

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC – SP
Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião

Gabriel Sanches Gonçalves

A DOR E A FLOR DA MEMÓRIA:
A QUIMBANDA NO IMAGINÁRIO UMBANDISTA
Uma análise da produção bibliográfica em Ciências Sociais da Religião

SÃO PAULO
2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião

Gabriel Sanches Gonçalves

A DOR E A FLOR DA MEMÓRIA:

A QUIMBANDA NO IMAGINÁRIO UMBANDISTA

Uma análise da produção bibliográfica em Ciências Sociais da Religião

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção de Título de Mestre em Ciência da Religião sob orientação da Professora Doutora Suzana Ramos Coutinho.

SÃO PAULO
2023

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião

Gabriel Sanches Gonçalves

A DOR E A FLOR DA MEMÓRIA:

A QUIMBANDA NO IMAGINÁRIO UMBANDISTA

Uma análise da produção bibliográfica em Ciências Sociais da Religião

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção de Título de Mestre em Ciência da Religião sob orientação da Professora Doutora Suzana Ramos Coutinho.

Aprovado em: _____, _____ de _____ de 2023

BANCA EXAMINADORA

Angola Congo Benguela
Monjolo Cabinda Mina
Quiloa Rebolo

Aqui onde estão os homens
Há um grande leilão
Dizem que nele há uma
princesa à venda
Que veio junto com seus
súditos
Acorrentados em carros de
bois

Eu quero ver
Eu quero ver
Eu quero ver
Eu quero ver

Angola Congo Benguela
Monjolo Cabinda Mina
Quiloa Rebolo
Aqui onde estão os homens

Dum lado cana de açúcar
Do outro lado o cafezal
Ao centro senhores sentados
Vendo a colheita do algodão
branco
Sendo colhidos por mãos
negras

Eu quero ver
Eu quero ver
Eu quero ver
Eu quero ver

Quando Zumbi chegar
O que vai acontecer
Zumbi é senhor das guerras
É senhor das demandas
Quando Zumbi chega
É Zumbi é quem manda

Zumbi é senhor das guerras
É senhor das demandas
Quando Zumbi chega
É Zumbi é quem manda, ê

(JORGE BEN, Zumbi, A tábua de
esmeralda)

Para você, Mãe

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação São Paulo (FUNDASP).

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 88887.661773/2022-0.

Agradecimentos

À Professora Doutora Suzana Ramos Coutinho, pelo estimável trabalho de orientação, me instigando a maturar o meu projeto de pesquisa, denotando os limites da produção, ao mesmo tempo me encorajando ao exercício da criatividade. Jamais me esquecerei desta satisfatória parceria.

Ao Professor Doutor Ênio José da Costa Brito que, no período em que a presente dissertação ainda era apenas o esboço de um pré-projeto, me acolheu com orientações empoderadoras para o meu ingresso ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião.

Ao Professor Livre-Docente Frank Usarski, possibilitador de inúmeros encorajamentos quanto ao engajamento na pesquisa em Ciência da Religião. Nas disciplinas *de História das Religiões Mundiais* e *Campo Religioso Global do Ponto de Vista Histórico-Comparativo*, vivenciei aos episódios mais felizes da minha pequena trajetória acadêmica, graças à generosidade do docente que sempre me despertou ao empenho.

Ao Professor Doutor Wagner Lopes Sanchez que, na função de Vice-Coordenador do Programa em Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião e docente da disciplina de *Metodologia de Pesquisa em Ciência da Religião*, me confortou de uma forma que não imaginava ser possível dentro da burocracia acadêmica.

Ao Professor Silas Guerriero, que sempre enfatizou a relevância social do meu projeto de pesquisa.

Ao Professor Everton de Oliveira Maraldi, muito atencioso quanto às minhas dúvidas no período em que, ainda, pretendia realizar uma pesquisa empírica.

À Andreia Bisuli de Souza, pela eficiência e prestatividade às dúvidas, dificuldades e anseios dos pós-graduandos em Ciência da Religião da PUC – SP.

Aos amigos e colegas, mestrandos e doutorandos do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião, por terem tornado as longas horas de permanência junto ao campus Monte Alegre, divertidas e reconfortantes.

À Professora Doutora Claudia Regina Alexandre, por me apresentar à família de Madrinha Eunice e me conceder materiais importantes para a realização da presente pesquisa.

Ao Professor Claudio Fatigatti, pelo excelente trabalho de revisão gramatical da presente dissertação.

Ao meu primeiro orientador da vida, Professor Doutor Tiago Souza Machado Casado, docente do departamento de Filosofia da FAPCOM – Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação.

À minha terapeuta, Érica Vermejo, que no período mais intenso da minha vida, diante da necessidade de conciliar as atividades discentes da PUC, UNIFESP e os meus exercícios docentes junto à Secretaria da Educação do Estado de São Paulo, o seu profissionalismo me auxiliou na organização dos meus sentimentos.

À amiga Lidiane que no ano de 2021, quando o ingresso ao Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião ainda era especulação para o ano seguinte, de inúmeras maneiras me ajudou.

Ao amigo, Sidnei Ramos Marques, minha mais antiga referência de amizade. Obrigado por ser tão legal!

Ao Tata Nkissi Mutakalambo Kuassitue, por ser esta referência na minha busca pela ancestralidade junto ao candomblé congo-angola.

À Jessica Aline Faria Barbosa, meu amor, que desde 2017 tem me acompanhado nas conquistas mais importantes da minha vida. Obrigado por todos os nossos encontros, viagens, conversas, risadas e apreciações gastronômicas.

À minha mãe, Marta Sanches, que em todas as minhas escolhas, sempre me catapultou no horizonte da existência. Obrigado por ser exemplo de humanidade, bondade e coragem para arcar com as responsabilidades. Obrigado pelo conforto do lar. Obrigado pela minha vida. Obrigado por mais um dia.

Aos meus amigos espirituais, Marabô e Zé Pilintra, por lapidarem o meu comportamento macumbeiro.

Aos donos da minha vida, Zazi e Dandalunda.

RESUMO

Apesar de pouco investigada pelas Ciências Sociais da Religião, a quimbanda está entre as práticas afro-religiosas mais estigmatizadas do Brasil, especialmente quando comparada à recepção social da umbanda. Alguns autores a apresentam como contracultura, a descrevendo a partir do cultivo da memória e da ancestralidade, em oposição à umbanda, que a retrata como espécie de morada de espíritos que se recusam a evoluir.

Considerando o antagonismo espiritual e social das mencionadas religiões, o objetivo geral da presente dissertação é o de identificar as percepções da umbanda sobre a quimbanda na bibliografia de Ciências Sociais da Religião. Neste sentido, o conceito de imaginário é o nosso referencial teórico, pois a melhor forma de analisar a referida recepção, é considerando os impactos das imagens retratadoras da quimbanda à memória dos fiéis umbandistas, sejam elas discursivas ou materiais.

Palavras-chave: quimbanda, umbanda, imaginário, memória, ancestralidade

ABSTRACT

Despite being poorly researched by the Social Sciences of Religion, “*Quimbanda*” is unquestionably the most stigmatized Afro-religious practice in Brazil, especially when compared to the social reception of “*Umbanda*”. Some authors describe “*Quimbanda*” as counterculture, emphasizing its cultivation of memory and ancestry. In contrast, “*Umbanda*” portrays “*Quimbanda*” as a dwelling place of spirits that refuse to evolve.

Considering the spiritual and social antagonism of these mentioned religions, the general objective of this dissertation is to identify “*Umbanda's*” perceptions of “*Quimbanda*” in the bibliography of Social Sciences of Religion. Accordingly, the concept of “*imaginário*” (imaginary) is our theoretical framework, the best way to analyze the mentioned reception is by considering the impacts of the images portraying “*Quimbanda*” on the memory of “*Umbanda*” faithful followers, whether they are discursive or material.

Keywords: Quimbanda, Umbanda, imaginary, memory, ancestry.

Lista de figuras

Figura 1 – A vitória de Exu.....	24
Figura 2 – Exu, guardião da cidade de Oxogbô.....	32
Figura 3 – Exu acima dos orixás.....	36
Figura 4 - Legba, esculpido por Cyprien Tokoudagba, com o falo em destaque e recipientes de axé (cabaça e chifre) amarrados aos ombros.....	38
Figura 5 – Exu e a maternidade.....	39
Figura 6 – Altar dedica a Eleguá em terreiro de candomblé no Estado de São Paulo.....	42
Figura 7 – Xoroquê, Exu Ogun.....	49
Figura 8 - Uma iaô de Exu na Bahia (Mona Nzila Mavambo Kete – Sofia de Exu).....	50
Figura 9 - Bombojiras: Exus.....	54
Figura 10 – Exu portando um bastão e um cão.....	56
Figura 11 – O padê de Exu.....	59
Figura 12 – O padê de Exu libertador.....	60
Figura 13 – Assentamento de pombagira em um terreiro de candomblé.....	63
Figura 14 – <i>Dikenga</i>	71
Figura 15 – <i>Xinguilas</i> angolanos possuídos por espíritos de mortos.....	80
Figura 16 – A redenção de Cam.....	92
Figura 17 – Umbanda branca em bairro da Zona Oeste da Capital de São Paulo.....	96
Figura 18 – Capa respectiva à primeira edição da obra “Exu” de Aluizio Fontenelle.....	97
Figura 19 – Casa de umbanda e candomblé no antigo mercadão de Madureira.....	98
Figura 20 – Tata Tancredo, o papa da umbanda.....	103
Figura 21 – Assentamento em Exu.....	106
Figura 22 – Altar dedicado ao Maioral da quimbanda.....	109
Figura 23 – Preto-velho acorrentado.....	110
Figura 24 – Exu Black Power.....	112
Figura 25 – Exu Sete Capas no Museu da Polícia.....	115
Figura 26 – Pomba-gira, fêmea dos sete.....	116
Figura 27 – Yemanjá negra e Yemanjá branca.....	118
Figura 28 – Casa de Negros, de Rugendas.....	124
Figura 29 – Altar mor da Capela Santa Cruz dos Enforcados.....	128
Figura 30 – Altar de Santo Antonio de Categeró na Capela Santa Cruz dos Enforcados	129
Figura 31 – Monumento de Madrinha Eunice na entrada do Metrô Japão-Liberdade...	130
Figura 32 – Exu Veludo de Madrinha Eunice.....	132

Figura 33 – Exu Veludo, Exu Toco Preto e Pombagira Maria Padilha.....	133
Figura 34 – Escultura em homenagem à Madrinha Eunice na sala de Rosemeire.....	134
Figura 35 – Espaço de orações da família de Madrinha Eunice.....	135
Figura 36 – Exu de duas cabeças.....	139
Figura 37 – Catiço fálico.....	140
Figura 38 – Pomba-gira Rainha.....	141
Figura 39 – Exu Matança.....	142
Figura 40 – Exu Mirim Brasinha.....	143
Figura 41 – Exu Morcego.....	144
Figura 42 – Exu Belzebuth.....	145
Figura 43 – Exu Sete Catacumbas.....	146
Figura 44 – Exu Sete Infernos.....	147
Figura 45 – Exu Sete Garfos.....	147
Figura 46 – Exu Ventania.....	148
Figura 47 – Pomba-gira ao lado de Cosme, Damião e Doum.....	149
Figura 48 – Pomba-gira Sete Saias no Largo do Paissandu.....	151
Figura 49 – Pomba-gira da Santa Cecília 1.....	152
Figura 50 – Pomba-gira da Santa Cecília 2.....	153
Figura 51 – Pomba-gira Rainha das Encruzilhadas Lapeanas.....	154
Figura 52 – Exus na Lapa de baixo.....	155
Figura 53 – Exu Mirim das encruzilhadas lapeanas.....	156
Figura 54 – Cigana.....	157
Figura 55 – Povo da rua e São Jorge.....	158
Figura 56 – Zé Pilintra das encruzilhadas lapeanas.....	159
Figura 57 – Sete da Lira aspergindo cachaça em devotos.....	161
Figura 58 – Exu Mangueira dando consultas diante de um altar de santos católicos..	162
Figura 59 – “Eu só gosto de ver estrago”.....	164
Figura 60 – Assentamento de Exu Sete Catacumbas.....	167

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO I – Intersecções entre Exu da África e Exu do Brasil.....	28
1.1. O que o nome Exu quer dizer?.....	29
1.2. Uma virada antropológica chamada Pierre Verger.....	31
1.3. Exu como divindade reguladora.....	34
1.4. A construção de Exu como o diabo.....	37
1.5. Exu na consolidação dos candomblés.....	42
1.6. O encargo estigmatizado de Exu entre filhos de candomblé: o caso Sofia de Exu Mavambo.....	48
1.7. O candomblé congo-angola.....	51
1.8. O padê.....	55
1.9. O padê de Exu Libertador.....	60
1.10. A síntese de Exu (s) do Brasil.....	61
 CAPÍTULO II – Ancestralidade cultivada e silenciada: macumba, umbanda e quimbanda...65	
2.1. Conflitos entre magia e religião.....	65
2.2. Os portugueses chegam ao Reino do Congo.....	68
2.3. O cosmograma baongo.....	70
2.4. Ancestralidade cultivada: a cosmo-percepção bantu.....	72
2.5. Santidades e caboclos: provocações para pensarmos o cultivo da ancestralidade bantu nas religiões afro-brasileiras.....	75
2.6. O calundu de Luzia Pinta.....	79
2.7. Os bantus na recepção nagô.....	81
2.8. Quintais mágicos: as macumbas.....	84
2.9. Recepções acerca da condição do negro na sociedade industrial.....	89
2.10. O embranquecimento de uma religião.....	92
2.11. A expulsão de Exu.....	95
2.12. A intelectualização da Umbanda.....	99
2.13. Quimbanda ou macumba?.....	103

2.14. Entidades transgressoras: Exu.....	110
2.15. Entidades transgressoras: Pombagira.....	116

CAPÍTULO III – A dor e a flor do imaginário: imagem, materialidade e mídia exuística.....121

3.1. Imaginário, memória e cotidiano.....	121
3.2. Religiões caseiras.....	123
3.3. Presença e memória: a quimbanda de Madrinha Eunice.....	126
3.4. Religião material.....	136
3.5. Representações supostamente quimbandeiras.....	138
3.6. Nas casas de artigos religiosos.....	148
3.7. A quimbanda nas mídias.....	160
3.8. A quimbanda nas redes sociais.....	166

CONCLUSÃO – Por uma Epistemologia quimbandeira.....171

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....174

1 Introdução

Uma criança umbandista

Para os adeptos das religiões e dos cultos afro-brasileiros, afirmações de que a quimbanda é o avesso ou a esquerda da umbanda não são novidades e, para inúmeros grupos umbandistas, é um discurso engendrado à realidade. À direita, a umbanda como religião, à esquerda, a quimbanda como magia. Ambas são apresentadas como dicotomias irreconciliáveis: umbanda boa e quimbanda má.

Os referidos grupos umbandistas sustentam que, espiritualmente, a umbanda é movida por energias positivas, na medida que a quimbanda é movida por energias negativas, as duas forças são tidas como necessárias para a evolução espiritual. Uma é conduzida por Oxalá, outra por Lúcifer. Duas “divindades” descritas como líderes do astral, condutoras de seres espirituais específicos, evoluídos ou decaídos. Cabe à Ciência da Religião interrogar-se quanto à genealogia do discurso que classifica a umbanda como boa e a quimbanda como má, pois, tal premissa, está no imaginário dos fiéis umbandistas e quimbandeiros.

Ao falarmos em imaginário, falamos em memórias que, inseridas em realidades empíricas, constituem-se socialmente. Bem e mal não são dicotomias universais, são resultados de relações sociais, onde alguns grupos se desenvolvem como normativos e outros grupos como anomias. Por esta razão, dois problemas de pesquisa foram considerados pertinentes: 1) *Enquanto religião afro-brasileira, quais são as especificidades da quimbanda?* 2) *Será a quimbanda um culto estigmatizado por alguns grupos umbandistas?*

Enquanto cientista da religião, alguns fragmentos da minha história são pertinentes. Apesar de ser graduado em Filosofia e estudante de Ciências Sociais, não foi lendo os clássicos da Sociologia que comecei a problematizar os elogios à umbanda e as depreciações à quimbanda. Meus 29 anos de idade, são os mesmos que tenho de vivência no âmbito da umbanda (principalmente) e do candomblé. Cresci frequentando giras, acendendo velas e escutando as gargalhadas dos exus e das pombagiras. Sempre me disseram que exu não prestava e que a esquerda só deveria ser invocada em emergências espirituais. Quero enfatizar algumas memórias: nas lojas de artigos religiosos e nas giras de umbanda, todas da minha infância.

Começando pela primeira memória, afirmo que todo macumbeiro tem uma relação específica junto ao comércio religioso. São nas feiras, nos mercadões e nas lojas que são traçados os caminhos para a magia. Por residir na divisa de Osasco, minha mãe sempre realizava

as suas compras no bairro da Lapa, onde ainda há certa tradicionalidade comercial. Quando adentrávamos às chamadas casas de artigos religiosos, a fim de comprar objetos para os nossos rituais caseiros, eu ficava extasiado com as prateleiras, repletas de estátuas de santos católicos e de guias espirituais. Diante daquela junção de perfumes, fios de contas e incontáveis objetos ritualísticos, avistava várias estátuas com as seguintes características: vermelhas, portando tridentes, semi ou completamente nuas. Eram as representações sacras dos exus e das pomba-giras, também conhecidos como povo da rua, esquerda da umbanda ou quimbanda.

Quanto à segunda memória, relato que algumas vezes por ano, normalmente na última sexta-feira do mês, o terreiro de umbanda em que meu pai atuava como médium, organizava algumas giras de esquerda¹. A primeira vez em que meus pais decidiram me levar, foi com reticência, chegaram a questionar se aquele ritual, em especial, não era “pesado” para uma criança como eu.

Quando chegamos ao terreiro, percebi que a estrutura cotidiana do espaço foi subvertida, a assistência² se tornou a área dos médiuns, enquanto os consulentes foram acomodados no espaço em que ficava o altar dos santos católicos e dos guias espirituais, geralmente ocupados pelos filhos de santo. As cortinas permaneceram fechadas e as luzes elétricas apagadas, retinindo apenas o clarão das velas.

Antes dos chamados trabalhos serem oficialmente iniciados, a mãe de santo percebeu uma garrafa de pinga 51, em cima da mesa central que continha as velas e alguns alimentos. Incomodada, pegou a referida garrafa e a colocou no quintal do terreiro, ao lado da porta, dizendo que bebidas não eram permitidas. E, finalmente, sem as habituais orações e sem mencionar aos orixás, os médiuns começaram a cantar:

Seu Tranca Ruas
A porteira é toda sua
É toda sua...

Dê passagem aos amigos
E quem não for
Você segura
Você segura

Aqui estamos para saudar
Quem não ajuda
Não atrapalha também

Exu nas suas forças confiamos
A porteira e a tronqueira

¹ Na umbanda, as giras de esquerda são um espaço exclusivo para a manifestação dos exus e das pomba giras.

² Espaço destinado aos consulentes dos terreiros de umbanda, candomblé e quimbanda.

Te entregamos

Seu Tranca Ruas
O nosso saravá
Respeitando as suas forças
Respeite o meu congari

A mãe de santo incorpora, eu ainda não sabia, mas, depois descobri que aquele exu era o famoso Tranca Ruas. Calmamente caminhante, conversava com os médiuns, em tom de voz audível aos membros da assistência. Não consigo me lembrar a respeito do conteúdo da conversa, apenas do exu gargalhando e, em seguida, perguntando: “Então, vamos começar a trabalhar e a chamar os meus compadres?”. E a própria entidade começa a cantar:

Quem nunca viu, vem ver
Caldeirão sem fundo ferver

Deu meia noite
Cemitério treme
Catacumba racha
E os defuntos gemem

Ao incorporarem, os médiuns considerados menos desenvolvidos, neófitos, ficavam curvados. Ouvia-se gargalhadas, vozes guturais e palavras consideradas de baixo calão. Por vezes, a mãe de santo, já desincorporada, intervivia em algumas manifestações que lhe pareciam descontroladas: “Não judia do seu aparelho”. Havia intervenções mais agressivas, hostis aos espíritos que se manifestavam: “Fique quieto, aqui não é lugar para o senhor falar este tipo de coisa”. Para os grupos umbandistas, que confessam a influência do espiritismo, o médium é um aparelho manipulado pelo espírito que está em constante processo de doutrinação. Os exus e as pomba-giras estão buscando uma evolução e, nem todos, são considerados merecedores de um tratamento respeitável.

Lembro-me que, após a desincorporação do povo da rua, vários médiuns chegaram a incorporar pretos velhos, espíritos que representam a pureza, a limpeza, a paz e, principalmente, o cristianismo. Enquanto os exus me pareciam rudes e as pomba giras me pareciam promíscuas, os pretos velhos eram acolhedores, corretos e bondosos.

Em nenhum terreiro de umbanda que frequentei, vi as estátuas, os quadros ou símbolos de exu expostos ao público. Sempre ficavam escondidos, trancados a cadeado em uma “casinha” chamada tronqueira, onde apenas os filhos de santo, considerados mais desenvolvidos, tinham acesso. Nem na Tenda de Umbanda Sete Linhas, situada a mais de 40 anos no município de Osasco, liderada pelo Exu Capa-Preta, havia alguma ostentação aos

objetos exuísticos. Neste terreiro, em questão, tive a oportunidade de ser convidado para atuar como atabaqueiro. Nos ensaios de curimba, a mãe de santo nos proibia de tocar cantigas a exu e pombagira.

Foi na *Tenda de Umbanda Sete Linhas* onde, provavelmente, ouvi falar sobre quimbanda pela primeira vez. Segundo a dirigente, a quimbanda era uma seita que colocava exu e pombagira em lugar de autoridade, como líderes de terreiro. Outra informação crucial foi a de que o maioral da quimbanda era Exu Lúcifer, o diabo a serviço do terreiro, nas costumeiras palavras da mãe de santo. Era um terreiro que se confessava cruzado, no sentido de aderir aspectos de outras práticas espirituais que habitualmente não faziam parte da umbanda, em especial, a quimbanda

Ao contrário de Capa Preta, as incorporações de Exu Lúcifer não eram nada cordiais aos membros da assistência, muitas vezes a entidade os enfrentava de maneira bastante agressiva, sobretudo em relação aos frequentadores mais novos que, normalmente, demonstravam curiosidade. Proferia palavras de vingança, ameaçava severas punições e não costumava participar de conversas individuais. Lembro-me que em uma das consultas particulares, oferecidas pela dirigente às quartas-feiras, por alguma razão, Lúcifer incorporou e se direcionou a uma consulente, que aguardava ser atendida por Capa Preta: “Você deve estar se perguntando quem eu sou, não é mesmo? Eu sou o Lúcifer!”.

Eu tinha apenas 11 anos de idade quando vi o “Seu Lúcifer” manifestado pela primeira vez. Mesmo fazendo parte da religião desde o nascimento, nunca presenciei manifestação exuística tão impactante. Diante de uma imagem de Jesus Cristo, ultrajado de vestes branquíssimas e com o coração à mostra, o Diabo estava confirmando a sua força e presença através do corpo de uma mulher idosa.

Da infância ao começo da fase adulta, nutri as imagens mais assustadoras atreladas a exu e pomba gira. Naturalizava a habitual associação de Exu às forças espirituais mais perigosas, algo que poderia ser prejudicial, não apenas a mim, mas, aos meus familiares. Na minha imaginação de fiel, a aparência física de entidades como Exu das Sete Encruzilhadas e Exu Caveira, eram diabólicas, iguais às estátuas oferecidas pelo comércio religioso. Deveriam ser cultuados, mas, por obrigação e não por afinidade, pois os considerava espíritos traiçoeiros, contentes em tirar aquilo que é bom. Nunca poderiam me trazer a paz, serviam apenas para me proteger dos inimigos ou evitar que curiosos ficassem olhando para dentro da minha casa.

Um estudante de Filosofia

Período preponderante da minha vida, foi meu ingresso ao curso de Bacharelado em Filosofia, que ocorreu logo após a conclusão do Ensino Médio. Os temas da Filosofia lapidaram desconstruções importantes quanto à minha maneira de interpretar a realidade. Como todo adolescente que almeja intelectualizar-se no âmbito das Ciências Humanas, possuía curiosidade em relação a autores como Friedrich Nietzsche. Então, já nos primeiros meses de ingresso, ainda assistindo disciplinas como *Introdução à Filosofia* e *História da Filosofia Antiga I*, solicitei à biblioteca da faculdade o empréstimo de uma obra, *O Anticristo*.

