toada é interessante perceber que o termo em iorubá *xôxo*, que significa comida em iorubá (CARNEIRO, S/d: 305), tem seu sentido reconfigurado para *xô! Xôxô! Vai embora! Sair, afugentar, espantar etc.* O termo, tendo como base a fonética trazida pelos povos iorubás¹⁵³, ganha um sentido diferente daquele¹⁵⁴, passa a ser uma expressão que enxota do ambiente algo ou alguém indesejável, transformando-se em interjeição. É precisamente nesse sentido que o termo se aplica nos rituais no Palácio de Iemanjá.

Porém, para que não se tenha interpretações apressadas, é necessário salientar que o que está sendo expulso aqui não é necessariamente Exu, mas uma entidade

¹⁵² - Importante salientar que essa parte dedicada a Exu (feita no começo e no final da cerimônia) é o único momento do ritual onde se exige do público visitante que cumpra com a liturgia, para com isso manter a casa limpa de qualquer influência maléfica externa.

¹⁵³ - O termo também pode ser pensado como uma rica contribuição da língua iorubá ao nosso vocabulário do dia-a-dia, aquele usado na informalidade do cotidiano, como bem mostrou a antropóloga Barros sobre a influência das línguas bantos em seu artigo intitulado *O lugar social das palavras africanas no português do Brasil*.

¹⁵⁴ - Termo muito comum na sociedade brasileira, serve para afugentar alguém indesejável e principalmente animais.

indesejável, podendo ser ela um *egun* (espírito de mortos)¹⁵⁵ ou mesmo um Exu insatisfeito, “revoltado”, como se diz, aborrecido com algum filho-de-santo. Samuel, filho-de-santo da casa, destaca tal ritual da seguinte maneira:

Esse ritual é pra tirar os espíritos branco (sic), os eguns, né? É necessário, realmente, pra começar um toque de Orixá, um toque de Exu, despachar a casa, como fala meu zelador, despachar a casa, ou seja, despachar com água, a quartinha é preta! Que é a quartinha de Exu, mas que seja água, pra que lave, pra que se tiver algum egun não fique nenhum, sai, pra que no momento que um filho vai se manifestar, manifeste realmente o seu santo, da sua corrente, não um espírito branco. Que nesse momento xô xô obé é que se retira todas as coisas que não é da casa, que não é da corrente, que fica querendo perturbar, aí nesse momento eles se retiram; e pela força do pai-de-santo e pela força dos axés eles se retiram, né? Por isso que fica aquele gesto, xô xô, que é realmente tangendo, né? tirando¹⁵⁶.

Interessante perceber que quem atrapalha o ritual é o “espírito branco” que roda o ambiente, e não Exu, através do qual se despacha a casa, ou seja, limpa do ambiente os indesejáveis, os eguns. Função de despacho fica por conta do Exu Lonan ou Tirania, esse último é o chefe dos Exus no referido terreiro. Entende-se melhor essa relação na entrevista concedida por Dona Ciça mais abaixo.

Antes é preciso salientar o contexto histórico das palavras iorubá e seu aportuguesamento, pelo qual passou não apenas esse termo xôxo, mas também tantas outras palavras do universo africano em nosso país. Certamente, um olhar que tenderia a situar a “pureza” em relação aos supostos elementos de “africanidade” ou não, observaria o fenômeno do aportuguesamento da palavra xôxo no terreiro Palácio de Iemanjá como um elemento diacrítico para apontar a linhagem do terreiro¹⁵⁷, ou melhor, a mistura dele. Dando espaço aos ideais de “pureza” em relação à África e a possível construção de uma estirpe gêge-nagô, da tradição iorubá, colocaria o terreiro Palácio de Iemanjá entre aqueles considerados “misturados”. “Mistura” até reivindicada pelo terreiro quando se define como nagô-traçado com Umbanda, ou nagô-misto¹⁵⁸. Porém,

¹⁵⁵ - Alguns segmentos religiosos afro-brasileiros acreditam que seus *eguns* (ou mortos) precisam ser bem cuidados para que possam verter sua atuação apenas ao campo religioso da casa (ver SILVA, 2008:100).

¹⁵⁶ - Entrevista realizada no terreiro em 20.07.10.

¹⁵⁷ - Segundo Prandi a língua iorubá é sinal distintivo daqueles terreiros que se consideram fieis a tradição nagô (1999:105).

¹⁵⁸ - *Nagô traçado*, o termo *Nagô* representa a nação ou linhagem do terreiro e *traçado* significa a combinação sincrética com os elementos de Umbanda. Dona Edilene, membro da casa Palácio de Iemanjá, salientou várias vezes sobre este aspecto identificador da casa (pesquisa que foi realizada em 2008 na casa).

essa linha classificatória que posiciona os Candomblés em dois lados, há muito não permaneceu sustentada, pois se trata de algo complexo para delimitação (DANTAS, 1988; FRY 1984). Um exemplo dessa insustentável delimitação pode ser observada em uma experiência contada pelo próprio Pai Zeca. Conta ele que um babalorixá, bastante afamado na cidade de Maceió, recebeu em sua casa de axé dois africanos que queriam se iniciar no Brasil. O referido pai de santo, não sabendo se comunicar em iorubá com os mesmo, mandou-os para Seu Zeca, para que fizessem a iniciação. Relata Seu Zeca que conseguiu se comunicar com eles, ainda que somente o básico, na língua-do-santo (que ele chama de *orubá*¹⁵⁹), assim os fez a cabeça e posteriormente retornaram à África¹⁶⁰.

Episódio que sendo observado pela mesma ortodoxia da “pureza” poderia recolocar ou repensar a posição nagô-iorubá desse terreiro em relação à África.

Complexidade que nos mostra quanto essas definições são tensas e, em nossa compreensão, não condizentes com a realidade sincrética que vivem muitas casas de axé do estado de Alagoas (e do país). Além disso, questões políticas de afirmação são sempre visíveis e viáveis em campos de disputa pelo poder e pela legitimidade, alguns ratificam o poder do seu estado “puro” ou mais aproximado da África, outros investem no poder da “mistura”, no domínio de várias linhas para se referendar em vários segmentos (ver ALMEIDA, 1968). Enfim, o campo de afirmações tende a crescer em referência à “continuidade” ou “descontinuidade” com as tradições africanas, “cristalizando-se em torno das oposições e interesses dos diversos grupos sociais e se configura[ndo] na dinâmica de suas representações doutrinárias” (TRINDADE, op.cit.: 21). E isso nos parece extremamente interessante. Sobre esse processo coloca Carvalho:

Se um movimento religioso possui uma determinada dinâmica, nos casos em que os campos simbólicos estão em disputa, supõe-se que haja uma estabilidade, ou uma continuidade em torno da disputa por algum símbolo. E no sentido inverso, quando é o campo simbólico que é entendido como estável, dentro dele podem haver disputas entre diferentes símbolos (2000:02).

¹⁵⁹ - Segundo alguns apontamentos de Roberto Motta para o presente estudo, a palavra *orubá* também pode ser pensada segundo outras referências populares, desta forma coloca ele: “tem também sentido na Jurema, podendo vir a confundir-se com iorubá; na Jurema se refere ao reino de Orubá (daí toadas ao Rei de Orubá), o ponto de partida, podendo ser, ainda, determinada serra que existe no sertão de Pernambuco, em área de forte presença indígena”.

¹⁶⁰ - Entrevista realizada com o babalorixá no dia 20.05.10 em sua residência.

Voltando à zoela¹⁶¹, ou ponto cantado, na parte em que se diz, *ô leba oi tanquerei*¹⁶², todos serram os punhos e cruzam os braços trancando qualquer coisa ruim que venha querer atormentar. Sabe-se que também a palavra leba vem do termo Legba, do culto vodum, entidade trazida pelos povos de língua ewe-fon do Togo e do Benim. No Brasil também equivale a Exu, e tem razões para isso. Legba, assim como Èsù dos iorubás é considerado por estes povos o deus guardião das pessoas e protetor das casas. Segundo a etnolinguista Yêda Pessoa de Castro, o termo se refere ao

Mensageiro entre os deuses e os homens, possuidor de todos os preceitos e amuletos da encantaria que protegem os seres humanos dos perigos ou para eles atrai esses mesmos perigos, caráter capcioso e turbulento, cuja imagem está associada à libido como a energia motriz dos instintos de vida, i.e., de toda a conduta ativa e criadora do indivíduo, Exu / Legba passou a ser confundido com o Demônio, o gênio do mal do mundo europeu, assim como o Bambojira congo-angola (banto “mpambu ya njila”, a bifurcação do caminho), quando da tradução de doutrinas cristãs e da Bíblia Sagrada em línguas negro-africanas (2004: 01; 10).

No terreiro Palácio de Iemanjá, as identidades dessas entidades estão repletas de significados ambíguos. Podem ser vistas tanto como as que alertam quanto com as que punem. As relações cotidianas entre Exu, filhos-de-santo e fenômenos diversos do dia-a-dia são permeadas por “um complexo de forças que se defrontam, se opondo ou se neutralizando” (TRIANDADE, 2006:24). Aquele está a todo tempo alertando sobre as direções a tomar, algum fenômeno que seja interpretado como ruim pode ter acontecido pelo filho de santo não ter dado ouvidos à entidade ou simplesmente por castigo que esta lhe submeta. A expressão citada acima *ô leba oi tanquerei*, no campo simbólico e ritual refere-se ao ato de trancar ou bloquear qualquer mal que venha suceder na vida dos filhos-de-santo. O campo simbólico sincroniza-se com o campo ritual e social, onde interpretações simbólicas são paralelas a um conjunto de práticas, onde o ato simbólico de trancar diz respeito a vários outros fatores do cotidiano, nesse sentido o ritual se depara com demandas do campo social.

¹⁶¹ - Expressão usada pela mãe-pequena da casa quando se refere às toadas.

¹⁶² - Muitos cantam, *ô leba oi, tranquei, ô leba oi, eu tranquei*. Preferi preservar a forma cantada por Pai Zeca. Destaco que o babalorixá é um senhor de 70 anos que sofreu um AVC, acidente que prejudicou sua dicção.

O ritual continua. Abrem-se os axés dos Exus com cachaça geralmente espalhada no salão¹⁶³. O mesmo também pode ser aberto nos filhos, só que desta vez se abre os axés nos pés para chamar os Exus. O ritual consiste em derramar a cachaça cruzando os pés do “cavalo”. Logo após, dá-se início às toadas que antecipam a chegada dos Exus no salão:

A gira está aberta [repete-se 2 vezes a toada]
Veja lá o que vai fazer
Exu é Tirania
*Todos devem obedecer*¹⁶⁴

Sempre que se faz um ritual é preciso despachar Exu, ou despachar o sentinela da casa, encarregando-o para que vigie a casa para que nada venha interromper ou perturbar a cerimônia. Afinal, pode haver algumas entidades (entre as quais os próprios Exus) descontentes com alguns filhos e que queiram mostrar publicamente a sua insatisfação, o que é chamado de “pisa-de-santo”, onde o *babá*¹⁶⁵ rola com seu cavalo pelo chão freneticamente. Em pesquisa de campo anterior (2008) pude observar, numa senhora, quão penosa é receber a tal “pisa-de-santo”. A mesma, que não vinha cumprindo com as obrigações para com seu Exu, recebeu um castigo considerado exemplar dentro do terreiro; a entidade fez com que a fiel rolasse pelo chão freneticamente, balbuciando, sujando-lhe a roupa, gritando e transparecendo um semblante de dor, até que pai Zeca interviesse e chamasse a atenção da entidade¹⁶⁶.

Mas, para além da insatisfação de Exu há também os espíritos obsessores que podem prejudicar o andamento do ritual, os chamados *eguns*. Os *eguns* são espíritos de antepassados da casa que não se desapegaram do terreiro, pessoas que já morreram ou mesmo espíritos mandados por segmentos religiosos rivais ao terreiro, identificados

¹⁶³ - Forma-se o desenho de um tridente no meio do salão, símbolo da ferramenta de Exu, instrumento ritual que fica guardado na trunqueira dos Exus, sobre ele é aspergido o sangue dos animais sacrificados à entidade.

¹⁶⁴ - Essa toada pode ser considerada padrão, visto que é entoada em todos os toques.

¹⁶⁵ - No Palácio de Iemanjá os filhos e filhas-de-santo veem carinhosamente os Exus como *babá, ô babá!* Ou papai na língua iorubá.

¹⁶⁶ Visita realizada em 24.03.2008. Durante a pesquisa de campo acompanhei com significativa frequência as tais “pisas”. Destaco, entre elas, as mais comuns: apagar os cigarros nas mãos dos cavalos, rolar pelo chão freneticamente oferecendo perigo ao corpo, esfregar o rosto do fiel no piso do salão, bater com força no corpo dos mesmos.

como contra-axé, os quais podem querer atrapalhar a cerimônia, segundo a mãe Pequena Dona Ciça¹⁶⁷.

De fato não há como não evidenciar que determinados Exus às vezes são “despachados” por não se querer ver no ritual algo inesperado, a preocupação com a figura, de fato, é uma máxima entre os terreiros, ou por sua indispensabilidade ritual ou pela vigilância que foi sendo submetido à entidade dentro da religião. Contudo, quando isso acontece, são os próprios Exus da casa, os que são vistos como sentinelas, que realizam a retirada dos Exus indesejáveis. Por isso, propõe-se aqui que esta entidade não seja compreendida segundo seu arquétipo primeiro, Exu, mas segundo as variações que há dentro desse mesmo arquétipo. É sempre importante lembrar que as classificações muitas vezes nos são boas para sintetizar os elementos, porém no caso dos Exus é preciso que se perceba a sua completa fragmentação em relação às personalidades, às peculiaridades, às identificações, ao *status* de cada um dentro do terreiro, e, principalmente, suas atitudes. Por isso é que se diz que fulano é bom, sicrano é perigoso e um outro adora “tirar brincadeiras”¹⁶⁸. Um exemplo disso é o *status* que possui Seu Tirania dentro do Palácio de Iemanjá, sendo esse chefe dos Exus na casa e o principal Exu do babalorixá, a quem ninguém ousaria mandar embora com um grosseiro xô! xôxô! Já aquele Exu ou *egun* brincalhão, inconveniente, o termo xô! xôxô! Se aplicaria bem, e é, pelo o que foi observado em algumas entrevistas, o próprio Exu Tirania ou Lonan quem se encarrega de “limpar” os tais inconvenientes. Assim, como há os Exus que “aprontam”, há também aqueles considerados sentinelas da casa, que é o caso dos dois citados. Por isso há quem atribua a Exu, não apenas aos dois citados, outra função ritual, a de sentinela.

Como o caminho da antropologia também se constitui de trilhas alternativas de compreensão, pode-se observar o arquétipo de Exu como dividido em vários, destacando-se aqui aqueles vigilantes fiéis e aqueles que, além de outras prerrogativas, são verdadeiros fanfarrões. Quando o Exu é um excelente sentinela, que ao ser incumbido estará disposto a afastar da corrente dos Orixás os indesejáveis espíritos, às vezes, visto como *eguns*, tudo no ritual ocorrerá bem. Dona Ciça, 43 anos de santo, mãe-pequena da casa Palácio de Iemanjá, contava-me, muito descontraidamente, que

¹⁶⁷ - Em alguns terreiros há eguns obsessores, mas há também os eguns que, nos terreiros de Candomblé de nação, são os antepassados da casa; são a eles que se devem dirigir os primeiros sacrifícios.

¹⁶⁸ - Entrevista realizada com a lalorixá Noca 12.04.10.

Exu Lonan deve ser o primeiro a ser satisfeito para que retire das redondezas do terreiro todos os “indesejáveis” que estão ali para “aprontar”, logo após, que fique de sentinela na esquina observando e guardando a continuidade do ritual. Segue:

Todos os toques que se dá numa casa, primeiro a gente tem que despachar logo a casa, cantar pra o Exu ficar de ronda. O Exu significa um sentinela. Quando a gente canta assim:

*lá na esquina eu deixei um sentinela
Seu Tirania vem seu ponto a firmar ah
deixei Serra-de-fogo lá dizendo:
Exu seu pai mandou lhe chamar
Exu é bamba ou não é.*

Então quer dizer, a gente tá dizendo assim, Exu ficou de sentinela, ele é um soldado, ele está na porta (...), ele tá de ronda, pra evitar que entre um espírito ruim pra bagunçar a festa, que a maioria das vezes acontece, se a gente não prepara a casa direitinho, na hora da festa entra um, entra um malefício, se engraça de um daqueles e a pessoa abre um aborrecimento a troco de nada. Então, ali foi um Coisa Ruim que penetrou no salão. Então, cabe à gente, o responsável, cuidar antes que aquilo aconteça. (...) O de descarregar é o Exu Lonan, Lonan é o Exu que sempre é quem tira. O que tiver no salão na hora de despachar,

*Exu Lonan
Exu Lonan
Exu Lonan
ebó ebó para levar Exu Lonan*

Ele tá passando e levando o que tiver de ruim, entendeu?¹⁶⁹

Os símbolos religiosos, segundo Carvalho, sofrem influência e variações do inconsciente e este, por sua vez, “dirige associações para identificações” (2000:03). Nesse sentido, a projeção de Exu no campo simbólico ganha características que atentam para a relação entre os ensinamentos na esfera pública do terreiro, mas que também leva em consideração o relacionamento pessoal de cada filho-de-santo com seu Exu. A entidade, desta forma, passa a ser entendida dentro desse contexto social mais amplo, onde o que está em jogo nos remete a uma objetividade prática nos rituais e a uma incursão na esfera subjetiva para compreender as entidades, pois “as reinterpretações individualizadas da divindade configuram o dinamismo das representações coletivas” (TRINDADE, 2006:19). Desta forma, perceber-se aqui o discurso público-formal da casa e as concepções subjetivas dos indivíduos em torno de Exu como fatores constitutivos de sua identidade. A construção da identidade de Exu se mescla a

¹⁶⁹ Entrevista realizada em sua residência no dia 29.03.10.

inúmeros fatores, desta forma define o membro do terreiro, Gilmar, o relacionamento de Exu com seus filhos:

(...) os Exus podem mudar de personalidade de pessoa para pessoa, o que é sério comigo pode ser brincalhão com outro “cavalo”, e assim vai¹⁷⁰.

Pode-se observar que o arquétipo Exu e os Exus que compõem o arquétipo são símbolos polivalentes, díspares, ou “símbolos multivocais”, que Turner define como “passível de muitos significados, mas com os significados centrais ligados analogicamente” (2008: 24).

Turner também destaca a importância do conceito de “arquétipos conceitual” retirado de Black para a sua tentativa de definir o campo social. Os arquétipos podem ser entendidos como um “repertório sistemático de ideias por meio do qual um dado pensador descreve, por extensão analógica, algum território ao qual aquelas idéias não se aplicam imediata e literalmente” (Black apud Turner). As metáforas estão inseridas na vida social de diversas formas, e em muitos casos, estabelecem diagramas uterinos no âmbito científico e literário. Referenciando a concepção de Richards sobre metáforas, afirma Turner:

(...) na metáfora temos dois pensamentos sobre coisas diferentes atuando juntos e sustentando por uma só palavra ou expressão cujo significado resulta de sua interação (Richards, 1939, apud, Turner).

Para se interpretar Exu segundo o arquétipo deve-se levar em consideração primeiro as variações de personagem que o compõem. Desta forma, talvez fosse mais propício entender essas entidades como símbolos metafóricos, pois pressupõem interligações mais amplas, no caso aqui, que se entenda a relação entre Exu e seus “cavalos” como imbricada por aspectos sociais, rituais, históricos e pessoais.

Em média são 40 a 50 pessoas que participam do toque. Levando em consideração as pessoas que não incorporam, como as *ekedis* e os *ogãs*, resta uma média de mais ou menos 35 a 40 virantes, ou seja, pessoas que recebem o santo. Pode-se calcular, por alto, que chegam para participar, por festa, de 70 a 80 Exus, no mínimo, calculando duas entidades por cavalo, podendo esse número crescer se descenderem três entidades por pessoa, dependendo de quantos Exus tenha o filho. Mas, sobretudo, observa-se aqui como anda a relação do filho-de-santo com suas entidades, suas dívidas

¹⁷⁰ - Entrevista realizada em 24.03.2008.

para com ela e uma série de outras nuances que podem atrair ou afastar a entidade no momento ritual. Isso nos remete novamente à noção de que nos cultos do Xangô o temperamento das entidades e dos filhos, a irritação, a conquista e outros fatores devem ser pensados dentro de uma lógica mais complexa, compreendida dentro de uma perspectiva interativa, pois

Há que introduzir agora uma ruptura nessa idéia de que todas as pessoas sonham juntas. A cada vez que surge um esfacelamento, uma fragmentação em sub-grupos do mesmo símbolo dominante, já o que menos rende teoricamente é que ele seja um símbolo dominante e sim a análise da pluralidade de identificações individuais ou grupais em relação a esse símbolo (CARVALHO, op.cit.:04).

Sobre essas identificações e a construção das relações entre entidade e adepto, Dona Ciça nos propõe o desenvolvimento de uma habilidade mediúnica que, segundo ela, teria ganhado pela senioridade no santo:

(...) o Serra-de-fogo, ele vem a mim, materialmente, assim acordada, tô fazendo alguma... Sempre eu só, não é conversando com ninguém, eu sozinha, eles vem no meu ouvido e passa o recado, entendeu como é? Como se alguém tivesse no telefone com você, a gente não tá no telefone, fulano disse assim, assim, assim? Pronto, eles vem nos meus ouvidos, vem, dá o recado que ele quer, ele transmite pra mim mesmo. A minha Oxum, também ela transmite o meu recado pra mim, ela não vem na minha matéria pra dizer a ninguém, não, ela fala comigo mesmo. Eu não vou dizer assim que eu vejo isso, não, eu sinto quando eles se aproximam e falam nos meus ouvidos. Naquela hora que eles está (sic) conversando eu acho que, pra mim, o mundo não tá existindo, tô ali, depois eu volto ao normal e tô consciente do recado, do recado que eles deixaram. Só é os dois (sic) que se aproxima de mim pra me dá o recado¹⁷¹.

Além dos aspectos médiunico-auditivos ou intuitivos, há alguns outros membros que atribuem à experiência aspectos imagéticos ou corpóreos, tais como descrições físicas vindas dos homens e/ou dos animais, visões angelicais sobre os Exus também se encontra nos discursos; outros afirmam preferir se consultar e apreender com os Exus incorporados em outros médiuns ao invés de ler a respeito dos mesmos na literatura especializada ou umbandista¹⁷². As entidades *in loco* ganham traços identificáveis que

¹⁷¹ - Entrevista concedida no dia 29.03.10.

¹⁷² - Seu Quixabeira, em entrevista (05.08.10), entende que é melhor se consultar com as suas entidades ao invés de ler sobre elas, pois teria se decepcionado com as leituras erradas que teria feito a respeito dos Exus.

devem ser relacionados a fatores diversos e que de certa forma reforçam o entendimento daquilo que Prandi diz povoar “o imaginário popular no Brasil” (2001:02), onde por meio dele se satura ou se “desgasta” os modelos, insere-se novos tipos, as invenções que as culturas especializam-se, cotidianamente, em formar, e que podem ser percebidas na antropomorfia que os Orixás africanos adquirem no contexto da Umbanda, do Catimbó, da Jurema, enfim, no complexo de “traçados” que os vários segmentos afro-brasileiros empreenderam ao longo dos anos.

A antropologia realizada entre os afro-brasileiros costuma estabelecer um arsenal de arquétipos que são extremamente válidos¹⁷³, mas que de certo modo limita quando se individualiza os casos e as personalidades. Obviamente que são construções baseadas em relação aos discursos dos adeptos, observações de campo e reflexões literárias. Contudo, deve-se entender que a generalização dos arquétipos construídos em contextos religiosos específicos pode não ser um bom molde (se é que há um bom molde) para outras circunstâncias. Assim, tendeu-se a privilegiar o arquétipo nagô de Exu, o que de fato não constitui um problema para a etnografia. A complexidade aparece quando este mesmo modelo “resolve” ser padrão para entendimento de outras “linhagens” que têm uma visão antropomórfica de Exu, como empreendeu Bastide (2001).

Então, antes que se produzam aqui algumas interpretações, é importante salientar que os Exus são entidades que devem ser entendidas a partir de aspectos mais amplos e complexos, onde incidem características individuais, culturais e sociais. Desta maneira, o contexto de suas práticas pode ser observado com relevantes ressalvas, pois Exu é uma entidade que além de ambígua, percebe-se como duplo, metamorfoseia-se no indivíduo e vice versa, “*onde cada um possui o outro*”¹⁷⁴, relação proposta em Augras apoiando-se em Lewis (1983:19). Talvez a partir daí se entenda melhor a prerrogativa que os arquétipos das entidades ganham no decorrer do processo social e religioso, onde sobre os quais incide as mais variadas resignificações, o que parece ser evidenciado ainda mais incisivamente sobre o arquétipo de Exu. Sobre a variação que é construída

¹⁷³ - Ressalto que são extremamente importantes, pois possibilitam nossa compreensão sintética. Hora ou outra nos valem de arquétipos como Orixás, Exus, Guias, Maria, Deus, Candomblé e tantos outros, mas a sua vertiginosa abstração é nociva quando se encontra singularidades dentro deles. Carvalho (2000) nos propõe que sobre a palavra Jesus incidem as mais variadas iluminações e interpretações, o termo em si, diante do que é o cristianismo hoje, é complexo e polifônico.

¹⁷⁴ - Grifo da autora.

em torno dos tipos, Motta mostra um exemplo que cabe lembrar. Uma ialorixá de grande prestígio em Recife e Maceió, Dona T., contava que sua Iemanjá “era o espírito de uma mulher brasileira” e que teria morrido com a idade cabalística de 33 anos. Percebe-se que na proposição relacional Orixá-homem, além da reconfiguração das bases religiosas, entenda-se as reinterpretações individuais dos fiéis (1999:22). Assim, os aspectos religiosos se potencializam nos homens, onde deuses e fiéis saem modificados da relação.

Além das características que singularizam as divindades, no caso de Exu pode ser evidenciado seu temperamento “quente” e sua aproximação com os homens, como salientava Verger (1981:76). Prandi chama a atenção para a relação de personalidade que Exu possui no universo do Candomblé que de uma forma diferenciada acabou sendo mantida na Umbanda:

(...) Cada ser humano tem seu Exu, que é assentado, nominado e regularmente propiciado, ligando aquele ser humano ao seu orixá pessoal e ao mundo das divindades (2005:83).

A concepção relacional pode ser estendida a todo panteão afro-brasileiro, visto a peculiaridade que cada Orixá possui. Os Orixás nascem no *ori* de cada filho-de-santo e são considerados recém-nascidos, pois a partir daquele instante ele começa a dividir com o iniciado seus problemas e suas conquistas. Em uma saída de Xangô *Olofin* na Casa de Iemanjá Ogun-Té (Núcleo de Cultura Afro-Brasileira Iyá Ogun-Té), numa das pausas feitas para descanso, o babalorixá Célio Rodrigues, líder do ilê, disse: “Não vamos exigir muito do Orixá que ele chegou agora no mundo, ainda está muito novinho”. O que nos remete a uma ideia de personalidade que cada Orixá que vem se firmar na cabeça do adepto possui. Ainda que existam 3, 5 ou 10 Xangôs *Olofin* no mesmo barracão, nenhum é igual ao outro, pois sua energia passa a ser inter-relacionada a partir da iniciação¹⁷⁵.

4.3 - Exu não recebe dinheiro, ele gosta é de farra!

As religiões afro-brasileiras realizam, sistematicamente, festas para os seus deuses. (...) A festa é o momento em que a identidade dos grupos se expressa plenamente (AMARAL, 2002: 29;31)

¹⁷⁵ - Visita realizada no dia 19.06.10.

As festas ou os toques - como também se entende - para Exu no Palácio de Iemanjá são realizadas semanalmente todas as segundas-feiras, salvo algum inconveniente, feriado santo ou carnaval. O terreiro organiza duas horas desse dia, das 19 às 21h, para que os Exus venham dançar, cantar, beber e fumar com toda intensidade. Esses toques semanais diferem-se daqueles dados como obrigação com o santo e das festas realizadas em pagamento por algo alcançado, essas comumente são maiores e vistas no terreiro como festa grande e boa, na melhor expressão do termo. Os toques para Exus e Pombas-gira são vistos pelas visitas como festas boas, onde se bebe, se fuma e ainda há aquele momento de camaradagem com o Exu, onde o mesmo gosta de estar perto, aconselhar, prometer e receber a notícia de que mais uma festa está por vir, a demanda anterior deu certo!

Essa proximidade entre os Exus e os humanos é explicada por Mãe Noca como uma necessidade que eles têm em estarem próximos daqueles que estão em vida:

(...) Exu é, assim, ambicioso, vaidoso, Exu é muito vaidoso, quando eles veem na matéria eles gostam do que é bom, quem não gosta do que é bom? E como ele é vaidoso, ele gosta do que é bom, por isso bebe, fuma, canta, quer tá mais perto da gente, mais perto das pessoas humanas¹⁷⁶.

Aliás, nenhuma entidade e cerimônia no Xangô parece tão próxima dos homens como Exu, basicamente pelos prazeres seculares que matém, pelo gosto insaciável por bebida e por fumo e, principalmente, pelo leque de personalidades amorais, benfazejas e festivas que estes aplacam, mistura de características que os Orixás não conhecem. As festas dadas aos Exus e às Pombas-gira muito se aproximam das festas seculares ou profanas vivenciadas pelos humanos, pois lá se percebe, além da cachaça e do cigarro, um clima favorável à “farra”, à descontração, à alegria, aos prazeres boêmios e ao encontro camarada, tudo sem muita “cerimônia” ou formalismo que a vida pública ora ou outra estabelece.

Entidades sempre acompanhadas pelo olhar estranho ou vigilante. Se pelos de dentro são respeitados, satisfeitos e acompanhados de perto para que não se irem, mantidos sobre olhares vigilantes, por outro, a construção maléfica de Exu também pode ser percebida pelos de fora do terreiro no discurso defensivo dos de dentro, fato

¹⁷⁶ - Entrevista realizada no dia 12.04.10.

que gera algumas vezes uma impulsiva defesa, pelos de dentro, quando se toca no assunto Exu. Alguns se aparelham com explicações que possam desvincular dele a construção malévola que se faz. Entrevistando uma mãe-de-santo do Palácio de Iemanjá, que já possui seu terreiro e seus filhos-de-santo, pergunto-lhe como vê Exu ou como o percebe, responde:

Eu acho que o Exu não é coisa ruim não, eu acho que o Exu são (sic) umas pessoas do outro lado bom.

Mesmo não tendo tocado sobre a possível associação que se faz de Exu com o mal, parece bem evidente o mal-estar que se tem, enquanto não se esclarece aquilo que parece ser um significativo “engasgo”, desabafo mesmo. A questão feita à Mãe Carminha teria sido a primeira do roteiro que foi por mim organizado. Sempre no roteiro de perguntas deixo as mais “espinhosas” aos momentos mais leves do *feedback*, sem a tensão inicial do gravador e o próprio formato da situação. O início da resposta parecia algo já bem adiantado, começou-se por aquilo que até então vinha aos poucos nos diálogos. Desestruturou-se o planejado para o meio-fim. Pareceu mais propício seguir a “boa desestruturação” do roteiro, mesmo que breve, e entrar de fato na tensão. Prossegue ela:

O Exu é quem ajuda! O Exu é quem defende! Quem dá o pão! Eu acho assim, os anos que eu vivo aqui, 37 anos [aponta para o salão do terreiro], das filhas véia só tem eu e a Jerusa aqui, eu acho assim, né, que Exu não é coisa ruim, não.

O termo “acho” na fala da entrevistada, sugere-se, não deve ser visto como expressão de dúvida e ponderação, mas como um vício da linguagem falada, pois a ênfase no que estava sendo colocado não titubeava, um misto de certeza e indignação sobre o que envolve a personalidade de Exu para os de dentro e a sua “difamação” pelos de fora.

Sobre a descida de Exu no ilê, alguns a consideram brusca, turbulenta e espalhafatosa. Isso marca a imagem e a identificação de poder que o mesmo pretende mostrar não apenas na vida pessoal, quando provê a “defesa” e o “pão”, mas na gestualidade ritual. A descida de Exu é marcada por gritos fortes e estridentes, acompanhados de uma emblemática *performance* corporal. Os “homes” quando descem - ou chegam, quando considera-se que eles vêm das encruzas e não do plano encantado dos Orixás que fica no alto - logo exigem o seu chapéu àqueles que não cumprem a exigência recomendada que sempre os Exus da casas fazem questão de lembrar. Ouvi

algumas vezes Exu Serra-de-fogo dizer ironicamente: “diga ao menininho que bote o cobre gaia, viu?!”, reclamando do filho-de-santo Jaraguá. A expressão “cobre gaia” é uma forma irreverente de indicar a cabeça como lugar símbolo de cornice, de traição. O membro Gilmar, quando entrevistado, descontraidamente, contava que os Exus levaram muitos “chifres” das Pombas-gira aqui na Terra e que é por isso que pedem a cobertura do chapéu, que é para esconder o óbvio.

Aprofundando-se um pouco mais na *performance* pode-se entender o estereótipo de poder que essas entidades ritualizam. Os Exus possuem os “cavalos” com duas pernas, muitas vezes sãs, mas andam com dificuldade, arrastando os pés no chão, numa indicação de que Exu possui patas como de boi ou de bode no lugar dos pés, ou mesmo, possuem a parte superior do corpo de humano e a parte inferior de um cavalo¹⁷⁷, daí a dificuldade para se movimentar. Descrição que aponta, além de sua composição visual, a sua energia de homem animalizado; a mesma característica pode ser observada em relação às mãos dos incorporados, que estão em sua maioria com os punhos serrados atrás e outras vezes com os dedos em forma de garras. A estridente e revoltosa descida dessas entidades pode estar associada ao contexto de vida passada, onde os Exus que foram vivos em Terra eram pessoas marginalizadas e sem privilégios sociais (ver BIRMAN, 1983). Alguns consideram os Exus como pessoas que viveram e passaram por situações de risco, levando uma vida arriscada, outros indicam algum tipo de sofrimento, tais como morte violenta, traição, alcoolismo, meretrício etc. O próprio babalorixá Zeca possui o Seu Mané Rubano, Exu que quando humano teria sido um perigoso ladrão de cavalos no interior de Alagoas. Nesse sentido as entidades carregam consigo aspectos de vida(s) passada(s) que no transe ritual são indicativos de poder, perigo e, por que não, prestígio. Nesse sentido coloca Trindade:

A energia que transmitem irá provocar sentimentos de rebelião em todos aqueles que recebem suas vibrações ou que os incorporam (op. cit.:83).

Embora alguns membros do terreiro vejam a descida de Exu turbulenta, outros afirmam o evento de sua possessão como um sono, como algo bom, leve. Júnior, filho-de-santo da casa, relata sobre a descida dos “Homes”:

(...) é uma sensação tão boa que você se sente elevado, sente uma paz bem grande dentro de nós quando a gente tá incorporando. No

¹⁷⁷ - Assim me descrevia, o seu Exu Corre-campo, em entrevista realizada no dia 24.07.10, o filho-de-santo Léo.

momento que a gente tá incorporando a gente sente isso, como se você fosse felizes (sic) para sempre. Mas depois que ele incorpora a gente dorme, não vê mais nada, depois que você se acorda, se ele veio com muita força, com a força dele, metade, porque se ele vir com a força mesmo, a gente não consegue não [nem] ficar em pé (sic). Ele vem o mais leve possível. Aí quando ele incorpora a gente não vê mais nada, é como se você dormisse, é como se você dormisse e quando a gente se acorda não sonha com nada. Às vezes você não dorme e depois tenta se lembra e deu um branco? É isso que acontece¹⁷⁸.

Percebe-se nos cultos uma *etiqueta ritual*¹⁷⁹ ou um percurso ritual, onde os Exus procuram reverenciar os principais líderes do axé, o babalorixá é o primeiro, a trunqueira dos Exus, o *peji* e o *gongá* vêm em seguida. Depois vão aos outros líderes do ilê, ajoelham-se ou deitam-se aos seus pés, rolam de um lado para outro em sinal de respeito; em seguida, o líder lhe cumprimenta com rápidos toques nos ombros e na cabeça e diz-lhe, Orixalá te abençoe. Em seguida fica a ordem de cumprimentos a cargo dos Exus, comumente são as mães-de-santo, a mãe-pequena, os mais velhos no santo e os *ogãs*. Há em todos esses líderes (como também em todos do ilê) uma homenagem muito expressiva e tão própria às religiões afro-brasileiras, a famosa “bateção” de cabeça ou “bater-cabeça pro santo”. O ato de bater-cabeça para o santo é um ritual que além da impactante expressividade da *performance* percebe-se que, na rápida disposição do ato, os Exus, vistos como figuras tão altivas, se contorcem em reverência. Momento em que os dois pólos significativos do Xangô se encontram, o *ori*¹⁸⁰, símbolo angular do universo afro-brasileiro, onde o santo é assentado, onde habita, lugar onde poucos podem colocar a mão-de-santo, se encontra com o elemento terra, com a radiação de Exu ou simplesmente com os pés por onde Exu começa suas primeiras entradas possessivas, por onde também Exu empreende sua entrada no corpo do adeptos nos rituais, como sugere Gilmar:

(...) Exu é diferente, ele vem pelo pé. É um tipo de formigueiro, que vai dando aquela fraqueza que nem você tá querendo cair e ele já vem com aquela força, agora que força é essa? A força da rua. Toda carga que está sobre ele vem sobre a gente, por isso que quando ele vai embora, os babalorixá diz (sic), oh, vá e deixe ele bom. Por que tudo que ele tava na rua, tá no corpo da gente. Então,

¹⁷⁸ - Entrevista realizada no dia 14.04.10 no terreiro Palácio de Iemanjá.

¹⁷⁹ Expressão utilizada por Rita Amaral (2002:35).

¹⁸⁰ - “Ori significa aonde o Orixá é plantado no centro de nossa cabeça, aonde é colocado os axés todos, as preparações pra um filho”. Babalorixá Marcos de Ogum do Centro Espírita Umbandista Ogum de Nagé. In: Entrevista concedida ao documentário *1912, o Quebra de Xangô*, direção de Siloé Amorim. Arquivo do Doc, Dvd 07.

(...) Ele não veio com aquilo? Então ele vá com aquilo, não deixe nada no nosso corpo, entendeu?¹⁸¹

O toque prossegue: “*jangadeiro, êh, jangadeiro ah, vou pedir os meus Exus para vim me ajudar*”. A toada vai se repetindo sempre trocando o nome Exus pelo nome que a entidade traz dentro do arquétipo, por exemplo, Tranca-ruas, depois Marabô, Tiriri, Serra-de-fogo etc. Os Exus vão chegando e pouco a pouco a gira vai se desfazendo e todos no meio do salão conversam, cantam, fumam, bebem e dançam. As toadas sempre se repetem nos cultos. Cito aqui algumas:

A tampa caiu, a garrafa secou
Onde está os Exus que aqui não chegou (bis).

Chico Brasa não morreu
Foi dá parte ao delegado
É a macumba no pilão
É no pilão deitado (bis).

Exu fez uma casa
sem porta e sem janela
ainda não achou morador
pra morar nela.

Olha acassá no dendê
Exu marabô é keré (bis)

O Galo na serra já cantou
Ogum a sua gira já tirou (bis)
Pomba-gira, Tranca-rua, Marabô
Toma conta dessa gira que Oxalá mandou (bis).

Eu já bebi
Eu já me embriaguei
E a polícia nada fez (bis)
Eu bebo é com meu dinheiro (bis).

Abre a cancela Exu
Deixa a muié passar
Que a Pomba-gira é
Rainha do congá (bis).

Arreda homem que aí vem mulher (2xbis)
Pomba-gira é feiticeira

¹⁸¹ - Entrevista realizada no dia 08.06.10 em sua residência. É importante salientar que Gilmar é filho-de-santo de Seu Zeca, mas já tem o seu *decá*, atua como babalorixá e possui filhos-de-santo onde reside (no bairro do Feitosa), que inclusive também dançam no Xangô daquele babalorixá.

Rainha do Candomblé (bis).

Esses pontos são os mais cantados na casa. Os pontos cantados fornecem importantes ferramentas de compreensão desses cultos, pois além de comporem a estrutura musical do ritual, são veículos de aprendizagem para o recém iniciado. Pode-se perceber isso na doutrinação de Exu que se faz no terreiro. A doutrinação consiste em ensinar aos novos membros e às suas entidades, que ainda se encontram em estado “bruto”, alguns fundamentos do culto e o ensino dos pontos cantados¹⁸².

As pessoas que visitam o terreiro vão em busca de soluções rápidas para problemas de todas as ordens. O salão do Palácio de Iemanjá é um pouco abafado, os dois ventiladores de teto não dão conta de dispersar a fumaça que é intensa, mesmo assim os visitantes do terreiro sempre comparecem para se consultarem com as entidades. Durante algumas visitas, pude observar que as pessoas se aproximam das entidades para pedir-lhes conselhos espirituais, resolver problemas financeiros e orientação no relacionamento amoroso. Vale salientar que em toque para Exu e Pombagira comumente não há espaço para quem deseja, sempre a casa está com bastante visita. Nota-se o papel cativante que essas entidades estabelecem com os clientes, além do lado mundano e boêmio que se incide na relação; elas são consideradas extremamente eficazes. Gabriela, uma visitante com quem conversei rapidamente, contava que sempre que anda precisando de alguma coisa dá um pulinho para falar com “as meninas” (refere-se às Pombas-gira) ou “os homens”, apontando para trunqueira para pedir ajuda; completa, ainda, que sempre vê solução¹⁸³.

Sempre por volta das 21 horas, o babalorixá pede para que as entidades deixem seus “cavalos” para terminar o toque. A *performance* de ida também é marcada por uma significativa expressividade corporal, os incorporados se contorcem e soltam fortes gritos. A cerimônia termina com parte da mesma toada que começa:

Ô nibabá, ô nibabá
Sai Exu ô nimbabá
Sai Exu ô nimbabá
Sai Exu ô nimbabá

¹⁸² - Acompanhei uma doutrinação de Exu realizada no terreiro no dia 08.04.10. Observou-se nessa sessão de doutrinação dos Exus uma descontração e uma liberdade fora do comum, caso se leve em conta as características padrões de outros cultos.

¹⁸³ - O nome é fictício visto que a mesma ficou com vergonha de deixar colocar seu nome no trabalho, achava ela se tratar de coisa para jornal. O contato com a jovem se deu na festa dedicada à Pomba-gira no dia 26.07.10.

A ô leba
Eu tranquerei
A ô Leba
Eu tranquerei

Nesse momento, o mesmo gesto de passar as mãos no corpo e nos membros se repete, num movimento ritual de limpeza, mandando embora toda carga pesada que possa estar contida. Algumas vezes o ritual é encerrado com um Pai Nosso e uma Ave Maria. Resta, a esta altura, a nítida expressão de cansaço que o ritual exige, a satisfação do dever cumprido com a festa dada ao santo e alguns minutos de confraternização após a ida para casa.

Ao contrário do que acontece nos toques para os Orixás, no toque para os Exus da casa, ao menor sinal do *gongá*, já estão baixando. Nas festas realizadas para os Orixás algumas vezes precisa-se fazer chamadas especiais ou toques especiais para que eles venham em terra. Diferentemente de algumas entidades difíceis de vim à Terra, Oxalá e Obaluaiê, por exemplo, outras entidades são vistas como aquelas que diante da menor oportunidade que têm de descerem em seus filhos, o fazem com singular rapidez: Exu e Oxum. Oxum comumente desfaz a gira ao descer em seus “cavalos”, poucos continuam “acordados”, como se diz nos Xangôs; é vista como a entidade que incorpora sempre que possível, vem e se diverte como nenhum outro Orixá, faz valer de fato cada minuto da homenagem que lhe é dada. Em todas as festas do Palácio de Iemanjá sempre me vem à mente a tal história de que “toda cidade é D’Oxum”¹⁸⁴. Já Exu, não tendo esse mesmo prestígio de Oxum, porém, pode-se, ao menos no Palácio de Iemanjá, fazendo um trocadilho, afirmar que toda segunda é de Exu. Dia que o mesmo não perde tempo, desce logo que possível para aproveitar a bebida o cigarro e todo o prestígio que acompanha a festa. Algumas vezes, encerrar a reunião é uma tarefa penosa para os líderes, pois alguns insistem em querer ficar no corpo do filho-de-santo. Exu tem características insaciáveis, expressas na frase “come tudo que a boca come”¹⁸⁵. Perguntando à Mãe pequena, Dona Ciça, quanto tempo o Exu passa para pedir obrigação, disse,

(...) se você for dá a Exu ele recebe todo dia! Todo dia! (...) agora certo mesmo é sete anos, mas eles não esperam não. Exu quer

¹⁸⁴ - Faço menção especial à música interpretada por Davi Moraes e Pedro Baby, “É D’Oxum”.

¹⁸⁵ - Expressão usada no filme *Orixás da Bahia – Exu*. Direção Lázaro Farias, Casa de Cinema da Bahia.

antes, quer antes. Exu é boêmio, Exu gosta de farra, beber, dançar, fumar. Então se tem uma festa eles estão ali dentro¹⁸⁶.

Para alguns líderes, a insaciável fome de Exu faz com que ele seja usado com má fé, pois lhe ofertando o que gosta, tudo faz.

(...) a gente procura o Exu ou a Pomba Gira pra poder resolver problemas amorosos que é ela que resolve. É Exu que abre caminho, que abre as estradas, que é dono das encruza. Ou seja, muita gente usa até de má fé o Exu pra que possa destruir o próximo¹⁸⁷ (Marcos de Ogum).

Essa “má fé” pode ser percebida como um espaço próprio da Quimbanda. Prandi coloca que há no espaço simbólico afro-brasileiro da Umbanda “um universo paralelo, escondido e negado”, onde as práticas mágicas não precisam se atrelar a questões éticas (2001:09; 2005:86). A Quimbanda, quase sempre posicionada no “quintal do vizinho”, à “esquerda”, pode ser percebida como um elemento de distinção, onde persiste a legitimidade e a deslegitimação, tendo como base a moralidade social, lugar onde se posiciona o acusado (MAGGIE, 2001:23). Assim, esse lugar ou prática simbólica facilmente foi associado à personalidade anti-ética de Exu, pois incide sobre a Quimbanda os aspectos:

(...) mais rejeitados da moralidade social, como a transgressão sexual, o banditismo, a vingança, e diversificada gama de comportamentos ilícitos ou socialmente indesejáveis (Idem: ibidem).