O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.

O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza.

O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *cresce*, de que uma resistência é superada.

Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina). Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de *nosso amor* aos homens. E deve-se ajudá-los nisso.

O que é mais nocivo que qualquer vício? – A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo... (NIETZSCHE, 2016, p. 10-12).

Um dia antes da minha primeira aula no curso de Filosofia, no dia 03 de fevereiro de 2013, data esta que antecedia o meu aniversário de 19 anos de idade, ansioso com o início desta possibilidade de formação que mudaria os rumos da minha existência, folhee o livro didático de Filosofia que tinha em minha casa. O capítulo, em questão, discutia as relações entre aquele saber racional e a felicidade. Fiquei curioso, pois, a felicidade é a busca da maioria dos seres humanos. Alguns meses depois, me deparei com o aforismo acima (NIETZSCHE, 2016, p.10-12), em que o autor oferece respostas ao problema da felicidade.

Nietzsche foi o autor que me impulsionou quanto à delimitação da minha monografia filosófica, durante a graduação em Bacharelado em Filosofia pela FAPCOM – Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, cujo projeto foi apresentado no ano de 2015, ao Professor Doutor Tiago Souza Machado Casado, meu orientador.

Pretendia investigar o problema da felicidade, mais especificamente nas obras *A gaia ciência*, *Anticristo* e *Vontade de potência*. Com toda a experiência do Tiago Casado, foi definido o seguinte título para a realização da pesquisa: *O problema da felicidade na filosofia trágica de Nietzsche*. De acordo com a conclusão daquela pequena dissertação, o principal artifício de resignação da civilização e da cultura ocidental de alguma fagulha de felicidade era a moral e as suas dicotomias ascéticas: bem e mal.

No ano de 2018, fui contemplado pela oportunidade de ingressar ao curso de Ciências Sociais junto à Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP. De 2018 até os dias atuais, amplio minha apreensão às diversas escolas antropológicas e aos estimáveis autores da Sociologia, a exemplo de Émile Durkheim, Max Weber, Franz Boas, Clifford Geertz, Malinowski e Evans Pritchard. Naquele âmbito, fui surpreendido pela contribuição de Friedrich Nietzsche às Ciências Sociais, tanto na ciência antropológica, quanto na ciência sociológica.

Obras como *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, *Genealogia da Moral* e *Além do bem e do mal*, problematizam as dicotomias, indagam que conceitos respectivos aos ideais ascéticos, a exemplo da verdade, a mentira, o bem e o mal, não são conceitos naturais, são construções humanas. As influências do perspectivismo de Friedrich Nietzsche estão presentes na produção de autores como Deleuze e Michel Foucault que, diretamente, influenciaram autores que estão se consagrando na atualidade dos estudos decoloniais, o caso de Achille Mbembe.

Entretanto, o que esta exposição esclarece acerca da minha motivação em pesquisar a quimbanda no imaginário umbandista, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo?

Para Nietzsche, as dicotomias bem e mal são resultados das relações humanas. Estas dicotomias estão intrinsicamente veiculadas aos conflitos culturais, sociais e espirituais entre a umbanda e a quimbanda. Esta dissertação não tem o pretexto de elaborar qualquer atividade hermenêutica que contemple as aproximações entre Nietzsche e os cultos afro-diaspóricos, todavia, sem a leitura do mencionado autor, provavelmente eu não seria capaz de sugerir esta pesquisa.

Exu

O protagonista da presente dissertação é a divindade Exu e suas múltiplas faces. Trata-se de uma divindade plural, cientificamente difundida como *trickster*, pois a sua ação ordenadora não está limitada a dicotomias, é onipresente, onisciente e onipotente. Sem dúvidas, a divindade mais estigmatizada do panteão yorubá.

No processo de institucionalização da umbanda, a divindade não foi inserida ao panteão. Gosto de comparar o silenciamento de Exu à denúncia empenhada por Friedrich Nietzsche quanto à expulsão de Dionísio da cultura grega, isto é, a negação do trágico como força da natureza que, ora de maneira conciliatória, ora de maneira conflituosa, corteja à de Apolo,

divindade privilegiada dentro da referida cultura. Tal proscrição decorre das expressões sexualizadas de Dionísio e o seu apelo à embriaguez.

Identificaremos, no decorrer da dissertação que, ao mesmo tempo que Exu instiga seus filhos à tradição, também os inspira à transgressão, incitando-os a romperem com a moral cristã e colonizatória, pois, a qualquer custo, pretende reconstituir os valores que, forçadamente, foram deixados em terras iorubás. Este axé exuístico, na frente dos espíritos caseiros, será reinterpretado pela quimbanda.

É importante visibilizarmos a temática exuística da vitoriosa escola de samba carioca do ano de 2022, Grande Rio. A referida divindade, interpretada por Demerson D'Alvaro, foi exibida na maior rede de televisão do Brasil, a Globo. Muitos religiosos consideraram a vitória da Grande Rio como sinais de que mudanças sociais e políticas estavam para acontecer, afinal, Exu é divindade condutora de transformações elementares.

Figura 1: a vitória de Exu



Fonte: Uol³

Exu está entre os referenciais teóricos da presente dissertação, desenvolvido pela vasta bibliografia, produzida pelo antropólogo Vagner Gonçalves da Silva, em especial a sua tese de livre-docência, intitulada *Exu: um deus afro-atlântico no Brasil* (2022). Esta categoria de Exu é metodologicamente pertinente, pois, apesar da especificidade (Exu é uma entre tantas

³ Disponível em: em < <https://www.uol.com.br/carnaval/noticias/redacao/2022/04/27/de-familia-evangelica-exu-da-grande-rio-exalta-respeito-entre-religioses.htm> > Acesso em: 27 de Julho de 2023.

divindades yorubas), condensa a ética das religiões afro-brasileiras que não se respalda em pressupostos dicotômicos.

A quimbanda e os demais referenciais teóricos

Algumas hipóteses foram construídas. A primeira é a de que, por influência do espiritismo, codificado por Kardec, doutrina respaldada no Positivismo, que também esteve presente durante o processo de industrialização do Brasil, no início do século XX, o imaginário umbandista refere à quimbanda como uma categoria de acusação contra os praticantes que almejam africanizar seus ritos e cultos. Ao passo que a segunda hipótese, salienta que a quimbanda permite que os exus e as pomba-giras sejam os protagonistas espirituais dos terreiros, isto é, que se manifestem sem o clivo teológico dos santos empoderados pela umbanda branca.

Tais hipóteses serão desenvolvidas, a partir de três referenciais teóricos, descritos abaixo:

Imaginário

Para a operação da categoria imaginário, a obra de Lefebrev intitulada *A vida cotidiana no mundo moderno* oferece a encruzilhada para discutir as aproximações e os distanciamentos entre a umbanda e a quimbanda. O autor problematiza o desmerecimento do cotidiano na História da Filosofia, enfatizando a relevância do mesmo conceito no desenvolvimento das Ciências Sociais, especialmente a Sociologia. Apesar de se colocar como crítica, a cotidianidade (exercício da não-filosofia) é um conceito desenvolvido pela própria Filosofia. É preciso identificar o cotidiano como campo de criatividade, para que a própria Filosofia não se limite a verdade desprovida de realidade. No cotidiano está a práxis, o trabalho, a produção material. De acordo com Lefebrev, imaginário é a memória, possui pontos de convergências ao conhecimento (epistemologia). Tem a capacidade de fazer ressurgir sentimentos, reproduzir aquilo que, aparentemente, foi encerrado. O imaginário se constitui nas experiências de repetição que são vivenciadas no cotidiano.

Diferentes grupos umbandistas foram construídos enquanto negação da quimbanda, os combatentes e educadores de espíritos malévolos quimbandeiros. Esta memória da quimbanda como algo radicalmente contraposto, cotidianamente se reproduz na vivência dos terreiros,

através de instrumentos como a literatura umbandista, a predominância discursiva das federações que afirmam que o objetivo da umbanda é a promoção do cristianismo e da caridade.

Contracultura

Publicada em 1972 e intitulada *O segredo da macumba*, a obra de George Lapassade e Marco Aurélio Luz se concentra em espíritos quimbandeiros, mais especificamente aos exus e pomba-giras. À luz de uma sociologia marxistas e de uma filosofia nietzschiana, os mencionados espíritos são analisados como ancestrais quilombolas que se manifestam nos terreiros, majoritariamente localizados em favelas e periferias, a fim de estimularem a população pobre à resistência contra o Capitalismo e a Ditadura, recentemente implementada no Brasil.

Embranquecimento

Quando a umbanda branca se consolida no processo de industrialização do Brasil, mais especificamente nos estados do Rio de Janeiro e de São Paulo, Ortiz identifica em *A morte branca do feiticeiro negro* um caráter ideológico desta religião na sua relação com a herança das áfricas. Para que a umbanda se instituísse, isto é, pudesse ser socialmente considerada religião e popularmente acolhida, intelectuais como Lourenço Braga e Aluísio Fontenelle, desenvolveram uma literatura que tentou promover aproximação teológica às ritualísticas das elites (o catolicismo, o espiritismo, a maçonaria), aliada ao discurso de repressão ao que era interpretado como baixo espiritismo: as macumbas, os candomblés, o omoloko e a quimbanda.

Ortiz demonstra que a umbanda branca é reverenciada pelos seus intelectuais como luz branca, que presta seus serviços à comunidade através de espíritos trabalhadores, chefiados por Jesus Cristo e que não aceitam nenhum tipo de remuneração. Ao passo que práticas como a quimbanda, induzem a um mundo que é hostil à noção positivista de progresso; tradicional, desordenada e habitada por seres espirituais que exigem remuneração pelos seus trabalhos.

Dos capítulos

O primeiro capítulo tem por objetivo apresentar Exu, desde a sua origem como divindade primordial da tradição nagô, perpassando pelo seu culto junto aos candomblés ketu

e bantu e, finalmente, apresentando os espíritos ancestrais que a eles foram atribuídos os títulos de exu e pombagira. Neste capítulo, será desenvolvido o referencial teórico Exu, organizado por Vagner Gonçalves da Silva (2022).

Quanto ao segundo capítulo, haverá o esforço de constituir uma genealogia para refletir sobre a ancestralidade cultivada, especialmente entre os povos de procedência bantu em terras brasileiras. Reflexões sobre a tendência de alguns autores das Ciências Sociais em menosprezar a riqueza da tradição bantu, bem como descrever algumas práticas religiosas consideradas extintas, a exemplo dos calundus e das macumbas e suas possíveis contribuições à formação da religião umbandista e do culto de quimbanda. Em especial, neste capítulo, serão desenvolvidos os referenciais teóricos de contracultura (LAPASSADE e LUZ, 1972) e o de embranquecimento (ORTIZ, 1999).

Por fim, o terceiro capítulo abordará o referencial teórico de imaginário, em especial o que foi desempenhado por Lefebvre (1991). O objetivo será o de analisar imagens quimbandeiras/exuísticas: sacras, fotográficas e discursivas. Provocar acerca das possíveis reflexões quimbandeiras, presentes no comércio religioso, nas mídias e também nas redes sociais.

Capítulo I

Tecendo o campo: intersecções entre Exu da África e Exu do Brasil

Os clássicos da Antropologia e da Sociologia da Religião brasileira costumavam acenar para análises colonialistas quanto às tradições africanas. É crucial que a postura metateórica da Ciência da Religião, através da sua abordagem interdisciplinar, abra novo espaço para interpretar uma divindade cultuada entre a quase totalidade das religiões afro-brasileiras, o caso de Exu: “Exu, dessa maneira, trata-se, também, de uma construção discursiva por parte de historiadores, antropólogos, sociólogos, entre outros intelectuais que se propuseram a pensar as crenças religiosas afro-brasileiras”. (SERAFIM e GONZAGA, 2014, p.11).

Muitos esforços ocorreram para inserir as tradições africanas às categorias ocidentais, a modelos de pensamento e comportamento que se evidenciavam nos projetos da Modernidade. Tentaram propagar a cosmovisão europeia através de mecanismos analíticos universais, sem considerar a hipótese dos africanos, severamente colonizados e escravizados, possuírem a sua própria cosmo-percepção, irrestrita à dicotomia sagrado e o profano. Algumas bibliografias etnográficas são sedutoras, afinal, conduzem os leitores à imediata impressão de que Exu teve a sua simbologia ancestral integralmente apagada a partir do instante em que os cativos atravessaram o atlântico.

Quando antropólogos e sociólogos vão a campo, são patentes os esforços que atribuem ao pesquisador espaço de sujeito que não é afetado pelo seu objeto, suas percepções são sempre recepcionadas pela comunidade acadêmica como assertivas, interpretando as abordagens como repletas de boas intenções, delineadoras do imaginário social e não ao contrário, afinal, são descrições acolhidas como verdade e que ganham legitimidade.

Neste sentido, o nativo que ocupa o espaço de objeto analisado é inerte, cuja ação só produz efeito às hipóteses levantadas pelo sujeito (o etnógrafo). A possibilidade do africano ser um sujeito não é rejeitada por completo, mas é um sujeito que é percebido e não se percebe: acrítico, incapaz de identificar a sua individualidade. Mas, os aspectos sofisticados da sua tradição, só podem ser constatados pelo cientista social, que atravessa as fronteiras acadêmicas para observar o exótico.

No desenvolvimento da antropologia brasileira, embora a maioria dos pesquisadores e dos pesquisados façam parte da mesma sociedade nacional, a distância existente entre os grupos sociais dos quais majoritariamente têm saído os primeiros (elites formalmente instruídas) e os segundos (índios, negros, populações rurais, minorias marginalizadas etc.), apesar de variar ao longo do tempo, indica que o encontro dessas

identidades na situação de pesquisa se faz dentro de condições sociais e políticas particulares e assimétricas. (SILVA, 2015, p.72-73).

Ao iniciarem as anotações em seus diários de bordo, os antropólogos e sociólogos pouco se questionam acerca da hermenêutica branqueadora, que após tantas revisões, continuam reproduzindo um olhar ofuscante na direção do enfrentamento dos pretos aos estigmas jorrantes da colonização. Não se deve negar o caráter desumano da escravização, mas, deve-se reconhecer as manipulações que os escravizados, de forma inédita, arquitetaram para não levantarem as suspeitas dos senhores de escravos.

Levem-se, ainda, em consideração a capacidade de organização do elemento negro, a coragem e competência para assegurar, na inevitabilidade do regime escravocrata de que era vítima, as oportunidades que, eventualmente lhe foram favoráveis, para fomentar uma forma de resistência pacífica, mas atuante, não passiva sob a égide de sua religiosidade, o conjunto de suas práticas ancestrais, culturalmente postuladas por cada um dos sistemas religiosos no mundo. (CASTRO, 2022, p.177).

1.1. O que o nome Exu quer dizer?

De acordo com o *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, Exu é uma “entidade ambígua, que satisfaz os pedidos ou finge que os satisfaz” (MOURA, 2013, p.155). Trata-se de uma obra que começou a ser organizada no final dos anos 80 e finalmente publicada em 2004, ano posterior ao falecimento de seu autor, o historiador Clóvis Moura. Importante apontar as possibilidades que levaram o intelectual negro, autoridade em rebeliões escravas, a apresentar um verbete tão breve (apenas 15 linhas) e estigmatizante.

A hipótese a respeito da definição de Clóvis Moura (2013), em seu dicionário, é a de que o autor provavelmente recorreu aos primeiros estudos sociológicos e etnográficos sobre as religiões africanas para construir o verbete referenciado acima. São estudos que apresentaram definições preconceituosas a respeito de Exu.

Clóvis Moura dirige-se a Exu partindo da definição que o aproxima de entidades espirituais nomeadas como gênios, capazes de satisfazerem pedidos ou de atribuir poderes aos seus cultuadores. Contudo, não fazem parte da tradição nagô, a qual a divindade é pertencente: “Gênio é um espírito peculiar, um guia, um protetor e, nesse sentido, cabe observar, é uma crença que ressurge nas experiências espirituais e ocultistas, características da virada do século dezenove para o vinte e que, se encontram, dentre outras, na doutrina Teosófica(...)” (MENON JUNIOR, 2014, p.137).

Padre Baudin, viajante colonialista, em Áfricas no século XIX, é direto quanto à comparação de Exu a espécie de gênio: “O chefe de todos os gênios maléficos, o pior deles e o mais temido, é Exu, palavra que significa o rejeitado; também chamado Elegbá ou Elegbara, o forte, ou ainda Ogongo Ogó, o gênio do bastão nodoso”. (BAUDIN, 1884, p.49, apud PRANDI, 2001a, p.48).

Na segunda metade do século XIX, o médico legista Nina Rodrigues deu continuidade aos relatos preconceituosos dos colonizadores. Sua pesquisa, acerca da temática afro-religiosa, o tornou inaugurador de um campo de pesquisa em Ciências Sociais da Religião no Brasil (FERRETTI, 2006, p.55). Através da sua autoridade acadêmica e buscando preponderância nas suas pesquisas, afirmou: “O dualismo dos negros é, pois, ainda o dualismo rudimentar dos selvagens, e Esú não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens”. (RODRIGUES, 2006, p.21). A referida descrição é o primeiro relato considerado científico a respeito da divindade iorubá, a de tratar-se de um espírito que, de alguma forma, causa prejuízos à humanidade.

Dando prosseguindo à escola baiana de Nina Rodrigues, o folclorista e antropólogo Arthur Ramos caracterizou a divindade como “(...) o representante das potências contrárias ao homem”. (RAMOS, 2001, p.43). Enfatizando o efeito regulador da divindade, provável relação entre temor e respeito no que tange aos cultuadores de Exu.

Para Edson Carneiro, “Exu não é um orixá – é um criado dos orixás e um intermediário entre os homens e os orixás”. (CARNEIRO, 1936, p. 68). Dando a entender que é um ser inferior até mesmo no seio do panteão nagô, exercendo a função de mensageiro no conflito ou consenso de vontades entre deuses e humanos.

Mais tarde, entre as emblemáticas obras da francesa Sociologia da Religião e já na segunda metade do século XX, Bastide descreveu Exu a partir de “uma personalidade particularmente maliciosa, que protege também seus próprios fiéis e serve aqueles que lhe oferecem sacrifícios”. (BASTIDE, 1985, p.348). A apresentação da sua dualidade serve apenas como ponto de partida, em seguida, o sociólogo se preocupará em situar os usos de Exu enquanto patrono da feitiçaria, especialmente no período escravagista, quando o conflito entre pretos e brancos não era velado, mas direto (BASTIDE, 1985, p.349). Compreende o cunho funcionalista da sua representação maléfica, que precisaria ser preservada após a abolição da escravidão, pois os ataques dos brancos ainda continuariam. Resumidamente, o autor francês constata que, além de Exu ser o guardião daqueles que os louvam, é uma arma invocada para proteger aqueles que, do ponto de vista social, encontram-se em larga desvantagem.

São exemplos de citações que evidenciam que o construto estigmatizante de Exu foi reforçado pelas Ciências Sociais, delineando efeitos quase irreversíveis ao imaginário e prejudicando na elaboração de uma hermenêutica que seja ética para a realização de uma etnografia da vivência de Exu entre os seus fiéis.

1.2. Uma virada antropológica chamada Pierre Verger

Muitos autores, como o polêmico Nina Rodrigues e o francês Roger Bastide, iniciaram-se no candomblé e se tornaram conhecedores dos segredos das casas onde foram iniciados, Pierre Verger passou pelo mesmo processo. Iniciou-se com Mãe Senhora no *Ilé Asé Opô Afonjá*, um dos mais antigos e reconhecidos terreiros da Bahia, assumindo o cargo de ogã (ALEXANDRE, 2021, p.92).

O fotógrafo e antropólogo que costumava interagir bastante com Roger Bastide, a respeito dos festejos e dos cultos baianos, conforme relata o grande biógrafo, Jean-Pierre Le Boulter (2002), ofereceu a definição mais cuidadosa quanto à reprodução de juízos de valores nos estudos etnográficos.

Boulter revela que, a partir de uma bolsa com a duração de um ano (novembro de 1947 a dezembro de 1948), oferecida pelo Instituto Francês da África Negra, Verger obteve a oportunidade de percorrer os mesmos caminhos que os colonizadores, realizando expedições em Nigéria e Benin), após passar dois anos consecutivos vivendo no Brasil (2002, p.195). Acumulando informações a respeito das divindades e dos rituais nagôs do nordeste brasileiro, sua expedição aos mencionados países da África possibilitou identificar os distanciamentos e as aproximações com os cultos destas divindades na diáspora, a exemplo de Exu.

Ao chegar em Benin, antigo Daomé, “Verger se esforça em terra africanas a saber mais sobre os nomes – e a identidade – dos *vodus* de que Mãe Anderesa lhe havia falado no mês de agosto na Casa das Minas em São Luís do Maranhão” (BOULTER, 2002, p. 196). Percebe-se que as instruções recebidas, para o lugar de investigação, não advém dos seus colegas e amigos etnógrafos, etnólogos ou sociólogos, mas dos nativos de uma diáspora africana que anseiam resgatar aquilo que foi deixado em áfricas.

De acordo com o etnógrafo francês, acerca das polêmicas que ambicionam definir uma das principais divindades cultuadas em África e Benin: “Exu é um Orixá ou um ebo de múltiplos e contraditórios aspectos, o que torna difícil defini-lo de maneira coerente” (VERGER, 2018, p.82).

É através da hermenêutica que Verger identifica o desafio epistemológico que os europeus encontraram diante da multiplicidade representativa para interpretar a divindade Exu, a exemplo dos já mencionados relatos de viajantes como Baudin. Em obras como *Notas sobre o culto dos orixás e voduns*, tem o cuidado de transcrever tais relatos que recorrem à pluralidade da divindade para justificar a associação dos pretos ao satanismo e, oportunamente, compará-la às suas próprias impressões.

É costumeiro, entre os europeus, chamar os ídolos dos nativos de diabos. Os próprios nativos referem-se a um único diabo, se bem que acreditem na existência de diversos outros espíritos maus. Na língua Yoruba o diabo é denominado *Esu*, o que voltou a ser enviado, que vem de *Su*, jogar fora; e *Elegbara*, o poderoso, devido a seu grande poder sobre as pessoas. O diabo não é considerado um dos *Orisa* mediadores, mas os *Yoruba* prestam-lhe culto por meio de sacrifícios, a fim de obter seus favores e impedi-lo de os prejudicar. (BOWEN, 1852, cap. XVI, apud VERGER, 2019, p.134).

Verger afirma que os aspectos de Elegbara são contraditórios, pois sob a óptica do sistema axiológico do ocidente, é possuidor de características que podem ser consideradas simultaneamente boas e más. Existe dificuldade em defini-lo de maneira coerente, afinal, a tradição nagô exige que todas as suas características sejam reverenciadas: “Ele tem as qualidades dos seus defeitos, pois é dinâmico e jovial, constituindo-se, assim, um orixá protetor (...)”.(VERGER, 2018, p.82).

Figura 2: Exu, guardião da cidade de Oxogbô



Fonte: Verger (2018)

Enquadrá-lo à categoria de eborá, significa estar entre os seres com poderes inestimáveis, capazes de realizar transformações inigualáveis, criar realidades impensáveis à humanidade ou a várias outras divindades: “Esu é o mensageiro dos outros Orisa e nada se pode fazer sem ele. É guardião dos templos, das casas e das cidades. É a cólera dos Orisa e das pessoas. Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente”. (VERGER, 2019, p.119).

A consulta à bibliografia evidencia haver controvérsias quanto à natureza deste orixá: ele é benevolente ou malévolos? Mais que isso: muitos equívocos relativos à sua natureza e função decorreram do fato de Exu haver sido interpretado como a expressão iorubá de Satã e do demônio das tradições judaico-cristã e islâmica e de Priapo, o deus fálico greco-romano, guardião de casas, praças, ruas, encruzilhadas, jardins e pomares. (KING e IYAKEMI RIBEIRO, 2015, p.17).

A postura de Verger em não negar a dificuldade diante da definição de Exu, escancara as limitações interpretativas do Ocidente que realiza o seu trabalho a partir de dicotomias, a exemplo da oposição entre bem e mal, que não necessariamente está presente nas epistemologias dos países africanos analisados pelo francês, conforme enfatizado na citação de King e Yakemi Ribeiro (2015).

Mestre do paradoxo, Èsù é igualmente mestre da multiplicidade, assumindo várias formas, cada uma delas nomeada em função de suas características. Não se conhece o número exato dessas formas, mas a quantidade e a diferença entre elas indicam claramente o caráter inapreensível desta divindade. (CAPONE, 2018, p.67).

Reconstituir os passos do colonizador, não permite às Ciências Sociais extinguir os estigmas abertos pelo processo colonizatório, mas inaugura um âmbito que torna audível as vozes do primeiro lugar a cultuar Exu, lugar cujos nativos conseguiram preservar a memória da tradição nagô.

1.3. Exu como divindade reguladora

A tradição iorubá apresenta Exu como o princípio da criação, pois foi ele o primeiro ser criado por Olodun Maré, o criador do mundo, segundo o povo iorubá. Trata-se de uma divindade que, como mencionado anteriormente, não é dual (boa ou má, homem ou mulher), mas diversificada. Do nascimento à morte de um ser, todas as possibilidades existentes no mundo atravessam o clivo de Exu.

Em virtude da maneira como Èsù foi criado por Olódùmarè, ele deve resolver tudo o que passa aparecer e isso faz parte de seu trabalho e de suas obrigações. Cada pessoa tem seu próprio Èsù; o Èsù deve desempenhar seu papel, de tal modo que ajude a pessoa para que ela adquira um bom nome e o poder de desenvolver-se. (ILOBU, apud SANTOS, 2012, p.141).

Exu é o guardião da casa do futuro (SILVA, 2015), além de distribuir o axé, pune aqueles seres humanos que praticam ações que o desequilibram. É também um ser onisciente, que não apenas sabe e que, além de compreender, obtém a solução para tudo aquilo que vê. O axé é um poder que direciona o ser humano para a sua felicidade, garantindo um cotidiano de satisfação. Portanto, a divindade existe, não apenas como princípio originário, mas enquanto princípio ético.

A ideia de axé designa um modo de relacionamento com o real, fundamentado na crença em uma energia vital – que reside em cada um, na coletividade, em objetos sagrados, alimentos, elementos da natureza, práticas rituais; na sacralização dos corpos pela dança, no diálogo dos corpos com o tambor. – que deve ser constantemente potencializada, restituída e trocada para que não se disperse. (LOPES e SIMAS, 2020, p.66)

Existe um comportamento que corresponde à divindade guardiã, formas de relacionamento com o mundo, atinentes à sua primordialidade ética. Sempre está no começo: no âmbito ritualístico, simbólico e existencial. Pode-se afirmar que a maior testemunha das diversas expressões do existir humano é Exu. Testemunha o nascimento, os erros e o amadurecimento, as alegrias e as tristezas vivenciadas pelos indivíduos e pelas comunidades. A responsabilidade ou omissão diante da coletividade, equilibra e desequilibra o axé, Exu leva em consideração a ação individual: se o indivíduo é ético junto a si mesmo e junto à comunidade que se encontra inserido.

Esta é a síntese da representação cosmo-perceptiva dos africanos, que se corporifica na devoção ao guardião do futuro. Não se trata da dicotomia bem e mal, mas das condutas que os indivíduos devem tomar para que tenham uma vida marcada pelo prestígio dos orixás.

O pensamento lógico africano baseia seus conceitos sobre o universo na premissa epistemológica que trata das ações e relações entre os fenômenos, como um constante processo dialético de equilíbrio e desequilíbrio, provocado pelas forças contidas nestes fenômenos. Desta maneira, o universo é concebido como um complexo de forças que se defrontam, se opondo ou se neutralizando. (TRINDADE, 1985, p.26).

Acerca do cruzamento entre o poder e o perigo (TRINDADE, 1985) nas expressões do senhor dos caminhos, a tradição iorubá evidencia toda uma epistemologia que não se esforça

para expulsar o conflito e a contradição do imaginário. É comum nos estudos de Antropologia Social, especialmente nas obras desenvolvidas por Silva (2015, 2022) e Trindade (1985), descrever a recepção de Exu entre os cultos africanos como um ser de caráter *trickster*: “Tendo como principal característica a desordem, Exu gosta de provocar acidentes, seja no campo público como no privado, desencadeando brigas ou mal-entendidos” (ALMEIDA, 2019, p.20). *Trickster* é uma palavra sintetizadora das vivências proporcionadas por Exu, como aquele que é incapaz de ser lido através da óptica cristã. Os acertos são transformados em erros, assim como os erros são transformados em acertos, gerando uma confusão ordenadora que, para a tradição nagô, é preenchida de vitalidade: “Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança.” (PRANDI, p.50, 2001).

Mas se Esu gosta de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas, desencadear brigas, dissensões e mal-entendidos, se ele é o companheiro oculto das pessoas e as leva a fazer coisas insensatas, se excita e atíça os maus instintos, tem igualmente seu lado bom e, nisso, Esu revela-se e, talvez, o mais humano dos Orisa, nem completamente bom, nem completamente mau. Trabalha tanto para o bem como para o mal, é o fiel mensageiro daqueles que o enviam e que lhe fazem oferendas. (VERGER, 2019, p.122).

Simultaneamente, dispõe de um caráter regulador dentro do grupo que o cultua, sendo interpretado pela coletividade como um fato social, em detrimento do seu poder que costuma variar entre aspectos desreguladores e reguladores. Exu, na vida coletiva dos nagôs, é plenamente capaz de vigiar e de punir. Por esta razão, os antropólogos sociais, especialmente no Brasil, depositam atenção especial ao símbolo e à função do orixá, pois é o ser cultuado com maior associação à regulação do indivíduo à vida coletiva (TRINDADE, 1985, p.63).

Há significações e ressignificações para o axé, transmutações que conduzem a uma atmosfera que só pode ser traduzida pela vivência daqueles que se personificam à filosofia da divindade *trickster*: “(...) Exu resulta da justaposição de elementos opostos. Ele reinterpreta primordialmente os elementos trazidos da tradição Nagô (...) imediatamente acrescenta a identificação de Exu à noção cristã de demônio”. (TRINDADE, 1985, p. 65). Todos, seja por devoção ou obrigação, o cultuam, pelo seu perigo, pela sua autoridade e pelo seu poder. Apesar da postura de folclorização, a definição de Bastide (1985) é relevante para respaldar este caráter incompreendido.

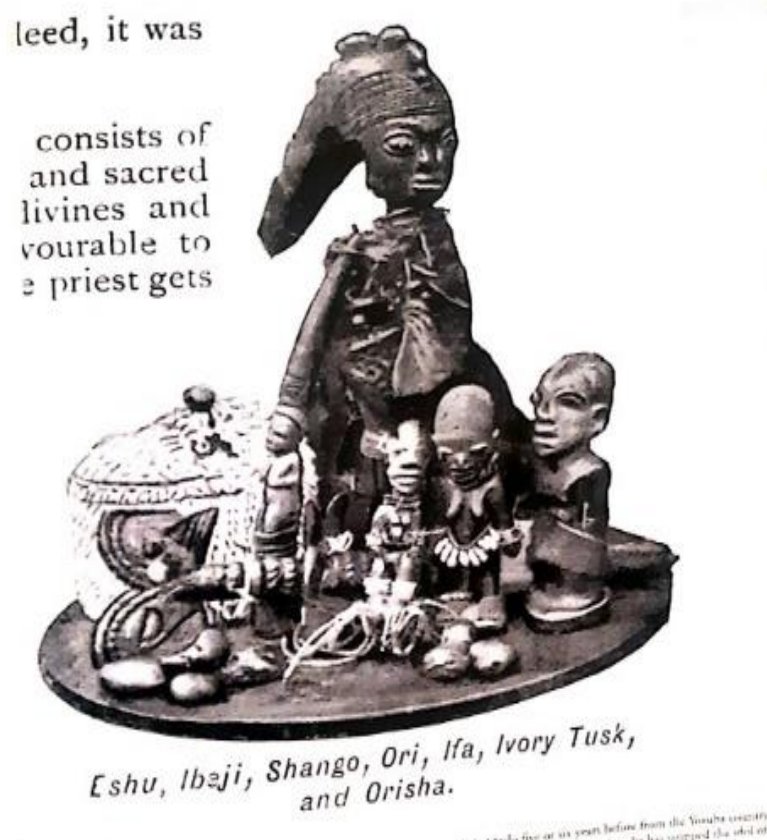
(...) é um deus manhoso que gosta de brincar, de pregar peças más nas pessoas, de irritar os melhores amigos ou de armar confusão nas reuniões. Mas, em compensação, ajuda as pessoas que lhe dão de comer e que o respeitam: no fundo, não obstante sua

malícia, tem bom coração. Por último, em razão de sua força, é considerado como um dos patronos dos mágicos. (BASTIDE, 1985, p.349).

Posteriormente, o sociólogo francês (BASTIDE, 1985) recorreu ao juízo de valor, afirmando que o caráter de Exu é um caráter sinistro, quando, na verdade, é mais importante considerar as múltiplas faces, não diferenciadoras da verdade e da mentira, pois todas elas se transformam e se unem no cosmos das áfricas de tantos deuses e dos brasis de tantos santos.

Realidades e possibilidades de um senhor que está em tudo: nos corredores dos mercados, nos cheiros das ervas, na parafina que queima nas encruzilhadas, no sangue animal derramado durante os rituais de sacralização e nas escolhas cotidianas de cada ser humano: “(...) todos os animais, cada um, tem seu próprio Èsù, de acordo com as espécies. Todos os peixes nas águas têm seus próprio Èsù. As árvores, incontestavelmente, têm o seu poder à parte”. (SANTOS, 2012, 142)

Figura 3: Exu acima dos orixás



Fonte: Chemeche (2013)

Há convergência em torno da afirmação de que, independente do poder da divindade a qual o praticante seja iniciado, nada é possível sem a autorização de Exu. A figura, apresentada na obra *Eshu – The divine trickster*, de Chemeche (2013, p.303), evidencia a estatueta de Exu em altura superior à de divindades como Xangô e Ifá, sua autoridade diante do processo ritualístico.

Outros autores, a exemplo de Renato Ortiz (1999), investigam Exu a partir da sua função mediadora entre homens e deuses. A divindade começa a aparecer como a mais próxima da humanidade. Neste sentido, observa-se que os orixás possuem uma linguagem complexa, que impossibilita a interpretação imediata da humanidade. Elegbara, conhecido como o senhor das comunicações, decodifica as mensagens sagradas e as apresenta através do seu oráculo: “Ele guarda ainda sua função de intermediário entre os deuses e os homens, o padê de Exu, oferenda que se faz à divindade antes de se iniciar qualquer cerimônia religiosa, preenche o papel de mediador entre sagrado e profano”. (ORTIZ, 1999, p.129).

Todos os caminhos são constituídos pela divindade iorubá e, para cada um destes caminhos, há diversidades: linguagens, magias, experiências, deveres. Em suas veredas, perduram comunicações. Exu é o senhor das comunicações, no seu axé habitam as relações entre o significado e o significante, a pergunta assertiva e sua resposta equivalente.

A ausência do padê, mencionado por Ortiz (1999, p.129), bloqueia a ação das outras divindades, impede que os rituais sejam eficazes, trunca a interpretação dos sacerdotes diante da linguagem dos oráculos por onde os deuses conversam junto a seus filhos e filhas. Adiante, haverá uma descrição mais minuciosa acerca do padê oferecido a Exu, especialmente nos candomblés.

1.4. A construção de Exu como o Diabo

Adiante será observado o desenvolvimento do sincretismo, que naturalizou a interpretação de que Exu é uma derivação africana do Diabo. Acima, foi observado que a filosofia africana reconhece as características do Deus europeu na divindade *trickster*: onipresente, onisciente e onipotente. Os esforços colonizatórios serão observados na adoção de um discurso que atrela a divindade múltipla como a expressão mais rudimentar da sacralidade negro-africana, ser radicalmente oposto à teologia da divindade suprema cristã.

E o que fará parecer que Exu é um ser maligno e indefensável é, justamente, a exibição escultural do seu falo ereto, conforme pode ser analisado na fotografia abaixo

Figura 4: Legba, esculpido por Cyprien Tokoudagba, com o falo em destaque e recipientes de axé (cabaça e chifre) amarrados aos ombros.



Fonte: Silva (2022)

No ano de 1997, Alexandre de Salles apresenta a sua extensa dissertação de mestrado, publicada sob o seguinte título *Èsú: da Demonização ao Resgate da Identidade*. Evidente, por exemplo, a relação que os nagôs têm com a sexualidade. Conhecer a vida sexual entre adolescente do sexo masculino e feminino é um processo iniciático, evento a ser encorajado e acompanhado pelas famílias (SALLES, 1997, p.87). Notabilizando, portanto, a necessidade de garantir que as mencionadas famílias sejam continuadas e, não apenas refletindo sobre futuras gerações yorubas, mas, ao mesmo tempo, normalizando os prazeres sensoriais como algo incentivado por Exu.

Portanto, enquanto os católicos enaltecem a imagem Cristo crucificado como o símbolo da salvação, ou seja, a necessidade de sofrer para que haja a remissão dos pecados e a ressurreição da carne, os nagôs têm um deus negro com falo ereto que enfatiza a necessidade do prazer libidinal e, simultaneamente, representando instrumento de punição contra aqueles que reproduzem atitudes condutoras do sofrimento (e não do prazer).

A rigidez da moral e costumes cristãos ainda tenta impor uma sexualidade padrão dentro de uma estrutura moralista. Dificilmente o pensamento cristão recuperará qualquer mensagem que contraponha a verdade colonizadora. Aquela que não se importava com o abuso sexual dos brancos em relação aos negros; que impedia a entrada de negros nas igrejas; que permitia o nascimento de crianças negras órfãs de pais vivos. Uma herança cultural legitimada que encontramos ainda hoje nos costumes, no grande número de “mães solteiras”, nas crianças sem registro de nascimento e na não aceitação de todos os laços matrimoniais existentes. (SALLES, 1997, p.178).

A citação de Salles (1997), nos permite refletir que o lugar ocupado por Exu quanto à educação das crianças, sua pedagogia prazerosa (e, algumas vezes, punitiva), preenche a lacuna deixada pelas ausências dos pais vivos, homens hiperssexualizadores e objetificadores das mulheres pretas. São mulheres, que entregam à divindade que não se reduz ao masculino e ao feminino (ela é os dois), as rédeas dos seus lares: a educação dos seus filhos, a vigilância da casa enquanto trabalham exaustivamente. Exu amamenta, através do empoderamento, as famílias famintas, não apenas de alimento, mas, da sua identidade ancestral.

Figura 5: Exu e a maternidade



Fonte: Chemeche (2013)

(...) notamos a banal representação da sensualidade expressa em devoção espiritual na referência à “libido”. Desde que o cristianismo criou o complexo de vergonha e culpa em torno da sexualidade humana, rejeitando nossa responsabilidade mais sagrada, a procriação, o cientista de formação europeia não pode conceber nem entender uma religião onde a sexualidade é vista como parte integral do ser: humano, divino e espiritual. Partindo dessa incompreensão, ele descreve as expressões religiosas da sensualidade em versões insípidas, de eroticismo menor e vulgar, como é também o caso de certos romancistas brasileiros. (NASCIMENTO, 2019, p.123).

É confusa a síntese satanizada daquele que, do ponto de vista da Ciência da Religião, é um *trickster*. Antes de Vagner Gonçalves da Silva (2015, 2022) transformar Exu no seu principal objeto de análise, postura inédita dentro da Antropologia brasileira, Prandi (2001) tentou, ainda que brevemente, constituir uma genealogia para compreender as razões que levaram os colonizadores a defini-lo como uma das expressões do Diabo.

Entretanto, o aspecto de Exu com maior difusão entre os grupos não-iorubás, os missionários, é o do seu caráter fálico. Por se tratar da divindade que empodera a fertilidade, a fecundidade e presenciar o nascimento dos seres, entre os símbolos atrelados a Exu está o falo. De acordo com Prandi (2001a), o senhor da casa do futuro passa a ser descrito a partir de duas qualidades: a de Priapo e de Diabo.

Sem entrar em pormenores que certamente eram impróprios à formação pudica do missionário, há a vaga referência a Priapo, o deus fálico greco-romano, guardião dos jardins e pomares, que no sul da Itália imperial veio a ser identificado com o deus Lar dos romanos, guardião das casas e também das praças, ruas e encruzilhadas, protetor da família e patrono da sexualidade. (PRANDI, 2001a, p.49)

O falo exuberante ocupa o imaginário dos movimentos religiosos predominantes contra as práticas autóctones e diaspóricas da África, é vítima de discursos colonialistas. Frequentemente utilizado para discriminar e perseguir grupos que, por devoção e resistência, preservam o culto à divindade em seu panteão. Sua sexualidade é incompreendida, silenciada e, propositalmente, descontextualizada do conjunto ritualístico de povos que, de forma integral, vivenciam suas religiões.

(...) a personalidade “vingativa” de Exu, o falo ereto em seus altares e o culto envolvendo sacrifícios de animais (bodes, cães e porcos) e até de humanos eram “evidências” da natureza demoníaca da entidade. Esses relatos projetam, entretanto, a sombra das ideias preconcebidas de seus autores e ofuscam o que se pretendia descrever. Os animais sacrificiais de Exu, por exemplo, estavam associados na Europa à imagem do diabo que progressivamente foi sendo caracterizado como um ser antropomórfico (com chifres, rabo e patas de porco ou bode) ou como um cão negro. Isso significa que na África, Exu recebia em seu sacrifício os corpos dos animais que simbolizavam o diabo na Europa (SILVA, 2022, p.44).

Se para os africanos, Exu ou Elegbara era sinônimo de autoridade cosmológica, para os colonizadores, tratava-se de depravação, culto ao diabo para obtenção de privilégios, enfraquecimento de inimigos e corrupção de cristãos: “Este aspecto de Èsù é muito conhecido, provavelmente o aspecto mais comentado, e aquele que mais escandalizou os primeiros missionários e viajantes”. (SANTOS, 2012, p.184).

Os europeus condenaram o sacrifício animal como oferenda habitual à divindade, interpretando-o como espécie de pacto satânico. Elencada ao sacrifício, também identificaram ausência de censura à nudez. Acostumados às representações do corpo divino, coberto por mantos majestosos e feições brancas, satanizaram as representações do corpo nu de Elegbara, tradicionalmente forjadas em barro e sobrepostas nas portas das casas ou dos templos religiosos da Nigéria e do Benin.

Como os animais sacrificados a Exu foram associados ao corpo antropomórfico do demônio, talvez não seja um equívoco afirmar que o fascínio ou a repulsa causada pelo pênis ereto e desmensurado de Exu e sua suposta tendência para a cópula (como registra a literatura de missionários, viajantes e exploradores) serviu duplamente para “demonizar” o Exu africano e imputar um órgão genital africano ao diabo europeu. (SILVA, 2022, p.49).

A pluralidade da divindade não advém apenas do seu aspecto cosmo-perceptivo, é também soma atrelada às trocas entre culturas, que territorialmente se aproximavam. Pode-se afirmar que a filosofia nagô, aquela que sintetiza as experiências religiosas e culturais no Benin e Nigéria, é resultado do entrecruzamento das narrativas de diferentes povos. São trocas que, de acordo com os estudos desenvolvidos profundamente por Silva (2015, 2022) e, brevemente, por Trindade (1985), obtiveram o seu ponto inicial no continente africano, antes mesmo dos escravizados atravessarem o Atlântico.

Observa-se o amalgamento⁴ das tradições, radicalizado através da colonização em terras nagô e no convívio em territórios brasileiros, junto aos cativos provenientes da filosofia bantu. Exu começa a vivenciar a expansão da multiplicidade das suas faces e das suas narrativas. De formas distintas, Exu (Iorubá), Elegbara (Éfon) e Pambu Njila (bantu), são nomes que, na medida que se distinguem, também se equivalem, entrelaçando os poderes respectivos aos três panteões. Seu culto também está presente em território cubano (Elégua).

⁴ Metodologicamente, o termo amalgamento aparecerá para caracterizar a fusão entre distintas tradições africanas. Sincretismo aparecerá para enfatizar a fusão entre tradições africanas e tradições ocidentais, o caso da associação entre santos católicos e orixás.

Exu possui muitos nomes nas duas margens do Atlântico por onde tem andado. No golfo do Benin, entre os iorubá, é como Èsù ou Elégbára e, trente os fon-ewe, como Legba. No candomblé e na umbanda do Brasil chama-se Exu, Legba, Unjila, Bombojira etc. Na *santería* cubana é Eshu e Eleguá (na regra ochá) e Lucero (no palo monte). No vodú haitiano é Papa Legba ou Baron (Baron Samedi, Baron Cimetière, Baron La Croix etc.). Cada um desses nomes indica, simultaneamente, características similares e divergentes, o que permite identificar um campo semântico no qual os significados da divindade dialogam e se transformam. (SILVA, 2022, p.77).

Por razões distintas daquelas que foram observadas por Pierre Verger (2019), Exu foi se transformando em uma figura divina cada vez mais complexa para as categorias de entendimento do Ocidente. A linguagem associada a Exu e às outras divindades se diversificaram diante do encontro das cosmo-percepções que se entrelaçaram através de trocas simbólicas. Ao mesmo tempo, tornou-se o mais vitimizado entre os deuses: “Nunca mais Exu se livraria da imputação dessa dupla pecha, condenado a ser o orixá mais incompreendido do panteão e caluniado do panteão afro-brasileiro”. (PRANDI, 2001, p.49).

Figura 6: Altar dedicado a Eleguá em terreiro de candomblé no Estado de São Paulo



Fonte: Página de Rodney William no Instagram⁵

1.5. Exu na consolidação dos candomblés

⁵ Disponível em: < <https://www.instagram.com/p/CiEL4lhtppH/>> Acesso em: 26 de Fevereiro de 2023

Não há consenso em relação à data que originou o candomblé, sabe-se que o primeiro terreiro com registros historiográficos é o da Barroquinha, que ficava localizado na Bahia, intitulado *Ìyá Omi Àse Àirá Intilè*, cujo espaço foi ocupado nas terras arrendadas de uma igreja (Igreja da Barroquinha): “A rigor, deveríamos falar de dois locais: o da casa onde foi organizado o primeiro culto, e o terreno arrendado para o estabelecimento de um verdadeiro terreiro” (SILVEIRA, 2006, p.373). Processo de inauguração que teve o seu início por volta das últimas décadas do século XVIII ou das primeiras décadas do século XIX (SILVEIRA, 2006, p.373). Em seguida, outras casas emblemáticas e que atravessaram séculos foram inauguradas, a exemplo da Casa Branca do Engenho Velho (ALEXANDRE, 2021, p.41).

O estudo desenvolvido por Vilson Caetano de Souza Júnior (2018) inicia-se a partir das narrativas de praticantes dos candomblés que vivenciaram as perseguições policiais nos anos 30, principalmente em estados como o da Bahia. Delegacias se especializavam em prisões de sacerdotes candomblecistas e apreensões de objetos de culto ao sagrado africano, como a Delegacia de Jogos e Costumes do Pelourinho: “No intuito de criar “novas” condutas sociais, coube à Polícia e à Guarda Civil tutelar os moradores da Bahia para novos comportamentos, ditos urbanos e civilizados através do aparato repressivo policial” (SOUSA JÚNIOR, 2018, p.14).

Era um tipo de polícia que também existia no sudeste, especialmente no Rio de Janeiro, como retrata Ivonne Maggie na sua tese doutoral, *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*, demonstrando que “de 1890 a 1940, com a introdução de uma mudança importante no Código Penal, o aparato jurídico se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de combate aos feiticeiros”. (MAGGIE, 1992, p.23).

Maggie (1992) constata que, apesar de haver um número exorbitante de indivíduos, inclusive entre as elites econômicas, que recorriam à magia afro-brasileira para resolverem problemas que variavam de aflições financeiras a enfermidades, este tipo de magia era institucionalmente proibida, pois, a modo rudimentar, compreendiam que toda magia era negra e, especialmente por ser negra, isto é, conduzida por negros, era má. Pouco importando as hierarquias dentro dos terreiros, o sequestro da identidade e da religiosidade ocorrido em áfricas e o esforço das comunidades de ex escravizados. Tal associação do negro à marginalidade foi estendida a outras esferas sociais, que será descrita no capítulo que retratará as macumbas, a umbanda e a quimbanda.