Exu então seria a entidade que mais se aproximaria do padrão quimbandista, esse então se transfigura na identidade do Diabo para alguns segmentos ditos de “esquerda” (PRANDI, op. cit.: 10). A partir de então, a entidade não tem limites, tudo pode. Segundo o autor esta relação pode ser percebida como uma “divisão ‘cristã’ de tarefas, (...) o demonizado Exu faz contraponto com os ‘santificados’ orixás” (Idem: ibidem).

Tudo que se dá no Candomblé, primeiro se agrada a Exu. Continuando a observar as colocações da Mãe pequena Dona Ciça, explica que Exu recebe primeiro, pois fez um acordo com Oxalá, segue:

¹⁸⁶ - Entrevista concedida no dia 29.03.10 em sua residência.

¹⁸⁷ - Babalorixá do Centro Espírita Umbandista Ogum de Nagé. In: Entrevista concedida ao documentário 1912, *o Quebra de Xangô* de direção de Siloé Amorim. Arquivo do Doc, Dvd 07.

O Exu era o filho de Oxalá, por ele ser o mais feio dos filhos ele era o mandante [mandado] pra tudo, faz isso, faz isso... E a maioria das vezes Exu só ia com raiva, porque na hora da comida ele era o último, só comia por último. Então ele fez um acordo com Oxalá, se ele garantisse a ele, que tudo que fosse... Quem fosse comer, ele fosse o primeiro a comer, ele ia fazer o mandado de todo mundo sem cara feia. E Oxalá aceitou. E hoje é o que acontece. O filho vai dá obrigação ao Orixá, primeiro vem o Exu, se tem uma festa, que nem a festa de inhame, é onde a maioria dos filhos vão (sic) dar obrigação, então se tem um, dois, três que dá ao Exu, dois três dá ao Orixá, mas já foi o Exu pra trunqueira. Mas se o filho vai dá só a ele só, o filho vai cortar só pra o Orixá, ele só, ele tem que dá o galo do Exu. Ele pode dá mil obrigação, ele pode dá os nove quatro-pés do peji, mas primeiro ele tem que cortar, tem que gratificar o Exu. Por que foi o acordo.

A prioridade de Exu pode ser buscada na disposição hierárquica na qual o culto se organiza, pois se Exu é Orixá da passagem, nada pode vir ou ir sem ele. É por isso que:

Prioridade por que o Exu é uma entidade, né, um santo da rua e por isso ele tem que comer primeiro. Não se pode dá primeiro a um Orixá, mesmo porque aí dá errado, prejudica o filho, tem que ser primeiro ao Exu. (...) é porque ele precisa se alimentar primeiro pra que as coisas dê certo (sic), é uma hierarquia. (...) existe uma hierarquia, e essa hierarquia, principalmente quando se refere a Exu, ao Orixá, tem que ser respeitado (sic). Então se essa Pomba-gira ela quer curiá, ela quer comer, é o missô missô, né, ou seja, é as obrigações (sic), é, tem que comer primeiro é o Exu, o Exu tem que comer primeiro. Até pra você dá uma obrigação pra o Orixá, o Exu tem que comer primeiro. Não se pode comer primeiro que o Exu.

Exu é considerado no Palácio de Iemanjá como aquele que tem prioridade nos rituais até mesmo por que é ele o responsável pela limpeza dos acessos, que abre os caminhos, inclusive, os dos Orixás para entrarem no mundo e na pessoa que se inicia ou que incorpora. Mãe Carminha relata que entrou no santo através da descida de um Exu valente, segue¹⁸⁸:

Eu quando comecei no Xangô tinha dezesseis anos, quando eu vim praqui (sic) pro Jacintinho, né, que eu vim de Pernambuco pra'qui (sic), eu bebi uma cachaça muito grande, fiquei sem mãe, sem pai, nova, aí fiquei aqui. Aí uma amiga disse vamo (sic) olhar ali um Xangô, aí quando eu cheguei no Xangô o espírito desceu, até hoje. Um Exu, um brabo! Valente! Foi um trabalho pra suspender esse Exu. Pronto de lá pra cá eu comecei. [ainda é o mesmo?] É o mesmo, Tiriri, foi ele quem desceu pela primeira vez.

¹⁸⁸ - Entrevista concedida no dia 19.07.10 no terreiro Palácio de Iemanjá.

Exu costuma ser o “home” ou a força de frente da religião, o primeiro que se aproxima dos humanos¹⁸⁹, aquele que traz os filhos a caírem no santo¹⁹⁰, - mesmo que algumas vezes sobre forte pressão por parte da entidade. Exu é aquele que protege a entrada das casas, do barracão, livra os indivíduos e filtra toda carga negativa do *aiyé*:

[Exu,] o guardião do terreiro. Em todos os terreiros de candomblé tem que ter Exu sentado na entrada pra livrar das perseguições, dos *oduns* negativos, de correntes contrárias que o povo manda. E pra descarregar também as pessoas, os consulentes, as pessoas que chegam procurando a gente pra fazer algum trabalho espiritual. (...) Exu é o Deus da noite, da orgia, é o senhor das encruzilhadas (Manoel Xoroquê)¹⁹¹.

Por ser Exu uma entidade de abertura, percebe-se, por exemplo, no termo idetificatório de cavaleiro algo que sugere à sua identidade o papel que possui no plano mágico em abrir, descarregar, limpar, tirar obstáculos para o trabalho dos Orixás. Daí também se pode entender o porquê de alguns de seus nomes compostos, Rompe-mato, Rompe-ponte, Rompe-serra, Arranca-toco, Sete-portas¹⁹², por exemplo, e talvez por esse lado não seja tão difícil de compreender a atribuição dada a Exu de cavaleiro, seja

¹⁸⁹ - Manoel Ilê Axé Legionirê Nitó Xoroquê Legba Zambi Vodum. Entrevista concedida no dia 29.06.10 em sua residência e terreiro.

¹⁹⁰ Expressão que indica a posse do corpo do fiel pelo Orixá.

¹⁹¹ - Babalorixá Manoel Xoroquê. Entrevista concedida ao documentário *1912, o Quebra de Xangô* de direção de Siloé Amorim. Arquivo do Doc, Dvd 08, fita 27/28.

¹⁹² - Não se pretende aqui discutir o mérito de Exu ou Exus, Exu força motriz do Candomblé ou Exus de Umbanda, Exu no singular ou Exus no plural (Como distingue Prandi, 2001:11). A delimitação acaba sendo inviável em alguns terreiros como o Palácio de Iemanjá que ora a característica de Exu se aproxima da decantada “pureza” nagô, ora se distancia indo na confluência da linha umbandista espalhada pelo Brasil a partir do modelo carioca dos anos 1920 em diante. Os Exus, no plural, com os famosos nomes compostos, e aqui chamo atenção para o fato de que as entidades Rompe-ponte e Rompe-serra, já apareciam em outros contextos rituais que não o da Umbanda (se é que se pode fazer essa distinção formal). No artigo do religioso católico D. João Côrrea Nery intitulado *Cabula*, citado por Nina Rodrigues e posteriormente publicado em Edison Carneiro (S/d: 293-296), aquele autor indica alguns traços do culto de mesmo nome do artigo. Elementos que propõem uma evidente aproximação ou continuidade com elementos que mais tarde constituiria a Umbanda. Antes mesmo da institucionalização da Umbanda no Rio de Janeiro, já apareciam no contexto ritual do culto conhecido como Cabula, características predominantemente banto, onde o chefe do ritual se denominava *embanda* e as entidades *tatá*, algo que talvez nos solicite um pouco mais a imaginação a respeito das influências diretas que a Umbanda teria recebido daquele culto, talvez o próprio nome dado ao culto umbandista seja uma referência clara ao título dado ao “chefe” da Cabula, *embanda*. Nery faz referência a termos, além dos citados, como *engira*, se referindo à formação da roda de culto feita pelos fieis, a utilização das velas para a prática ritual, o uso de erva, raiz e bebida alcoólica na composição do ritual, a vestimenta branca, os lenços nas cabeças, as palmas, os pés descalços e tira-se o *santé* ou as toadas de despachos as entidades “inferiores”, possivelmente se referindo a Exu, observa o autor. Todos esses elementos do ritual são bem conhecidos no culto umbandista ou nos Candomblés traçados.

de Iemanjá, de Xangô, de Oxum etc., é a entidade que vai à frente recebendo a primeira carga em vários sentidos. Para alguns líderes a entrada no santo começa através de Exu:

Ao passar do tempo, bem sabemos, quem é do espiritismo, quem é a primeira entidade a incorporar os médiuns, se chama Exu (Marcos de Ogum)¹⁹³.

A(s) primeira(s) caída(s) no santo podem ser bruscas, quase sempre turbulentas e de difícil controle. O domínio do quadro vai se dando a partir da senioridade no santo, como salientaram Mãe Carminha e Samuel, em entrevista. Inclusive, este último, também filho-de-santo do Palácio de Iemanjá, quando perguntado se Exu teria sido responsável por sua entrada no santo, responde¹⁹⁴:

Ele é sim. Por que eu, quando eu vim aqui no Seu Zeca a fim de prosperar, prosperidade. E quem me atendeu, quem me consultou foi o Exu, o Exu Sete Encruza, foi ele que realmente abriu, assim, as portas, em todos os sentidos, pra que eu entrasse aqui (...). Primeiro realmente foi de Exu, que eu senti, que eu senti, mas não incorporou, mas eu senti que estava próximo já, porque quando você sente aquela radiação, porque chama radiação, foi de Exu. Olha, eu posso até dizer sim, que eu tô aqui pelo Exu, né? Pelo Exu que me ajudou, que me atendeu, teve uma receptividade enorme, que é o Exu da Noca [refere-se à Mãe Noca], o Sete Encruza. (...) Eu creio que foi por Exu sim que eu estou aqui.

Vale salientar que Mãe Carminha, em entrevista acima citada, também aponta Exu como responsável pela sua entrada no santo. O que, de certo modo, auxilia na compreensão de Exu como cavaleiro dos Orixás é vê-lo como aquele que abre e limpa os caminhos para a atuação da corrente. Observa-se melhor sua característica de cavaleiro dentro da corrente espiritual no caso abaixo, relatado por Gilmar ao se referir ao ao Exu Tiriri¹⁹⁵, segue:

¹⁹³ - Babalorixá do Centro Espírita Umbandista Ogum de Nagé. Entrevista concedida ao documentário *1912, o Quebra de Xangô* de direção de Siloé Amorim. Arquivo do Doc, Dvd 07, fita 24. Em outra entrevista, com o babalorixá Manoel Xoroquê, esse me destacava “que o primeiro campo a ser aberto, como Exu não tem limite, é a primeira entidade a vir perto de você, é Exu” (entrevista concedida em 29.06.10).

¹⁹⁴ Entrevista concedida pelo membro no dia 26.07.10 no terreiro Palácio de Iemanjá.

¹⁹⁵ - Almeida (1968:47) relata em sua pesquisa que Exu Tiriri - tudo indica que tomando por base o que lhe informou o babalorixá Luiz Marinho – na mitologia, é filho de Nanã-buruku e Obaluaiê e tem como irmão Marobô (talvez variação de Barabô) e que no começo do mundo só existia esses dois Exus e posteriormente Nanã-buruku teria determinado quais outros Exus acompanhariam os Orixás. Tanto Almeida (1968:47) quanto Prandi (2005:84) apontam o Exu Tiriri (e se considerarmos Marabô uma variação umbandista de Barabô, também se aplica) como entidades presentes desse contexto africano de culto.

Olhe, na realidade o Tiriri, porque a Umbanda, o Nagô, o Gêge, Moçambique, a Angola, são tudo religiões África, entendeu? Então ele pode ser: trabalhar pra Iansã, que é a senhora dos ventos, dos temporais, que é um Orixá quente (...). Na vida de um filho-de-santo, de um iniciante, pessoa que é abiã, que está começando agora o aprendizado no Candomblé, ele pode trabalhar na linha do Orixá, entendeu? Como cavaleiro de Iansã, de Xangô, principalmente de Oxum, (...) Porque Oxum também traz Tiriri, Exu do Lôdo, Quatro Cantos, Exu dos Rios, entendeu? Então ele pode trabalhar em várias correntes de Orixás.¹⁹⁶

Percebe-se que o Exu-cavaleiro está vinculado a uma corrente, ou melhor, a um arquétipo de grupo, falange, como se diz na Umbanda (MAGGIE, 2001). Cada Orixá arrasta sua corrente, naquilo que pode ser entendido como uma metonímia do simbólico, já que quando se fala em corrente, na verdade se imagina o que vem nela ligado ou as entidades nela contidas. Os Exus que, por sua vez, são considerados escravos dos santos, têm por obrigação abrir caminho para o santo. No caso citado, mostra que Oxum traz com ela alguns cavaleiros que saem com frequência em seu jogo de búzio, Tiriri, Exu do Lôdo, Quatro Cantos, Exu dos Rios, entidades ligadas às correntes das águas, assim como a deusa. Alguns desses podem também sair na corrente de Iemanjá; em relação à Iansã se enfatizou a característica “quente” de sua corrente, podendo sair nela os Exus conhecidos pela relação com os raios ou com o domínio do fogo, como o caso do Exu Labareda.

Dado esse lado cavaleiro de Exu, ressalta-se que sempre que possível os membros do terreiro pesquisado costumam enfatizar também o lado amigo e benfazejo da entidade. Antes é necessário colocar que, muito em razão da expansão do modelo carioca de Umbanda, propagou-se entre os terreiros de várias localidades do país certos tipos de Exus e Pombas-gira de nomes compostos (PRANDI, 2001:10; MOTTA 1976:02). Até mesmo publicações importantes do contexto umbandista evocam tais referências como sinal identificador das especificidades das entidades na Umbanda. Refere-se aqui ao texto de Rubens Saraceni, autor conhecido entre os leitores de publicações umbandistas¹⁹⁷. Recentemente, o autor lançou um livro intitulado *Orixá*

¹⁹⁶ - Entrevista realizada em sua residência no dia 08.06.10.

¹⁹⁷ - Entre outros artigos destacam-se as literaturas do autor, *O Cavaleiro da Estrela Guia* (psicografado), *O guardião da Meia Noite* (romance), *Os Guardiões da Lei Divina*, *O guardião da Pedra de Fogo*, *Tratado Geral de Umbanda*, *Lendas da Criação*, *Orixá Exu Mirim*, entre outros. Saraceni se identifica como Mestre Mago de Umbanda.

Exu: fundamento do mistério: Exu na Umbanda, onde tenta esboçar fundamentações e peculiaridades de Exu no contexto Umbandista, das quais a seguinte:

A Umbanda já nasceu com uma proposta em sentido contrário: incorporar os fragmentos dos antiquíssimos Cultos de Nação e transformá-los nas bases da nova religião.

(...) Exu, o Orixá dos cultos nagôs, já existia e tinha conceitos que o definiam. Agora, Exus com nomes simbólicos, tais como: Sete Porteiras, Tranca Ruas, Sete Encruzilhada, etc., manifestam-se através da Umbanda.

Ogum, Orixá da agricultura, da forja, das ferramentas e das armas, era tão cultuado na África que até cidade com seu nome lá já existia. Agora, Ogum Beira Mar, Ogum Sete Pedreira, Ogum Rompe-Matas, etc., começaram a ser cultuados por meio da Umbanda.

(...) A Umbanda inovou nesse campo e criou para si toda uma nova e inédita teogonia (2009:67-68).

Estes passaram de força vital e dinâmica das referências de culto africano e dos Candomblés que reivindicam tal ascendência e originalidade em seus modelos religiosos, para receber os tipos nacionais¹⁹⁸ – sejam eles estereotipados ou não, com prestígio ou sem -, tais como os índios ou Caboclos, Preto-velhos, os tipos de Ogum e Xangô, no campo dos Exus, os boiadeiros, os marujos, as prostitutas, os boêmios, enfim, tipos que embora continuem sendo símbolo de vitalidade e dinamismo, são antropomórficos ou personificados, algo não visto ou pelo menos não reivindicado nos redutos de “pureza” e “tradição”, onde os Exus (ou o Èsù) são considerados elementos de interligação do sistema religioso¹⁹⁹. Nesse sentido, a categoria Exu-batizado, Exu-pagão (termo in Ortiz, 1991:213), Exu que faz passagem à Jurema e não faz mais coisa ruim (Pai Gilmar)²⁰⁰, Exu que tem um pé ou o corpo todo com Diabo, ou a

¹⁹⁸ Há exemplo, Carneiro destaca que tipos nacionais, citando os caboclos, foram estereotipados e inseridos no contexto literário pós-independência como forma de reivindicar um tipo nacional de destaque ao país (1964:144-145).

¹⁹⁹ - Em entrevista, o babalorixá Célio Rodrigues colocava que em seu Candomblé não há toque para Exu, há sim algumas cerimônias fechadas ao público, mas toque e incorporação dessa entidade só na chamada Jurema ou culto dos mestres e caboclos que é realizado no mesmo barracão, mas por via litúrgica diferenciada, distanciada do modelo africano, onde a tradição não deve se misturar com a linha dos mestres, sobre pena de possível umbandização (expressão do líder) daquele culto. Em relação ao termo “pureza” e “tradição” emprego-os aqui entre aspas sem nenhum aspecto pejorativo, por conceber sua importância como meio de acionar e reivindicar a tradição no contexto religioso e político, no entanto os vários segmentos afro-brasileiros e suas explicações tornam inviável (por várias questões) a definição clara e padrão do termo. Missão inclusive já debatida por autores como Fry (1984), Dantas (1998) e Motta (1996).

²⁰⁰ - O líder descreve, em entrevista concedida (08.06.10), que os Exus depois de um determinado tempo, ao fazerem a passagem ao espaço mágico da Jurema, não podem se meter com coisas duvidosas, não bebe, não fuma, não pode falar palavrão e reserva-se à

personificação do Exu amigo, “cumpadre”, ou como cavaleiro do santo só é possível a partir dos Candomblés ditos “misturados” ou das Umbandas²⁰¹, ou, se não se leva em conta tais distinções rígidas, a partir dos mais variados contextos sincrético-religiosos empreendido por várias casas, inclusive algumas que reivindicam a tradição “nagô pura”. Esse tipo de Exu “cumpadre”, amigo, mensageiro e cavaleiro que “antropomorfiza-se” através das mais variadas composições simbólicas e reinterpretações, permite uma visualidade e até mesmo uma corporalidade em formas humanas ou/e animais ampliadas do deus. Samuel destacava em entrevista²⁰² que visualizava Exu como um homem, não de estatura normal, como nós humanos, mas com 3 metros de altura, muito forte. Solicita-se aqui outra noção, além da perspectiva do Exu cavaleiro, a do Exu mensageiro. Mas dentro dessas visualizações há diferenças de atuações, como, por exemplo, a perspectiva do Exu cavaleiro e mensageiro que Mãe Carminha e Quixabeira²⁰³ destacam em suas explicações:

O Tiriri é mensageiro. É o primeiro que desce e é quem dá o recado. [*há diferença entre Exu cavaleiro e mensageiro?*] Diferença porque o cavaleiro da Oxum fica lá na encruza e ele é que vem dá o recado. Que nem um menino, eu mando esse menino [*aponta para seu neto*] dá um recado, vá meu fio levar um recado em casa, diga sua mãe assim, assim, assim. É que nem o Tiriri, ele é o mensageiro. [*o outro*] Fica na encruza esperando a carga, que leva a carga e despacha a carga, é o Tiriri, que ele é Reis (sic), ele é o mensageiro na minha corrente.

Meu carro esta lá fora, passa alguém, vê o carro, sabe que é meu e chama um menino destes aí... e diz: quer um real para arranhar aquele carro ali [*faz um sinal que indica onde está seu carro*], o menino vai e aceita. No outro dia descubro qual foi o menino que fez aquilo e lhe pergunto por que fez aquilo, ele me diz que ganhou um real de fulano para fazer, então lhe ofereço dois reais para fazer o mesmo no carro do fulano, ele vai e faz pior. Aí eu te pergunto: em quem está o mal, no menino ou em quem mandou? No mandante é claro. Bem assim é o Exu, faz o que você manda porque não sabem negar nada a você, se torna seu amigo. O mal não está neles e sim em quem pede.

prática do bem. Segundo o babalorixá Zeca, mãe-pequena Dona Ciça e o próprio Gilmar, o Exu que estaria nesse processo de passagem seria o Zé Pilintra, pois, segundo os membros, não estaria o mesmo baixando com tanta frequência, quando vem não está bebendo, não fuma como antes, o que indica o seu processo de juremação ou o seu batismo na Jurema sagrada.

²⁰¹ - Motta (1985) se refere a várias Umbandas e não apenas uma, dada à complexidade e variedade que se tem dentro do segmento em classificar.

²⁰² - Entrevista já citada nesse texto.

²⁰³ - Entrevista realizada no terreiro no dia 24.03.08

Parece ficar evidente a relação de cumplicidade que se desenvolve entre o Exu e seus filhos a partir dos dois casos. No primeiro, do Exu Tiriri de Mãe Carminha, sendo ele o principal Exu de sua corrente, cabe ao formato da relação uma maior aproximação entre ambos e o domínio sobre os outros Exus, os cavaleiros das demandas, do serviço dito pesado. Nota-se também que a partir da experiência citada e pelas conversas que tive com Mãe Carminha que o Exu principal possui significativo prestígio sobre os outros, por ser o mensageiro ou o que dá as ordens em sua corrente. O mesmo Exu Tiriri pode aparecer em outra corrente de qualquer filho-de-santo como cavaleiro, daí, então, estaria em condição subordinada ao chefe daquela corrente, trabalhando e executando as demandas, não mais apareceria na função de mensageiro.

No segundo caso fica evidente na fala de Quixabeira a relação de cumplicidade que os sujeitos desenvolvem em relação ao(s) seu(s) Exu(s). Estes são seres que possuem uma identidade próxima do “cavalo”, uma identidade que é cotidianamente negociada entre as duas partes. No relato do adepto, os Exus não são seres que simbolizam o mal, mas obedecem cegamente aos ofertantes, mesmo que para isso tenham que praticar atrocidades.

O polimorfismo ou o antropomorfismo que incide sobre o campo espiritual permite corporificar e/ou metonimizar a relação à medida que o Exu não só representa uma força, um espírito, mas é um ser-homem, que possui características do universo das coisas concretas, terrenas, tais como seu passado terreno como homem²⁰⁴, ou como em seu polimorfismo animal, como Boyer verificou na cidade de Belém em relação ao boto (2005:06)²⁰⁵. No caso do Palácio de Iemanjá, o polimorfismo pode aparecer por meio de patas, cascos, garras e até equídeo. Diferencia-se do contexto humano pelo poder, pela força de sua *mironga* (segredo ou mistério) ou do seu encanto mágico. Corporificação acentuada quando se observa que alguns Exus, como é o caso de Zé Pilintra, é explicado por Seu Zeca como uma entidade que foi viva, nasceu em Casa Amarela, Recife, e hoje, tendo deixado o plano material, se encantou, possui muito poder entre os Exus e não há

²⁰⁴ - Cf. Prandi (2005:84-86).

²⁰⁵ - Boyer coloca: “Car ces êtres invisibles, dont l'effigie est habituellement anthropomorphique, pourraient également se manifester aux hommes sous une forme animale” (op.cit.: 06). [Pois esses seres invisíveis, cuja efígie é habitualmente antropomórfica, poderiam igualmente se manifestar nos homens sob uma forma animal].

trabalho que não resolve, como assim relataram o babalorixá e também Jaraguá e Dona Ciça²⁰⁶.

Assim, os Exus aparecem nas narrativas dos membros do terreiro materializando-se no nível simbólico por meio de elementos mundanos e profanos, pois atuando eles na “direita” da religião, também se situam muito bem na “esquerda” dela, como salienta o fiel Samuel. Desta forma estão seus poderes mágicos interligados a todos os domínios da terra, sem exceção. O que fomenta a sua visualidade no campo simbólico e ritual são os trejeitos, os gritos estridentes, os passos de dança e a *performance*, de modo geral. Assim, lembrando o que disse o membro Quixabeira, o domínio de Exu é o mundo, querendo referendar sua não contingência. Então, diante disso, cabe a cada filho-de-santo demandar às suas entidades, tendo claro que seu domínio é o mundo, é a rua, de onde tudo chega e por onde tudo vai, e ao menos sabe-se que, não havendo limites à entidade (mesmo os éticos), tudo se pode disputar junto a ela.

Há uma excelente história que é comumente contada por alguns membros do Palácio de Iemanjá, e que de certo modo apresenta um quadro resumido da identidade de Exu. Dona Ciça e Jaraguá, ambos relataram um caso que aconteceu no terreiro envolvendo Seu Zé Pilintra, um marido abandonado e uma esposa traída. A mulher, após tamanha desilusão, teria largado o marido em Maceió e fugido para lugar, até então, desconhecido. O marido, tendo procurado o terreiro para pedir ajuda ao Seu Zeca e às suas entidades, pediu auxílio ao Exu Zé Pilintra, lhe oferecendo um pagamento especial caso a esposa voltasse para ele. Seu Zeca recebe a entidade que dá algumas informações e conselhos ao marido abandonado. Seu Zé Pilintra sabendo do paradeiro da mulher conta ao marido que ela já se encontrava em Fortaleza-CE e que de nada adiantaria ele ir atrás, quem deveria ir atrás da mulher seria o filho-de-santo Jaraguá, só assim ela seria convencida a voltar à Maceió para conversar com o marido. Jaraguá conta que não sabe como achou a mulher, diz que Seu Zé Pilintra foi quem o guiou até a mesma, que ainda muito ressentida com o marido, depois de muita conversa com Jaraguá, resolveu voltar à cidade para conversar com o esposo. Episódio esse que os citados membros do terreiro atribuem à força que Seu Zé Pilintra tem em resolver os trabalhos que promete. Porém, nem sempre quem demandou cumpre com o pagamento

²⁰⁶ - Entrevista concedida pelo babalorixá, já citada. Interessante notar que em outras casas Zé Pilintra também não baixa mais, fez a passagem à Jurema, como me explicaram Mãe Celina em entrevista concedida no dia 02.09.10 e Mãe Lourdes, em 08.04.10.

à entidade; o marido tendo conseguido além do retorno da esposa também a reconciliação, não apareceu mais no terreiro, nem sequer para agradecer. Algo que Dona Ciça e Jaraguá veem como uma afronta, uma loucura da parte dele, pois a entidade cedo ou tarde irá cobrar exemplarmente.

Destaca-se desse fato narrado pelos membros do terreiro que não importava ao Exu o que tinha feito o marido ou como se encontrava emocionalmente a esposa, mas o pagamento, pois como coloca Dona Ciça, “Exu é boêmio e gosta é de festa”, não importa o que tenha que fazer para conseguir. Agradar a entidade é o objetivo primordial para os adeptos, pois se sabe que ela não medirá esforços para conseguir. Por tal motivo que Exu é considerado implacável nas conquistas e demandas de um terreiro. Marcos, membro do Palácio de Iemanjá, expressa sua relação com os seus Exus Correcampo e Faisca da seguinte maneira:

Eu vou dizer uma coisa... tá certo ele [é] meu Exu (...) eu considero ele igual um amigo... um amigo, tudo que eu peço a ele, ele me dá, tá certo que eu sou estragado, né? Eu tomo uma [bebe cachaça], o Exu pra mim, o que eu peço a ele, eu vejo, eu vejo. Pronto é uma criança, num é isso? [aponta para o menino Artur que acompanhava a entrevista no momento] num é uma criança, né isso? Se você dizer (sic) assim, Artur vá ali comprar um flau [picolé de saco], ele vai! a mesma coisa é ele, a mesma coisa é o Exu, se eu disser assim: Artur, vou dá um real agora pra você comprar dois cigarros pra mim, oxê! Ele vai na hora! Ele vai na hora! A mesma coisa é ele. (...) O Exu não é o Diabo, se ele fosse o Diabo... Diabo você desse o povo matando um ao outro aí, o Diabo é esses aí! O Diabo é esses aí! (sic)²⁰⁷.

A relação de cumplicidade entre Exu e filho-de-santo já foi ao longo do texto bem realçada. Interessa perceber que essa relação de amizade, não desinteressada, é bem verdade, proporciona um entendimento sobre a entidade que a distancia de qualquer relação com o Diabo, este deve estar melhor situado em relação às atrocidades humanas, por exemplo, mas não deve ser associado a Exu, pois o sujeito das encruzilhadas está disposto aos filhos não à prática do mal. A entidade, segundo Mãe Noca, não enrijece a escolha, por conseguinte não se envolve definitivamente entre as possibilidades de decisões humanas, e sim com a possibilidades de caminhos, segue:

Exu é o senhor do caminho, é o contato do homem com Deus, quer dizer, se ele fosse o demônio ele não levaria o seu recado, não

²⁰⁷ - Entrevista concedida no terreiro no dia 08.03.10.

mostraria o que é certo e errado, porque Exu não mostra o que é errado, Exu mostra o que tá certo e errado, agora tem dois caminhos, você decide o qual quer seguir, num é verdade? (...) não tem melhor pra defender do que Exu, as pessoas dizem que Exu faz o mal, mas pra mim, até aqui... Eu agradeço muito Seu Sete Encruzilhada ele nunca me fez mal, o rei da encruzilhada pra mim... Muito pelo contrário, eu creio que ele já me defendeu muito (...).

Assim essa posição estratégica de Exu no sistema religioso afro-brasileiro proporciona que os adeptos apontem-no dentro do panteão de entidades como “não tendo melhor pra defender”. O babalorixá Zeca destaca essa função de protetor quando coloca que “Exu é protetor dos ‘home’”²⁰⁸ e por isso seria um contra-senso pensar nele como a figura do Diabo, que traz em seus aspectos identitários a característica peculiar de ser Tinhoso, Coisa Ruim, Carcará, enfim, implacável em combater a tranquilidade humana.

²⁰⁸ - Expressão que abordei em outros trabalhos. Ver Bianchetti, 2008.

CAPÍTULO V



5.1 - A entidade Exu e sua visibilidade religiosa em alguns segmentos de Candomblés em Maceió

A proposta aqui é conceber a visibilidade e a identidade religiosa de Exu em outras linhas de Candomblés em Maceió. Para tanto, como se trata de uma pesquisa qualitativa, onde comumente o raio de atuação do profissional alcança uma projeção mais restrita e enxuta do que a quantitativa, percebe-se neste capítulo as formas como quatro segmentos de Candomblés em Maceió entendem a identidade de Exu. A proposta é perceber como os líderes Pai Célio, do Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-Té (gêge-nagô), Mãe Mirian, do Ilê Nifé Omi Omo Pasú Bêta - Casa de Amor e Fé (gêge), Mãe Vera Abassá de Angola, do Oyá Balé Tradição de Alagoas (Angola) e Pai Manoel Xoroquê, do Ilê Axé Legionirê Nitó Xoroquê Legba Zambi Vodum (angola-gêge) posicionam a entidade Exu, Legba ou Bará no sistema de culto e nas questões identitárias atribuídas aos arquétipos.

Ampliar a perspectiva de Exu em outros contextos religiosos tem uma importância significativa para este estudo, pois, se de certo modo estende os dados etnográficos a respeito da entidade, por outro, situa melhor qual o tipo de Exu e Pombagira que a Igreja Universal está “incorporando” em seus cultos, de que proposta fundamental parte a igreja para perceber essas entidades. É notório que o imaginário umbandista sobre os Exus e Pombas-gira muito tem se difundido no contexto popular do país através da literatura de divulgação umbandista, do crescimento da Umbanda em setores populares e periféricos das cidades e, recentemente, da projeção que a Igreja Universal tem dado a essas entidades não só em seus cultos, mas em variados tipos de mídias de divulgação da instituição.

5.2 - Exu no Núcleo de Cultura Afro Brasileira Iyá Ogun-Té (gêge-nagô)

(...) nossa religião, ela é uma religião que cultua a natureza, é uma religião ecológica, que cultua a natureza. E quando ele (Olorun) resolve a povoar a terra, ele povoa primeiro, ele manda primeiro os orixás, num é? Que é nada mais nada menos que os elementos da natureza. Por exemplo, o que são os bosques, as matas, é *Ossain*, é *Oxóssi*, é *Odé*. A terra firme, a terra são todos orixás *boros*, orixás masculinos, vamos dizer assim, a terra é Obaluaiê, o próprio nome diz, o próprio nome dele diz oba-olu-aiê, o Grande Rei Senhor da Terra, num é? A pedra é Xangô, o fogo é Xangô, o raio a tempestade, então, é Iansã, então, os rios, nas suas várias formas, é Oxum, os pântanos é Nanã, o oceano é *Olocun*, é Iemanjá, entendeu? Então, é daí, dentre esses outros orixás vem Ododuá, Orumila, Obatalá, e

obviamente Exu. (...) Uma coisa que ele fez, muito sábio, aliás, foi o elo de ligação entre o Ayiê, que é a terra, e Orun que é o céu. Então esse elo de ligação ele chamou de Exu (...) ²⁰⁹ .

Como se percebe, a religião de matriz africana é entendida a partir de sua relação com a natureza. Na entrevista feita com o babalorixá Célio Rodrigues é importante salientar, antes de tudo, duas categorias articuladas em toda ela, a saber, *a nossa ideologia* e a *ideologia negativa, satânica ou maligna sobre Exu* aparecem com frequência no discurso do líder para poder melhor posicionar a entidade dentro de um quadro religioso e social mais amplo. Para o babalorixá, a entidade Exu foi durante o período de colonização e exportação de escravos ao Brasil objeto de identificação do mal por parte da *ideologia cristã-ocidental* (em vários momentos da entrevista o termo ideologia se apresenta enquanto racista, maleficante, branca, preconceituosa, entre outras). Nesse binômio entre *ideologia africana* e *ideologia branca* é que aparece a construção identitária de Exu e toda a problemática que o envolve dentro da camisa de força “satânica”²¹⁰. Daí é estratégico que se entenda que a Casa de Iemanjá Ogun-Té constrói e reivindica uma tradição africana a respeito de seus cultos, onde o Diabo não está presente em sua liturgia, pois compõe o imaginário cristão e não o do Candomblé, como enfatizou diversas vezes o líder Célio. Ainda referindo-se ao Candomblé, diz:

(...) aqui a gente não tem essa ideologia do Diabo! A gente não sabe quem é esse cidadão. Porque o Diabo é um elemento da ideologia Católica-cristã-ocidental, não é nossa, né? Nós não temos esse cidadão aqui, nem conhecemos, nem cultuamos, que eu nem sei quem é! Entendeu? Então eu não vou cultuar aquilo que eu não conheço. Eu cultuo aquilo que eu conheço, aquela energia que eu tenho conhecimento, que eu tenho fê, que eu tenho (...).

A partir disso é que se percebe que a identidade de Exu que se quer reivindicar é o Ésú iorubá, o qual longe de se alinhar como (ou com o) Diabo, se apresenta como elo de ligação entre os Orixás e os homens. Dessa forma é que Exu, no âmbito litúrgico do barracão, além de se diferenciar do imaginário popular da Umbanda, que muitas vezes o percebe assimilado ao Diabo ou fazendo parte com ele, é apresentado como um Orixá como qualquer outro. Dessa forma continua o líder:

²⁰⁹ - Entrevista concedida no dia 05.05.10 em seu barracão.

²¹⁰ - Importante salientar que o babalorixá Célio Rodrigues possui vasto conhecimento sobre bibliografias acadêmicas e religiosas a respeito do Candomblé. Além do que, o líder possui formação universitária em história pelo CESMAC (Centro de Estudos Superiores de Maceió).

Aqui no Candomblé Ketu, nos Candomblés Ketu, Gêge e Angola raspa-se esse Orixá, e raspar quer dizer, inicia-se a pessoa com esse Orixá, né? Exu, como inicia-se com Ogum, com Oxóssi, com Odé, com Iemanjá etc. É um Orixá como outro qualquer. No Candomblé nós não temos o Exu de ideologia satânica, Exu de ponta, de rabo, disso, daquilo outro, não, pelo contrário, aqui a gente não tem essa ideologia do Diabo!

Segundo o líder, essa postura de apresentar Exu como um “Orixá como outro qualquer” poderia situá-lo melhor em relação à feitura dos filhos-de-santo, pois é comum no sistema adivinhatório do jogo de búzio, das mais variadas linhas de Candomblé de Alagoas, posicionar os potenciais filhos de Exu em relação a outro Orixá, tais como, primeiramente, Ogum, depois Obaluaiê e Xangô, todos notadamente com afinidades com Exu²¹¹. Assim coloca o babalorixá Célio sobre esse “desvio cosmológico” dos filhos de Exu a outro(s) Orixá(s),

(...) em algumas casas de gêge não se raspa, não se inicia ninguém com Exu, como também em algumas casas de ketu, as pessoas que têm o Orixá Exu de cabeça, muitas casas, elas, eles iniciam Ogum Xoroquê ou Ogum-já ou Ogum... Entendeu como é que é? Eles não se iniciam. Mas hoje, muitas pessoas já se fazem Exu. O primeiro Exu raspado que eu tenho conhecimento, através de livros etc., é, foi raspado em gêge, é, se não me falha a memória, pelo Tatafamotinho, né? que é o senhor Djalma, que ele recebia, o Orixá dele era o Exu Lalu, que era digina dele. Então ele ficou conhecido como Djalma de Lalu, no Rio de Janeiro, Bahia, São Paulo, entendeu? Cidadão teve casa, Candomblé e tudo mais. E depois de Djalma de Lalu se raspou vários outros. Mas não com tanta frequência como se raspa Iemanjá, Oxum, Oxóssi, Oxalá, entendeu como é que é? Por que ainda é um Orixá, de certa forma, com pouco culto, num é? Meu Pai de Santo Raminho de Oxóssi tem vários Exus raspados, num é? Eu conheço Legi, que é Bara Legi, que foi raspada com Exu, iniciada com Exu, e vive muito bem, tem a casa dela e tal e têm outras pessoas também (...). Eu cito Legi, porque foi, tem uma ligação muito próxima a mim, mas meu Pai já tem outros Orixás Exus raspados pelo Brasil a fora (...) Então Exu se raspa como qualquer outro.

Através dessa colocação é que se percebe como a entidade por meio dos estigmas malignos que foram sendo erigido sobre ela em nossa sociedade, vai perdendo, até mesmo entre muitos segmentos de Candomblés que reivindicam uma “pureza” africana em seus cultos, o seu séquito de filhos-de-santo. O quadro de fiéis pertencentes a Exu é extremamente escasso. Em Maceió, não conheci nenhum iniciado direto que tivesse exclusivamente a entidade por santo. Há, sim, os casos dos Orixás duplos, onde

²¹¹ - Também aparecem diretamente ou hibridamente ligados a Exu os Orixás duplos. Assim como se verifica o caso discutido abaixo de Manoel Xoroquê.

Exu aparece muito mais tutelado por Ogum, Obaluaiê, Xangô, Iemanjá, Oxóssi, Oxum, entre outros, do que assumindo o *ori* do filho com independência. Apenas o significativo caso de um líder que tem como Orixá um Ogum híbrido com Exu foi verificado nos terreiros que visitei da capital (mais à frente aborda-se melhor esse caso de duplicidade do Orixá dessa liderança).

Na Casa Iemanjá Ogum-Té não há nenhum filho raspado com Exu. Segundo o líder, já apareceu na casa, mas não permaneceu, tendo saído foi iniciado em outro terreiro, mas não com Exu, como gostaria que fosse o babalorixá Célio, mas Xangô Baru. Segue:

Já apareceu uma pessoa de Exu aqui na casa, mas não ficou na casa. Fez iniciação com outro babalorixá, mas não fez com Exu, fez com Xangô, Xangô Baru, porque o pai-de-santo, Baru é Xangô com Exu, porque o pai-de-santo não tinha conhecimento, mas vive pra lá, eu não tenho contato.

Nesse sentido é possível pensar que a entidade, por conta da diabolização de sua personalidade, acaba tendo seus filhos desviados para outros Orixás ou mitigados numa duplicidade “tutelar”²¹². Pois, afinal de conta, uma vez generalizada e aceita a composição maleficante sobre ele, quem se subordinaria a tal figura?

É por esse critério que se percebe aqui que enquanto há uma generalizada exucização do Diabo²¹³ em vários setores da sociedade nacional e não apenas na esfera religiosa da IURD, há também, por outro lado, no âmbito dos terreiros uma segunda exucização, só que agora de Orixás, tais como Ogum, Obaluaiê e Xangô (para citar exemplos mais próximos) que são por definição entidades do fogo, da morte, da luta etc., todas essas qualidades também presentes em Exu. Nota-se em relação aos dois tipos de exucização que na primeira, em relação ao Diabo, Exu em meio ao processo histórico “empresta” ao demônio cristão algumas de suas atuações e identificações, tais

²¹² Decerto que esta “tutela” não se aplica como um todo ao contexto afro-brasileiro, pois os Orixás duplos são extremamente presentes no contexto ritual do Candomblé há várias épocas. O que seria notável entender é que os Orixás duplos com Exu já se fazem presentes em contextos rituais independente do receio que algumas casas têm em raspar filhos para Exu. Mas o termo aqui se aplica mais descritivamente para tentar auxiliar na compreensão do por que quando Exu é dono do *ori* de um filho quase sempre o é dividindo-o com outro Orixá, comumente mais iniciático.

²¹³ - Algo pode ser entendido como um movimento duplo e diferenciado de aproximação, onde ambos se equivalem por caminhos diferentes: a exucização, quando o Diabo ganha elementos de Exu, como se percebe na IURD a composição performática da possessão; na Diabolização, quando o Exu é quem recebe elementos simbólicos e iconográficos do Diabo, tais como é pintado, com chifres, com tridente, com cores vermelhas etc. Esses aspectos são melhor observados no 2º capítulo, *Etnografando os expurgos nas sessões de descarrego da IURD*.

como a ambiguidade de seus atos, sua insubordinação, seu temperamento “quente” e, num caso mais contemporâneo, a forma possessiva que Exu aparenta na Umbanda acabou transitando à IURD, mas nesse contexto Exu aparece por excelência como demônio ou o próprio Diabo. No segundo processo de exucização é possível pensar que alguns Orixás do panteão afro-brasileiro são melhor situados no plano mágico por sua relação Exu por possuírem características próprias dele; algo que talvez acalentasse o “desvio” dos filhos de Exu a outro Orixá de personalidade aproximada. A ligação entre Exu (ou suas características que interpreta-se aqui como exucização) e o Diabo acaba reverberando no campo afro-brasileiro de forma negativa no que diz respeito àquele; nesse sentido é que se valendo daquela máxima “não se junte com ele para que não seja comparado a ele”, Exu passa a ser temido como demônio por sua suposta aproximação ou por ainda se ter dúvidas quanto à sua relação com ele; mesmo àqueles que não acreditam em tal ligação ainda se percebe que na melhor das hipóteses cabe prevenir, ao invés de remediar: Exu é mantido em suas funções rituais básicas e intransponíveis, porém, suspenso e impedido de possuir por completo seus filhos, daí cabe melhor encontrar um Orixá que mais se aproxime de suas “qualidades” ou característica, do que “arriscar” lhe dedicar o *ori* de alguém e este venha a se prejudicar. É aí que pode entrar em cena os Orixás duplos²¹⁴, como foi o caso citado por Pai Célio onde, segundo acredita, o filho era de Exu e foi feito como Xangô Baru. Obviamente que a duplicidade ou do “dom” efetivamente que alguns filhos-de-santo possuem, a exemplo de Logunedé e Oxumaré (são os mais conhecidos Orixás duplos), não se trata, tão somente, de um fenômeno de “desvio”, mas determinado no jogo oracular, visto que os filhos são pensados no sistema religioso segundo aquilo que o jogo de búzios mostra. Então no

²¹⁴ - Por Orixá duplo se pode entender um deus que possui dois domínios simultaneamente, “exprime a união dos contrários” (AUGRAS, 1983:130). Oxumaré, divindade que é representada por um arco-íris, tem por domínio a chuva (Augras aponta também o céu) e a terra, por isso suas oferendas são dedicadas no encontro de ambos os elementos naturais (tais como as minas que brotam da terra e os poços). Logun-edé é outro exemplo de divindade dual, a entidade tem por domínio as águas e as matas e em cada parte desses domínios reina seis meses; a identificação com esses domínios também pode ser entendida como uma herança herdada dos domínios que desfrutam seus pais Oxum (deusa das águas doces) e Odé (Oxóssi deus da caça e das matas). Essa característica dual que há na personalidade desses arquétipos pode ser uma das identidades mais significativa que há sobre os Orixás duplos (Ver SILVA, 2008:104). Rita Amaral destaca que Orixás como Logun-edé podem ser vistos, no que diz respeito aos gastos com iniciações no Candomblé, como divindades “caras”, pois para agradá-lo tudo se dá dobrado (2002:45).

sistema religioso há de fato os Orixás duplos, mas também há o receio de se fazer filhos de Exu e por isso se busca no plano mágico um aproximado a ele²¹⁵.

Na Casa de Iemanjá²¹⁶, Exu é percebido no terreiro por ser o elo que estabelece o contato entre o aiyê (Terra) e o orun (céu). Além disso, é ele quem estabelece a harmonia interior nos indivíduos, pois, além de ser percebido como princípio transformador e reparador do sistema, ele também interliga os pensamentos de harmonização entre os seres humanos e Olorun, é quem oferece as possibilidades de escolhas dos humanos. Nesse sentido o babalorixá coloca que:

Exu passou a ser a energia muito mais próxima do homem que nós temos na terra. Então, Exu, ele perpassa basicamente por isso. Por isso pra gente, Exu é a fala, Exu é a comunicação, Exu é o elo de ligação, Exu é o nosso pensamento, por isso ele é o caminho (...). Vou lhe contar uma coisa muito interessante. Se eu lhe colocar no meio de uma encruzilhada quantos caminhos você tem a seguir? (...) O primeiro, a terra é redonda, então, por baixo, por cima e dentro de si próprio, por que se você não conhecer a si próprio você vai permanecer no meio da encruzilhada pro resto da vida. Então, essa é a filosofia, a ideologia de Exu. É você, ele vai mostrar os caminhos, você conheça a si próprio, tomar seu posicionamento e seguir seus caminhos. Se você seguir seu caminho errado o problema é seu, não foi Exu que mandou, nem foi Exu que mandou botar, ele lhe botou no meio do caminho e deu as opções, o leque de opções pra você caminhar. (...) Exu, ele é Orixá do equilíbrio. No início do toque, do ritual, você vai ver aqui um padê oferecido a Exu, e aquele padê vai ser ali o lado branco, e ali vai tá as energias e os elementos da natureza cultuados ali, como o fogo que tá representado ali com a vela, a água que tá representada ali pela quartinha, a terra que vai tá simbolizada ali; a metade do padê, da farofa, é branca e a [outra] metade é vermelha. A metade branca ela [é] doce e a outra metade é salgada, ali tá a dualidade de Exu! (...). Então por que dar aquele padê a Exu? Pra que Exu abra os caminhos, pra que as coisas sejam tranquilas, pra que a comunicação exista (...).