Naqueles anos e, até mesmo no contexto atual, observava-se o propósito de desalinhamento dos terreiros quanto aos valores da sociedade vigente. A memória constituía

uma religiosidade de descendentes que almejavam recuperar o que foi deixado em Áfricas, bem como preservar aquilo que foi trazido. Matriarcas e patriarcas enxergaram na fundação do candomblé a possibilidade de reorganizar a existência pré-escravagista. Dentro da realidade de terreiro, ocorria o processo de ruptura com o cotidiano da cidade e se estabelecia um outro tipo de cotidiano: louvor e obediência à ancestralidade.

Assim como no estudo desenvolvido por Sousa Júnior (2018), o antropólogo Renato da Silveira (2006) constata que o candomblé só se libertou da tutela em relação às autoridades policiais, quando o Brasil vivia o ápice da Ditadura Militar, em 1976. Para existir e resistir, para não ser estrategicamente dispersado como as religiões afro-brasileiras anteriores, a exemplo de práticas como os calundus, foi necessário apoio e adesão de personalidades importantes, culminando na legitimação e na patrimonialização da religião no Estado da Bahia: Jorge Amado, Gal Costa, Caetano Veloso, Maria Bethânia são exemplos de nomes que se iniciaram na religião. Nina Rodrigues, Edson Carneiro, Roger Bastide, Pierre Verger, pesquisadores importantes, também foram iniciados no candomblé: “Na década de 80, com o trabalho de Beatriz Góis Dantas, procurando relativizar ainda mais essa hipótese repressiva. Ela demonstrou que enquanto alguns terreiros eram violentamente reprimidos, outros eram protegidos por intelectuais da elite local”. (MAGGIE, 1992, p.24).

Apesar do intuito do presente capítulo não se evidenciar às relações entre gênero e candomblé, seria injusto não enfatizar que Claudia Regina Alexandre (2021) demonstra na sua tese sobre a Exu de saia, a maneira com que a religião, especialmente a ketu-nagô, foi se consolidando enquanto uma tradição liderada por mulheres. É uma tese, pois demonstrou que as mulheres estiveram à frente das negociações, para que a divindade Exu pudesse ser cultuada nas casas de candomblé da Bahia.

Nesse processo de organização dos cultos yorubas nagô, mulheres negras – africanas, escravizadas e libertas, ocuparam cargos de autoridade máxima, participando ativamente na disputa entre os valores negro-africanos e os vigentes na sociedade opressora e patriarcal” (ALEXANDRE, 2021, p.46)

A presença de Exu no contexto de uma prática religiosa que está buscando a sua legitimação é, aparentemente, ineficaz. As primeiras lideranças estavam sendo vitimadas por perseguições, denúncias, prisões e torturas físicas (SOUSA JÚNIOR, 2018). Eram retaliações promovidas pelas polícias, ações respaldadas através de aparatos constitucionais.

Magia era quase sinônimo da presença do orixá Exu. Portanto, quanto mais escondido ele estivesse, mais “verdadeiro”, “tradicional” e “puro” seria o candomblé. A magia

assim como o orixá passou a designar “cultos degenerados ou sincréticos”, sinalizando todos os indícios de feitiçaria e desregramentos, inclusive a possível existência de Exu Feminino. (ALEXANDRE, 2021, p.227).

Exu, com o seu tridente, as suas cores e o seu mistério, nutria a certeza de que os sons dos atabaques e agogôs que atravessavam as noites, eram a causa dos males inexplicáveis que acometiam a Bahia e o imaginário social. O orixá ou eborá Exu é, na mente dos intolerantes, invocado pelo povo de santo para realizar trapaças contra os afortunados e os cidadãos de bem.

Todavia, se Exu representa vitalidade, é caminho, tudo sabe, vivencia e intervém acerca de todas as realidades, de alguma maneira as comunidades que por ele são protegidas, necessitavam realizar a manutenção do seu ritual, sem que as autoridades policiais identificassem o seu culto.

Nesse sentido, como Olórun, a entidade suprema protomatéria do universo, *Esú* não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o àse que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. (SANTOS, 2012, p.141)

Percebe-se que Exu está longe de ser o diabo para as comunidades cultuadoras do seu poder e da sua ética, quando toda a experiência religiosa dos candomblés seria destituída de sentido, caso esta divindade fosse retirada de uma vez por todas, “a vida não se desenvolveria”, dando ênfase, mais uma vez, à citação de Santos (2012, p.141). Conforme descrito anteriormente, Exu foi o primeiro ser criado por Olodum Maré, portanto, a tentativa de eliminá-lo é, também, a tentativa de eliminar o começo.

Estar no começo é estar em tudo: se o começo da vida humana é o nascimento, significa que Exu presencia o parto, os primeiros passos de uma criança e o seu amadurecimento, conforme o desenvolvimento do seu corpo e das experiências do cotidiano. Após o começo, ocorre todo o desenvolvimento.

Identifica-se no caráter regulador da divindade o aspecto comunitário do candomblé, a pedagogia de Exu para educar o comportamento dentro dos terreiros ketu-nagôs. Ele designa e reforça os papéis que comprometem o indivíduo a dar continuidade à sua família de santo, sendo cotidianamente vigiado, não apenas pelos seus familiares, mas, pelo próprio orixá: “No candomblé, a fofoca tem um papel importante como forma de controle moral e disseminação de informações”. (AMARAL, 2002, apud SILVA, 2015, p.124).

No candomblé brasileiro, a figura de Exu parece ter conservado a maioria de suas características africanas. Hoje, qualquer iniciado, ao ser interrogado sobre o papel de Exu no culto, responderá com segurança que ele é o mensageiro dos orixás. Outra característica, igualmente conhecida de todos os iniciados, é que Exu é o primogênito do universo, o primeiro dos seres procriados, fato que, ao aproximá-lo dos homens, diferencia-o das demais divindades. (CAPONE, 2018, p.72).

Todavia, o culto a Exu nos candomblés era e continua sendo preservado, mas, sua difusão imaginária, sobretudo na relação entre sacerdotes e filhos, sempre ocorreu de maneira restritiva em várias comunidades. Atualmente, aparentemente não restam razões para manter a divindade iorubá em segredo, entretanto, especialmente na Bahia do período da Delegacia de Jogos e Costumes do Pelourinho, havia o autopoliciamento de, mesmo o cultuando, equilibrar dois tipos de discursos: sincrético e satanizado.

Como fora discutido anteriormente, um dos recursos para Exu passar despercebido era recorrendo ao sincretismo. Exu podia ser um dos nomes de Santo Antônio ou de São Benedito de acordo com a língua iorubá, às vezes, ser um anjo mensageiro. Outro recurso era o da comunidade sempre reforçar um certo caráter diabólico para quem não pertencia à comunidade de terreiro, enquanto o assentava e o louvava em segredo.

Durante as negociações e o diálogo junto aos cristãos colonizadores, Exu começa a ser didaticamente associado à função de mensageiro, equiparável ao retrato de alguns santos católicos, a exemplo de São Pedro, Santo Antônio ou Arcanjo Gabriel (SILVA, 2022). Ocupa, de acordo com os fiéis africanos, o mesmo *status* de intercessor, cuja onipresença é descrita como elementar, a fim de facilitar o processo de conversão dos pecadores. De acordo com as próprias expressões do já mencionado antropólogo social: “É sintomático que Eleguá, quando associado a Jesus, no caso cubano, ou Exu, quando associado aos santos católicos, no caso brasileiro, perca ou atenua suas características de deus fálico”. (SILVA, 2022, p.56).

Na perspectiva de Ortiz (1999) em torno das constatações de Bastide (1985), em particular ao caráter fálico do deus afro-atlântico, é algo que, dentro dos rituais africanos, está fadado ao desaparecimento. Mais sintomático do que a associação de Elegbara aos santos católicos, é a capacidade de amalgamento às expressões sagradas, exercidas no solo da Terra de Santa Cruz, pré-existente nos seios da mãe África.

Inibir o caráter das suas sexualidades, é escolha garantidora da permissividade dos seus dominadores à liberdade de culto, esclarecendo não se tratar de devoção ao demônio, mas a preces prostradas aos pés de Santo Antônio ou São Benedito. Não se trata mais de amalgamento, fusão de rituais para fortalecer a eficácia da magia, mas, de sincretismo, a substituição dos atributos africanos pelas estátuas de santos católicos.

É também irresistível pensar nesse relato popular sobre Santo Antônio e fazer a referência a um dos poderes de mais conhecidos de Exu: o de ser um enú gbarijó – a boca coletiva dos orixás. Exu tem, nas liturgias das religiões afro-brasileiras, a primazia de comer todas as oferendas primeiro e é ainda o único orixá que não tem qualquer restrição alimentar. É por isso que ele é conhecido como o “dono da boca que tudo come”. Santo Antônio é, nesse sentido, o dono da boca exusíaca da cristandade. (SIMAS, 2022, p.137).

No processo de sincretismo, aquele que ocorre em terras brasileiras, o falo de Exu foi discursivamente ocultado, mas, não foi excluído do ritual: “As imagens da memória coletiva africana aqui se chocam com as representações luso-brasileiras, mais especificamente, com a censura da Ordem dos Jesuítas, que chegaram até a mutilar nas igrejas as imagens de anjos sexuados” (BASTIDE, 1985, p.349).

Durante as narrativas, isto é, durante os itãs, a divindade continua utilizando o seu falo para avoar em direção às múltiplas realidades, através da invisibilidade ou ultrajando as indumentárias de frade franciscano (quando sincretizado a São Benedito e Santo Antônio), a fim de garantir que as ações dos aderentes do seu culto estejam existindo através de ações equilibradoras do seu axé. A divindade fálica passa a ter o seu lugar nos altares das igrejas católicas, nas procissões de devoção a um santo tido como casamenteiro e que melhora a vida amorosa dos que se sentem solitários.

Apesar de vários autores, a exemplo de Capone (2018, p.80), fazer menção a um sincretismo entre o orixá e o Diabo, talvez esta palavra (sincretismo) não seja correta, pois este tipo de fusão começou entre os europeus: a camuflagem não seria eficaz caso o africano equivalesse sua imagem à do Diabo, sincretismo é estratégia.

Admitir que Exu é o Diabo é dissimulação, é fazer parecer que, de uma vez por todas, foi expulso do panteão e os negros foram convertidos ao catolicismo. Portanto, as ações de camuflagem do culto de Exu nos candomblés foram eficazes e, na matriz das comunidades, tornou-se símbolo de resistência negro-africana, compondo, desta maneira, o conjunto de poderes mobilizadores que garantem a proteção aos terreiros, através do afastamento físico dos inimigos, bem como no policiamento das atitudes dos filhos de santo, a fim de garantir que a ética seja exercitada.

Mais especificamente nos terreiros tradicionais, aqueles que foram submetidos às análises dos cientistas sociais, praticamente não se coletaram informações sobre filhos de santo (iaôs) que foram iniciados ao senhor das encruzilhadas.

1.6. O encargo estigmatizado de Exu entre filhos de candomblé: o caso Sofia de Exu Mavambo

Assumir publicamente o culto a Exu poderia ser algo demasiadamente arriscado para as comunidades de terreiro, afinal, era ele o senhor da feitiçaria, avistado e descrito pelos colonizadores com um deus portador de grande falo. Além destas características que afligem a ética do cristianismo católico, também era representado com um tridente, chifres e ouvia-se falar a respeito da exigência de sangue e carne animal no seu assentamento. Carneiro (1936) chegou a afirmar que, apesar da oferenda de cachorro não ser mais comum no candomblé, ela já existiu no Brasil.

Sincretizá-lo ou satanizá-lo, eram esforços de preservação, estavam inseridos naquilo que Alexandre (2021) chamou de negociação: “Ao mesmo tempo em que se fazia indispensável às práticas de cultos, tinha que ser negado, impedido de se manifestar, mantido em segredo, pois sua presença comprovaria a contravenção, a prática da magia, da feitiçaria, do culto ao demônio”. (ALEXANDRE, 2021, p.227).

Entretanto, a história é viva, mas o imaginário carrega estigmas que também são vivos e matam a autoestima de muitos fiéis candomblecistas, especialmente quando são negros. Os estigmas inflamam através da memória, sangrando e se misturando ao azeite de dendê, dando ardência à farinha de mandioca que compõe o padê de Exu.

Muitos terreiros continuam se recusando a iniciar futuros iaôs (filhos de santo) a Exu, especialmente nos terreiros ketu-nagôs da Bahia, o mais emblemático é o *Ilé Asé Opó Afonjá* (CAPONE, 2018). Não são poucos os futuros iaôs que demonstram apavoro diante do jogo de búzios que indica a divindade *trickster* como dona das suas cabeças, acreditando no erro ou inexperiência do Babalorixá ou da Yalorixá. Cogitam a possibilidade de confusão em relação aos avatares mais quentes do orixá Ogum.

Exu é apresentado como uma dificuldade à vida do iaô, a solução é atribuir o iaô ao irmão do orixá fálico, Ogum Xoroquê, o Ogum que sempre chega acompanhado de Exu (SILVA, 2015). Na figura 5, observa-se a estátua que evidencia a fusão entre dois tipos de sincretismos: o promovido pelos negros entre Ogum e São Jorge, o promovido pelos brancos entre Exu e o Diabo.

Figura 7: Xoroquê, Exu-Ogum



Fonte: Silva (2022)

Ninguém quer ser rotulado como filho do Diabo, tal rótulo poderia ocorrer na própria comunidade de terreiro. Ainda mais quando se trata de uma religião que, apesar de ser constitucionalmente permitida, continua sendo discriminada por grupos racistas e intolerantes. A pedagogia de Exu continua sendo ensinada e exercida em silêncio.

Sofia foi uma das principais personalidades analisadas pela etnografia e a fotografia de Pierre Verger (2018, 2019). Inicialmente, foi apresentada através da literatura de Édison Carneiro (1986), retomada por Bastide (2001) e, posteriormente, autores como Capone (2018) e Alexandre (2021), também decidiram refletir a respeito das aflições sociais de Sofia de Exu Mavambo.

Figura 8: Uma iaô de Exu na Bahia (Mona Nzila Mavambo Kete – Sofia de Exu)



Fonte: Verger (2018).

Especialmente nas tradições ketu-nagôs dos candomblés baianos, existem níveis quanto à aceitação de Exu. Cultuar o Exu que acompanha cada orixá ou reverenciá-lo antes das cerimônias é indispensável. Todavia, tê-lo enquanto dono da cabeça, pode resultar em insatisfação ao fiel e despertar preocupações à comunidade. Muitas lideranças chegaram a afirmar que a filha de Mavambo era feita no santo errado que, em vez de iniciá-la para Ogum (o orixá certo), a iniciaram para o seu servo, resultando na fúria de um guerreiro que acabou ceifando a vida da própria filha (VERGER, 2019, p.132).

Quando Verger foi à casa de Sofia, o número de assentamentos dedicados a Exu na sua própria residência lhe chamaram a atenção, relatou dez assentamentos, dedicados aos seguintes avatares: Esu baba buya, Esu Sete Facadas, Esu Elegbara, Esu Mulambinho, Esu Pavena, Esu Vira, Esu Intoto, Esu Tibiriri Come Fogo, Esu Tamanquinho e Esu Ligeirinho (2019, p.132).

Certo dia, quando fui visitá-la e lhe falei de Kétou, ela entrou em transe quando enunciei essa cidade da África ligada a seu Orisa e foi preciso soprar em seu ouvido e fazê-la tomar água para trazê-la de volta a seu estado normal. (VERGER, 2019, p.132).

O relato de Verger é um pouco desconcertante para várias tradições ketu-nagôs, afinal de contas, muitos defendem que Exu é energia que “não baixa”, impossível de ser incorporada, seja pela dificuldade de afirmar que é um tipo de divindade superior aos orixás, seja por ser tão inferior que, caso a sua incorporação fosse possível, o iaô sairia espiritualmente prejudicado (SILVA, 2015, p.34).

Acerca das constatações de Verger (2019), Capone (2018, p.80) interpreta que Sofia apenas estava adotando um discurso diferente daquilo que é vivido na sua particularidade, buscando uma maneira de se proteger e manter-se fiel ao seu orixá. É como se a sua aflição não passasse de dissimulação ou que a dificuldade não estivesse associada à divindade das encruzilhadas, mas à junção de ser uma mulher negra, candomblecista e filha do orixá mais incompreendido do panteão negro-africano. Exu pode não ser o ponto de partida das suas enfermidades existenciais, mas, a própria sociedade racista.

A nação de candomblé de Sofia era a congo-angola, que possui uma relação diferente junto ao senhor das encruzilhadas, com menores restrições ao culto e quanto à iniciação dos muzenzas (equivalente a iaôs) quando o orixá é indicado durante a consulta oracular. Trata-se de uma cosmo-percepção que não é a nagô, mas a bantu.

1.7. O candomblé congo-angola

Há, entre as três nações, o consenso de que o candomblé é uma religião que resulta do sequestro religioso ocorrido em áfricas. São nações fundadas sob o intuito de proporcionarem experiências africanas, portanto, experiências religiosas afro-diaspóricas. Todavia, ao nos referirmos às três nações, percebe-se a ausência de uma filosofia que generaliza o candomblé, permitindo-nos compreendê-lo como um conjunto de religiões completamente diferentes. Cada uma das nações é desenvolvida através da sua própria cosmo-percepção: os deuses louvados não são os mesmos (às vezes são amalgamados, quando ocorre o encontro entre as nações), a linguagem utilizada é completamente outra, bem como as noções de família de santo também se distinguem.

No que tange à divisão de cargos e hierarquias dentro dos terreiros, a exemplo das funções que devem ser ocupadas apenas por homens (ogãs), apenas por mulheres (ekedis) ou

que independem de gênero (zeladoria do terreiro), não costuma haver distinção entre as nações candomblecistas: Jeje, Ketu e Angola. Se no candomblé ketu, o neófito é chamado de iaô, de acordo com o candomblé congo-angola, o neófito é chamado de muzenza. Os sacerdotes, popularmente conhecidos como pais e mães de santo, são chamados no candomblé ketu de babalorixás ou yalorixás, ao passo que na tradição congo-angola, são chamados de Tata Nkissi ou Mameto Nkissi. A respeito das estruturas hierárquicas, a distinção encontra-se apenas em relação às nomenclaturas.

Os primeiros antropólogos brasileiros, especialmente o clássico Nina Rodrigues (2006), que fizeram do candomblé objeto de análise, chegaram a afirmar que a tradição bantu (congo-angola), comparada à nagô (ketu, jeje), é degenerada, no sentido de ser considerada primitiva, desprovida de níveis de complexidade, restritas ao animismo e fetichismo.

Realmente a julgar pelos autores que pude consultar o fetichismo dos bantus é muito mais simples e rudimentar do que o dos negros da África Ocidental. Salientando a inteligência de que são dotados os negros bantus, o Dr. Letourneau insiste sobre a ausência ou pelo menos a inferioridade da sua concepção mitológica. “Como se devia esperar do que precede, escreve ele, 42 a imaginação mítica dos cafres é muito indigente. A maior parte dos seus deuses, melhor dos seus espíritos, procede diretamente das ideias de todo primitivas que têm a respeito da sobrevivência das sombras.” Mais adiante, em contraposição aos cafres, ele salienta a preponderância mítica no ânimo dos negros da África Ocidental. “Na África Ocidental, escreve ele, o animismo primitivo é mais desenvolvido. Nessas regiões onde a vida do homem é coisa tão precária, os pobres indígenas são muito dispostos a atribuir um poder sobre-humano às coisas e às pessoas... Foi para essas populações da África Ocidental que se inventou a palavra “fetichismo”. De fato, é nesta região que se vai encontrar como na Bahia, as casas fetiches ou Iara-Orisás, a feitiçaria se organizando em culto, o fetichismo difuso se constituindo em mitologias rudimentares, a idolatria em via de progresso, etc., etc. (RODRIGUES, 2006, p. 138).

Toda forma de religiosidade africana era retratada como primitiva, o termo primitivo era usual para descrever os povos não-europeus, especialmente indígenas e africanos. Contudo, sob aspectos evolucionistas, costumava-se considerar os nagôs miticamente e filosoficamente mais avançados do que os bantus. No contexto do autor referenciado acima, o Positivismo ainda era uma moldura para interpretar o comportamento religioso de nativos de várias culturas.

Arthur Ramos (2001), aluno de Nina Rodrigues, enfatiza que o seu professor se restringiu à Bahia para pesquisar sobre religiões africanas, dando a entender que, caso o médico legista expandisse o seu campo de análise, com certeza sua produção teria sido mais extensa acerca da mencionada tradição: “(...) o prof. Nina Rodrigues já escrevia taxativamente em 1900, no seu *Animismo Fetichista*: “eu procurei em vão, entre os afro-baianos, ideias religiosas pertencentes aos negros bantus”. (RAMOS, 2001, p.86).

Na sua obra intitulada *O Negro Brasileiro*, Ramos (2001) faz questão de mencionar a contribuição linguística dos bantus e a sua diversidade religiosa no sudeste brasileiro. Os bantus foram os primeiros africanos escravizados a serem transportados para o Brasil, por volta do século XVI. Reino do Congo, Luanda, Matamba, Benguela, Cabinda, entre outras regiões da África subsaariana, também se tornaram as primeiras regiões a serem exploradas pelas expedições de Portugal e pelas missões católicas (SOUZA, 2020). Entre Áfricas, a região que atualmente é conhecida geograficamente como Angola e Reino do Congo, transformou-se na maior vítima de apagamento de memória religiosa e esta informação ajuda a entender a razão do amalgamento entre as divindades (nkissis) cultuadas no candomblé congo-angola e as divindades (orixás) cultuadas pelo candomblé ketu-nagô e, às vezes, pelas divindades (voduns) cultuadas pelo candomblé jeje.

Muitas casas de nação congo-angola louvam os orixás através das rezas e das línguas bantu, na maioria das vezes em quicongo ou quimbundo. As iniciações têm os mesmos preceitos que os candomblés de procedência nagô, bem como as indumentárias para as saídas de santo (quando o iaô é apresentado à comunidade) têm as mesmas características do candomblé ketu, no caso as cores dos tecidos e as ferramentas que representam o poder do orixá.

Outra diferenciação, explícita do candomblé congo-angola das outras nações é a devoção pelos espíritos caboclos, ancestrais reverenciados como espíritos das matas (índios) e do sertão (boiadeiros, vaqueiros). Por esta razão, a nação ficou conhecida como candomblé de caboclos entre os cientistas sociais da religião. São tão precárias as investigações sobre os chamados candomblés de caboclos, que Liana Trindade (1985, p.97) chegou a afirmar que, de maneira geral, o candomblé considera a possessão dos corpos dos iaôs (ou muzenzas) como patológica. E, na verdade, incorporar espíritos é parte integrante da cosmo-percepção bantu: o *nkissi* é um exemplo de ancestral “evoluído” incorporável.

O fato é que as Ciências Sociais, de maneira geral, deram pouca atenção às religiões bantu, especialmente ao candomblé. Entre os grandes etnógrafos, a exemplo de Arthur Ramos, Roger Bastide, Édison Carneiro, as mencionadas religiões foram retratadas em alguns capítulos dentro das suas amplas bibliografias. Outras práticas, especialmente a umbanda, ganharam maior notoriedade.

Na prática, além do candomblé congo-angola e das outras religiões bantus (sobretudo a umbanda) serem disseminados por várias regiões do Brasil, o próprio termo candomblé é um termo proveniente das línguas bantu: “A raiz do termo está certamente no elemento banto

ndombe, negro (quimbundo: *kiandombe*, quicongo ou umbundo: *ndombe*). Mas a etimologia ainda não exatamente estabelecida”. (LOPES, 2012, p.72).

No Brasil, a presença dessa cosmovisão dos bantos está bem documentada, sobretudo pela historiografia que aborda esses aspectos na formação sociocultural brasileira. Já na etnografia religiosa afro-brasileira propriamente dita, a importância dos bantos na constituição candomblé foi, desde os estudos iniciais, pouco destacada pelos pesquisadores. (SILVA, 2022, p.89).