Compreender o sentido que mostra Exu como elo apresenta outro fator identificador da entidade, a saber, a sua atuação como um Orixá força-energia e não propriamente um homem desencarnado, nesse sentido antropomórfico, como se percebe em alguns terreiros de Umbanda ou nos Xangôs umbandizados da capital. Por isso, explica o líder, “Exu é uma energia da natureza (...). Exu não se incorpora em ninguém, só nos filhos dele”. Essa posição de Exu como energia de elo, levanta outra distinção

²¹⁵ - Sobre essa visão que alguns segmentos religiosos empreendem tentando desvencilhar Exu de alguns de seus filhos em potencial, ver, sobretudo, Bastide (2001:162) e Verger (1981:79).

²¹⁶ - Como também é conhecido o Núcleo de Cultura Afro-Brasileira Iyá Ogun-Té.

básica nos terreiros que acionam uma legitimidade “africana” em seus cultos: Exu-energia aparece como elemento diacrítico para se pensar e reivindicar a tradição do terreiro diante das diferenças daqueles que possuem em seus rituais os Exus “antropomorfizados”.

Antropomorfismo, aliás, que segundo o líder Célio, é fruto da influência dos cultos umbandistas no estado, pois a partir da expansão do modelo carioca de culto afro-brasileiro é que o Candomblé nagô de Alagoas (que segundo o mesmo é um nagô que tem por fundamento o xambá) passou a se umbandizar e a conhecer os Exus com chifres, com rabo, com ponta e todo o complexo iconográfico contido nas imagens comercializadas no mercado de produtos afro-brasileiros. Segundo o babalorixá, a entrada das estátuas de Exus e Pombas-gira do tipo umbandista na cidade veio por meio de uma ialorixá conhecida como Mãe Jurema²¹⁷, iniciada no Rio de Janeiro por Mãe Domelina. A mesma, muito popular no bairro do Vergel, sempre recebia em seus toques outras lideranças (que Célio preferiu não citá-los) da cidade que achavam suas imagens muito bonitas, esses encomendavam a ela estátuas quando viajava ao Rio de Janeiro, segue:

Então, muitos babalorixás e ialorixás mandavam Mãe Jurema trazer as estátuas do Rio para... Porque eles não gostavam das estátuas daqui. E se você for fazer uma análise bem grosseira você vai ver uma forma bem grosseira das estátuas confeccionadas aqui ou no interior ou em Caruaru ou sei lá onde, com as estátuas do Rio de Janeiro, que é uma estátua mais refinada, mais bonita, com um perfil mais... Entendeu como é que é? Características mais marcantes, entendeu? Então, as estátuas do Rio eram diferentes das estátuas... Então Mãe Jurema foi responsável por trazer um monte de estátua de Exu, Tranca-rua, Marabô, Tiriri e outros e outros Exus pra cá. Ela foi responsável também pela proliferação e ideologia dessas estátuas. Inclusive eu cito inclusive o peji de Exu do G. [*omito o nome do babalorixá*], que é a

²¹⁷ - Mãe Jurema está com 92 anos de idade e já com muitos problemas de saúde decorrentes da idade, sobretudo, no que diz respeito à sua audição que está muito debilitada. Mora em Maceió, onde possui uma casa e, ao lado, seu discreto terreiro que fica no bairro do Vergel do Lago (periferia de Maceió), mas vai com bastante frequência ao Rio de Janeiro. A ialorixá, em uma visita realizada no 02.09.10, informou alguns detalhes do seu culto e de sua história de vida, mas nada pude gravar, pois segundo ela, suas entidades a matariam caso concedesse qualquer entrevista; obrigação para com as divindades que a impedem até mesmo de dizer o nome de seus Orixás, Exus e Pombas-gira. Disse ainda que mesmo que não pudesse dizer nada a respeito deles, que eu ao menos poderia consultá-los, caso desejassem falar a respeito, sorte minha; o que não foi possível no dia, pois elas só atendem em dias de toques. A oportunidade veio no dia 29.10.10 num toque dado em homenagem à sua Pomba-gira Tatá Mulambo, que só pude saber, inclusive pela boca da mesma, na ocasião do referido toque. Duas outras especificidades em relação a essa casa: primeira, a quantidade de mulheres, mais parece uma confraria feminina, só há na casa um homem, o ogã, e mais outro senhor de idade bem avançada; segunda, os pontos em ritmo de côco de roda que se fizeram marcar na ocasião do toque pareceu algo bem marcante.

coisa mais linda do mundo, belíssimo! Cada estátua maravilhosa! De vários tamanhos, a grande maioria trazida do Rio de Janeiro por Mãe Jurema e por outras pessoas também.

O caso de Mãe Jurema é descrito por Pai Célio como um período que marcou sobremaneira a umbandização dos cultos nagô-xambá em Alagoas, período, segundo o líder, muito emblemático, pois as religiões de matriz africana no estado se levantavam, lentamente, da segunda repressão de estado movida pela família Góis Monteiro aos terreiros entre as décadas de 30 a 50. Segue o relato dessa umbandização dos cultos em Maceió:

Então, nosso Candomblé vai aparecer, basicamente, para a sociedade, a partir de 40, 45, aí depois de Vargas. E aí o que é que acontece, em 50, final de 50 e início de 60, mais ou menos por aí, não sei bem exato o período, chega do Rio de Janeiro uma Ialorixá, chamada Mãe Jurema, esposa de um general do exército, que vê que ele veio comandar o 59º batalhão da infantaria motorizada, que era, aliás, não era nem isso, era o 20º BC, nem sei o que é a sigla do BC (...). E quando ela chega aqui, ela vem, a esposa do general, ela vem com um terreiro de Umbanda. Ela era Ialorixá de um terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro, traz pra nós aqui, o Exu, a Pomba-gira, a Umbanda, o Preto Velho, então aí esse culto se aguça muito mais, e as pessoas, as pessoas que tinham medo da polícia, daquilo e daquilo outro vai buscar em Mãe Jurema essa proteção, então muita gente de xambá e de nagô ebá, passa a ser do Candomblé de Umbanda, passa a ser Umbanda, por conta deste sustentáculo que era: a polícia não vai chegar aqui na porta e parar meu Candomblé, porque eu sou filho da Mãe Jurema e Mãe Jurema é mulher do general do exército. Então esse episódio ocorreu aqui também, esse fato ocorreu. Então várias pessoas que eu conheço, que foram e que participaram, foram pro lado da Umbanda, e a Umbanda se prolifera, aí o que é que acontece, há essa mistura, essa miscigenação aí da Umbanda com a religião de Alagoas, de Maceió. Então vai ser difundido o culto a Exu, o culto a Pomba-gira, o culto a Preto Velho, o culto a Caboclo passa a ser mais intenso (...).

Nota-se que na explicação do líder há um período mais ou menos demarcado para a “aparição” e/ou difusão do culto umbandista no estado a partir da figura de Mãe Jurema²¹⁸, onde, ainda segundo o mesmo, começam a surgir os Exus “antropomorfizados”. Mesmo aparecendo nitidamente no discurso do líder essa diferença entre Exu-energia, identificado como sendo do Candomblé “tradicional”, e

²¹⁸ Em visita, aqui já citada, a ialorixá não quis entrar nesse assunto e mudou rapidamente a direção da conversa. A única coisa que me confirmou foi que seu marido realmente tinha um cargo de alta patente no Exército, mas que não gosta de tratar dos assuntos do falecido. Diz também que o real motivo de ter vindo a Maceió (especificamente ao bairro do Vergel) foi para tratar espiritualmente de um problema de alcoolismo de um senhor chamado Zé Francisco.

Exu antropomórfico, melhor inserido nos cultos umbandistas, esses últimos se fazem presentes em algumas liturgias da Casa de Iemanjá, porém não como Exus, e dentro de um espaço-tempo reservado são percebidos no barracão dentro da categoria *mestres*, ou melhor, de *mestres de Jurema*, que são aqueles que “(...) vem, ele bebe, ele fala”, assim como destacado. Percebe-se na organização espacial do terreiro que há o lugar reservado aos mestres de Jurema ou propriamente reservado à Umbanda, e com maior ênfase o espaço dedicado “às coisas” do Candomblé (ambos posicionados em lados extremos dentro da casa de axé). Nesse sentido há um esforço em demarcar os espaços e as diferenças entre as duas modalidades de culto.

Sobre o imbricado processo de negociação entre a Umbanda carioca e o Candomblé nagô-xambá de Maceió, o líder propõe que a partir do processo de umbandização (através de Mãe Jurema e outros) daqueles Candomblés, vistos como “mais tradicionais” da cidade, as referências “mais africanas” de culto e de entidades passam a ser “perdidas”. É até muito interessante destacar que esse processo não é visto pelo babalorixá de forma nostálgica e degradante à religião, ao contrário, pois se por um lado houve “perdas” de aspectos “tradicionais”, por outro, a Umbanda veio a somar com a projeção de culto que já se observava na cidade. Nesse sentido segue o relato de Célio:

Tudo que vai somar é maravilhoso, mas por outro lado perdemos a identidade do xambá, poucas casas de xambá existe (sic) em Maceió, poucos terreiros nagô existem em Maceió, e o que existe tem influência de Umbanda, tá entendendo? Veja bem, todas essas colocações que tô fazendo aqui em relação à Umbanda, eu não tô fazendo o lado pejorativo não, pelo amor de Deus, pelo contrário, eu só tô dizendo o processo histórico que a Umbanda influenciou na sua forma (...). Apesar de que, hoje não, mas a Umbanda, ela nasceu preconceituosa, ela nasceu branca, racista, elitizada e preconceituosa, num é? Depois é que a coisa foi modificando, num é, porque não foi as camadas sociais mais baixas que fizeram a Umbanda, foi a elite, foram as pessoas que não combinavam, não concordavam com os dogmas de nossa religião, da religião de matriz africana. É aí que fundaram, aí é que eu digo que a Umbanda é o jeitinho brasileiro. Mas que hoje é considerada como religião de matriz africana (...).

Para finalizar sobre os aspectos de Exu nessa casa de axé, é importante salientar que quando o líder cita o nome de alguns (segundo o líder são 21) Exus da casa eles são identificados pela concepção *ijexá*²¹⁹ ou mesmo em relação a alguns segmentos gêge que os conhecem como Bará. Assim identifica o líder alguns mais destacados na

²¹⁹ - Sobre a nação *Ijexá* ver o site <http://www.xangosol.com/batuque.htm>

liturgia: Bará Lêgebó, Bará Lonan, Bará Lagigui, Bará Iangi. Sobre este último, destaca-se por ser concebido como o primeiro Bará da criação do mundo, estaria ele integrado à laterita, que ainda segundo o líder, é uma pedra que tem em sua composição a mistura do barro e do ferro. Por ser esse Exu pioneiro na criação e de significativa energia, há na calçada do barracão uma laterita de aproximadamente 30 cm de circunferência, pois por ela passam próximo todos os que entram no barracão. Segundo o babalorixá, por ser Iangi um elemento natural representado pela laterita não haveria como os ancestrais africanos o compararem ao Diabo. Ele indaga: “nossos ancestrais africanos iam dizer que a laterita é o Diabo? Então não existe isso! O Diabo não existe, a gente não tem essa ligação com esse cidadão”.

5.3 - Bará no Ilê Nifé Omi Omo Possu Bêta - Casa de Amor e Fé (gêge)

O barracão Nifé Omi Omo Possu Bêta é administrado pela ialorixá Mirian Araujo Souza Melo, mais conhecida como Mãe Mirian; a ialorixá tem 75 anos de idade, 64 anos no santo, sendo 24 deles no nagô e os outros 40 na nação gêge Mina Popo. Foi iniciada na religião dos Orixás, primeiramente no nagô, em Alagoas, aos 11 anos de idade, por motivo de doença; aos 35 anos conhece Seu Manoel Falefá que visitava a cidade de Maceió. O afamado babalorixá baiano, na ocasião da visita, conheceu a líder. Manuel Falefá, ao retornar à Bahia, leva junto com ele Mãe Mirian, onde a teria iniciado na nação gêge, iniciação que aconteceu especificamente em Salvador-BA. A casa é regida por Oxum, mas a “cabeça” da ialorixá é regida por Nanã, mesmo Orixá de seus babalorixá Manuel Falefá²²⁰. O segmento gêge continua sendo o fundamento religioso do barracão da ialorixá (que fica localizado no bairro de Ponta da Terra) até os dias de hoje na capital alagoana.

Na concepção gêge desse, Bará é considerado como uma força suprema, uma força da natureza sem a qual nenhum ritual, culto ou ser humano podem se desvencilhar. Percebe-se, em relação a essa casa de axé, uma visão que centra a figura de Exu e do homem dentro da dicotomia bem *versus* mal, onde cabe à entidade Bará reger ou extrapolar o domínio sobre o mal. Segundo a ialorixá, a força do mal não está contida fora dos homens, mas dentro de sua natureza, pois assim teria Deus dado o livre arbítrio ao homem para escolher entre o bem e o mal. Esta força do mal não pode ser

²²⁰ - Sobre Manuel Falefá, a nação gêge e seus rituais na Bahia ver Parés (2006:254-255).

entendida como algo diabólico, mas humano, o qual deve proceder ou propiciar seu equilíbrio, seus destemperos, suas volúpias. Desta forma, Bará aparece como a energia através da qual o homem pode alcançar seus sentimentos extremos. Nas palavras da líder, pode se entender Bará da seguinte maneira²²¹:

Então essas duas forças está (sic) dentro de nós. Aqui na minha casa é o seguinte, todos os filhos da minha casa eles têm essas duas forças. Então o que é que acontece, nós oferendamos à força do mal e à força do bem. Oferendamos à força do mal pra que livre os nossos caminhos, não nos perturbe, deixe nossos caminhos em paz. E oferendamos à força do bem pra que essa força que nos rege, nos abra nossos caminhos, nos dê vida, saúde, tranquilidade, o pão de cada dia. Essas duas forças, então, nós chamamos de Bará. E Bará é a força negativa da minha casa. Entendeu? A força positiva da minha casa é o meu Orixá, que é a minha força do bem. E a força negativa, é o Bará, a que se entende por Exu. E essa força, todos os meus filhos têm, e todos que se iniciam eles oferendam essa raiz, esse tronco. Todos eles oferendam esse tronco e todos eles têm, todos nós, que seja dessa religião ou não. Todo mundo pensa o que é bom e o que é ruim. Então Exu na minha casa é isso.

Observou-se nessa casa outra distinção em relação a dois tipos de Exus, aqueles vistos como energia ou força, assim como são vistos os Barás da casa, e os Exus antropomórficos, que segundo a ialorixá são Exus da “parte espiritual”. Nesse sentido, Exu-energia aparece não associado ao Exu-homem, aquele que foi desencarnado; o primeiro quadro de Exus representa o fundamento naturalista que possui a religião gêge, assim desenvolvida por essa casa e o segundo está mais bem inserido no culto das almas, da Umbanda, e por isso da “parte espiritual”. Assim coloca Mãe Mirian:

Agora, tem Exu na parte espiritual, parte espiritual onde dizem Exu Tranca Rua, Exu Vira Mundo, Exu Labareda, batizam essas forças, dão nome e batizam. Ou às vezes eles mesmos descem e dão nome e batizam. O que é batizar? É fazer o assentamento dele lá no lugar, colocar ele, entregar uma responsabilidade da casa de alguém pra ele. Mas isso é a parte espiritual, não é a parte natural, a força da natureza. Não é a força da natureza, é a parte espiritual. A parte espiritual é justamente onde tem os Caboclos, Índios, Pretos-velhos, Boiadeiros, Marujos, Pombas-gira, essas entidades. Então isso é a parte espiritual da religião, onde essas entidades, elas beneficiam seu médium, trabalham para o santo, para a casa.

Sobre ainda os Exus da “parte espiritual” vale salientar que eles são vistos como figuras exemplares para realizar os trabalhos demandados pelos clientes dos terreiros. Segundo Mãe Mirian são eles que “beneficiam seu médium”, pois estabelecem junto

²²¹ - Entrevista concedida em seu barracão no dia 13.08.10.

aos potenciais clientes as bases comerciais que dá sustentabilidade financeira ao terreiro, ainda segundo a ialorixá, “toda religião tem o seu comércio. E o nosso comércio é motivado pela força espiritual”. Nesse sentido são entidades eficazes para o trabalho espiritual amplamente disputado, onde se observa a expansão do modelo de culto da Umbanda e de novas religiões neopentecostais que se valem de aspectos mágicos para disputarem as concorrências de mercado simbólico-religioso²²².

Nessa disputa pelo domínio eficaz de bens simbólico-religiosos, vale salientar, Exu aparece como um ente com nenhuma densidade ética ou moral, pois aquilo que pertence a alguém pode passar rapidamente a ser posse do inimigo ou de outro indivíduo caso aquele primeiro não tenha cumprido com suas obrigações ou nunca tenha se dado conta delas. Essa repentina mudança de lado, essa fragilidade ética faz lembrar a falta de critérios éticos comumente associada às crianças, como observou a ialorixá:

(...) Exu é uma entidade de grande força, poderosa, que faz o bem e faz o mal. Ele faz o mal a você, quando tira alguma coisa de você pra mim. Ele fez o bem a mim e fez o mal a você. Então ele é mensageiro, ele é como uma criança que você diz, menino vem cá, vai ali na venda e compra uma carteira de cigarro que eu te dou cinquenta centavos! Aí o menino sai correndo metendo o pezinho na bunda. Chega alegre, contente, aí você dá o dinheiro ele sai alegre e satisfeito. Se ele não ganhar, ele sai malcriado, resmungando, justamente é Exu. Exu é uma grande entidade, é uma grande personalidade dentro da religião espírita, por que ele é como eu tô dizendo, ele é mensageiro dos Orixás, ele é mensageiro entre Deus e o homem, ele faz o bem, ele faz o mal, é uma força espiritual muito ajudativa (sic!) e que todos nós precisamos dessa entidade. As pessoas é (sic) que fazem de Exu um Diabo, quando diz assim, eu te dou um bode, eu te dou uma galinha pra tu fazer isso e isso... E ele sai, vai simhora (sic), quer ganhar, quer ganhar aquilo. Ele é mensageiro e ao mesmo tempo é como uma criança. Se eu dou, faça isso, e te agrado, lá vai. O que deu pra lá que se resolva. Unicamente isso.

Exu gosta mesmo é de ganhar, sempre, não importa de quem seja ou o que tenha que fazer, algo que parece lembrar a escorregadia moralidade e a “cordialidade” brasileira no sentido atribuído por Sérgio Buarque de Holanda (1995:147).

²²² - Sobre a eficácia dessas entidades no mercado de bens simbólicos, Pai Elias de Airá (líder do Candomblé e do maracatu A Corte de Airá no bairro do São Jorge) salientou, em certa conversa informal que tivemos, que o Candomblé tem ótimos fundamentos, mas muitas vezes quem bota comida na mesa do babalorixás são os mestre de Jurema e da Umbanda que descem para trabalhar a qualquer hora, fazer uma cura, uma reza, um despacho etc., (visita realizada em 04.02.11).

5.4 - Exu no Abassá de Angola Oyá Balé Tradição de Alagoas (Angola)

A casa é liderada pela ialorixá Veronildes Rodrigues da Silva, mais conhecida como Mãe Vera, que tem 51 anos e 40 de “santo”, e por ser “da balé”, como a mesma colocou, necessariamente sua cabeça é de Oyá (Iansã), tendo no *juntó* Oxalá e Obaluaiê e no *dejuntó* Oxum, mas a cumeeira de sua casa é de Xangô. A trajetória no “santo” dessa líder perpassa várias linhas de Candomblés e contato com importantes líderes religiosos que, segundo ela, vêm, primeiramente, através da linha nagô, herdada por sua mãe biológica que foi mãe pequena do terreiro de mãe Mirian (o mesmo já abordado acima) e da ialorixá Isaura (essa já falecida). Também muito se orgulha de ser sobrinha legítima, como fez questão de colocar, de Maria Mianê, uma das mais importantes ialorixás do bairro da Ponta Grossa, em Maceió. Contexto social que a permitiu vivenciar a religião afro-alagoana desde seus primeiros anos de vida. Mãe Vera é filha de pai africano, o qual pôde conviver com a filha até seus 15 anos de idade quando veio a falecer aos 105 anos. A líder passou por sua primeira iniciação no universo do Candomblé com o babalorixá Célio Rodrigues (também já apresentado aqui) que a introduziu dentro da linha gêge-nagô, mas só veio a receber o adecá com o babalorixá Antonio Baiano²²³ que tem por linha de atuação religiosa a nação angola.

É diante desse traçado de “linhas” e influências que Mãe Vera percebe a identidade e atuação de Exu no campo afro-brasileiro. Uma primeira abordagem da ialorixá sobre a entidade foi no sentido de destacar que ele, por ser filho da grande mãe, Iemanjá, seria um filho rebelde e alvoroçado, por isso, nas palavras da mesma, “(...) é como se a gente tivesse um filho rebelde, tá, e aquele filho a gente não pudesse ter garra”²²⁴. Exu aparece como entidade revoltada, porém não sem controle, pois segundo a mesma cabe ao pai ou mãe-de-santo direcionar a atuação de Exu ao bem e não ao mal, pois dando a ele sua oferta tudo pode fazer ou trazer, inclusive, essa ânsia desmedida pelo *padê* pode ser instrumentalizada dentro do axé para alcançar equilíbrio e paz, segue o comentário de Mãe Vera:

²²³ - Baiano tem vasta popularidade em Maceió, em parte, em virtude de seus investimentos em publicidade (sobretudo impressa, mas também radiofônica).

²²⁴ - Esse fragmento de entrevista com a ialorixá e os demais citados ao longo do trabalho foram realizados no dia 28.04.10 em sua casa.

Você tem o Exu revoltado pra fazer o mal a partir do momento que você pede, se você pede a Exu, você despachando ele, você joga uma farofa pra ele, você tá jogando um copo de vinho, uma taça de cerveja, um copo de cachaça pra ele lhe trazer a paz, ele traz.

Ainda a respeito desse lado “revoltado” de Exu, mãe Vera salienta que os únicos Orixás que, “abaixo de Deus”, conseguem mantê-lo “predominado” são Iemanjá e Oxalá. Mas se as pessoas que lidam com ele dentro do axé não o respeitam ou tratam-no “como se fosse um bicho! Ele vai mostrar que ele é um bicho”, afirma a líder. De modo que parece interessante perceber que Exu, antes de tudo, é um excelente caleidoscópio de personalidades, é o trunfo que há no reverso da “moeda” de exclusão, onde aqueles que procuram auxílio espiritual estão focados em intervir numa realidade social de exclusão. É através dele que várias “faces” são representadas em um arquétipo múltiplo. Ainda segundo a ialorixá:

Exu não manda ninguém beber, vai beber porque gosta! Existem, sim, situações que por inveja, por malícia, searruma (sic) alguém que trabalha bem e bota a pessoa pra beber, mas não Exu, e sim um Egun, uma entidade de perseguição no caminho da pessoa, a pessoa que tenha uma fraqueza mental, uma fraqueza espiritual, e a pessoa não tem um anjo de guarda preparado, aí sim a pessoa passa por uma tombação (sic) muito severa, mas dizer, ah! Porque Exu vai comer isso, vai comer um bode vivo, Exu vai comer a cabeça de fulano, Exu vai matar! O Exu não tem direito a matar (...).