E o culto a Exu? É tão complexo, diverso e amalgamado quanto o que costuma ocorrer no candomblé ketu. Também é possuidor de vários avatares, muitas vezes representado como homem e, às vezes, como mulher: Njila, Mavambo, Bombogira, Mavile, Apavenã, Aluvaia (SILVA, 2022, p.223). Trata-se de uma divindade também das encruzilhadas, sobretudo quando chamada de Pambu Njila, cujo nome pode ser traduzido para o português como Senhor dos Caminhos.

Figura 9: Bombojiras: Exus.



Fonte: Silva (2022)

É mais comum no candomblé congo-angola, especialmente no sudeste, iniciações para Pambu Njila, do que para Exu no candomblé ketu. Do ponto de vista filosófico, Silva (2022, p.92) norteia que a relação entre bem e mal, poder e perigo, nas tradições bantus é mais complexa e manipulável.

Fazer o bem e fazer o mal, não se trata, necessariamente, de estar sendo prejudicado ou beneficiado pela fúria ou pela satisfação de uma divindade, mas, do tipo específico de magia que é manipulada pelo feiticeiro. Portanto, no candomblé angola, a facilidade e a dificuldade de ser filho de Exu está associada ao conhecimento que o muzenza construirá a respeito do seu próprio *nkissi*. Sofia de Exu possuía relação tão íntima com a divindade para a qual foi iniciada, que Verger (2019) não conseguiu deixar passar despercebida a quantidade de assentamentos destinados a Exu em sua casa: confiança quanto ao seu orixá (*nkissi*).

1.8 O padê

(...)

Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa.

Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda a Oxalá.

Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer.

Oxalá não queria perder tempo recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam.

Oxalá nem tinha tempo para as visitas.

Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá.

Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo.

Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu.

Quem estivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu.

Exu mantinha-se sempre a postos guardando a casa de Oxalá.

Armado de um *ogó*, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância.

Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa, ali na encruzilhada.

Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.

Exu ficou rico e poderoso.

Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu. (PRANDI, 2001b, p.21).

Através do itã que apresenta Exu enquanto protetor da casa do orixá responsável por forjar os seres humanos, identifica-se a sua participação no processo de surgimento da humanidade, quando os mencionados seres estavam sendo criados: tornou-se conhecedor profundo das matérias que compõem as pessoas. Para que não houvesse dificuldades, erros ou atrasos no modelamento, a divindade Exu passou a possuir as encruzilhadas que levavam à casa de Oxalá. Possuidor de um bastão, tornou-se espécie de vigia autorizado a agredir fisicamente os insistentes que, intencionalmente ou não, impediam a continuidade da existência humana através das suas visitas desnecessárias.

Um dos direitos adquiridos pelo dono do grande bastão é a oferenda anterior à de Oxalá. Exu passa a ser aquele que, além de ser o primeiro reverenciado, é o primeiro alimentado: sua comida é o padê. Através da figura 9, pode-se observar o senhor das encruzilhadas segurando

o bastão e, aos pés, o cão, oferenda sacrificial em Nigéria e comum no início dos candomblés do Brasil, segundo Carneiro (1936).

Figura 10: Exu portando um bastão e um cão



Fonte: Chemeche (2012).

Todos os orixás e todas as entidades possuem o seu Exu particular e, em caráter inseparável, os iniciados em alguma tradição candomblecista devem cultuá-lo, de acordo com a tese de Elbein dos Santos (2019, p.208). Nesta análise profunda, outra vez, conclui-se que não é possível dar prosseguimento a qualquer atividade de terreiro sem constituir e cuidar do espaço destinado à divindade, pois ela é a vitalidade, um “elemento imprescindível do sistema”. (ALEXANDRE, 2021, p.114).

As múltiplas tradições de candomblé variam em relação ao acesso ou restrição à vivência do *padê* de Exu: “O termo em português parece ter derivado das palavras iorubás *pàdé* (verbo que significa o ato de encontrar, deparar, reunir-se) e *ipàdé* (substantivo que designa encontro, contato, reunião, festa)”. (SILVA, 2022, p.205). De todo modo, há o consenso de que,

quando ritualísticas importantes são praticadas, Exu é sempre a primeira divindade a ser cultuada, ao passo que Oxalá é sempre a última.

Tudo começa com o ipadê, o padê de Exu, a cerimônia propiciatória com farofa de dendê, cachaça (*oti*) e cantos rituais, para que Exu traga bom axé para as festas nos terreiros, cumpra seu papel de mensageiro entre o visível e o invisível, chame os orixás e não desarticule, com suas estripulias fundadoras da vida, os ritos da roda, aqueles em que os deuses dançam pelo corpo das iaôs (as filhas de santo). O padê de Exu também pode ser colocado na encruzilhada, lugar em que as ruas se encontram e os corpos da cidade circulam. (SIMAS, 2022, p.9).

Através da definição etimológica de Silva (2022, p.205) e da definição filosófica de Simas (2022, p.9), o padê não se reduz a uma oferenda que almeja agradar ao orixá, como é de costume em relação aos exus catiços do candomblé-angola. Não se trata apenas de expressar satisfação com alguma benevolência adquirida, algo considerado comum dentro dos rituais de umbanda e quimbanda que compreendem Exu como categoria de espírito, ou seja, um ser humano desencarnado. Considerando as dimensões do sagrado, nada acontece dentro dos terreiros de candomblé sem o padê.

Há tradições que consideram o padê uma ritualística extremamente perigosa e só pode ser realizada por indivíduos profundamente experientes e conhecedores inquestionáveis dos segredos das casas, conforme a clássica descrição sobre o ritual no *Ilé Axé Opó Afonjá*, um dos terreiros mais antigos, estudados e referenciados da Bahia.

O *Pádê* tal qual é praticado no *Àse Òpó Àfônjá* é um rito solene e privado a que só podem assistir as pessoas pertencentes ao “terreiro” ou visitantes de qualidade excepcional. Trata-se de uma cerimônia carregada de perigo em virtude do poder sobrenatural das entidades que serão invocadas e devido à sua finalidade que consiste em propulsionar e em manter relações harmoniosas com essas entidades e em obter ou restabelecer, por meio de oferendas apropriadas, seu favor e proteção. (ELBEIN DOS SANTOS & DOS SANTOS, 1971, p.112, apud ELBEIN DOS SANTOS, 2019, p.210).

Em relação ao *Àse Òpó Àfônjá*, o padê também está presente no ritual fúnebre, onde ocorre a invocação do conjunto de seres poderosíssimos e perigosos chamados *Irúnmál*, grupo de divindades ao qual Exu pertence e também atua enquanto mediador: “Uma relação que é identificada em rituais prioritários como o “padê”, em que Exu é o encarregado de transportar, comunicar e restituir o “asé dos genitores míticos, estabelecendo a harmoniosa relação, permitindo a dinâmica social e a continuação do ciclo vital”. (ALEXANDRE, 2021, p.160). Se Exu tudo sabe e presencia, como fora dissertado anteriormente, não é de se surpreender quanto à sua participação nos rituais ligados à morte.

Entre os *Irúnmál* estão Egumgum e as Iamí Oxorongá, ancestrais divinizados masculinos e ancestrais divinizados femininos, sendo o primeiro ligado à morte e a segunda ligada à feitiçaria (CAPONE, 2018, p.89), são divindades que, exclusivamente, compõem ao panteão nagô, não aparecendo na tradição de candomblé congo-angola, por exemplo. Trata-se de algo que é celebrado “antes do início das cerimônias públicas durante os ciclos anuais e sempre que tenham lugar oferendas importantes – *ebo-odun* – com derramamento de sangue de uma quadrúpede ou seu equivalente”. (ELBEIN DOS SANTOS, 2019, p.210).

Acerca de Egúngún, a recente dissertação de mestrado, desenvolvida por Renato Rodrigues (2021), intitulada *Ancestrais que vieram da África: o culto a Egúngún no candomblé Omô Ilê Agboulá* precisa ser difundida entre os pesquisadores da Ciência da Religião, especialmente quando a temática versa a relação entre morte e tradições religiosas afro-brasileiras. Motivado pela sua experiência candomblecista como axogun (ogã responsável pela imolação animal) e a oportunidade de assentar a divindade Egúngún, o pesquisador se depara com a precária bibliografia sobre a ritual e a presença da divindade *Irúnmál*, que é invocada no axexê (ritual fúnebre).

Dentro da Religião de matrizes Africanas a ancestralidade “Egúngún” (espírito de morto com cargo dentro da religião de matriz africana) é cultuada dentro do Candomblé Omo Ilê Agboulá, situado em Ponta de Areia, Ilha de Itaparica, Salvador BA. A ancestralidade é um princípio tradicional e religioso com dinamismo, energia e vitalidade, sendo compreendido de maneira existencial, concreta, dinâmica e vital nas combinações de forças, de uma maneira existencial, com sentimento, respeito afetividade e aproximação, demonstrando uma grande admiração e afeição pelo outro. (RODRIGUES, 2021, p.22).

Tecendo sobre as Iamí Oxorongá, outra pesquisa, desta vez menos recente, entretanto emblemática, é a que foi desenvolvida por Vanda Azevedo (2006). Considerando a sua busca particular para compreender a tradição iorubá, contestando o autoritarismo presente em alguns terreiros acerca da aprendizagem da cultura candomblecista, sob o contato com a obra de Verger (2018), a autora se depara com a representação ancestral e feminina das Iamí. Trata-se de um estudo empírico, que analisa a presença do culto às divindades na Grande São Paulo e em Petrópolis.

Tal qual Exu, orixá responsável pelo movimento, também as Iyámi precisam ser cultuadas, independente do trabalho que está sendo feito ou da energia que está sendo evocada. Elas são responsáveis, segundo o relato, pela fluência, pela evolução das coisas. Porém, este ebó não pode ser feito de qualquer maneira, sendo necessária a obediência a rituais, pois o **ebó** para ser aceito por **Iyámi** tem que ser bem direcionado, pois corre o risco de dar errado. (AZEVEDO, 2006, p.37-38).

Capone (2018, p.86) e Elbein dos Santos (2019, p.210), descrevem o padê como o ritual que ocorre, necessariamente, antes das celebrações candomblecistas. Dão a atender que é sempre restritivo aos membros experientes dos terreiros, onde consulentes (os clientes, aqueles que não foram iniciados) não estão autorizados a presenciarem. Esta é a constatação feita nos chamados terreiros “mais tradicionais”, especialmente os da Bahia e da tradição Ketu-Nagô.

Vagner Gonçalves da Silva (2022) faz questão de afirmar que há dois tipos de padês, o restritivo e o público. Tudo depende da tradição que pertence à casa de candomblé, da maneira com que Exu é vivenciado pela família de santo. O padê público pode não ser apenas um ritual ocorrido antes das festas, mas ser próprio início da festa: “Os adeptos dançam em círculo no sentido anti-horário, ao redor das oferendas. As cantigas, em geral, reverenciam os principais avatares de Exu: Ina, Agbo, Elegbara, Onã, Tiriri, Obé”. (SILVA, 2022, p.209).

Figura 11: O padê de Exu



Fonte: Capone (2018)

Observa-se na figura 10 um padê tradicional, popularmente conhecido entre o povo de santo: três pratos de barro contendo farinha de mandioca, uma quartinha de barro contendo água e uma sopeira que não é possível identificar o elemento em seu interior. Os elementos do padê estão sobrepostos a um espaço retangular, provavelmente no centro do principal espaço do terreiro de candomblé, onde são realizados os sacrifícios animais e o sangue é derramado.

Carneiro (1936), de acordo com a sua análise realizada na Casa Branca do Engenho Velho, constata que o padê é chamado intimamente de despacho entre os fiéis e se preocupa em

justificar as razões: “Quando os negros dizem despachar Êxu, empregam esse verbo no sentido de enviar, mandar. Êxu é como um embaixador dos mortais”. (CARNEIRO, 1936, p.69). Elucidando, outra vez, a sua função de mensageiro: um mensageiro superior entre os humanos, no sentido de intervir em suas vidas e, simultaneamente, servir a todos os orixás.

Após a comunidade dançar em volta do recipiente que contém a tradicional receita da farofa de mandioca, temperada com azeite de dendê, duas filhas de santo recolhem os recipientes com água, despachando-os para fora do terreiro (CARNEIRO, 1936, p.69), feito isto, a próxima divindade a ser reverenciada é Ogum e os seus avatares.

1.9 O padê do Exu libertador

Figura 12: O padê de Exu



Fonte: Nascimento (2022)

Abdias Nascimento⁶ enaltece uma visão política do padê em sua poesia, intitulada *O padê do Exu libertador*. Para o autor, não se trata apenas de oferenda obrigatória que ocorre no início de xirês, atinentes a aspectos de uma divindade vingativa, que exige ser cultuada primeiro.

⁶ No ano de 2019, Geraldo José Natalino defendeu sua tese doutoral, intitulada *Quem disse que Exu não monta? Abdias Nascimento, o cavalo do santo no terreiro da história*.

Considerando que a composição do padê envolve bebidas alcoólicas, charutos, pimenta e azeite de dendê, na leitura do autor da obra *O quilombismo*, tal composição potencializa a ardência do sangue dos negros silenciados pela história. Alegria os descendentes de escravizados a se levantarem contra o racismo armado da sociedade brasileira.

Invocando estas leis
imploro-te Exu
plantares na minha boca
o teu axé verbal
restituindo-me a língua
que era minha
e me roubaram
sobre Exu teu hálito
no fundo da minha garganta
lá onde brota o botão da voz
para que o botão desabroche
se abrindo na flor do meu falar antigo
por tua força devolvido
monta-me no axé das palavras
prenhas do teu fundamento dinâmico
e cavalgarei o infinito
sobrenatural do orum
percorrei as distâncias
do nosso ayê feito de
terra incerta e perigosa

O padê é a semente plantada que fará brotar na diáspora, a flor das línguas cortadas pelos colonizadores, algozes do sofrimento negro e responsáveis pelo apagamento da memória ancestral. Em suas primeiras pétalas, há palavras bantus e iorubás que semearão a família educada pelo empoderamento exuístico, Exu é descrito como um líder espiritual e organizador dos movimentos de resistência quilombola.

1.10.A síntese de Exu (s) do Brasil: do divino ao espírito ancestral

Não foram os cientistas sociais da religião os responsáveis pela continuidade da estigmatização do orixá, mas é problemática a aderência do imaginário satanizado para a realização de descrições etnográficas. Os cientistas sociais, muitas vezes apologetas do distanciamento entre sujeito e objeto, emitem juízos de valores em torno dos fenômenos que estão sendo observados.

No presente capítulo, recorreu-se a imagens discursivas e fotográficas compostas em pesquisas relevantes das ciências sociais, o objetivo foi evidenciar e discutir as encruzilhadas que permitem compreender parcialmente a devoção a Exu, divindade ou entidade cultuada pelo

candomblé, a umbanda e a quimbanda no Brasil. Neste momento, opta-se por diferenciar Exu divindade e exu entidade, pois de fato há delimitações quanto ao orixá e o espírito, ambos estigmatizados pelos efeitos do processo colonizatório ocorrido em áfricas.

Entre os bantos, o nome de Exu não servirá apenas para reverenciar a divindade das encruzilhadas, mas, para prestar culto à classe de ancestrais: espíritos chamados de povo de rua ou catiços. Assim como os caboclos, os exus catiços se comunicam em língua portuguesa, atuam na vida dos fiéis através de aconselhamentos espirituais e possuem espaços específicos, não apenas dentro de terreiros de candomblé angola, como também em outras religiões, consideradas de procedência banto, como a umbanda e a quimbanda.

Essa busca pelos exus nas ruas, levou-me aos Centros Espíritas de Umbanda, aqui auto-reconhecidos também como casa de catiço. Através desse termo é denominam o cachimbo ou a fumaça, elementos considerados de grande importância no culto. Catiço também adquire conotação negativa, sinônimo de esquerda e de trabalhos maléficos. Tomo esse termo no sentido atribuído à expressão religiosa sem conotação negativa, encarando-o como sinônimo de Jurema. (QUEIROZ, 2008, p.15).

Costuma-se, de maneira explícita, diferenciar Pambu Njila (ou Exu,) de exu catiço, pomba-gira (exu catiço do sexo feminino) e exu mirim (exu catiço infantil) dentro da mencionada tradição de candomblé. Na medida que os seres humanos devem obediência aos catiços, os catiços são subservientes aos *nkissis* ou orixás. Além de prestarem orientações aos filhos de santo, também oferecem consultas espirituais à clientela dos terreiros. Em suas manifestações, gostam de beber e de fumar, elucidando um pouco da predileção metodológica de Queiroz (2008).

Figura 13: Assentamento de Pombagira em um terreiro de candomblé.



Fonte: Capone (2018)

De acordo com a figura 10, macular com sangue animal a cabeça e os seios da estátua fetichizada da pomba-gira, de alguma forma aproxima o culto dos catiços ao de Exu (Pambu Njila). Os seios desnudados da entidade são plurais, pois na medida que remetem à sexualidade e fertilidade do deus afro-atlântico, expressa também a liberdade e a autoridade feminina da pomba-gira nas comunidades de terreiro. Outra observação é que a estátua equilibra uma coroa, denotando ser o tipo de entidade possuidora de servos.

Apesar de não dividirem espaço dentro dos chamados barracões, é perceptível que os catiços são cultuados através das mesmas cores (preta e vermelha), oferendados com os mesmos alimentos e sacrifícios que o orixá: além de presenteados com bebidas alcoólicas, cigarros, perfumes e capas, são alimentados nas encruzilhadas com farinha de mandioca amarelada pelo azeite de dendê e temperada com pimenta, acompanhada do derramamento do sangue de bodes e aves. Partindo do estudo que analisa as aproximações entre umbanda e kardecismo em São

Paulo, tal assimilação possibilita ser compreendida como *continuum*: “Pode-se afirmar que há inúmeras modalidades combinatória em que se expressa o “continuum” – algumas mais ligadas à Umbanda, outras mais próximas ao Kardecismo, formando um elo entre os extremos”. (CAMARGO, 1961, p.15).

A categoria *continuum*, desenvolvida por Camargo (1961), anui ser operada sob os seguintes aspectos: os elos extremos são associados no momento que o divino e o catiço passam a ter os mesmos nomes, são descritos habitantes espirituais das ruas, marginalizados dentro e fora do espaço sagrado e evocados para a defesa contra inimigos dos terreiros. Os catiços dão continuidade às características *tricksters* do senhor das encruzilhadas, muitas vezes compreendidos como servos espirituais de um servo dos orixás.

Neste sentido, é possível observar que o exu catiço auxilia para a tradução daquele a quem Vagner Gonçalves da Silva (2012) chamou de Exu do Brasil. Não se trata apenas da entidade subserviente à vontade dos orixás e amiga dos frequentadores dos terreiros, é também advogada dos marginalizados e vítimas de perseguições infundadas, justificando uma das razões para serem chamados de “povo de rua”.

Podemos interpretar as ruas como expressões das inseguranças do desconhecido, o convívio com os não-familiares. Além de ser um deus antropomorfo, que conhece a humanidade e decodifica a comunicação com as demais divindades, também representa uma entidade que vivenciou a experiência humana e, dentro das famílias de santo, foi ancestralizado.

O Exu do Brasil será uma expressão que servirá para sermos introduzidos às desigualdades presentes na sociedade brasileira e as especificidades do seu culto no Brasil, especialmente quando a presente dissertação abranger a respeito da presença dos mencionados catiços nas macumbas, na umbanda e na quimbanda, seus diálogos e amparos junto àqueles que foram submetidos ao sofrimento social.

Capítulo II

Ancestralidade cultivada e silenciada: macumba, umbanda e quimbanda

Algumas imagens discursivas, produzidas pela história, mais especificamente no período colonial, mesmo que expostas em pequenos fragmentos, são recursos que cooperam para o desenvolvimento da categoria ancestralidade cultivada e silenciada entre os bantus, cuja presença é característica nos mais variados cultos de quimbanda.

Exu, objeto e referencial teórico atinente ao capítulo anterior, concede os primeiros indícios para a compreensão desta ancestralidade que, dentro dos limites bibliográficos, constituirá o presente capítulo. Por esta razão, convidamos o leitor a não se esquecer da divindade *trickster*, pois, ainda que a palavra Exu não apareça em vários dos tópicos que sucederão a esta introdução, continuamos debruçados sobre ela. Portanto, podemos afirmar que o capítulo segundo da presente dissertação, é também um capítulo sobre exu.

Antecipamos que o presente capítulo almeja capturar imagens de conflitos e disputas religiosas, dentro de um espaço que, muitas vezes, é disseminado como homogêneo: o espaço das religiões afro-brasileiras. Macumba, umbanda e quimbanda estão longe de serem práticas semelhantes ou palavras alternativas para classificarem um único sistema religioso. São designações, impactadas pelo processo colonizatório em áfricas, que cabe à Ciência da Religião promover esforços genealógicos para constituir os encontros entre as referidas diferenças.

2.1. Conflitos entre magia e religião

Através da sociologia durkheimiana, tem-se o ponto de partida para refletir as relações e os distanciamentos entre magia e religião. Se mesmo no totemismo australiano (DURKHEIM, 1996), a religião apresentada como a mais primitiva, já é possível identificar aspectos daquilo que o cientista francês chamou de igreja, descrita a partir da sua capacidade de promover a união entre indivíduos, dando ênfase à vida coletiva através do sagrado, o que é possível afirmar sobre a magia?

Não era pretensão de Durkheim (1996) reduzir a religião a um estado primitivo de pensamento, extremamente oposto e subserviente à Ciência, do modo que ambicionavam os

autores positivistas. Indiretamente, o teórico chegou a propor uma Ciência da Religião, pois almejava compreender a realidade do discurso religioso, isto é, os seus impactos/contribuições sociais através das relações entre os fatos: religião e sociedade. Através de categorias (Tempo, Espaço) que reforçam a sociedade na *psiqué* do indivíduo, atuantes de maneira *a priori*, a sociedade é universalizada. A religião existe enquanto fato social, enfatizando comportamentos que valorizam a vida coletiva, denotando uma mentalidade única. Tais categorias, atuam de maneira coercitiva.

Destarte, para o francês (DURKHEIM, 1996), não existem religiões mágicas. Dando vazão às primeiras investigações estritamente teóricas das Ciências Sociais, a magia é descrita como antônimo da religião: religião é o social, magia é o individual. Do ponto de vista durkheimiano, para que a vida coletiva seja conservada, é necessário que haja a supressão do indivíduo e a magia é aquilo que é feito através das mãos dos conhecimentos específicos de uma determinada pessoa, socialmente reconhecida ou acusada como mágica/feiticeira. A religião é o componente de uma estrutura, enquanto a magia é assistemática.

Autores como Marcel Mauss (2017, p.51) empenharam-se na genealogia das teorias antropológicas acerca da magia. Tendo Frazer como inaugurador das teorias que o levaram às suas problematizações, o sobrinho de Durkheim salienta que a Antropologia no século XIX, descreve o mágico como acepção para um estado primitivo da consciência humana, que posteriormente viria a ser superado pela religião e a ciência.

Para que houvesse a possibilidade de compreender e tentar manipular a realidade, lidar com os fenômenos naturais que, aparentemente, estão fora do controle, a magia em contexto primitivo era o único recurso. Tal consciência, também costumava proporcionar a seguinte percepção: a de possuir total controle da realidade. Esta é a síntese da então ciência positivista, a de descrever a mentalidade mais primitiva como um estado incapaz de refletir para além do teológico, a razão ainda não era existente. A transição da magia para a religião, é, na concepção de Frazer, resultado do progresso, da evolução da consciência. É como se a magia fosse um estado pré-teológico.

Frazer, como vimos, nos propôs critérios. O primeiro é que o rito mágico é um rito simpático. Ora, esse sinal é insuficiente. Não apenas há ritos mágicos que não são ritos simpáticos, como também a simpatia não é particular à magia, pois há atos simpáticos na religião. (MAUSS, 2017, p.57-58).

Mauss identifica fragilidades quanto aos atributos que Frazer recorre para distinguir magia e religião, a exemplo da simpatia. É possível observar nas organizações religiosas,

atividades classificáveis como simpáticas nos eventos igualmente consolidados como religiosos: “Quando o grande sacerdote, no templo de Jerusalém, na festa de Sukot [Festa das Cabanas], derramava água sobre o altar, mantendo os braços erguidos, ele efetuava evidentemente um ato simpático destinado a provocar a chuva” (MAUSS, 2017, p.58). Na descrição do antropólogo francês, o próprio sacerdote recorre a elementos da natureza para, através das suas mãos, causar a chuva. Seria, então, resíduos daquilo que foi superado? Os judeus ainda não haviam evoluído suficientemente? O construto dicotômico que opõe magia e religião, possui fragilidade.