O *Abassá Angola* localiza-se atualmente no bairro Otacílio Gama que fica localizado no complexo Tabuleiro do Martins, periferia de Maceió. O bairro não se trata apenas de mais uma das periferias da capital, mas um local de extrema exclusão social, substancial miséria por parte significativa dos moradores e um vertiginoso crescimento da favelização de seu entorno. Também se encontra próximo ao principal complexo prisional do estado, Baldomero Calvalcanti, onde seu entorno é composto por bairros com acentuado nível de pobreza ou pessoas de vida muito simples, estimando-se que 60% da população desse distrito viva em extrema pobreza²²⁵. É sobre essa realidade social que o *Abassá Angola* desempenha importantes intervenções sociais. Aliás, intervenção social que, na oportunidade dessa visita, a ialorixá pretendeu deixar bem claro o tipo de atuação social do terreiro. Mãe Vera realiza trabalhos de reintegração e

²²⁵ - Estima-se que Maceió já tenha mais de 136 favelas, dados publicados em: http://gazetaweb.globo.com/v2/gazetadealagoas/texto_completo.php?cod=36215&ass=16&data=2003-07-27.

apoio social²²⁶ em seu bairro, desenvolvendo atividades (inclusive as que visem uma alimentação básica, como sopões etc.) com mulheres e menores em situação de risco, prostitutas, lésbicas, travestis, viciados e traficantes, onde socializa essas pessoas dentro dos fundamentos religiosos de sua casa, pois, como coloca ela,

Tem que ter todo o procedimento, ver que realmente ele não vai voltar pra aquilo mais, ver que realmente ele não vai aceitar a fumar aquela droga, porque coisa... É uma *quizila* que Ossain fez pra o Orixá, porque a maconha em si para o santo é uma *quizila*, porque uma *quizila*? Por que Ossain fez uma chá e deu pra Oxóssi, então maconha se tornou uma *quizila*! Mas pra muitas pessoas, elas acham que nós aceitamos tudo que vem de lá de fora, não é isso. Por que se o filho de santo chegar com um pinto roubado então aquele pinto não vai ser cortado, ele vai passar vergonha perante todo mundo. Não aceitamos que o filho-de-santo faça um sacrifício de dizer que tem uma boca de fumo, e ele tá ganhando aquele dinheiro e trazendo pra dentro do barracão, pra dentro do *abassá*, num existe! Existe a gente ter doutrinação, explicar, não existe a gente fazer o mal. Temos garotos que a gente já bota dentro da religião pra poder ter um pouco de noção (...) é melhor ele cuidar do santo, cuidar da Jurema, do que tá nas esquinas, já que o bairro é visto como bairro de violência. É, existe a violência, mas quanto mais a gente começa a tirar (...) as crianças do meio da rua, das esquinas, entendeu? Isso vai, ao dia a dia, diminuindo mais a história: Ah! Meu filho se tornou um marginal. Não. Mas às vezes ainda tem pai e mãe que são contra a religião.

Atuação social que vai além da integração social, movimentando um complexo de solidariedade entre os membros e os clientes do terreiro para integrar os indivíduos também em suas obrigações religiosas, pois para conseguirem realizar as obrigações anuais de seus respectivos “santos”, os membros do terreiro que, segundo a ialorixá, não podem custear uma obrigação com os próprios recursos, valem-se de suas entidades espirituais para poderem trabalhar para os clientes, os quais, por seu turno, uma vez alcançado seus objetivos, custeiam os toques, assim como colocou ela,

(...) se eu disser a você que eu tenho filho-de-santo que possa dar um toque na minha casa por conta dele eu vou tá mentindo, eu vou tá construindo um castelo que não existe. Eu tenho filhos-de-santo que mal têm pra eles! Certo? Então eu luto pra quê? Vou dá um toque pra Ogum, graças a Deus e a Ogum, mas do bolso do cliente. Alguns filhos-de-santo, alguns filhos-de-santo é quem chega com um quilo de açúcar, o gengibre, outro com o maracujá, a laranja, isso são coisas

²²⁶ - A ialorixá realiza um importante trabalho cultural na cidade, através da música, pois coordena, juntamente com o diretor e produtor Wilson Santos, um dos principais grupos musicais de temática afro-alagoana, a Orquestra de Tambores de Alagoas (e que no ano de 2008 lançou um Cd intitulado *Bantus e Caetés* com apoio dos governos Federal e Estadual e do Banco do Nordeste) e o Maracatu Raízes da Tradição, além de desenvolver ações envolvendo o côco-de-roda na comunidade.

básicas. Que ver o tributo maior, o mocotó do porco, a carne, o charque, o feijão, entendeu? Então isso aí vai ter na roda itens pessoas, mas quem ajudou são pessoas que mal vêm no barracão, que só nas horas de necessidade, e desses aí, eu também recebo ajuda que é pra poder ajudar os filhos-de-santo. (...) se o filho-de-santo tem dois pintos pra dá pra Exu, mas se ele não tem um bode pra dar pra Exu, eu também não posso dar esse bode, então eu pego aquela entidade que ele tem pra trabalhar pra você, pra lhe dar uma ajuda, pra naquela ajuda você já dá aquele bode, certo? Aquela ajuda você vai pagar naquele bode, então eu já encobri, porque eu poderia ter me sentado e me manifestado pra trabalhar pra você, certo? Mas você entrou aqui pra que aquele filho-de-santo conseguisse, ao mesmo tempo eu tô ajudando e ao mesmo tempo eu tô testando ele, porque se a entidade dele não der conta daquilo que eu pedi sobre você, então realmente ele não tá sendo merecedor daquele bode, daquela oferenda.

Isso é bastante interessante do ponto de vista da adaptabilidade ritual da religião, como também em relação à economia simbólica da mesma, pois a ialorixá, no papel de reorganizar o déficit econômico de seus filhos, realoca a posição da religião diante da situação. Decerto isso parte de um lance de genialidade da parte de mãe Vera, pois liga dois contextos (financeiro e sagrado) que poderiam ser entendidos pela própria comunidade como separados em suas atuações. Essa economia instituída a partir da carência de recursos, justificada discursivamente, inclusive, com o “teste” que a ialorixá faz com o filho-de-santo para saber se ele, de fato, “tá sendo merecedor daquele bode, daquela oferenda”, revela a plasticidade que a religião aciona diante das dificuldades, seja de ordem econômica e/ou simbólica, mais exauríveis.

Nessa divisão social do trabalho espiritual destaca-se, sobretudo, a atuação dos Exus da linha de Jurema ou os Mestres de Jurema, para usar uma expressão da ialorixá, pois são eles quem comumente se colocam para ir à busca das soluções demandadas pelos clientes que procuram o *abassá*. Mãe Vera trabalha na linha de Jurema com dois Exus homens, Torce Coqueiro e Seu Tranca Rua, e mais duas Lebaras ou Exus fêmeas que são as Pombas-gira Maria Figueira, segundo ela, “que é a mulher do povão, né, que é a mulher que bebe, que fuma, que sapateia com o povo” e Maria Farrapo que já “é mais rígida, mais fora de folia, já é totalmente diferente, (...) mas é mulher de exigir tudo ao pé da letra”. Assim, segundo a líder, a entidade é acionada para o trabalho, pois:

(...) Exu é um elemento que ele é representado como escravo, (...) ele é o mensageiro, certo, é o homem e a mulher, no caso, que predomina, se não despachar Exu na casa, a casa não caminha. . Não é despachar Exu! Sim pagar o pagão da rua, pedir a Exu que vá trabalhar, que vá trazer, Exu não é enxergado dentro da religião, assim, que tenha um santo, certo? Por que muita gente comemora o mês de Agosto como

sendo o mês de Exu, mas o mês de Agosto é comemorado pra Oxumarê e Obaluaiê, e pra poder então a gente comemorar Exu e Pomba-gira.

A entidade reconhecida pela líder por ser agente das encruzilhadas, vetor da raiva, da contrariedade, de pouca subordinação, também é vista como um agente de cura, entidade que serve muito aos que procuram o abassá para livrar-se de enfermidades. Mãe Vera trabalha as conhecidas “curas” com o Exu Boiadeiro, segue:

(...) ele passa um banho, passa uma limpeza, pede pra que seja rápido aquela limpeza. Exu vem e diz que a pessoa tá com um Egun, um perturbado, mas passa um ramo, uma cura, chega numa mesa de Caboclo e dizer (sic) que vai curar aquilo e aquilo outro, ensina muitas coisa (sic), isso fica pra Boiadeiro. (...) se você chega doente e o orixá diz no jogo que precisa apelar pra Exu pra fazer aquela limpeza e despachar, então aquela limpeza é dormida no pé do Exu, certo, e no outro dia tem que ser despachada. Então nós temos que despachar aquilo não pra o mal, mas pra retirar o que está de negativo em cima de você.

A propósito dessa entrevista a investida da ialorixá que pretende mostrar Exu como agente de cura e despachante do mal se dá também em parte para contra balancear a identidade que os Exus e os rituais de despachos têm ganho nos rituais neopentecostais. Em uma das partes da entrevista citada acima, Mãe Vera introduz: “Olhe, o despacho que eles falam, diz que está fazendo despacho pro mal, não”. Percebe-se que a descrição acima citada pela ialorixá, que se empenha em mostrar o ritual de despacho no Candomblé, muito se organiza em torno de uma identidade que mesmo amplamente difundida como afro-brasileira ainda se apresenta nos terreiros dentro de uma constante lógica de disputa pela auto-afirmação religiosa, pois estão tensionados pelos estigmas lançados pela sociedade nacional ou mais especificamente pelos grupos que se empenham em deslegitimar essa identidade.

5.5 - Exu no Ilê Axé Legionirê Nitó Xoroquê Legba Zambi Vodum (angola-gêge)

O Ilê Axé Legionirê é liderado pelo babalorixá Manoel Lima Teixeira, mais conhecido como Manoel Xoroquê. O babalorixá, antes de chegar ao Candomblé de linha angola e depois gêge, foi iniciado na Umbanda do Congo Belga de Dona Gersa Donato Vieira que era filha de Iemanjá Alaxê, onde tudo começou para esse líder. A influência da Umbanda é bem marcante no discurso do líder, porém, o espaço físico e a

liturgia do terreiro estão - como fez questão de frisar - estritamente ligados ao Candomblé, que é apresentado como completamente distinto do cerimonial umbandista. Manoel Xoroquê foi iniciado na linha de angola pelo afamado babalorixá Cícero Romão de Arapiraca-AL. Manoel acaba se afastando do terreiro de Cícero Romão e conhece o terreiro Oyá Langanje Gêge Mahin Daomé de Edinho da Mostardinha, em Recife, onde acaba entrando em contato com a religião da nação gêge. Essa duas influências religiosas acabaram caracterizando sobremaneira o culto do Ilê Axé Legionirê, pois, como frisa o líder, se o momento público do cerimonial tem maior influência do angola, o momento secreto da religião, que se passa no *sabogi* (camarinha, quarto de recolhimento dos filhos-de-santo) tem como fundamento a linha gêge mahin. Diante desse processo de intercruzamentos das linhas, os *iaôs* que se iniciam no Ilê Axé Legionirê recebem toda a base pública da religião em angola e o lado secreto da mesma em gêge.

O que mais interessa a esse trabalho é que Manoel Xoroquê tem como regente da sua casa e de sua cabeça uma entidade que é metade Ogum e metade Exu, assim se caracteriza a identidade Ogum Xoroquê. A qualidade desse Orixá é sobremaneira marcada pela atuação e vontades do ser duplo, tanto que fica até difícil de situar suas maiores influências, se são as de Ogum ou as de Exu. Um Orixá que não pode ser dividido, que deve ser entendido em relação à sua duplicidade. A aproximação do Orixá Ogum a Exu não é complexo de entender quando se observa a literatura antropológica que identifica os dois Orixás como irmãos, ou mesmo, como companheiros inseparáveis (RAMOS, 1943:362; VERGER, 1999:122; SANTOS, 1986:134).

Contudo, ora ou outra se dá ênfase a certa qualidade de Exu ou de Ogum para determinadas situações. Manoel Xoroquê conta que logo que entrou na religião de matriz africana (aos 13 anos) sofreu muito com a família que é, segundo ele, extremamente católica ainda hoje. Conta também que para conseguir vencer todo o preconceito de uma família que o aconselhava a quando ver um Xangô (uma casa de xangô) passar bem longe, foi muito difícil. Mas, segundo o mesmo, essa qualidade de ser insistente se atribui a Exu, aqui aparecem precisamente algumas qualidades de Exu se sobressaindo às de Ogum (dentro do arquétipo Ogum Xoroquê), segue:

(...) não entrei na espiritualidade não foi... Tem muita gente por que tava doente, com cobrança de Orixás, ou alguém mandou uma fumaça, um catimbó, nada disso, entrei por que eu me identifiquei com aquilo ali. Era coisa que eu queria mesmo, eu botei na minha cabeça, não sei se por que meu *Pai é Exu*, é da rua, meu pai não tem

limite, ele faz o que ele quer. Que quando eu boto uma coisa na cabeça eu tenho que fazer aquilo, até hoje. Se eu quiser uma coisa eu vou lutar até conseguir. Então, passei por cima da minha família, com todo respeito à minha mãe, né, é a minha família também, mas eles, infelizmente, não tiveram respeito à minha religião (...).

Aqui, Exu aparece assumindo a paternidade e como tal agenciando o filho a não ter “limites” para conseguir seus objetivos. Segundo o líder, há duas qualidades de Xoroquê, o primeiro é o Exu Xoroquê e o segundo é o Ogum Xoroquê, este último, Orixá que lhe rege, tem fundamento com Exu, ou seja, tem sua personalidade dividida com aquele. Assim descreve o líder sobre esse Orixá:

Existe o Ogum Xoroquê e existe o Exu Xoroquê. É, Ogum Xoroquê é um Ogum que tem fundamento com Exu, que costuma os mais velhos dizer que é o Quêquê da África. E é um Orixá realmente que a cada tempo que passa tá ficando escasso, quase não se faz esse Orixá. Hoje têm muitas casas de santo que por achar o nome bonito, Xoroquê, mas não sabe o que quer dizer Xoroquê. É, faz um Ogum normal e diz a todo mundo, esse é um Ogum Xoroquê. Mas tem que ver como ele foi feito, o processo de feitura, que é diferente de outro Orixá. Eu passei quatro meses de quarto, acorrentado, dormindo em cima das folhas, por muitos processos, tem coisas que eu não posso falar, mas não é igual você botar uma pessoa que é de Ogum, Ogum é meu pai, eu amo Ogum.

Aqui Ogum reaparece com uma ênfase: é pai e tem a qualidade de ser Xoroquê, o que difere de qualquer outro Ogum, possibilitando entender que a entidade mantém, sim, uma identidade dual, onde sobre a qual emplaca sua personalidade ou qualidade principal, a de Xoroquê; entenda-se aqui essa especialidade de Ogum como uma forma de realçar o Orixá em relação aos outros, quando se está diante de uma situação que vale diferenciar se se trata de um Ogum Xoroquê e não de um Exu Xoroquê, como disse o líder, daí incide na relação uma prevalência de uma das metades do Orixá, onde Exu aparece como fundamento que o qualifica. Assim descreve o líder:

Xoroquê é um Orixá muito especial pra religião de matriz africana, por quê? É um Orixá também que é solto na rua, ele quase não tem pedra, ele vai aonde ninguém quer ir, ele faz o que ele quer. Então ele tem as características mesmo de Exu. E existe o Xoroquê, sem ser o Ogum Xoroquê. Então, pra religião ele é um Orixá muito especial, e que tem que ter muito cuidado com, porque ele é, do jeito que ele é bonzinho com você, ele também pode ser muito mal. Então, ele quer só obediência, você chegue pra ele e fale tudo que você vai fazer (...). (...) É metade Orixá e é metade Legba [*coloca a mão no rosto dividindo-o em duas partes iguais*]. Então o que faz ele ser um Xoroquê é isso, tem fundamento com Exu.

Uma das características que distingue o babalorixá Manoel Xoroquê é justamente a dualidade que seu Orixá tem em relação a Exu e talvez seja um dos poucos babalorixás em Maceió que possua o Legba assentado em seu *ori*. No Ilê Axé Legionirê há também uma preocupação em delimitar os espaços das entidades tidas como especificamente do Candomblé e as de Umbanda. O que, aliás, é muito curioso, pois essa divisão dos espaços se aguça quando se percebe que o babalorixá mandou construir em um terreno que fica em frente ao espaço reservado para o Candomblé, um barracão que servirá para a manutenção do culto umbandista, onde se trabalhará com as figuras dos Caboclos, Preto-velhos, mestres de Jurema e Exus de Umbanda de forma geral; estes últimos identificados por ele como entidades que por surgirem no Brasil são diferenciados dos tipos africanos. Com esta distinção o líder aponta, para além da noção dos espaços físicos, as diferenças que possuem os Exus do Candomblé e os Exus de Umbanda:

Então, esses Exus que têm nome, na realidade é escravo de Exu. Por que existe o Legba, o Aluvaiá e a Legbara. É, mas Exu, vamos dizer assim, dez mil anos antes de Cristo, Exu já existia. Então, Exu é Exu, você vai dar uma oferenda a Exu, tá dando ao Legba, Legbara. Então, no Brasil, alguns... Porque esses Exus que eu tô falando, eu tô falando do Aluvaiá, do Legba, não tô falando desses assim, Tranca Rua, Serra de Fogo, Marabô, esses nomes foram dados aqui, por conta da Umbanda, foram dados a eles aqui no Brasil. Mas esses Exus são escravos do Aluvaiá, do Legba. Então, é outra entidade acolhida por Exu pra trabalhar pra eles, em nome deles. Essas entidades recebem oferendas e é tudo dado a eles ali, mas o Legba é quem come, porque o Legba não tem nome, têm alguns, é (sic) umas qualidades de Legba que ele tem nome, mas é tudo é africano. Esses Exus que têm nome assim, assim, assim, que deram o nome de Maria não sei o quê, Seu Zé nos sei das quantas, porque existe o Exu e existe o Mestre. O Mestre é aquele que é, fala o que ele é. E têm muitos Exus escravos do Exu que fala, não, eu não sou Mestre, não, eu sou Exu. Então, o mestre, ele assume que ele é um egum. O Mestre de Jurema é por que ele foi um egum, (...) pessoas que tiveram vida e veio aqui na terra e maioria deles diz aonde morou, se existe familiares, porque eles dão um nome e tem a identidade deles. Tipo, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, é Dona Maria do Acaio, olhe que nome diferente pra se dar. Tem Zé Pilintra, Zé Filintra, Zé dos As, Zé dos Bs, com Zé da Pinga e Zé Buique. Alguns irmãos pernambucanos, mas esses nomes que eles dá (sic) não é o nome deles de batismo, eles na hora de tombo de Jurema, que é outro ritual, eles dizem a identidade dele, eles falam o nome que eles usavam na época que teve nesse plano.

Na colocação do babalorixá, fica evidente que os Exus de Umbanda são escravos, estão subordinados aos Exus africanos, no caso Legba, Aluvaiá e Legbara

(está última é o arquétipo feminino dessa entidade) que se sobrepõem àqueles. Observa-se no Ilê Axé Negionirê que através das categorias que se tem a respeito de Exu(s) se percebe como estão sendo articulados outros elementos: aquilo que se entende como sendo de Umbanda possui um espaço ritual e físico reservado e subordinado à hierarquia do que se percebe como tipicamente do Candomblé. É dentro dessa lógica do Candomblé que os Legbas estão posicionados hierarquicamente acima dos Exus de Umbanda no Ilê Axé Negionirê. No entanto, são entidades que têm sua importância e peculiaridade, segundo coloca o líder, esses Mestres de Jurema conhecidos na Umbanda (sobretudo no nordeste do país) são Orixás brasileiros, segue:

(...) esses espíritos de Jurema são Orixás que a África não conhece. A África não conhece o Boiadeiro, não conhece o Marujo, não conhece o Cigano, é, não conhece, o índio, a África não conhece. São Orixás que a África não conhece, que foram adotados pelo Candomblé no Brasil por conta da Umbanda.

Outra característica importante do Orixá duplo está no que diz respeito às ofertas dadas a ele. Recebe tudo em pares, pois assim sacia a “fome” de Ogum e de Exu que está contida no arquétipo. No Ilê Axé Negionirê se costuma ofertar bodes à entidade. Por ser duplo, os recursos financeiros para se fazer um Orixá como esse dobra de preço, por isso os filhos que têm entidades duplas como essa gastam muito mais. A importância ritual do lado Exu dessa entidade, como destaca o líder, é “pra eles segurarem a porta contra a magia, contra a perseguição (...). Então, eles que tão ali tomando de conta daquele ritual”. Pai Manoel destaca também que muitos adeptos do Candomblé costumam observar Ogum Xoroquê apenas como um Ogum e esquecem de notar seu lado Exu, por isso que, observa ele, na casa “a oferenda é diferente da de Exu. Ele recebe também junto; com a de Ogum, a de Exu”. Acrescenta que Exu é uma entidade como as demais, assim, reclama o líder, que muitos fiéis do axé esquecem suas atribuições como Orixá e o veem como um “encrenqueiro” que fica na porta do barracão. Assim coloca o babalorixá:

Exu também não deixa de ser um Orixá, dá comida a Exu, dá comida a Xoroquê. É impressionante como eles dizem [*refere-se a outros filhos de axé da cidade*], agora vamos estar livre pra começar o ritual, dá comida aos outros, porque aqueles encrenqueiro da porta eles já tão de barriga cheia. Ou seja, não adianta também você dá um boi pro Orixá sem avisar a ele.

Segundo o líder, sem Exu nada acontece no aiyé, tudo fica à mercê e aos infortúnios dos eguns que podem se passar pelos Orixás para receberem aquela festa. Dentro dessa lógica, apresenta Xoroquê a lógica que viabiliza a oferta de Exu em primeiro lugar:

Então, pra se fazer qualquer oferenda, a qualquer Orixá, tem que agradar a Exu, porque Exu é a comunicação entre o orún e o aiyé, ou seja, entre o céu e a terra. Exu é o primeiro Orixá que come, como ele é um Orixá solto, é um Orixá da rua, ele é a ligação entre a humanidade e Olorún, porque não tem porta que segure Exu, não tem barreiras pra ele, porque ele passa por cima de tudo. Então por que se dá oferenda a Exu? Por que o Orixá tá lá no orún, ele precisa ser avisado, por Exu, que vai ter um ritual no aiyé. Então é por isso que se dá comida primeiro a Exu, depois que arrêia o ariaxé, o ebó de Exu, aí sim, vai invocar o Orixá, porque aí a gente tem certeza que o Orixá vai tá ali. Caso Exu não receba a oferenda, o Orixá não vem à Terra. O filho pode tá incorporado com egun. Também é essa uma das coisas que a gente dá comida a Exu, pra evitar espírito obsessor. Por que um egun pode incorporar uma pessoa que tá fazendo a iniciação e se passar pelo Orixá e receber aquela oferenda, aí, o quê que acontece, a vida da pessoa vai pra trás, porque o egun não tem aquela força, aquela magia, ele não é fragmento da natureza. O Exu é esfera, é base do sistema é o que mantém tudo. O Orixá é fragmento da natureza, Exu também é um Orixá, só que é um Orixá solto. Se a gente não dá comida a ele, ele primeiro segura a casa. Por exemplo, agora pra você fazer essa entrevista comigo, a gente foi pedir permissão a Exu. Ele lhe conhece. Por isso que tem que passar por ele, qualquer coisa que vai fazer. As oferendas de Exu são as mesmas que as oferendas dos Orixás. Aqui no nordeste o povo veste Exu de preto e vermelho, mas na realidade a cor de Exu, se Exu é o mensageiro dos Orixás, então ele não tem cor, todas as cores é a cor de Exu. Ele pega o branco, o... Do branco ao preto ele pega tudo. Então, ele recebe tudo que o Orixá recebe, ele recebe também. Se o Orixá recebeu um bombom, um doce, vamos dá um pouquinho aqui pro Exu, tira esse pouquinho a gente faz aquele balaio de todas as comidas, um pouco, e dá pra ele sentir o que o Orixá vai receber.