A existência de seres espirituais, superiores aos seres humanos, recompensando ou punindo por ações positivas ou negativas do indivíduo dentro da sua comunidade, de acordo com Mauss (2017, p.58) também não distinguem a religião e a magia. Ambos, mágicos e religiosos, cultuam divindades e acreditam em demônios, tornando evidente que “o espírito, deus ou diabo, nem sempre obedece fatalmente às ordens do mágico, que acaba por implorar a ele.” (MAUSS, 2017, p.58). Através da submissão do mágico às divindades, observa-se que, nem sempre, ele se vê com autossuficiência, há um fenômeno que transforma a percepção do sujeito e conduz a sua ação. Ao passo que, por vezes, o sacerdote, em nome da preservação da sua comunidade, invoca os poderes espirituais que a ele não são pertencentes.

Adiante, Mauss preservará a concepção doméstica da magia. Enquanto a religião, na interpretação de Durkheim reforça a vida coletiva, a magia é um artifício recorrido para tornar a vida dos indivíduos mais prática: melhorar o desempenho na caça, garantir que a colheita aconteça. Chega a mencionar as palavras de Grimm: “uma espécie de religião feita para as necessidades inferiores da vida doméstica” (MAUSS, 2017, p.60). Podemos interpretar que, provavelmente, há dois tipos de religião para Grimm: a religião social e a religião individual. Uma preserva a vida coletiva, a outra propicia conforto ao indivíduo no seu lar.

Qual aspecto costuma diferenciar o sacerdote e o feiticeiro? O primeiro, muitas vezes, representa uma das autoridades estruturantes dentro das sociedades, ao passo que o segundo, é colocado no espaço da marginalidade. Ambos, sacerdote e feiticeiro, podem ser os mesmos, no sentido da mão esquerda realizar ações diferentes daquelas que são realizadas com a mão direita. (MAUSS, 2017, p.60).

Mesmo lícito, ele se esconde, como o malefício. Mesmo quando é obrigado a agir diante do público, o mágico busca evadir-se; seu gesto se faz furtivo, sua fala indistinta; o médico-feiticeiro, o curandeiro que trabalha diante da família reunida, murmura entredentes suas fórmulas, dissimula seus passes e envolve-se em êxtases fingidos ou reais. Assim, em plena sociedade o mágico se isola, com mais forte razão quando se retira no fundo dos bosques. Mesmo em relação aos colegas, ele mantém

quase sempre uma atitude de reserva. O isolamento, como o segredo, é um sinal quase perfeito da natureza íntima do rito mágico. Este é sempre obra de um indivíduo ou de indivíduos que agem de modo privado; o ato e o ator são cercados de mistério. (MAUSS, 2017, p.60).

Ainda nas sociedades promotoras do discurso que, de um lado, coloca a religião no campo regulatório e, do outro, insere a magia no território da desestruturação, observa-se a escamoteação da feitiçaria. Entretanto, tal diferenciação, onde a magia necessariamente permanece resistindo no âmbito da marginalidade, não é uma característica imperativa de todas as sociedades.

Os povos que executam a magia, especialmente os não-ocidentais, não necessariamente a interpretam através de recursos dicotômicos: magia para o bem, magia para o mal. Também não está obrigada a representar expressões do sobrenatural, pelo contrário, diz respeito à habilidade do feitiçeiro em manusear os efeitos da natureza na vida dos homens, através da própria natureza. A magia como atividade não-distintiva da religião, será retratada adiante, analisando a questão da religiosidade entre os bantus.

De acordo com o recente *Dicionário de Ciência da Religião* (GUERRIERO, 2022, p.626), o autor responsável pelo verbete sobre magia, deixa explícito que a Ciência da Religião apresentou pouca preocupação ao conceito, no sentido de as produções da área não serem numerosas, possuírem poucas diversidades. Guerriero (2022) preocupa-se em apresentar as contendas que costumeiramente são associadas à magia, a exemplo do conflito entre a já retratada religião e o conceito de Ciência.

Especificamente sobre o conflito, salientando a uma das abordagens propostas pelo presente capítulo, o verbete sobre a magia procura evidenciar que, ambos (magia e religião) são modelos etnocêntricos, desenvolvidos, a princípio, sob o intuito de enfatizar o progresso dos povos europeus (religiosos e racionais), e o atraso de povos não-europeus (mágicos e primitivos). Mas, o desfecho não propõe o desprendimento do conceito, afinal de contas, os nativos que confessam a magia continuam usufruindo para traduzirem as suas práticas religiosas.

A questão é: podemos considerar a magia, uma forma de religião? Esta pergunta é crucial para introduzirmos às propostas do presente capítulo, pois, vários grupos umbandistas que, do ponto de vista institucional, buscaram legitimar-se enquanto religião, não viram problemas em admitir serem praticantes de magia, mais especificamente de uma magia branca, executada para o bem, diferente de uma magia negra, que é costumeiramente movida para a realização de ataques espirituais, portanto, para o mal.

2.2. Os portugueses chegam ao Reino do Congo

Apenas para delinear o contexto, falaremos de alguns fatos históricos que levaram ao processo de escravidão no Reino do Congo. Do ponto de vista historiográfico, não serão fatos narrados mediante a uma perspectiva inovadora, apenas ilustrativos, a fim de compreendermos a complexidade da tradição bantu e a sua operação nas vivências umbandistas e quimbandeiras no Brasil.

Em 1483, as explorações marítimas, lideradas por Diogo Cão, na companhia de missionários jesuítas, chegam ao Reino do Congo, localizado na África Centro-Occidental ou África subsaariana (SOUZA, 2020, p.27). É no mencionado ano, na imagem narrada do contato entre portugueses e congueses, a vazão para o apagamento da memória religiosa dos povos classificados como bantus, observado no processo massivo de catequizações e escravizações. Congueses e angolanos, em síntese, os bantus, serão os primeiros negros a serem escravizados, a terem os seus corpos traficados, transportados em navios para a Terra de Santa Cruz, atual Brasil.

O sequestro da identidade bantu na leitura de Marina de Mello e Souza (2020), é o desenlace das negociações entre um reinado que pretendia realizar acordos comerciais junto à Europa e da coroa portuguesa, que almejava expandir o seu território, aliada à Igreja Católica, também repleta de interesses político-econômicos quanto à exploração das terras não-ocidentais. Portanto, decorre da mescla entre a ambição colonizatória, clássica do etnocentrismo mercantilista, e do poder religioso que tenta se universalizar, esforçando-se para extinguir outras tradições espirituais.

Vê-se, então, que, ao contrário do paternalismo e da evangelização que lhe eram oferecidos, o que o Reino do Congo efetivamente desejava era um intercâmbio, para promover as mudanças que sua sociedade reclamava. Entretanto, o que Portugal mais queria e precisava, agora que se apossara das terras virgens e promissoras do Brasil, bem mais que as riquezas do solo do Congo, era dos braços e seus filhos para trabalhar essas terras (LOPES, 2021, p.124).

Lopes salienta que os conflitos territoriais que envolviam Reino do Congo e povos de territórios vizinhos, a exemplo do povo jaga da cidade de Matamba (Angola), foram propícios para a intervenção de Portugal, permitindo, desta maneira, a designação de homens escravos de guerra (tanto do Congo, quanto de Matamba) para serem transportados à colônia portuguesa.

Percebe-se que a coroa, infiltrava-se em ambos os territórios, ataçava conflitos, a fim de gerar mais escravos de guerra e justificar o tráfico negreiro para outras colônias.

Aparentemente, temos apenas um resumo do início da exploração do continente africano e da inauguração embrionária para a institucionalização do racismo no ocidente. O que nos interessa é a intervenção católica e portuguesa às questões das religiosidades bantus.

2.3. O cosmograma bacongo

O fato é que os bantus já chegaram ao Brasil catequizados ou, no mínimo, introduzidos ao catolicismo. Aquele sincretismo religioso, comumente associado à religião umbandista, já havia ocorrido em áfrias. Nas casas dos congueses e angolanos, todos livres, eram visíveis os crucifixos e estátuas de santos devotados pela cultura lusitana. Mas, até que ponto tal sincretismo é, necessariamente, expressão da subserviência dos negros bantus à coroa portuguesa?

Para Portugal, o Reino do Congo foi o primeiro território africano a aderir conversões integrais ao cristianismo católico. Ainda fazendo alusão à produção de Marina de Mello e Souza (2020, p.40), tal processo se dá na aceitação da conversão da liderança máxima daquele território, *Mani Congo* (Rei do Congo), sendo batizado e decretando o catolicismo enquanto prática religiosa da elite local.

Objetos usados nos cultos tradicionais foram queimados e os ensinamentos e ritos da nova religião foram levados de aldeia em aldeia. Imagens católicas crucifixos e rosários ocuparam o lugar de antigos objetos de culto, o batismo tornou-se um importante rito de passagem, assim como o casamento e o enterro católicos. Quando havia padres para rezar missas, estas podiam juntar milhares de pessoa, mas apenas se o *mani* Congo estivesse presente, pois, com a adoção do catolicismo pelos chefes, as missas, segundo Anne Hilton, eram vistas como cultos aos ancestrais destes. (SOUZA, 2020, p.41).

Nota-se que a eficácia não estava na chegada do catolicismo, aparentemente resultante da persuasão dos portugueses à população conguesa, e sim à nova religião do chefe. *Mani Congo* representava a ancestralidade dos seus súditos, seus novos conhecimentos iriam propiciar, ainda mais, aproximação a quem já havia morrido (os ancestrais).

Na descrição da já mencionada autora (SOUZA, 2020), a chegada do catolicismo foi concebida entre os bantus como uma realização espiritual, profetizada no passado durante os sonhos dos feiticeiros ligados ao *Mani Congo*: “Tais graças foram confirmadas pelos padres,

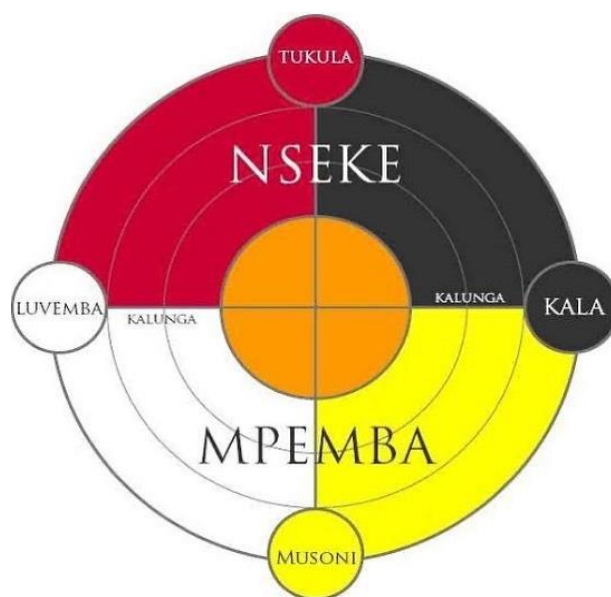
que entenderam que milagres e revelações haviam sido mostrados àquelas gentes” (SOUZA, 2020, p.40).

Mediante a cruz, símbolo da morte e ressurreição de Cristo, um sinal que, oniricamente, se apresentava à vida dos feiticeiros, os símbolos cristãos foram associados como materializações/traduições para o exercício da ritualística exigida pelos espíritos habitantes do outro lado do mar. Robert Slenes (2011) enfatiza que, para os bantus, o mar é um portal que divide a realidade entre os “vivos” e “mortos”, tecnicamente chamado de Kalunga. Através da Kalunga, erguendo a cruz, os portugueses chegaram a Mbanza Kongo.

A partir da chegada da cruz ao território congues, temos materiais suficientes que nos permitam refletir a respeito da perspectiva epistemológica do Congo, profundamente interpretada por autores bantus contemporâneos, como Fu-Kiau, Não tivemos acesso à obra Fu-Kiau, mas, no Brasil, há estudos importantes sobre o chamado cosmograma bakongo, que aderiram Fu-Kiau como referencial teórico.

O cosmograma bakongo, tradicionalmente referido como *Dikenga*, possui o mesmo formato que a cruz católica, representando a divisão e a relação entre o mundo dos mortos e o mundo dos vivos. Cada uma das suas pontas, remete-se à divisão e, simultaneamente união existencial entre vivos e mortos, sol específico.

Figura 14: *Dikenga*



Fonte: Facebook de Alexandre Cumino, 2020.

Santos (2019, p.95) afirma que o percurso da humanidade no cosmograma, ocorre através do “V”. Ele se inicia como Musoni, transita em V para o Kala, perpassando para o Tukula e, finalmente, chega a Luvemba: “O primeiro (sol Musoni) é o sol do “ir para” [*Iutumu Iwa mvangumunu*] todos os começos; o segundo (sol Kala) é o sol de todos os nascimentos; o terceiro (sol Tukula) é o sol da maturidade, liderança e criatividade; o quarto (sol Luvemba) é o sol da última e maior mudança de todas, a morte”. (SANTOS, 2019, p.101)

França (2021, p.91), ao interpretar Santos (2019), identifica no cosmograma a *Pedagogia das Encruzilhadas*, defendida por Rufino (2019). São caminhos que a cruz existencial denota na simbiose unificadora da vida e a morte, onde uma não é contradição da outra, mas o caminho de uma para outra. Observa-se que a parte horizontal da cruz representa um fio entre vivos e mortos, enquanto a parte vertical representa a Kalunga, o mar que fisicamente os separa, mas, espiritualmente, medeia.

O *Dikenga* está longe de ser a legitimação do sofrimento da cruz enquanto caminho necessário para a humanidade. Não é algo a ser carregado, mas a ser vivenciado. Neste sentido, a experiência da morte está impossibilitada de ser traduzida como a consequência do pecado original, mas, ao contrário, é justamente a realização de um ciclo vital, a afirmação da vida no *cosmos* e na *physis*. Naquele contexto, os portugueses não foram capazes de compreender que eles mesmos estavam confirmando aquilo que, através da religião, combatiam: a eficácia da magia dos bantus.

2.4. Ancestralidade cultivada: a cosmo-percepção bantu

Já foi abordada a descrição de Nina Rodrigues, que se referiu à tradição bantu como desprovida de complexidade, se comparada à nagô, afirmando que a tradição dos bantus não é possuidora de originalidade, acusada de ser, entre todas, a mais sincretizada. Nina Rodrigues questionou se, de fato, os bantus eram adeptos de alguma tradição, no sentido de apenas apropriarem de alguns aspectos de cerimônias religiosas, restringindo-se ao animismo.

Nei Lopes (2021, p.97-99) tenta promover o construto bibliográfico do discurso estigmatizante dos povos bantus no Brasil, presente nas Ciências Sociais, desde Silvio Romero, passando por Nina Rodrigues e chegando à sobriedade de Arthur Ramos. Um grupo descrito, inicialmente, como esteticamente feio, intelectualmente rudimentar, todavia, rico e influente no quesito linguagem. Adiante, Lopes (2021) salienta que o termo bantu foi designado aos centro-africanos por um linguista alemão do século XIX, em detrimento do uso recorrente de determinados prefixos e radicais

Analizando essas línguas, Bleek chegou à conclusão de que palavra “*muNTU*” existia em quase todas elas, com pequenas variações, significando a mesma coisa (gente, indivíduo, pessoa). A partir daí, o cientista descobriu que, nessas línguas, as palavras são agrupadas por classes ou categorias; e essas distinções são expressas pelo uso de prefixos. Como exemplo, partido do radical “*ntu*”, pessoa, formaremos outras palavras: “*MUntu*”, pessoas (esse prefixo, de acordo com a língua, pode também apresentar as variantes *Um, Am, Mo, M, Ki, Tchi, N, Ka* etc). A enunciação do grupo étnico que o indivíduo banto pertence é feita pelo acréscimo dos prefixos *Ba, Wa, Ua, Ova, A, Va, Ama, I, Ki, Tchi, Exi, Baxi, Bena, Akua* etc.); a do território que ele ocupa ou de onde é originário, pelos prefixos *Bu, U, Le* etc.; e a língua que ele fala, por prefixos como *Ki, Tchi, Chi, Shi, Si, Se, U, A, Li, Di, Lu* etc. Dessa forma, um indivíduo *Nkongo* (congo), por exemplo, pertence ao povo *Bakongo* (Congo) e fala o idioma *Kikongo* (Quicongo). (LOPES, 2021, p.100).

Malandrino (2006, p. 50) problematiza a denominação restritiva do termo bantu ao conjunto linguístico de um grupo étnico, proveniente de uma determinada região da África. Considerando a sua interpretação (Malandrino, 2006) e a de Lopes (2021), há uma matriz que faz do bantu uma tradição e o seu caráter multilinguístico é apenas um entre tantos aspectos.

Necessário conceber o termo bantu como uma cosmo-percepção, cosmos-percepções são possibilidades para a interpretação ou apreensão da realidade. No caso dos bantus, trata-se de um filosofar não-cartesiano, cujo olhar integra-se ao que foi fragmentado pelos ocidentais: trabalho, família, religião, prazer. Maneira de vivenciar a natureza que, segundo o trabalho de pesquisadoras como Malandrino (2006), também pode ser investigado nas técnicas de sobrevivência: as habilidades com a agricultura, transmitidas a partir da oralidade ou, nas palavras da autora: “(...) fabricaram instrumentos de ferro e dominaram a metalurgia, o que lhes deu certa superioridade sobre os povos que eram caçadores, coletores e nômades, e fez com que fossem ocupando as terras desabitadas.” (MALANDRINO, 2006, p. 46).

O feitio tecnológico, comumente associado apenas aos europeus, é evidente entre os bantus, que propiciou tamanha extensão cultural, através da organização em aldeias e reinados. Lopes (2021), também sustenta a habilidade técnica dos bantus, juntamente com estratégia de formação clânica, a tendência de constituírem famílias que estão para além da consanguinidade, o que do ponto de vista da adaptação foi fundamental para o afastamento de outras populações e a integração daquilo que a palavra bantu representa: “Do termo multilinguístico quer dizer *ban-tu*, plural de *mun-tu*, pessoa, indivíduo” (LOPES, 2020, p.45).

De acordo com a definição da própria palavra, bantu é a comunidade, todos vivendo juntos como se fossem um, enxergando no outro que pertence ao mesmo clã enquanto extensão da sua família. A organização familiar está entre as características destes clãs, que também se faz presente na religião: “Assim, cada membro da comunidade é consciente de que não vive

uma vida egocentrada ou individualista, mas a vida em comunidade que se individualiza em cada novo ser”. (MALANDRINO, 2006, p.66).

Esta habilidade de buscar a sobrevivência, não se retraindo para guerras, ajudou a caracterizar movimentos de resistência antiescravagistas no Brasil colonial, o quilombismo: “Viver não era simplesmente existir, mas sim interagir com a comunidade, estar em movimento nessa grande cadeia de relações e conexões expressas na pirâmide vital, movimentando-se pela comunidade, com a comunidade e para a comunidade.” (DAIBERT, 2015, p.14).

A respeito das raízes religiosas dos bantus, as divindades ou espíritos que eram cultuados, especialmente sobre a ritualística pré-colonial, há poucas informações. Mas, a tradição, que é integradora, foi amplamente disseminada nas colônias que se transformaram em diásporas.

Segundo a análise de Anne Hilton, havia, na cosmogonia bacongô, três esferas do mundo invisível: a dos ancestrais, a dos *mbumba* e a dos *nkadi mpemba*. A esfera dos ancestrais era constituída pelos primeiros chefes que se instalaram naqueles territórios, fundaram as linhagens, atingiram dimensões míticas, conforme se distanciaram no tempo, e que deviam ser reverenciados e apaziguados por meio de ritos realizados em seus túmulos pelos principais de cada linhagem. A dimensão dos espíritos da terra e da água, chamada de *mbumba*, era ligada ao território e à fertilidade e ficava sob a alçada de um sacerdote chamado *kitome*. Já a esfera dos espíritos da dimensão *nkadi mpemba*, ligava-se ao mundo social, ao poder de proteção e cura, mas também de destruição. O especialista nessa dimensão era o *nganga*, que operava por meio do *minkisi*, objetos utilizados em práticas rituais, nas quais realizavam adivinhações, curas, julgamentos, proteções e várias outras ações que lhe eram solicitadas. (SOUZA, 2020, p.36).

Entre as três esferas do mundo invisível, apresentada por Souza (2020) através da sua compreensão da obra de Hilton, a que mais foi disseminada no Brasil é a terceira: *nkadi mpemba*. O termo *nganga*, bastante associado ao conceito de feiticeiro, está presente em todas as práticas religiosas de procedência bantu. Especialmente no sudeste brasileiro, *nganga* pode ser o Pai de Santo, o Tata Nkissi, o Tata Quimbanda.

Por meio da capacidade do *nganga* de mobilizar a natureza (amparado de objetos encantados), é possível conversar com ancestrais. É um sacerdote que, respaldado em oráculos, tem a capacidade de enfraquecer inimigos ou concorrentes dos consulentes. São poderes que passaram a ser características dos sacerdotes espirituais nas religiões afro-brasileiras: tanto no já mencionado candomblé angola, quanto na umbanda e na quimbanda.

As religiões dos bantus, são religiões familiares, constituídas sob o prisma da autoridade, costumeiramente assimilada aos espíritos ancestrais. São familiares, que atingiram o ponto máximo da existência e encantaram a natureza. Trata-se de uma morte que não

significa, necessariamente, deixar de estar presente, mas, ao contrário, é a permanência na vida dos devotos: “A solidariedade vertical é a relação com os antepassados e os seus descendentes. O laço de união vital não se rompe com a morte, permanecendo indissolúvel. Não existe separação entre os vivos e os mortos, havendo uma continuidade qualitativa vital”. (MALANDRINO, 2006, p.65).

Fourshney, Gonzales e Saidi (2019, p.94), tiraram conclusões semelhantes à tese de Malandrino (2006). Também constataram que a ancestralidade bantu, os familiares “mortos” ou, nas palavras de Malandrino, defuntos, continua compondo o cotidiano dos vivos, ciente e capaz de intervir ou de aplicar consequências às suas ações. É necessário que os ancestrais sejam agradados, não apenas com oferendas compostas por alimentos e bebidas, mas, por meio de atitudes éticas e benéficas à comunidade.

Assim, cultuando seus ancestrais, os Banto não estão prestando culto à morte e, sim, venerando a energia geneticamente fortalecida entre os mortos e os vivos; o que mantém perfeitamente viva a história biogenética da comunidade. O morto representa uma realidade física e espiritual, presente tanto no passado quanto no presente, entre os vivos no processo da moldagem da direção de nossa realidade física e espiritual e de nossa presença no futuro. Como diz um provérbio congolês, “os pássaros têm asas porque elas lhes foram passadas por outros pássaros”. Eles voam porque continuam a praticar a arte de voar bem, a mesma praticada por seus ancestrais (LOPES e SIMAS, 2020, p.36).

Através de recursos oraculares e incorporações, os defuntos se comunicam com os seus familiares vivos, demonstrando que, do ponto de vista quantitativo, não há diminuição da família, mas eternização destes membros junto ao território da invisibilidade (SOUZA, 2020). São pássaros que criaram novas asas e emprestaram as antigas para aqueles que estão nascendo ou habitando no ponto visível do *dikenga*.

2.5. Santidades e caboclos: provocações para pensarmos o cultivo da ancestralidade bantu nas religiões afro-diaspóricas

Quais são as relações entre as religiosidades indígenas e africanas? Antes, precisamos analisar o seguinte trecho da tese de Malandrino: “O que se nota é que os *bantú* têm uma grande capacidade de absorver, de assimilar, de digerir e de sincretizar com outras religiões, fazendo isso com certa facilidade”. (MALANDRINO, 2006, p. 78).

Por meio da afirmação da autora, pode-se identificar nos bantus apreensão e destreza na aprendizagem em relação ao que classificam como magia dos outros povos. Assimilam, perseguindo o fortalecimento dos seus próprios conhecimentos mágicos e, ao mesmo tempo, salvaguardando seus ancestrais. De uma terra para outra, os ancestrais trafegam, pois a linha espiritual e horizontal do *dikenga* continua perpassando a kalunga, propiciando e preservando o conhecimento. Onde há conhecimento, há ancestralidade, não nos permitindo rejeitar a importante canção, composta por Toninho Nascimento e Romildo Bastos, interpretada na voz de Clara Nunes, *Conto de Areia*.