Nesse sentido, cabe a Exu avaliar a seriedade do ritual, se tudo acontece conforme se recomenda no orún, aí os Orixás descem para receber o que lhe é devido, caso não, observa Pai Manoel,

E se a coisa não tiver sendo séria, não tiver com respeito, o Exu tem o poder de comer a oferenda que a ele foi dado e também a dos Orixás, ele diz, meu patrão não vem aqui, porque eu tô vendo bagunça. Ele se passa por Ogum, por Oxalá, por Oxum, por Oxóssi, por todos os Orixás e ele recebe tudo pra não incomodar o senhor dele que tá no Orún.

O que sinaliza que Exu come de qualquer jeito, seja porque já se encontra na porta do barracão a guardar a cerimônia para que os outros Orixás desçam do aiyé, seja porque não sentiu seriedade no ritual e se passou por todas as outras divindades. A liberalização do barracão só se dá quando o padê está na porta da casa, assim que a farofa e a talha com água atravessam o salão do terreiro é que a cerimônia se encontra livre para os deuses baixarem. Desta forma coloca:

(...) o padê simboliza que Exu comeu na casa e que Exu já tá na porta. Aquela farofa, porque pra cada Orixá é uma comida diferente. Então como Exu é da rua, ele já encheu a barriga antes, primeiro do que os Orixás. Mas pra os filhos sentir (sic) que Exu já tá na rua e vai já tá livre pras os Orixás. Pra despachar aquela talha, aquela água energizada ali, a gente tá despachando a casa contra, é, é, os espíritos obsessores (sic) e bota o padê na porta. Aquela comida ali simboliza que Exu tá presente, tá na porta e Exu liberou o ritual pra os Orixás.

Ainda segundo o babalorixá Exu é dono do sexo, da orgia, da comunicação, do ouro - assim como Oxum -, o ar que sai das nossas bocas é dedicado a Oyá, mas a fala é dedicada a Exu, assim segundo o mesmo, “eu posso falar uma coisa aqui pra você e você entender de outra forma e Exu está aqui no meio fazendo, e eu vou dizer, pôxa! Eu não falei isso pra você, mas você vai dizer, mas eu entendi assim”. Ainda continua, todas “as estradas pertencem a Ogum, mas os caminhos pertencem a Exu”. Sobre o domínio do sexo, o líder salienta que por possuir tal característica “o povo liga muito essa coisa de Exu (...) descasou um aqui outro ali”, mas completa, na perspectiva de corrigir, “não, Exu é dono da magia, é dono do feitiço, ele faz o que você pede, se você tiver o merecimento”.

FINALIZAÇÃO



Considerações Finais

Procurou-se ao longo desse trabalho mostrar sobre que lastro de relações sociais e culturais a identidade de Exu e Pomba-gira está situada no âmbito dos terreiros e da IURD e de que forma isso contribui para os fluxos de reinterpretação e disputa em torno das entidades do panteão afro-brasileiro. Nesse sentido, atenta-se para a postura agressiva com que os Exus e Pombas-gira ganham o terreno na IURD, pois o que está em jogo, sobretudo, - e para além das formas de resignificações dos elementos afro-brasileiros - é a tentativa de um esvaziamento simbólico das referências benéficas dessas entidades, sem, contudo, negá-las.

O que a IURD promove com a exucização de seus demônios tem em vista construir uma identidade do mal que perpassa ou tenha fundos culturais por meio daquilo que já se percebe amplamente estabelecido em nossa sociedade: a repulsa montada em torno dos símbolos, rituais e entidades do panteão afro-brasileiro. E para movimentar esses símbolos dentro de um novo projeto de demonização não haveria ícone maior para ser aguçado dentro de um *ethos* de repulsa que as figuras dos Exus. Pois são através desses personagens que a igreja inova ou “*abrasileiriza*” seus demônios na contemporaneidade. Em busca dessa gramática mais brasileira para seus cultos é que a IURD faz das entidades afro-brasileiras metonímia traduzível do diabo europeu para seus fiéis, ainda, sobretudo, se se leva em conta que para aqueles das mais diversas periferias do país, a utilização do Exu e da Pomba-gira, como gramaticalidade exemplar para ilustrar seus demônios, oferece à linguagem ritual neopentecostal um nível de entendimento melhor, mais claro, mais popular e, porque não, mais afro-brasileiro às referências de entendimento cotidianamente vividas nos lugares periféricos do nosso país pelos fiéis e frequentadores da igreja. Com isso a IURD articula e promove uma reestruturação de preconceitos já arraigados no contexto cultural do país. Ao conceber a cultura do “povo-de-santo” como maligna, a instituição revela ao fiel iurdiano, além de um modelo de bem e de mal a ser seguido, a recalcada concepção de que essas referências são “*primitivas*” e que por isso devem ser negativizadas como religião. Assim coloca o líder da IURD, Edir Macedo, sobre as práticas do Candomblé:

Pode, por acaso, uma seita que determina tais práticas, [*conta Macedo de um suposto trabalho feito por um ex-pai-de-santo, que o mesmo teria lhe contado, para deixar um rapaz louco*] ser considerada religião? Vemos coisas assim serem publicadas quase diariamente em jornais e, já que a sociedade não pode tomar medidas contra isso, somos obrigados, em nome de Jesus Cristo a levantar nossa voz! (2006:108-109).

Segundo Renato Ortiz (1947: 134), o mal pode ser eliminado quando são desfeitos alguns valores: “eliminar o mal se reduz, portanto, a desfazer-se dos antigos valores afro-brasileiros, para melhor se integrar na sociedade de classes”. Porém o ato de desfazer as referências afro-religiosas, no caso da IURD, é parcial, visto que ela se vale do *habitus* cultural e a das *techniques du corps* daquelas para complementar sua estrutura simbólica e ritual. Dessa forma, o sucesso da instituição junto às camadas populares se dá justamente por uma melhor adequação do discurso nesses segmentos e pela indispensabilidade dos Exus e Pombas-gira do tipo umbandistas em seu principal culto, a Sessão do Descarrego.

Na relação metonímica deve haver uma relação semântica entre os termos permutados, pode-se dizer “Li Guimarães Rosa há alguns anos”, mas não se diz “peguei um Santos Dumont ontem e fui ao Acre”. Mesmo que “Dumont” e “avião” compartilhem de uma mesma proximidade que há entre “Guimarães” e “Sertões”, por exemplo, é imprescindível que essa proximidade seja parte elucidativa do imaginário dos grupos sociais ou daqueles que estão compreendidos no discurso. Mesmo que um indivíduo saiba que Santos Dumont tem estreita ligação com a aviação, de nada adiantará se o seu interlocutor e o meio em que esse diálogo é realizado não reconheçam essa associação. Assim, a contiguidade metonímica que é buscada na exucização dos demônios iurdianos está amplamente disposta no imaginário dos interlocutores da igreja. O sucesso das sessões de descarrego na IURD, juntamente com a estratégia de associação de Exu ao Diabo, em muito se consolida, por um lado, pela diabolização que recaiu sobre a religião dos negros no país, é bem verdade, mas também pela popularidade, abrangência e importância que os sujeitos das encruzadas – tudo isso aliado a uma intensa negatividade sobre sua identidade - estabeleceram no imaginário da população brasileira.

Ao entrevistar um membro da IURD, Gilberto, esse natural de São Bento do Una-PE, ele dizia que quando veio para Maceió, daquela cidade, costumava ir ao

terreiro ver os toques e tomar xequeté (bebida típica dos terreiros, feita com maracujá e gengibre), mas o que ele gostava mesmo era de ver o Exu Besouro descer na gira. Pergunto-lhe o porquê, responde, em tom de pesar, que é um Exu que não desce mais, foi extinto e também gostava da toada que era tocada para ele. Pergunto se ele saberia cantar o ponto, ele muito desajeitado com a situação, afinal ele agora era de Jesus, diz que não, sorrindo. Percebi que sabia e insisti um pouco mais, foi aí que saiu, meio que interrompida, a melodia:

Zum, zum, zum
Eu sou o Bisouro Mangangá
Que vem seu ponto afirmar
Não sou de briga nem de intriga
Mas o que é meu eu quero já
Zum, zum, zum
É ou não é o bicho preto Mangangá?
Zum, zum, zum o que é seu tem que pagar
Zum, zum, zum o que é seu tem que pagar
É ou não é o bicho preto Mangangá?²²⁷

Só acionou-se aqui esse ponto cantado porque ele pode ajudar para uma melhor compreensão do projeto reinventivo da memória, onde é apresentado como um Exu de força que não se “vê mais nos terreiros de hoje”. De fato, nas casas que visitei em Maceió, não vi nenhuma menção, nem ao menos um cântico ou uma história sobre a entidade. Mas o que é interessante nessa entrevista é a forma nostálgica que a memória assumiu sobre os tempos passados em que o entrevistado andava em terreiros e esses, por sua vez, recebiam o Exu Besouro como entidade forte. Hoje o entrevistado continua observando a entidade poderosa, mas como uma força diabólica. A memória que se tinha construída em torno da identidade de Exu passa a receber os fluxos de interpretação e conversão da IURD e, assim, no processo reinventivo da memória, o Exu se distancia do entrevistado (ou ao menos deve) e passa a ter parte com o Tinhoso.

Meio que ainda envergonhado de ter cantado o ponto, diz: “Deus me perdoe, meu Deus. Esse cabra (*refere-se a mim*) me pede cada coisa. Ainda bem que eu tenho Jesus e não ando mais nessas ‘coisas’. (*Ainda pergunta-me:*) “Porque que tu quer saber dessas ‘coisa’?” Termina sorrindo: “aquele bichão tinha força, viu! Vi muita coisa em São Bento (*do Una*) por conta do Cabra lá. Quando vinha, vinha pra resolver”. Acredito que para apaziguar o fato de ter voltado a cantar o que não deveria, em seguida começa

²²⁷ - Entrevista concedida em 10.03.10.

a contar uma experiência que teria visto e ouvido na sessão de descarrego da noite anterior a essa entrevista sobre os malefícios desses “Cabras”, segue:

Olhe, ontem eu escutei lá e vi o Cabra manifestado falando. Veja você. Dez anos que ela tinha sido obreira, então ela chegou lá e se manifestou (refere-se à ex-obreira), quer dizer, se manifestou muita gente, muita gente, sabe Thiago? Era bem umas dez ou quinze ou vinte pessoas, mas sendo que o pastor, o bispo, se engraçou só daquela, as outras ficou (sic) pra os outros pastores, aí o pastor perguntou quem é que tá aí? Aí ela disse que era Exu... *(pausa, pois tinha esquecido o nome da entidade, lembra em seguida:)* Exu Boi Zebu (...). Aí o pastor chamou outra mulher que é obreira da Igreja Universal, *(esta seria amiga da mulher manifestada)* Ela foi obreira da Igreja Universal dez anos e ela então, após os dez anos, ela se desviou e o demônio se apoderou dela dentro da própria Igreja *(segundo Gilberto, falou a amiga ao pastor)*. Aí veio essa entidade, Boi Zebu, que tava entrando nela e que tinha feito muitas coisas erradas. Ah! inclusivo (sic) disse que aquela coisa do Taiti (sic) *(refere-se ao grande terremoto que abalou o Haiti em Janeiro de 2010)* não era obra de Deus, era coisa Dele, era coisa Dele! *(da entidade Exu Boi Zebu)*. A maioria das pessoas daquela igreja, inclusive os pastores, tava no inferno, porque ele teve lá, esse dito cujo, teve lá. E aí o pastor perguntou se tinha alguém dentro daquela Igreja que estava no inferno? Aí ele disse que já está (sic), que a maioria de quem tava ali já tava no inferno, *(segundo o entrevistado, o pastor pergunta à entidade:)* pode mandar a igreja todinha embora? Quer dizer que não tinha ninguém ali com fé, né *(pergunta-me)?* Aí ela foi e disse, não, mas ali tem *(a entidade diz que não e depois aponta para os locais da igreja onde ainda haveria pessoas com fé)*, ali tem, ali tem. Aí o pastor disse e quanto aos pastores, aí ele foi, repetiu que tinha um pastor dentro da Igreja que tinha sido possuído pelo demônio! Que tava se prostituindo, sendo casado, pai de família e o espírito disse depois a ele que ele não fosse pra aquilo ali *(faz gestos com as mãos como se estivesse tocando em atabaques)*, pois ali não dava pra ele, aí ele foi, não deu ouvido (...).

O curioso dessa entrevista é que o mesmo começa a contar o que viu no Xangô de São Bento do Una com ar de remoção pelos tempos idos e parte significativa do ponto ele cantarolou com um sorriso largo exposto no rosto. Quando de repente acaba o ponto do Exu Besouro Mangangá sua consciência parece avisá-lo do erro e parece tentar remediar com a história do Exu Boi Zebu da IURD, numa tentativa evidente de querer mostrar que já conhece a “verdade” sobre o “Bichão”, como coloca. Outro fato

interessante é que em nenhuma das duas histórias o Exu, o “Bichão”, o “Cabra”, não perde sua força sobre-humana.

Neste trabalho procurou-se situar o leitor na complexidade que envolve a identidade dessas entidades no trânsito simbólico entre a IURD e os terreiros. Pois é a partir de uma compreensão focada nas dinâmicas internas dos grupos e ouvindo as concepções atribuídas pelos sujeitos envolvidos no processo, sejam elas referentes aos cultos, a si próprios, às entidades, ou relativas a qualquer outro aspecto em que se faça relevante os sentimentos e as representações, que o “tom” fundamental se percebe, como sugere Geertz (1989)²²⁸. Portanto, essa pesquisa teve como objetivo dar voz ativa aos sujeitos iurdianos e das religiões afro-brasileiras, por meio de técnicas qualitativas, para, só então, empreender com os instrumentais antropológicos uma compreensão entre o referencial teórico da disciplina, as peculiaridades do vivido no contexto de pesquisa e a compreensão analítica deste processo fenomenal mais amplo que envolve a pesquisa de campo e aspectos intersubjetivos próprio do formato (SILVA, 2006:66-72 e 2000:287-306). Segundo Clifford, a escrita etnográfica pode ser entendida como uma *performance* que descreve “acontecimentos culturais reais e faz afirmações adicionais, morais, ideológicas e mesmo cosmológicas” (2002:63).

Percebendo o texto etnográfico como uma *performance* também do autor, pode-se destacar algumas tomadas de posição em relação aos grupos pesquisados. No contexto afro-brasileiro, dentre os aspectos realçados sobre Exu, destaca-se, sobretudo, a tentativa de não identificar a entidade Exu ao Diabo. Foram poucos os entrevistados que recorreram a tal associação. No mais, notou-se um significativo esforço – e agora se refere aqui à compreensão transmitida por nove das dez casas de axé visitadas – em desassociar a imagem e/ou a identidade de Exu e Pomba-gira como agentes exclusivos do mal ou de sua completa vinculação com o Diabo cristão. A lógica para se perceber Exu é situacional, está muito voltada ao contexto da demanda, ao respeito adquirido entre filho e entidade e ao compromisso que se tem de manter as obrigações em dia, em que se tratando de Exu, cada filho deve cuidar. Exu deve ser compreendido nesse contexto. Como coloca Mãe Lourdes:

²²⁸ - De acordo com Birman (1985), “as casas de cultos de Umbanda, na sua maioria, possuem a peculiar propriedade de serem quase invisíveis aos olhos dos leigos”.

(...) tem aqueles Exus que a gente se aviciou (sic) a trabalhar, faz trabalhos! (...) é como eu digo a você, não tem um bom que não tenha defeito e não tem pessoa ruim que não tenha uma boa qualidade! Né? Às vezes o Exu é ruim pra uma pessoa e já é bom pra outra. Óie, eu tenho filha-de-santo na minha casa que tudo que ela quer de bom ela pede a Seu Bagaceira, no entanto pra muita gente Seu Bagaceira não presta e ela tem muitas coisas boas que já conseguiu na vida com ele, e então isso é muito importante. Já têm pessoas que não gostam do Exu, mas todos nós sabemos que Exu é o guardião (sic). A gente zela o Orixá, mas também zela o Exu, só que o Exu é o pé e o Santo é a cabeça, a gente deve obediência ao Santo, mas a gente respeita muito o Exu, porque se a gente não fizer o trabalho... Tem que ser com Exu! Tem que firmar Exu. Então todos os *ebós* batidos no *ilê*, independente do Santo, é feito com Exu.

Firmada a relação de cumplicidade, Exu é implacável para atingir o objetivo que lhe foi pedido e pago. Suas ações no plano afro-religioso partem da noção de fidelidade a quem lhe paga, a quem zela, obediência a quem oferta. Segundo Mãe Zuleide, Exu é o que se manda, mas precisa saber agradá-lo primeiro para depois demandá-lo²²⁹:

Exu é irmão de Ogum. Exu, Ogum e Oxóssi, são irmãos. Agora Exu queria ter muito poder, aí dividiram, o poder de um tá com o outro, porque Exu não faz o mal a ninguém se você não mandar fazer. Qualquer Orixá ou qualquer mestre na Umbanda, qualquer Cabôco, qualquer... Só faz se você pedir, se você não pedir e nem tiver na sua mente a maldade ele não faz. Exu não é ruim. E eu dou comida a ele toda semana; segunda-feira eu faço uma farofinha e digo, óia aqui meu véio (bate palma no momento), trabalhe! E ele trabalha. (...) Chega lá uma pessoa pra eu ver lá uma coisa, eu digo, olhe, tô acendendo essa velinha pra você fazer isso, isso e isso pra fulano, fulano tá aperreado, tá assim, assim e assim. Eu vejo o resultado. Depois eu dou uma oferenda, depois se eu vejo aquilo, eu dou a oferenda, que ele merece. (...) eu faço uma farofa com dendê, pimenta e boto em cima dele, ou, às vezes, pego o azeite, fervo, e cubro ele. Faço um pedido, pego o azeite e cubro ele.

Abordou-se aqui a compreensão dos Legbas ou Barás das casas de Candomblé que reinvidicam uma legítima tradição africana aos seus cultos. São nelas que se percebe uma mudança significativa em relação ao tipo de Exu umbandista de características antropomórficas. Em algumas das casas de Candomblé que tive a oportunidade de visitar, conversar ou mesmo trocar emails²³⁰, notou-se que Legba ou

²²⁹ - Entrevista concedida pela lalorixá Zuleide (mais conhecida por Mãe Zula), do Terreiro de Arranca-Tôco (nação nagô com umbanda). O mesmo localiza-se no bairro da Várzea, em Recife-PE.

²³⁰ - Refiro-me aqui ao contato por email com o filho-de-santo Robson T Odé, da Associação Cultural Beneficente e Educacional do Templo Religioso Ilê Àse Oba Nlà Òyò Oba Ati Baba

Elegbara se trata de uma força da natureza, "aquele que possui poder ilimitado", aquele que tem por título “*Enugbarijó*, a boca coletiva ou boca do mundo”, como assim o apresentou o filho-de-santo Robson T Odé. Ainda segundo o entrevistado, para a nação Ketu:

Esu foi criado por OLODUNMARÊ, da matéria primordial e divina da qual, posteriormente, ELE fez todos os Orisa. A mesma matéria que daria forma a toda existência divina, assim como toda a humanidade que, um dia, Ikú "a Morte" devolverá à esta lama primordial. Esu é o Executor Divino, punindo aqueles que descumprem o sacrifício prescrito, recompensando aqueles que o fazem. Ele nada faz por conta própria. Está sempre servindo de elemento de ligação entre OLORUN e Orunmila ou então servindo aos Orisa. (...) Exu é o comunicador, o intermediário, o policial, o juiz e o carrasco e, da mesma forma que castiga os malfeitores, premia aqueles que agem corretamente. Exu é, portanto, a divindade de maior atuação no contexto religioso do candomblé. Como orisa Exu é o mensageiro entre os homens e o divino. Tudo come por ele. Tudo pode acabar por ele. Ele é a pedra, o princípio. Ele pode viver sem os Orisas, mas os Orisas não podem viver sem Ele.

Assim, de forma ampla, Exu, para diversas nações de Candomblé, pode ser percebido como um imprescindível agente intermediário entre os homens e os deuses do *orun*. Em Maceió, os Candomblés que percebem a entidade como um mensageiro, como o Alágbára (Senhor do Poder), Ojisé Elébó (quem transporta as oferendas) ou Eleru (Senhor do carrego) do axé, interpreta-o e disputa a concepção de que ele deve ser tratado como um Orixá semelhante aos demais, ou, até mesmo, deve se igualar ao patamar dos Orixás *fun fun* (termo destacado para identificar os Orixás mais antigos do *orun* da criação do mundo), tais como Olorun, Olodumare, Orunmilá, Obatolá, Oduduwa e Oxalá. Qualidades que aparecem em poucos Candomblés, pois são os tipos difundidos pela Umbanda os que mais se sobressaem nos Xangôs da cidade. E é justamente pela popularidade que estes tipos antropomórficos umbandistas possuem que a aparição dos mesmos na IURD se faz elucidativa ao imaginário de seus fiéis e frequentadores, pois permite, além do sincretismo metafórico, uma proporção corpórea para a *performance* da possessão. O que a IURD realiza nas sessões de descarrego está estritamente ligado àquilo que David Martín chamou “*redeployment of local practices*” religiosas, reagrupado-as sob uma égide cristã (2002:06). Onde toda organização

Iná, de São Paulo. O entrevistado coordena na internet um interessante *site* para quem deseja se aprofundar mais na cultura do Candomblé: www.povodosanto.wordpress.com.

simbólica do Catolicismo popular, da Umbanda e do Candomblé se apresenta em um contexto dramático do ritual. Onde os indivíduos são levados a repensar e experienciar as entidades espirituais, outrora protetoras, agora em seu sentido oposto.