Adeus, meu amor
 Não me espera
 Porque eu já vou me embora
 Pro reino que esconde os tesouros
 De minha senhora

Desfia colares de conchas
 Pra vida passar
 E deixa de olhar pros veleiros
 Adeus meu amor eu não vou mais voltar

Quando os escravizados do Reino do Congo entraram nas naus portuguesas, foram forçados a abandonar suas famílias que ainda habitavam o ponto visível do *dikenga*. Nunca mais retornaram e, desde então, exercitam a memória dos seus ancestrais. Talvez o reencontro aconteceria após a morte e, por esta razão, aconselhou-se na canção o desfiamento de muitos colares de concha, para a vida passar. Como reconhece Saidyiya Hartman (2021) em sua própria história, os escravizados perderam a mãe.

Todo mundo me contou diferentes versões sobre como as escravas começavam a esquecer seu passado. Palavras como “zumbi”, “bruxa”, “súcubo” e “vampiro” eram sussurradas para explicar o que ocorreu. Nessas histórias, que circulavam pela costa oeste da África, os detalhes variavam, mas todas se encerravam da mesma maneira – a escrava perde a mãe. Nunca a cativa optou por esquecer; ela sempre era induzida, enganada ou enfeitiçada para esquecer. Amnésia, como um acidente cerebral ou um gole de má sorte, não era nunca um ato voluntário. (HARTMAN, 2021, p.196).

Restritos das suas liberdades, adentraram à Kalunga, em direção ao reino dos tesouros tupis-guaranis, tupinambás. Esta dissertação não poderia deixar de mencionar, brevemente, a obra de Ronald Vainfas (2022), *A Heresia dos índios*. Foram seis anos de sua vida, analisando a transgressora santidade, religião ameríndia, praticada pela comunidade Tupi-guarani, restrita à região de Jaguaribe (Bahia), no século XVI. Organizada na relação entre fé e resistência à

colonização/escravização, também alimentada pelo exemplo da prática de Antônio, o mais perseguido pela colonização portuguesa acerca da idolatria dos tupis.

Os devotos da santidade pretendiam encontrar a Terra sem males, nela desfrutariam apenas dos prazeres da vida, não seriam submetidos ao trabalho ou escravidão, sequer precisariam caçar. Um nível de perfectibilidade de vida, maior do que aquele que existia antes dos portugueses invadirem as suas terras. Sem dúvidas, os portugueses eram a expressão da impureza, das perturbações e dos males.

Para fazerem parte da santidade, os neófitos passavam pelo processo de rebatismo (VAINFAS, 2022, p.147). Era a forma de retornar à pureza pré-colonial, onde as mulheres recebiam o nome de Maria e os homens o nome de Jesus, outros recebiam o nome de santos católicos. Todos, ao serem batizados, ouviam as seguintes palavras: “batizo-te para tirar-te o batismo” (VAINFAS, 2022, p.153).

Em algum momento da obra, o historiador carioca salienta que o culto à santidade não chegou a ter apenas ameríndios entre os seus fiéis, também contou com membros pertencentes a outros grupos sociais, que desenvolveram problemas de identidade com a religiosidade católica, inclusive, brancos portugueses (VAINFAS, 2022, p.186). O que nos interessa na obra de Vainfas (2022), é a sua menção à possível adesão de africanos, pois ela nos ajudará a compreender um pouco das expressões e da disseminação da religiosidade bantu na diáspora.

Mais genéricas são ainda, além de menos frequentes, as informações sobre a adesão de africanos à seita. Entre as exceções que confirmam a regra, menciono a denúncia de Maria Carvalha, mameluca que servia na casa de Fernão Cabral, que acusou Petronilha, negra da Guiné. Acusou-a de esbofetear a imagem de Nossa Senhora e de insultá-la, dizendo que “aquela senhora não prestava, porque era de tábua”; que melhor era a dos gentios, de pedra, referindo-se ao ídolo cultuado na santidade. As informações sobre os negros da Guiné, embora escassas, sugerem uma crescente adesão de africanos à santidade ameríndia – o que, além de justificar o temor dos senhores da capitania, ilustra o grau de complexidade que o processo de aculturação atingiu naquele culto. (VAINFAS, 2022, p.186).

Todas as religiões de procedência bantu, algumas que não existem mais e outras que continuam resistindo, confessam devoção a espíritos indígenas: nas cabulas (que não iremos retratar), nas macumbas, no candomblé angola, na umbanda e na quimbanda. São manifestações espirituais desenroladas em incorporações agressivas, descritas por alguns autores como “selvagens”, comumente atribuídas às comunidades ameríndias vitimadas pelo genocídio, ainda no período colonial: “O africano deverá se adaptar, pelo contrário, a uma sociedade bem diversa que lhe é imposta pelo branco, e é sua civilização que ele deverá adaptar, a fim de incorporá-la numa outra estrutura social”. (BASTIDE, 1985, p.55).

O branco, descrito por Bastide (1985), não apresentou aos africanos apenas o catolicismo e a escravidão, apresentou também os indígenas e os seus movimentos de resistência. No *Dicionária da Escravidão Negra do Brasil* (MOURA, 2013) foi encontrada uma descrição elucidativa dos quilombos ou do comportamento quilombola

Também chamado calhambola era o habitante dos quilombos (V.). Na sua maioria, eram ex-escravos que fugiam das fazendas ou das minas e se incorporavam a um grupo já existente nas matas. Embora grande parte fosse negra, ali também moravam e atuavam brancos foragidos, índios, mamelucos, procurados pela justiça e toda uma gama de perseguidos pela sociedade escravista. (MOURA, 2013, p.341).

Da mesma maneira que, nas terras do Congo, os nativos apropriaram-se de aspectos do catolicismo, inclusive, enxergando enquanto aprimoração da sua tradição (materialização do que acreditava haver do outro lado da Kalunga), processo semelhante ocorreu quando passaram a compartilhar o mesmo espaço e convívio junto aos indígenas. Para fins de aprimoramento mágico/religioso e de reconhecimento, os bantus compreenderam os indígenas como ancestrais da terra. Incorporam os espíritos ameríndios ao clã espiritual, na contestação e na guerra contra o escravagismo.

Os bantos chegaram antes dos sudaneses, cujos grupos mais importantes na formação da cultura brasileira foram os iorubás e os fons, ou nagôs e jejes, respectivamente, dos quais o Brasil herdou o candomblé. Antes mesmo da presença predominante dos sudaneses, os bantos já tinham se adaptado aos costumes predominantes no país, falavam a língua portuguesa e tinham assimilado o catolicismo. Entretanto, vivendo num país de escravos, ainda eram considerados africanos, como todo e qualquer negro ou mestiço, e seu lugar na sociedade, por isso, era à margem; sua identidade ainda era africana. Em outras palavras, eram contraditoriamente brasileiros e africanos ao mesmo tempo. Como africanos ameríndios que eram, suas tradições remanescentes os orientavam no sentido de cultuar os antepassados, que, na África, estavam fixados na terra, de modo que cada aldeia tinha seus próprios ancestrais como parte integrante daquele território geográfico cujo culto não se transferia para outros lugares. Como brasileiros que também já eram, tinham consciência de uma ancestralidade genuinamente brasileira, o índio. Da necessidade de cultuar o antepassado e do sentimento de que havia uma ancestralidade territorial própria do novo solo que habitavam, os bantos e seus descendentes criaram uma religião que veio a ser chamada gira de caboclo ou candomblé de caboclo, que celebrava espíritos dos índios ancestrais. (PRANDI, 2005, p. 124).

Até mesmo Prandi (2005) encontra dificuldades ou impossibilidade de afirmar, com exatidão, qual foi a primeira religião bantu a cultuar caboclo. O candomblé de caboclos (ou congo-angola) é a primeira prática documentada em torno da presença de espíritos ameríndios que narravam a trajetória de conflito aos portugueses e confessavam religiosidades, com aspectos semelhantes ao da santidade.

Tais espíritos, religiosos e guerreiros, estarão presentes entre os cultos e religiões do sudeste. Não apenas os caboclos, mas os subalternizados pela colonização, inimigos da política vigente, silenciados pela história ou que tiveram o seu sangue derramado nas esquinas da escravidão, serão ancestralizados e ingressarão ao quilombismo espiritual.

2.6. O calundu de Luzia Pinta

O candomblé, as macumbas, a umbanda e a quimbanda não são os primeiros casos históricos de religiões protagonizadas por pretos, amplamente aderida por brancos, inicialmente pertencentes a grupos colonizatórios.

Luzia Pinta, na sala da sua própria casa, organizava rituais que objetivavam o transe/incorporação de espíritos ancestrais e curadores para acudir a comunidade. Renato da Silveira (2006, p.207), chega a mencionar a existência de outros calundus, anteriores ao de Luzia, a exemplo do liderado por Zacharias Wagener e o de Branca, mas, que não possuíam um templo, espaço permanente.

Trata-se de uma sacerdotisa que, de fato, era proveniente de Angola, Luanda especificamente (SILVEIRA, 2006, p.206). Quando ainda era criança, foi iniciada à xinguila⁷, ainda em terras angolanas. Em seu imaginário, resistia a memória dos adultos em transe, exercendo uma linguagem não-diaspórica. Portanto, Luzia conhecia o cheiro da tradição congo-angola.

Os pais de Luzia também eram filiados à Irmandade Católica do Rosário. Escravizada no Sabará (MG), Pinta comprou a sua própria carta de alforria e três escravos para ajudá-la no seu calundu (DAIBERT, 2015, p.19). Quando descoberta (seu ritual era clandestino), é presa pela inquisição portuguesa e levada a Lisboa, submetida a sessões de tortura, exposta a praças públicas para execração. Nunca se soube mais nada a respeito do seu paradeiro.

⁷ É um ritual angolano que, de acordo com a obra de Renato de Silveira (2006, p.2008), ensina a capacidade de entrar em transe e a prática da adivinhação.

Figura 15: *Xinguilas* angolanos possuídos por espíritos de mortos (Angola, século XVII)



Fonte: Precioso, 2021.

Culto semelhante era existente no interior de Angola, em Ambaca, também no contexto do século XVIII. Uma outra negra alforriada, chamada Catarina Juliana, coincidentemente vítima da inquisição portuguesa, também exercia a função de sacerdotisa de calundu, manifestando o espírito cujo nome foi disseminado como Gangazumba. (PRECIOSO, 2021, p.53)

foi no ritual *xinguila* do complexo cultural Congo-Angola que a angolana Luzia Pinta se inspirou para a fundação de seu calundu nos arredores de Sabará. Incluindo traços de outras “castas de feiticeiros” de sua terra natal, incorporou igualmente vários elementos do catolicismo, por ter sido cristianizada desde o berço na casa onde seus pais eram escravos [...] A descrição deste genuíno *calundu-angola* permite-nos observar como se organizavam tais rituais bantus antes de sua cooptação pelo complexo religioso dos Orixás, posto revelar-se estruturalmente do hoje em dia é conhecido por *candomblé-angola*. (MOTT, 1994, p.81, apud SILVEIRA, 2006, p.208.209).

Adiante, Silveira (2006, p.209) identifica fragilidade quanto à referência de Mott (1994), quando o especialista em tradições angolanas equipara a estrutura do calundu de Luzia ao candomblé congo-angola. Para o antropólogo Silveira, o calundu também cria raízes propícias à religião umbandista. Afinal, o espírito que incorporava em Luzia lhe dava o poder de cura e adivinhação, considerando a análise do antropólogo (2006) e vários autores, que pensam as etimologias das palavras quimbanda e umbanda, a partir das especificidades de um terreno e de uma personalidade como características dos sacerdotes de procedência bantu.

Ela presidia os rituais, celebrados em sua própria casa ou na residência de seus assistidos. No início da cerimônia, em uma espécie de altar, Luzia permanecia assentada em uma cadeira.³ Ao som dos tambores e atabaques tocados por seus escravos como forma de invocação dos espíritos, Luzia marcava com os pés e os braços o compasso da música até “ficar fora de seu juízo, falando coisa que ninguém entendia”. Em seguida ela começava a pular, tremer e gritar palavras e frases desconhecidas, entrando em uma espécie de transe. Esse era, sem dúvida, o momento da possessão que, segundo testemunhas, deixava Luzia “horrorosa e enfurecida”. (DAIBERT, 2015, p.19).

Nenhum calundu era igual, no sentido de possuir padrões ritualísticos. Eles variavam em conformidade com a história e as exigências dos ancestrais que orientavam o sacerdote. Esta ausência de padrões ritualísticos, também será constatada entre as macumbas cariocas, rituais afro-brasileiros presentes no início do século XX.

2.7. Os bantus na recepção nagô

O estigma da “consciência inferior dos bantus” é construto desenvolvido pela comercialização dos negros, que associou os povos centro-africanos à docilidade e os negros ocidentais à força e irreverência: “As vantagens econômicas para um grupo de comerciantes foram, sem sombra de dúvidas, os grandes sustentáculos da política de valorização do tráfico com a Costa da Mina e o Golfo do Benin”. (REGINALDO, 2011, p.249).

Tal tabelamento de comportamento, expandiu-se às esferas do imaginário social e religioso, quanto às especulações em torno das capacidades e fragilidades inatas dos angolas. Foi sustentada pela academia, estonteante na já mencionada produção de Nina Rodrigues, dramaticamente influenciado pelo etnólogo francês M. d’Avezac, autor que afirmava ter apurado e concluído a existência de níveis de superioridade e inferioridade entre as três raças, como elucida Lucilene Reginaldo (2011, p.274).

Neste contexto em que a hierarquia das raças era uma verdade incontestável, os intelectuais de um país de negros e mestiços precisavam buscar saídas criativas para um futuro prenunciado catastrófico pela ciência. No caso específico de algumas regiões do Brasil, como, por exemplo, a Bahia, a presença africana era indisfarçável. A solução para tal impasse não poderia ser melhor: já que a herança dos povos negros era indiscutível, que fosse pelo menos dos africanos mais evoluídos. Desse modo, nas investigações de Nina Rodrigues emerge uma verdadeira aristocracia negra: os iorubás. (REGINALDO, 2011, p.275).

Dando continuidade à apresentação do estigma social dos negros bantus e das suas religiões, a produção jornalística de João do Rio (2015), intitulada *As religiões do Rio*, confirma a recepção bantu entre os negros de procedência iorubá. Antônio, informante candomblecista do jornalista, ao traduzir as práticas candomblecistas iorubás, não sente constrangimento em proliferar ofensas aos chamados “cabindas”: “Por um negro cabinda é que se compreende que africano foi escravo de branco. Cabinda é burro e sem-vergonha.” (RIO, 2015, p.36). Rivas (2017, p.81-82), esclarece que Cabinda é uma das localidades presentes na antiga África Central, que dividia o espaço geográfico com Angola, Reino do Congo, entre outras nacionalidades, a exemplo de Moçambique.

Do ponto de vista da intolerância, a crônica *As Religiões do Rio* recorre a linguagem inapropriada e colonialista, perspectiva clássica do início do século XX que, alguns anos mais tarde, seria difundida como eugenia. Trata-se de uma produção que, inicialmente, fora divulgada como uma série de reportagens no *Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro*. A crônica se torna referência de etnografia do cotidiano ou micro história. No entanto, apesar da importância e da sedutora narrativa, não se pode negar que a descrição folclorizadora, direcionada às religiões afro-brasileiras, ainda perdura na imprensa, disfarçada de ética jornalística ou de espaço inaugurado.

Nós continuamos fetiches no fundo, como dizia o filósofo, mas rojando de medo diante do Feitiço africano, do Feitiço importado com os escravos, e indo buscar trêmulos a sorte nos antros, onde gorilas manhosos e uma súcia de pretas cínicas ou histéricas desencavam o futuro entre cágados estrangulados e penas de papagaio. (RIO, 2015, p.45-46).

Ponderando as inúmeras vezes que fez alusão ao candomblé, João do Rio praticamente não faz menção às macumbas, mas oferece descrições remetidas às religiosidades bantus enquanto práticas degeneradas. Quando o informante Antônio descreve ao cronista o processo de feitura de uma iaô ao candomblé ketu, mencionando os gastos e o período que passavam dentro dos terreiros para serem apresentadas à sociedade como filhas de santo pertencentes à tradição nagô, declara:

- Isto acontece só para as iaôs dos orixás – diz Antônio.
- Há outras?
- Há a dos negros cabindas. Também essa gente é ordinária, copia os processos dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas das suas festas tem pedaços em português.
- Mas entre os cabindas tudo é diferente?
- Mais ou menos. Olhe por exemplo os santos. Orixalá é Ganga-zumba; Obaluaci, Cangira-mungongos; Exu, Cubango; Orixá-oco, Pombagira; Oxum, a Mãe d'água, Sinhá Renga; Xapanã, Cargamella. E não é só aos santos dos orixás que os cabindas mudam o nome, é também aos santos das igrejas. Assim S. Benedito é chamado Lingongo; S. Antônio, Verequete; N.S^a. das Dores, Sinhá Samba..

Para os cabindas serve como santo qualquer pedra, os paralelepípedos, as lascas das pedreiras e esses pretos sem-vergonha adoram a flor do girassol que simboliza a lua...

Eu estava atônito. Positivamente Antônio achava muito inferiores os cabindas.

- As iaôs?
- As filhas de santo macumbas ou cabindas chegam a ter uma porção de santos de cada vez. (RIO, 2015, p.35-36).

Analisando a posição preconceituosa de Antônio, retomamos à discussão promovida por Lucilene Reginaldo (2011, p.275-76), descrevendo a corporatura de negros intelectualizados no século XIX, privilegiados pela oportunidade de conhecer, viver e estudar na cidade nigeriana, Lagos. Eram agentes culturais que aprenderam profundamente a língua iorubá e herdaram dos colonizadores a consciência de que os nativos, oriundos da África Ocidental são devidamente civilizados e pertencentes a um culto religioso nobre e complexo, infinitamente superior aos dos povos bantus.

Interessante considerar que, segundo informações do próprio João do Rio, seu informante, Antônio, também estudou em Lagos e dizia: “Os eubá⁸ para os africanos é como o inglês para os povos civilizados. Quem fala o eubá pode atravessar a África e viver entre os pretos do Rio. Só os cabindas ignoravam o eubá, mas esses ignoram a própria língua, que é muito difícil”. (RIO, 2015, p.18).

Assim sendo, observa-se que os negros intelectualizados, educados a pronunciarem corretamente a língua iorubá, eram pertencentes aos candomblés nagôs, ao passo que aqueles que confessavam a cosmo-percepção bantu, pouco importando se eram religiões iniciáticas ou não, eram rotulados como negros de cultura subalterna, indispostos a progredirem. Até mesmo Arthur Ramos (1942), descendente intelectual de Nina Rodrigues e famoso por tratar as tradições bantus com maior atenção e ética, reproduz preconceitos como verdades.

⁸ Abreviação da palavra iorubá. Não sabemos responder se, de fato, o informante pronunciava de tal maneira, ou se era um recurso linguístico que buscava satirizar os dialetos dos negros.

A “macumba” é mais do que tudo isso: é a expressão da religiosidade primitiva dos Negros do Brasil, herdeiros dos seus antepassados do continente negro. Até se pode afirmar que a “macumba” dos Negros cariocas é a menos interessante dessas sobrevivências religiosas, tal seu grau de diluição, sua rápida transformação ao contacto com a civilização do litoral. (RAMOS, 1942, p. 145).

Para provocarmos um pouco mais a questão da linguagem, talvez a produção de Franz Fanon (2020), ilustra a relação estabelecida pelos negros que tiveram a sua cultura (e isto inclui a sua linguagem) colonizada, quando o autor analisa outro contexto, o contexto do negro antilhano e sua tentativa de fazer fluir com excelência a língua francesa. Qualquer reprodução do sotaque antilhano, em território francês, é arbitrariedade para rejeição, acusação de certa falta de classe entre os negros: “De onde vem essa alteração de personalidade? De onde vem esse novo modo de ser? Todo idioma é uma forma de pensar, diziam Damourette e Pichon, E, para o negro recém-desembarcado, a adoção de uma linguagem diferente daquela da coletividade que o viu nascer revela um deslocamento, uma clivagem”. (FANNON, 2020, p.39).

É através da linguagem, segundo Fanon (2020), que muitos negros caminham em busca do embranquecimento da sua epiderme, da sua história, sob intuito de serem integrados ao modelo de sociedade europeia. Muitos iorubás brasileiros rechaçam os negros bantus, a exemplo de Antônio (RIO, 2015), porque foi o colonizador e as próprias ciências sociais que os classificaram como fragmento do grupo “mais evoluído” dentro de uma “raça inferior”. Não lhes disseram de maneira explícita, todavia, a descrição de ser “superior entre os inferiores”, compunha o seu imaginário.

Ao invés da riqueza de histórias míticas dos sudaneses, os bantus apenas creem no *Grande Antepassado* e numa série de espíritos a quem tributam culto. Daí a aparente riqueza de elementos *mágicos* e *supersticiosos*, o que explica ponto da crítica referida. É esse culto dos antepassados, culto de família e cultos dos espíritos que constitui a base da vida religiosa dos bantus. (RAMOS, 1942, p. 159).

2.8. Quintais mágicos: as macumbas

Todos os tópicos anteriores, desde as discussões sociológicas e antropológicas que dicotomizam e unem magia e religião, passando pela chegada de Diogo Cão ao Reino do Congo, refletindo sobre a adesão do catolicismo pelos congueses e angolanos, investigando aspectos que ajudam a traduzir a cosmo-percepção bantu e a possível simbiose entre bantus e

indígenas na diáspora, tornando explícita a execração dos nagôs aos bantus, ainda parecem incompletos e problemáticos.

Explicitando as relações e os distanciamentos entre magia e religião, no seio do escravagismo, restaram apenas perguntas impossíveis de serem respondidas, do ponto de vista bibliográfico: quando surge o culto de caboclos? qual foi a primeira religião africana a ser organizada e praticada no Brasil? É com dificuldade que traçamos a vereda que resultou nas macumbas, na umbanda e na quimbanda. Calundus foram formados e seus sacerdotes e sacerdotisas condenados pela inquisição portuguesa. Candomblés foram instituídos e perseguidos. Outras práticas religiosas decidiram mudar de nome. Algumas continuam tendo as suas práticas negadas, silenciadas e desestimuladas.

Uma das influências básicas sobre a religião dos escravos do Rio era a falta de conservadorismo religioso. Com efeito, era “tradicional” entre os centro-africanos formar novos grupos religiosos aceitar novos rituais, símbolos, crenças e mitos. Portanto, eles não tinham de abandonar sua religião, quando escolhiam venerar a imagem de um santo católico. Como na África, simplesmente adotavam a estátua como um símbolo novo. É essa flexibilidade, em comparação com a tradição conservadora iorubá, que caracterizava as religiões centro-africanas no passado e ainda predomina a umbanda moderna. (KARASCH, 2000, p.355).

Karasch faz menção à umbanda moderna. Esta produção, intitulada *A vida dos escravos no Rio de Janeiro*, restringe-se à análise da primeira metade do século XIX, mas, acorde como ponto de partida para, finalmente, falarmos das especificidades das macumbas, que aqui ousaremos chamar de umbanda negra, pois trata-se de um culto a espíritos caseiros, muito semelhantes aos reverenciados no calundu de Luzia Pinta, ao mesmo tempo, nada compromissados com a hierarquia espiritual estabelecida pelo espiritismo de umbanda (umbanda branca).

A palavra “tradicional” é entregue entre aspas por Karasch, relacionando-a aos centro-africanos, como se os bantus não fossem possuidores de tradição e os nagôs fizessem parte dos principais referenciais de pureza. Como vimos, ela não é culpada, mas, sua pesquisa é apenas resultado, considerando que desde o século XIX ocorre a discursiva legitimação da pureza nagô, imperativa na bibliografia de Ciências Sociais da Religião.

Ainda dependurando no que diz respeito à de citação de Karasch (2000), é pertinente perguntar: o que é a macumba, a umbanda negra? A tese de doutoramento de Maria Rivas (2017), fixa a obra de João do Rio (2015) como, talvez, o primeiro registro etnográfico sobre as macumbas cariocas:

Se havia sinais das macumbas como religião com suas especificidades com “santo de cabeça” (incorporação), com cânticos, danças, iniciação, inclusive de mulheres, por outro lado poucos relatos mais precisos foram realizados, o que causou uma visão imprecisa sobre as macumbas, resvalando nas religiões de algum modo ligadas às práticas banto. (RIVAS, 2017, p.85).