É nesse sentido que se pode compreender uma série de fatores no movimento carismático evangélico da década de 70 através do termo *neo*. Trata-se, uma vez mais, de especificar fatores como o corpo, ritual, *performance* e a ascese no movimento neopentecostal para tentar acompanhar parcial e minimamente a celeridade e a fluidez com que se estabelece estes fenômenos religiosos na contemporaneidade. Faz-se necessário situar, ou até mesmo deslocar, a discussão para o nível da experiência que se torna mundo através, entre outras, de práticas interculturais. É através de um olhar aplicado às especificidades e organizações locais que o pentecostalismo carismático tem imprimido seu ritmo ao fluxo de cultura globalizada. Pode-se observar nesse neopentecostalismo um profundo senso de adaptação e, sem profundos estarcimentos, através daquilo observado por Robbins, entender que: ao mesmo tempo em que o pentecostalismo carismático preserva a sua distinção entre as culturas com as quais ele entra em contacto, envolve-as em seus próprios termos (2004:117). Dentro dessa lógica de intenso consumo simbólico, aparentemente transloucado da IURD, não parece tão inusitado, após séculos de desgaste sobre a figura de Exu no país, pensar que ele, novamente, ascende como alvo da vez nas grandes periferias das cidades, só que nesse novo cenário, para além da Umbanda, incorporado ritualmente no culto do algoz.

Bibliografias



Referências Bibliográficas:

ALMEIDA, Luiz Sávio de. **Em torno dos cultos afro-brasileiros em Alagoas-2**. In.: Correio de Maceió-Alagoas, Supl. Lit. p.2, 1968. (disponível em http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Materia=48. Pasta 299, intitulada *Religiões Afro-brasileiras*, registro 3135).

ALMEIDA, Ronaldo. **A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico**. São Paulo: FAPESP, Ed. Terceiro Nome, 2009.

_____ & MONTEIRO, Paula. Trânsito Religioso no Brasil. In.: www.scielo.br/pdf/spp/v15n3/a12v15n3.pdf: São Paulo Perspectiva. vol.15, no.3, 2001, pp. 92-100.

AMADO, Jorge. **Jubiabá**. Ed. Record/Atalaya, Rio de Janeiro, Col. Mestre da Literatura brasileira e Portuguesa, S/A.

AMARAL, Rita. **O Xirê! O modo de crer e de viver no candomblé**. Pallas, São Paulo, EDUC: 2002;

ANDRADE, Mário. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Belo Horizonte: Villa Rica Editoras Reunidas Ltda, 1993.

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose**. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes Ltda, 1983.

BARBOSA, M^a José S. **“Exu: verbo devoluto”**. In: Maria Narazareth S. Fonseca (Org.). **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

BARROS, Rachel Rocha de A. **O lugar social das palavras africanas no português do Brasil**. In: Kulé Kulé: visibilidades negras / Bruno César Cavalcanti, Clara Suassuna e Rachel Rocha de A. Barros (Org.): Maceió, EDUFAL, 2006.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Ed. Perspectiva S.A., 1983, 300-323;

_____. **O candomblé da Bahia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Exu: Document de travail, à destination exclusive des chercheurs**. Claude RAVELET, org., ed.. Publication Claude Ravelet, Caen, 2008.

BAUER, Martin & GASKELL, George (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 2002.

BENEDITO, Julio César. **Religiões e religiosidades populares. O conflito religiosos e simbiose de ritos e performance entre neopentecostais e afro-brasileiros**. In.: *Universitas Humanística*, Nº 61, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colômbia, 2006, pp. 231-253.

BERNARD. H. Russell. **Research Methods in Anthropology: Qualitative and Quantitative Approaches**. 2º ed. Porto Alegre: Artmed, 2006 [1988].

BIANCHETTI, Thiago A. L. “**Os Exus na Umbanda e na Igreja Universal do Reino de Deus**”. In.: *Kulé-kulé: Religiões Afro-brasileiras*, Bruno César Cavalcanti, Clara Suassuna Fernandes e Rachel Rocha de Almeida Barros (Orgs.). Maceió: EDUFAL, 2008a, pp. 129-139.

_____. **Elementos de Rituais Afro-brasileiros sob a Ótica de Re-significação Iurdiana: uma Etnografia dos Exus na Umbanda e na Igreja Universal do Reino de Deus**. Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, Maceió-AL, 2008b.

BIRMAN, Patrícia. **Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens**. In.: *Religião e Sociedade*, ISER vol. 17, nº1-2, Rio de Janeiro, 1996, pp. 90-109.

_____. Sobre o mal à brasileira e o mal-estar que nos acompanha, *Debates do NER*, UFRGS - Porto Alegre, vol. 1(4), 2003.

_____. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense. Coleção Primeiros Passos, 1983.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Trad. de Fernando Tomaz. Lisboa: Ed. Difusão Editorial, Ltda, col. Memória e Sociedade, 1989.

_____. **Sociologia**. (Org. Renato Ortiz). São Paulo: Ática 1983.

BOYER, Dominique. **Des cultes de possession aux églises pentecôtistes: le récit de Lessa**. In.: Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, 2005.

URL: <http://nuevomundo.revues.org/index599.html>.

BRANDÃO, Maria do Carmo Tinôco. NASCIMENTO, Luíz Felipe Rios. **O catimbó-jurema**. In.: Trabalho apresentado no Simpósio "As 'outras' religiões afro-brasileiras". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na America Latina, São Paulo, 1998.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Made in África (pesquisas e notas)**. 4ª Ed. São Paulo: Global, 2002.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. **Emoção, Magia, Ética e Racionalização: As múltiplas faces da Igreja Universal do Reino de Deus**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 1995.

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

CARNEIRO, Antonio Joaquim de Sousa. **Os mitos africanos no Brasil: ciência do folclore**. Brasiliana: São Paulo – Rio de Janeiro – Recife, Companhia Editora Nacional, 1937. In.: <http://www.brasiliana.com.br/obras/os-mitos-africanos-no-brasil-ciencia-do-folclore/pagina/3/texto>. 1937.

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos**. Vol. 28, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira S.A, 1964.

_____. **Antologia do negro brasileiro**. Ed. EDIOURO, S/D.

CARVALHO, José Jorge. **A Religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica.** In.: Série Antropologia: Brasília, 2000.

CAVALCANTI, Bruno César. **As Bantas Coisas de Alagoas - culturas negras, passado e presente** - Às comemorações da saga palmarina acrescentemos um olhar na dinâmica das culturas afro-alagoanas de hoje, e outro nas trajetórias que as fizeram como são. Maceió: In: Jornal Gazeta de Alagoas 06.11.2005.

_____ & ROGÉRIO, Janecléia Pereira. **“Mapeando o Xangô – notas sobre mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió”.** In.: Kulé-kulé: Religiões Afro-brasileiras, Bruno César Cavalcanti, Clara Suassuna Fernandes e Rachel Rocha de Almeida Barros (Orgs.). Maceió: EDUFAL, 2008, pp. 09-30

CESAR, Waldo. **Linguagem, Espaço e Tempo no Cotidiano Pentecostal.** In.:Religião e Sociedade, ISER vol. 17, nº1-2, Rio de Janeiro, 1996, pp. 110-122.

CHIZZOTTI, A. **Pesquisa em ciências humanas e Sociais.** São Paulo: Cortez, 1995, pp.79-106.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX.** 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002, pp. 63.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. **Umbanda: uma religião brasileira.** São Paulo, FFLCH/USP, CER, Col. Religião e Sociedade Brasileira, 1987.

CONSORTE, Josideth Gomes. **Em torno de um manifesto de Ialorixá baianas contra o sincretismo.** In: Faces da tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Carlos Caroso & Jeferson Bacelar (Orgs.). Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA: CEAO, 1999,71-91pp.

CORREA, Marisa. **As Ilusões da Liberdade: A Escola Nina Rodrigues e a Antropologia no Brasil**, Bragança Paulista, Editora da Universidade de São Francisco, 1998.

CORTÉS, Eliseo López. **Pentecostalismo y Milenarismo: La Iglesia Apostólica de La Fe en Cristo Jesús**. Universidad Autonoma Metropolitana, Unidade IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidade, Ed. Casa Abierta al tiempo, 1990.

CORTES, Soraya M. Vargas. **Técnicas de coleta de análise qualitativa de dados**. In Cadernos de Sociologia Programa de Pós-Graduação em Sociologia, V.9, Porto Alegre: PPGS/UFRGS, 1998, pp. 11-41.

CSORDAS, Thomas. **Corpo, Significado, Cura**. Porto Alegre: Ed. da Universidade Federal Rio Grande do Sul, 2008.

DaMATTA, Roberto. **Carnavais, Malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. 6ª Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997, pp. 98.

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

_____. **Pureza e poder no mundo dos Candomblés**. Trabalho apresentado no Seminário: “Religião e Negritude: identidades e resistência cultural do negro brasileiro”, São Luís, junho de 1985. In: http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Materia=48, Todos os acervos, registro Antropologia (3) 03/2002 - Identidades, Aracajú-SE, 2002, 2-3pp.

DQPAMU. P. Ade. **Exu: o inimigo invisível do homem**. São Paulo: Editora Oduduwa, 1990.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e Perigo**. São Paulo: ED. Perspectiva, 1976.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: Editora EDUSP; São Luiz: FAPEMA, 1995.

_____. **Sincretismo Religioso: o ritual afro**. In: LIMA, Tânia (Org.). Anais do IV Congresso Afro-brasileiro. Recife, FUNDAJ/ED. Massangana, 1996, pp. 66-75.

_____. **Sincretismo e Religião na festa do Divino**. São Luís-MA, SESC. In: Comunicação apresentada no Encontro Internacional sobre o Divino, de 16 a 20/05/2007.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. Tese de Doutorado em Sociologia. Campinas: IFCH/Unicamp, 1993.

_____. “Breve história do pentecostalismo brasileiro” in: ANTONIAZZI, Alberto et alii (orgs.) **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis-RJ: Vozes 1994, pp. 67-131.

FRY, Peter. **As religiões africanas fora da África. O caso do Brasil**. Rio de Janeiro, Museu Nacional-PPGAS, 1984.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989, pp.143-159.

GIUMBELLI, Emerson. **O Fim da Religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002;

_____. **Um Projeto de Cristianismo Hegemônico**. In.: Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. Vagner Gonçalves da Silva (Org.), São Paulo: EDUSP, 2007, pp.149-170.

GEORGES, Robert A. & MICHAEL, Jones O. “People studying people”. Londres: Univ. California Press, 1980, pp.1-20, *mimeo*.

GRANAI, Georges. “TÉCNICAS DO INQUERITO SOCIOLOGICO” in GURVICHT, Georges (org.) **Tratado de Sociologia**, Vol. I, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1977, pp. 193-213.

HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26º ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JOVCHELOVITCH & BAUER. Entrevistas narrativas. In BAUER, Martin & GASKELL, George (org.). **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. 3ª edição. Petrópolis: Vozes 2002.

LANDES, Ruth. **Os Deuses Africanos**. (*Fetish worship in Brazil*), *The Journal of American Folk-lore* (1940). In.: Edison Carneiro. Antologia do Negro Brasileiro. Editora Ediouro, S/D.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Cultural**. 5º Ed. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1996.

LIGIÉRO, Zeca. **Malandro divino: vida e lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da lapa carioca**. Rio de Janeiro: Record/Ed. Nova Era, 2004.

LINS, Enio. **ALAGOAS: PASTORIL DE TRÁGICAS JORNADAS**. In.: http://www.fundaj.gov.br/licitacao/observa_alagoas_01.pdf, S/d.

LIMA JR, Felix. **Maceió de Outrora: obra póstuma**. Rachel Rocha (Org.). Maceió: EDUFAL, Vol, 2, 2001.

LIMA, Vivaldo da Costa. **Nações-de-candomblé**. In.: Anais do Encontro realizado em Salvador, 1981 (Salvador, Ianamá/CEAO-Universidade Federal da Bahia, 1984), pp. 11-26

LODY, Raul. **O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclo**. São Paulo, Ed. WMF Martins Fontes, 2006.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias – deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Universal Produções – Indústria e Comércio, Coleção Reino de Deus, 2006.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar 3ªed., 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ed. Ática, 1986.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando**. Dissertação de mestrado em Sociologia. São Paulo: FFLCH/USP, 1995.

_____. **Neopentecostais: Sociologia do novo Pentecostalismo**. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 1999.

_____. **Pentecostalismo em ação: a demonização dos cultos afro-brasileiros**. In.: Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. Vagner Gonçalves da Silva (Org.), São Paulo: EDUSP, 2007, pp. 119-147.

MARIZ, Cecília Loreto. MACHADO, Maria das D. Campos. **Pentecostalismo e a redefinição do feminino**. In.: Religião e Sociedade, ISER vol. 17, nº1-2, Rio de Janeiro, 1996, pp.

MARTÍN, David. **Pentecostalism: The World Their Parish**. Blackwell Publishers Ltd. Oxford, Reino Unido, 2002.
In: <http://www.ptc.ac.fj/fastpage/downloads/Pentecostalism.pdf>

MINAYO, Maria Cecília de Souza. “Ciência, técnica e arte: o desafio da pesquisa social” in DESLANDES, Suely Ferreira, CRUZ NETO, Otávio, GOMES, Romeu e MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.) **Pesquisa Social: Teoria, método e criatividade**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1994, pp. 15-21.

MOTTA, Roberto. **Jurema**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Instituto de Pesquisa Sociais, Departamento de Antropologia, Centro de Estudos Folclóricos 1976.

_____. **Protesto e Conformismo no Xangô do Recife**. In.: Ci.&Tróp., Recife, 7(2):255-262, 1979.

_____ (coord.). **Os afro-brasileiros**. Anais do III Congresso Afro-brasileiro. Recife, Fundaj/Ed. Massangana, 1985, pp.61-71.

_____. **Notas Sobre o Sincretismo Afro-brasileiro** in.: Anais II Reunião de Antropólogos do Norte e do Nordeste. Recife: UFPE; Brasília: CNPq; Rio de Janeiro: FINEP/ABA, 1991.

_____. **“A invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza nagô”**. In Tânia Lima (Org.) **Sincretismo Religioso: o ritual afro** (*Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro 1994*), Recife: Ed. Massangana, 1996, pp.24-32;

_____. **Religiões Afro-recifenses: ensaio de classificações**. In: Faces da tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Carlos Caroso & Jeferson Bacelar (Orgs.). Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA: CEAO, 1999, 18-35pp.

_____. **Sacrifício e festa no Xangô de Pernambuco**. Belém-PA, in: Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010.

MOTA, Clarice Novaes da. **Os filhos de Jurema na floresta dos espíritos: rituais e cura entre dois grupos indígenas do nordeste brasileiro**. Maceió: EDUFAL, 2007.

MOTT, Luiz. **Etnodemologia: aspecto da vida sexual do Diabo no mundo ibero-americano (Séculos XVI ao XVIII)**. In.: Religião e Sociedade – O Diabo na sala de visita. Em Belinda. No sertão. Nas mulheres. Na poesia. Rio de Janeiro: ISER/CER, 1985.

NEGRÃO, Lísias Nogueira (Org.). **Religião Pluralismo, Percursos e Multiplicidade**. In: Novas Tramas do Sagrado: Trajetórias e Multiplicidades. São Paulo: Edusp, FAPESP, 2009.

ORO, Ari Pedro (org.). **“As religiões afro-brasileiras no Cone Sul”**. In.: Cadernos de Antropologia, nº 10, Porto Alegre-RS: Estudos Avançados, 1993.

_____. **“A presença religiosa brasileira no Exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus”**. In.: Estudos Avançados, Porto Alegre-RS, 18 (52), 2004, pp. 139-155.

ORTIZ, Fernando. **Los Negros Brujos**. Habana Cuba: Editorial de Ciencias Sociales [Tomado de la primera edición, Madrid, 1906], 1995.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991 pp. 69-149.

ORTNER, Sherry. *Introduction: Some notes on ritual in Sherpas through their rituals*. New York, New Rochelle, Melbourne and Sidney: Cambridge University Press, 1978.

PARÉS, Luis Nicolau. **A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas-SP: Ed.: UNICAMP, 2006.

PRANDI, Reginaldo. **Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil**. In.: Herdeiras do axé. São Paulo: Hucitec, 1996, capítulo iv, pp. 139-164 (pp. 02-24 versão on-line).

_____. **Religião e sincretismo em Jorge Amado**. In: Lilia Mortitz Schwarcz; Ilana Seltzer Goldstein. (Org.). O universo de Jorge Amado. 1º ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, v. 1, p. 46-61.

_____. **Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, anti-sincretismo e reafirmação**. In.: Faces da tradição afro-brasileira: religiosidades, sincretismo, anti-sincretismo, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida, Carlos Caroso & Jeferson Bacelar (Orgs.). Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA: CEAO, 1999, 93-111pp.

_____. **Exu, de mensageiro a Diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu**. Revista Usp, São Paulo, n. 50, pp. 46-65 (pdf pp. 1-24), 2001.

_____. **Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, pp.75.

ROBBINS, Joel. **The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity**. Annu. Rev. Anthropol. 2004.33:117-143. Downloaded from journals.annualreviews.org (by Universidade Federal de Pernambuco on 24/04/09).

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. **“Os exus em casa de catiço: etnografia, representações e magia.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social - Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), 2008.

RABELO, Míriam Cristina M. **Religião, Imagens e Experiências de Aflição: alguns elementos para reflexão.** In: ALVES & RABELO (orgs). *Narrativas de doença*. São Paulo: HUCITEC, 1999, pp.229-261.

RAFAEL, Ulisses Neves. **Xangô rezado baixo: um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912.** Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS, 2004.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro.** Rio de Janeiro: Graphia, 1º Vol. 5 ed., 2001.

_____. **Introdução à Antropologia Brasileira.** Rio de Janeiro: Coleção Estudos Brasileiros (ECB) 1º Vol., 1943.

RIBEIRO, Joaquim. **O Homicídio Mágico no Folclore Brasileiro.** In.: Revista Brasileira de Folclore (Nº01 Setembro / Dezembro), 1961.

RODRIGUES, Kleber Fernando. **Teologia da prosperidade, sagrado e mercado: um estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus em Caruaru-PE.** Coleção Religião e Academia São Paulo: Edições ABHR/Edições FAFICA, 2003.

RODRIGUES, Nina. **O animismo feitchistas dos negros baianos.** Apresentação e notas de Yvonne Maggie e Peter Fry. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

_____. **Os Africanos no Brasil.** São Paulo: Mandras, 2008.

ROGÉRIO, Janecléia Pereira. **Se não há sacrifício, não há religião. Se não há sangue, não há xangô: um estudo do sacrifício no Palácio de Iemanjá.** Recife: Dissertação (mestrado em Antropologia) UFPE, 2008.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão: Veredas**. Editora NOVA AGUILAR, Primeira edição, Biblioteca Luso-brasileira, Série brasileira, Vol II, 1994.

SAHLINS, Marshall. **Como Pensam os “Nativos”. Sobre o Capitão Cook**. São Paulo Ed. EDUSP, 2001.

SANTIAGO, Idalina M. **A JUREMA SAGRADA DA PARAÍBA**. In.: QUALIT@S Revista Eletrônica. ISSN 1677-4280 V7.n.1. Ano 2008. pp. 01-14

SANTOS, Joana Elbein dos. **Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o culto Ègun na Bahia**. Tradução UFBA. Tese Universidade de Sorbonne (Mestrado, v.4), 10 ed. Bahia, Petrópolis, Vozes, 1986.

SALLES, Alexandre de. **Èsù ou Exu? Da demonização ao resgate da identidade**. Rio de Janeiro: Ilú Aiye Produções editoriais, 2001.

SEIBLIITZ, Zelia. **A gira Profana**. In: Umbanda e Política / BROWN, Diana; CONCONE, M^a Helena Vilas Boas; NEGRÃO, Lísias Nogueira; BIRMAN, Patrícia & SEIBLIITZ, Zelia (Orgs.). Cadernos do ISER N^o 18, Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985.

SILVA, Pedro Ratis. **Exu/Obaluaiê e o Arquétipo do Médico Ferido na Transferência**. In.: (Org.:) MOURA, Carlos Eugênio Marcondes, **Candomblé Religião do Corpo e da Alma: tipos psicológicos na religiões Afro-brasileiras**, 2000, PP. 165-195;

SILVA, Vagner Gonçalves. **Reafricanização e Sincretismo: Interpretações Acadêmicas e Experiências Religiosas**. In.: Faces da tradição afro-brasileira: religiosidades, sincretismo, anti-sincretismo, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida, Carlos Caroso & Jeferson Bacelar (Orgs.). Rio de Janeiro: Pallas; Salvador-BA: CEAO, 1999. 149-157pp.

_____. **Observação Participante e Escrita Etnográfica.** In: Maria Narazareth S. Fonseca (Org.). **Brasil afro-brasileiro.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. Religião e etnicidade: **Religião e relações raciais na formação da antropologia do Brasil.** In Raça: novas perspectivas antropológicas. Lívio Sansone & Osmundo Araújo Pinho (Orgs.). Salvador: ABA: EDUFBA, 2008, 285-313pp.

_____. **Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica.** In: REVISTA USP, São Paulo, n.67, 2005, pp. 150-175.

_____. **O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras.** São Paulo: 1º ed. Edusp, 2006.

_____. **Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré.** In.: Intolerância Religiosa: Impactos do Neopentecostalismo no Campo Religioso Afro-brasileiro. Vagner Gonçalves da Silva (Org.), São Paulo: EDUSP, 2007, pp.191-260.

_____. **As Esquinas Sagradas: O Candomblé e o Uso Religioso da Cidade.** In.: Na Metrópole: Textos de Antropologia Urbana. José Guilherme C. Magnani; Lilian de Lucca Torres (Orgs.). São Paulo: EDUSP/FAPESP, 3. Ed, 2008, pp. 88-123.

SOARES DO BEM, Arim, **Dominação da subjetividade e repressão à religiosidade africana: uma práxis transatlântica secular.** In.: Kulé-kulé: Religiões Afro-brasileiras, Bruno César Cavalcanti, Clara Suassuna Fernandes e Rachel Rocha de Almeida Barros (Orgs.). Maceió:EDUFAL, 2008, pp. 69-84.

SOARES, Mariza de Carvalho. “Guerra Santa no país do sincretismo” in LANDIM, Leilah(org.) **Sinais dos Tempos: diversidade religiosa no Brasil.** Cadernos do Iser. N° 23. Rio de Janeiro: ISER, 1990.

STEIL, Carlos Alberto. “Catolicismo e Cultura” in: VINCENT Victor (org.) **Religião e cultura popular.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. DP & A, 2001.

TRINDADE, Liana. **Olóòrìsà: Escritos sobre a religião dos orixás.** In.: Carlos E. Mardones de Moura (Org.). São Paulo: ÁGORA, 1981.

_____. & COELHO, Lucia. **O Homem e o mito: estudo de antropologia psicológica sobre o mito de Exu.** São Paulo, Ed. Terceira Margem, 2006.

TURNER, Victor. **Drama, Campos e Metáforas.** Niterói: Ed. Universidade de Federal de Fluminense, 2008.

_____. **La Selva de los Símbolos Sagrados.** Trad. Ramón Del Toro. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2ª Ed, 1990, p.21-52.

VANGELISTA, Chiara. Da fala à história: notas em torno da legitimidade da fonte oral. *In História e Linguagem: texto, imagem, oralidade e representações.* Antonio H. Lopes, Monica P. Velloso e Sandra j. Pesavento (org.). Rio de Janeiro: 7letras, 2006, pp. 185-193.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás – deuses iorubás na África e no Novo Mundo.** 6ª ed. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002, pp. 17–35; 73–85.

_____. **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.

_____. **O Uso das Plantas na Sociedade Iorubá.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Etnografia Religiosa Iorubá e Probidade Científica.** In.: *Religião e Sociedade*, vol 8, 1982 pp. 3-10.