No decorrer do capítulo, intitulado *A macumba carioca na perspectiva de João do Rio*, Arthur Ramos, Roger Bastide e Liana Trindade, em torno da recepção das macumbas os clássicos etnógrafos, Rivas (2017) demonstra como a linguagem das ciências sociais, além de desqualificar as tradições bantus, também ajuda a reforçar a invisibilidade do feminino e, especialmente, em João do Rio (2015), não oferecendo informações que desenredem as particularidades ritualísticas da macumba.

O termo arquétipo não costuma agradar aos praticantes que presam pela tradicionalidade quando têm descritas as suas vivências religiosas, apesar de Verger (2018) usufruir deste recurso terminológico para exprimir a influência das divindades nagôs às personalidades dos adeptos das tradições iorubás. Vejamos o que o fotógrafo francês indagou a respeito do arquétipo de Exu: “O arquétipo de Exu é muito comum em nossa sociedade, onde proliferam pessoas com caráter ambivalente, ao mesmo tempo boas e más, porém com inclinação para a maldade, o desatino, a obscenidade, a depravação e a corrupção”. (VERGER, 2018, p.85).

Espíritos macumbeiros permitem ser interpretados como arquétipos das vivências sociais dos negros, antes vitimados pela escravidão e, posteriormente, pela subalternização no cenário econômico e social da pós-abolição: são indígenas que foram mortos durante conflitos contra brancos, outros são espíritos quilombolas e negros perseguidos pela polícia do passado. Integram-se à árvore genealógica dos negros bantus, adequando-se à urbanização do Brasil e à política de democracia racial, especialmente nos estados do RJ e de SP. Resumidamente, constatamos que as macumbas são devoções a ancestrais indígenas e africanos, cujos corpos foram vitimados pelo genocídio, tornando-se presentes na vida dos seus descendentes para fortalecê-los na diáspora.

Nasce uma outra solidariedade, que ainda não é uma solidariedade de classe, mas da miséria, das dificuldades de adaptação ao mundo novo, do desamparo. Mas esse primeiro sincretismo, justapondo dois sistemas de crenças, não podia formar um sistema muito coerente. Pelas fendas dessa nova teologia, que se examinava, que hesitava, sobretudo com a entrada de brancos que logo seriam tão numerosos como os negros na macumba, outros elementos se insinuavam: primeiro o catolicismo popular (favorecido pelo fato de os santos católicos já corresponderem aos orixás) e, depois, o espiritismo de Allan Kardec. A macumba nasceu desse encontro e dessa fusão (...) A macumba reflete esse mínimo de unidade cultural necessário à solidariedade dos homens em face de um mundo que não lhes traz senão insegurança, desordem e mobilidade. (BASTIDE, 1985, p.407).

Se os candomblés, a princípio, são religiões de “roça”, isto é, religiões distanciadas do cotidiano da cidade e da sociedade, a macumba está entre os cultos resultantes da urbanização/industrialização do país, da vigência de um novo Brasil que, com a Primeira República e adaptação ao Capitalismo europeu, está se estabelecendo: “Se se prefere, ela é o reflexo da cidade em transição, na qual os antigos valores desaparecem sem que os substituíssem aos valores do mundo moderno”. (BASTIDE, 1985, p.407-408).

Bastide (1985, p. 406-407), salienta que os negros são marginalizados na integração das classes sociais, superados por brancos e imigrantes europeus, que também eram todos pobres. Trata-se de uma mobilidade social que, no primeiro momento, não acontece, pois ainda não foram, nas palavras do autor, proletarizados.

Nesta comparação entre macumbas e candomblés, enfatizando a complexidade nagô e a “cruzeza” bantu, Arthur Ramos (1942, p.151) transita sobre as reproduções rudimentares dos orixás dos candomblés nas macumbas e, simultaneamente, elucidando que a nomeação dos terreiros carrega o nome do orixá correspondente ao *embanda* ou *umbanda* (o pai de santo) ou do espírito familiar. Vejamos o fragmento do registro etnográfico, feito pelo autor.

O terreiro de Honorato, situado no alto de um morro de Niterói, onde se chega depois de largo e fatigante trajeto, é uma construção isolada, em forma de retângulo irregular, paredes de taípa e completamente aberto na frente e no lado esquerdo. Logo em seguida à porta de entrada há uma ante-sala onde ficam os convidados e os curiosos que vêm de longe e em grande número para assistir às cerimônias. À direita, dois quartos: o anterior, onde se guardam objetos do culto, e o posterior, a camarinha de consultas do pai de terreiro. A ante-sala dá acesso a um compartimento maior, onde se colocam o pai de terreiro e seu auxiliar, o cambone, as filhas e filhos de santo e os músicos, por ocasião dos festejos do culto. De cada lado desta sala ficam dois compartimentos pequenos, para as pessoas distintas e consultantes de Umbanda; o da esquerda reservado às mulheres e o da direita aos homens. O último compartimento da parte posterior do edifício, que ocupa todo o lado de este, é destinado ao altar do santo protetor do terreiro. O de Honorato era *Ogum Megê*, consequência do sincretismo gêge-nagô. Mas não é o fetiche de *Ogum* que ali se acha, como ocorria num pegí iorubano. É o seu correspondente católicos que no Rio de Janeiro é São Jorge. Sobre o altar do terreiro de Honorato estão: a imagem de São Jorge, suas espadas e adorno, de pano e papel de cor, e à direita do altar, um estandarte de pano vermelho com a inscrição *Ogum Megê*. (RAMOS, 1942, p.151-152).

São terreiros de difícil acesso para brancos privilegiados, acostumados com a praticidade da vida urbana, mas, vizinhos aos residentes das favelas. As macumbas ocorriam nos morros, próximos às metrópoles, cujos espaços construídos refletiam a precariedade da vida que, de acordo com Bastide (1985), é miserável, abaixo das condições dos proletários imigrantes: terreiros erguidos sob construções rudimentares ou dividindo o mesmo espaço que a residência familiar do sacerdote, nos fundos dos quintais.

Observamos que em Ramos (1942, p.153), os espíritos incorporados no *umbanda* (o sacerdote), também são chamados de santos. Este aspecto já não compõe nenhuma nação de candomblé, nem do congo-angola. O termo santo, nos candomblés, é estrito às divindades, sejam elas nkissis, orixás ou voduns. Levando-nos a refletir que os protagonistas das macumbas, as “energias que baixam”, são os espíritos familiares.

Os filhos de santos, aqueles que são considerados capazes de incorporarem seus próprios espíritos familiares passam pelo processo iniciático que, segundo Bastide (1985, p.409), tem duração de uma a três semanas, mas, não são chamados de iaôs (como costuma ocorrer nos candomblés), mas, de *médiuns* (termo desenvolvido no espiritismo de Kardec).

Quanto às festas públicas, elas também constituem um misto de africanismos, de baixo espiritismo e de magia. Começa-se entoando cânticos a Exu, e os cânticos se sucedem até que o Embanda receba um Exu que dê ordens aos cambônes, antes de partir. A exemplo da Bahia, depois de Exu é a Ogun que se saúda, e este, por sua vez, se incorpora ao sacerdote. Somente depois dessas duas manifestações é que os espíritos de velhos índios ou de velhos africanos descem; é fácil reconhecê-los, pois durante o transe o índio sempre conserva os olhos abertos enquanto o africano os conserva fechados. Esses espíritos dão conselhos aos assistentes, remédios aos doentes, resolvem as dificuldades da vida de alguns, particularmente as dificuldades matrimoniais. (BASTIDE, 1985, p. 409-410).

Africanismos e não africanidades, baixo espiritismo e não apenas espiritismo, magia e não religião. Macumbas são sempre descritas enquanto degradações da tradição, são pejorativas, tanto no seio do candomblé, quanto no seio da umbanda branca. No candomblé nagô, as macumbas serão malvistas por remeterem a “cabindas” (RIO, 2015) e, nas umbandas, pela devoção a espíritos negros (BASTIDE, 1985, ORTIZ, 1991).

Tantas páginas dedicadas à ancestralidade, devoção a espíritos caseiros/familiares que, talvez, o leitor esteja se perguntando: onde está Exu, um dos referenciais teóricos da presente dissertação, amplamente discutido no primeiro capítulo?

O Rio de Janeiro, descrito etnograficamente por João do Rio (2015) é a Pequena África, consolidada no final do século XIX e início do século XX. Este nome, decorre da amplitude das vivências culturais africanas perpetuadas no cotidiano carioca. O conflitivo encontro entre negros minas e cabindas, integração de crioulos e portugueses, bem retratados na obra de Roberto Moura (2022, p.91), intitulada *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Podemos afirmar que, tanto no conservadorismo dos rituais dos negros minas com os seus candomblés advindos da Bahia, quanto na familiaridade ritualística dos negros bantus, Exu se faz presente: enquanto divindade e enquanto espírito caseiro.

Nessa virada do século, momento de recriação dos cultos e da própria mística de negros caoticamente aproximados na capital, é crucial a figura carismática de Exu, orixá do candomblé baiano, ou dos Exus, protagonistas da macumba carioca. Personagem místico, discute questões cruciais como a palavra, o conhecimento, a comunicação e a própria ética social do negro na sociedade brasileira frente aos apelos da ordem e da insubmissão (MOURA, 2022, p.220).

Roberto Moura (2022) admite que os espíritos protagonistas da macumba são os exus. Interessante, pois o autor (2022, p.224) nos ajuda sustentar que a macumba é a umbanda dos negros, fazendo questão de referir macumba/umbanda, onde arquétipos da marginalidade e da resistência, seja de indivíduos que historicamente participaram de insurreições contra senhores de escravos e, de maneira pouco especificada, eram também entidades malandras, a exemplo de capoeiristas, portadores de canivetes. Adiante, daremos vasão a autores que aprofundaram os aspectos macumbeiros, umbandistas e quimbandeiros destas entidades, que nos ajudarão a pensar se, de fato, há diferenças entre a macumba e a umbanda.

Tais espíritos caseiros, reverenciados pelas macumbas, eram os exus e as pombas giras, cujos terreiros eram liderados sob o clivo das suas exigências. Cada um destes espíritos caseiros atuavam de maneira específica dentro dos seus recintos religiosos. Por esta razão, a literatura sempre menciona as macumbas no plural, pois não apresentavam padrões ritualísticos de um terreiro para outro. O que as igualavam, era a vasta presença dos santos católicos, afinal, muitos sacerdotes eram filiados às irmandades do catolicismo negro e atribuíam nomes semelhantes aos seus espíritos ancestrais: exus, caboclos, preto-velhos.

Roger Bastide (1985) chega a mencionar a enorme presença dos brancos, inclusive turistas, que subiam os morros para assistirem aos cultos de macumbas, lidando com a presença dos exus e das pombas giras: dançantes, ingerindo bebida alcoólica e fumo, conversando com as pessoas e priorizando as suas enfermidades físicas e psicológicas, oferecendo aconselhamentos e soluções amorosas. É através deste contexto, de uma religião considerada “exótica” por uma elite, evidentemente dominante, que surge o termo “macumba para turista” ou “para inglês ver”.

2.9. Reflexões acerca das condições do negro na sociedade industrial

Logo no começo de sua obra principal, Gilberto Freyre (2006) esclarece que o Brasil colonial, estabelece uma sociedade agrária. Quando debruçamos sob o contexto do início do século XX, o Brasil ainda é marcado pela transição de uma sociedade, minuciosamente construída sob determinados interesses, para uma sociedade industrial. Mas, a chamada mentira

da abolição (MOURA, 2022), representa mudanças apenas nas relações de trabalho, não promovendo a transformação das condições sociais e existenciais do negro.

A abolição não afetou, apenas, a situação do escravo. Ela também afetou a situação do “homem livre de cor”. Na verdade, a Abolição constitui um episódio decisivo de uma revolução social feita pelo branco e para o branco. Saído do regime servil sem condições para se adaptar rapidamente ao novo sistema de trabalho, à economia urbano-comercial e à modernização, o “*homem de cor*” viu-se duplamente espoliado. Primeiro, porque o ex-agente de trabalho escravo não recebeu nenhuma indenização, garantia ou assistência; segundo, porque se viu, repentinamente, em competição com o branco em ocupações que eram degradadas e repelidas anteriormente, sem ter meios para enfrentar e repelir essa forma mais sutil de despojamento social. Só com o tempo é que iria aparelhar-se para isso, mas de modo tão imperfeito que ainda hoje se sente impotente para disputar “*o trabalho livre na Pátria livre*”. (FERNANDES, 2007, p.66-67)

Observa-se que o negro, no início da sociedade industrial não é mobilizado de uma condição de escravo para uma condição de proletário, sua existência continua sendo alastrada pelo branco. A abolição da escravatura não representa a sua libertação, mas a demanda produtiva de um sistema econômico que está se consolidando dentro do contexto agrário: representa, portanto, não a conscientização colonialista, mas a possibilidade de se garantir a produtividade ainda mais barateada e instantânea. Entretanto, o negro não é visto, sequer, como a engrenagem para ter a sua força de trabalho explorada pela burguesia, pois a mesma só enxergava competência no imigrante branco.

Bastide (1985, p.422) apura que, ao conscientizar-se da sua situação sub proletária, o negro faz adesões a escapismos que o colocam na enfermidade do alcoolismo e das doenças sexualmente transmissíveis. Sustentando ilusões, pois quando a sua vida é racionalizada, especialmente quando é desprovido do acesso à Educação, corre o risco de mergulhar em situação reversa. Neste sentido, o autor francês acentua que, seja na busca pelo duplo paraíso ou pelo banco da escolaridade, o negro não aceita a sua situação.

O escravismo colonial abrangeu povos africanos muito diversos. Pessoas diversas, falando idiomas muito diversos e, no entanto, unificadas como uma nação de inferiores que prestava igualmente para a moenda nos engenhos. A pluralidade dos dominados ficou invisível e só um traço – o corpo negro – entrou em superexposição. O corpo foi substancializado, como que separado da pessoa. E rebaixado, observado sob um ângulo muito abstrato e como signo de inferioridade. Houve um abstrato nivelamento de culturas, um abstrato nivelamento social e, da mesma forma, um golpe psicológico de despersonalização. Assim, hoje, quando ouvimos cidadãos negros declararem que se sentem invisíveis na cidade e no trabalho, não deveríamos ligar o presente e o passado? Não deveríamos opinar em favor de determinações antigas, e não apenas recentes, históricas e biográficas, para a compreensão do sentimento da invisibilidade pública? (FILHO, 2017, p.145).

Invisibilidade social é a exclusão do processo produtivo capitalista e que, ao mesmo tempo, faz sangrar os estigmas da memória. Negros livres o suficiente para venderem a sua força de trabalho, aprisionados na imaginação hereditária. Seus familiares, além de suas religiosidades, partilham dores e exclusão.

Em *Afropessimismo*, o filósofo Wilderson III (2021, p.11-27) inicia as páginas da sua obra, relatando um surto psicótico que o levou, por conta própria, a conduzir seu veículo a um hospital. Confessava a dificuldade de verbalizar sua situação ao médico e enfermeira que lhe prestavam atendimento, enquanto suas reações alternavam entre crises de risos e choros. Wilderson III ainda era aluno de pós-graduação.

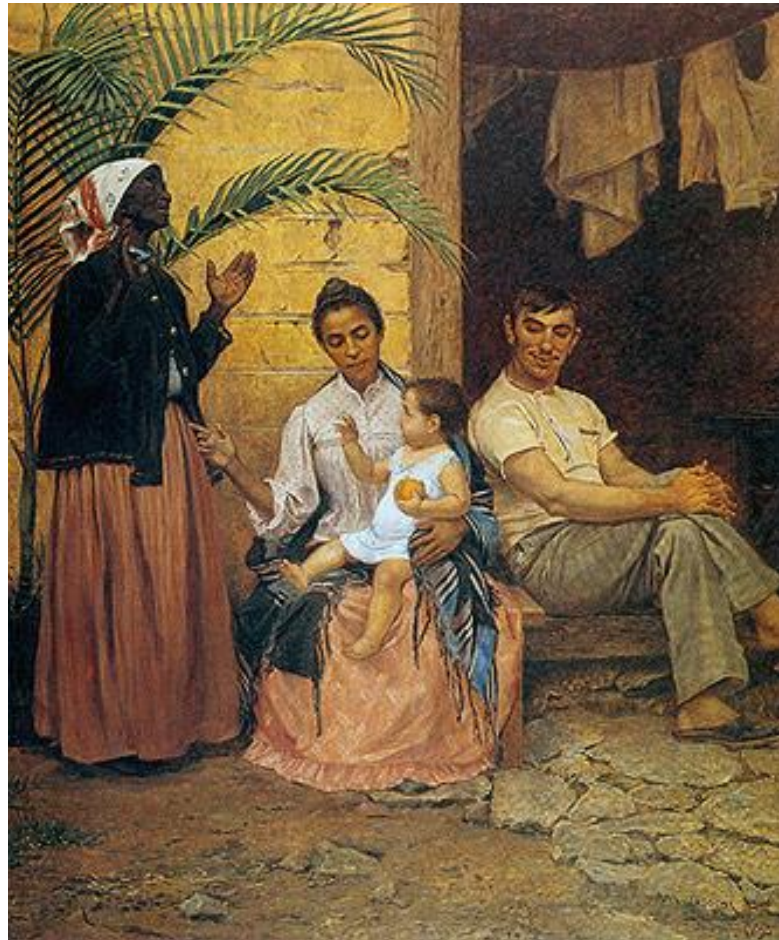
Aos poucos, o teórico (Wilderson III, 2021) afirma que aquela crise foi causada pela memória de experiências, aprendizagens que, desde a infância, foram internalizadas. Por exemplo, a responsabilização de garantir que os brancos precisavam se sentir seguros, quando obrigados a lidar com a sua presença, até a especificidade das reivindicações negras, que não eram mais sustentadas pelo marxismo ou pelo feminismo, ao ponto de sugerir o afropessimismo como postura meta-teórica: “Essa crise, não, essa catástrofe, essa percepção de que sou um ser autoconsciente que não pode usar palavras como “*ser*” ou “*pessoa*” para se descrever sem usar aspas e sem que as sobrelhas das pessoas ao redor ameacem se erguer, foi paralisante”. (WILDERSON III, 2021, p. 25).

Cessam os açoites, a posse legal do ser humano negro como propriedade, mas, se reproduz o passado no vivido que, do ponto de vista social e psicanalítico, indica que o negro ainda é visto como um escravo: alguém sem racionalidade suficiente que, quando não domesticado, reproduz um comportamento selvagem. Decorre do fato de os protagonistas da sociedade capitalista, serem os mesmos protagonista da sociedade agrária. Há mudança na produção, mas não necessariamente nas relações sociais.

O primeiro Congresso Constituinte Republicano (1890/1891) acolhia retoricamente a ideia de que a igualdade cidadã deveria prevalecer sobre os privilégios sociais, porém isso era, uma vez mais na história, conversa liberal “para inglês ouvir”. Aos negros já tinham sido negadas desde a Lei das Terras (1853) as possibilidades de acesso à lavoura autônoma, mas o fenômeno estendeu-se de outras formas até os imigrantes brancos, convertidos em assalariados, posseiros ou trabalhadores eventuais, uma vez que não interessa ao fazendeiros nem mesmo aos governantes a generalização da pequena propriedade. O poder senhorial continuou a ser exercido como uma herança de formas tradicionais de mando e privilégio. Disso, fenômeno marcante é a figura do “coronel” nordestino, um misto de autoritarismo com senhorialidade (ou “mandonismo”), que pode ser lido como um traço psicossocial de fusão imaginária da força armada com o poder fundiário, portanto, da permanência de um aspecto da forma escravista. A senhorialidade é a expressão externa da desigualdade racial e social, assegurada pela forma escravista. (SODRÉ, 2023, p.42-43).

Outras ideias que institucionalizavam o racismo e o escravismo no contexto pós-abolição, também eram veiculadas ou partiam das ciências. Havia, naquele período, a espetacularização da miscigenação (SCHWACRZ, 1993), que ambicionava o branqueamento da população brasileira. Branquear a população estava entre as etapas da evolução social: o negro não poder existir e, menos ainda, representar a identidade nacional.

Figura 16: A redenção de Cam



2.10. O embranquecimento de uma religião

Especificamente, no ano de 1870, inúmeras teorias chegaram ao Brasil, reforçadoras do racismo social e científico, a exemplo do positivismo, evolucionismo e darwinismo social (SCHWARCZ, 1993, p.57). Teorias que impactaram nas práticas e na recepção social das religiões afro-brasileiras, especialmente o positivismo. Mais uma vez, retomamos à contribuição negativa que as Ciências Sociais propiciaram às mencionadas religiões.

Se a macumba era resultado da implementação da sociedade industrial e da urbanização do Rio de Janeiro (BASTIDE, 1985), a umbanda branca é adesão e adequação ao novo mundo. Uma divisão espiritual, impera no espiritismo de umbanda, semelhante à divisão de classes que, rapidamente, se institui dentro da sociedade brasileira. Para branquear a sociedade, também será necessário branquear as religiões que nela estarão presentes.

Vimos, entretanto que a religião umbandista nunca foi a expressão da classe proletária; desde seu nascimento a Umbanda é o resultado de um movimento dialético de embranquecimento e de emprethecimento; neste sentido, a participação de uma liderança egressa das classes médias foi decisiva. Poder-se-ia pensar, porém, que elementos profissionais como advogados, médicos, engenheiros, militares, representariam somente uma elite dirigente das federações religiosas. Na verdade, encontramos na presença de uma penetração da religião umbandista cada vez mais forte nas camadas médias da população. Vários terreiros recrutam a maioria de seus adeptos e assistentes nas classes médias. Eles formam o que alguns jornais chamariam de “Umbanda para ricos”, onde “tanto os médiuns como o quadro social são compostos por médicos, industriais, advogados, autoridades civis e militares”. Observa-se, desta forma, a difusão da religião umbandista no seio de novas classes sociais que antes a consideravam com uma certa desconfiança. (ORTIZ, 1999, p.64-65).

Caboclos, preto-velhos e crianças são os espíritos condutores das organizações da umbanda branca ou espiritismo de umbanda. Fala-se em espiritismo de umbanda, pois a produção de Kardec será o referencial doutrinário dentro destes espaços religiosos, também chamados de terreiros.

A princípio, o espiritismo é propagado enquanto doutrina cristã na França, através da publicação da obra *A doutrina dos espíritos* que, segundo o seu autor, Allan Kardec, é a codificação do espiritismo. Doutrina que, de acordo com o teórico francês, foi comunicada por espíritos desencarnados através de aparelhos mediúnicos (pessoas encarnadas). Resumidamente, almejava consolidar-se enquanto ciência irrefutável, demonstradora empírica da imortalidade da alma e da sua capacidade de reencarnação (BASTIDE, 1985).

Através dos emblemáticos aspectos do espiritismo, está a relação junto ao Positivismo, ambos se encontram no mesmo contexto histórico e sustentam uma tese evolucionista. No que se remete à evolução, o espiritismo procura superar as concepções de experiências sobrenaturais, normalmente associadas à religião. Falece a contrariedade entre a esfera religiosa e científica, isto é, entre o espiritual e o empírico. Quando o desconhecido (espíritos) se comunica com a humanidade, não se trata mais de algo sobrenatural, “but on the contrary, as one of the living and active forces of Nature”. (USARSKI, 2019, p.4).

Bastide se preocupou com a relação entre religião e industrialização a partir da chegada do espiritismo ao Brasil, que se tornou “fenômeno puramente urbano” (BASTIDE, 1985,

p.432), na segunda metade do século XIX. Analisou o indivíduo marginalizado, mais especificamente o proletário branco e de origem católica que, como último recurso existencial, comparecia às sessões espíritas para compreender as razões soteriológicas da sua condição.

Dessa maneira, o homem desajustado da cidade, que perdeu o seu lugar na antiga estrutura patriarcal e tradicional do Brasil e que ainda não encontrou, nos sindicatos, nos partidos políticos, uma organização que lhe garanta segurança, procura um novo quadro, cósmico e mítico, onde situar-se. Descobre um lugar numa hierarquia de espíritos que vai da Terra até os planetas, com uma lei única, numa sociedade hierarquizada, segundo o mérito ou a virtude. Escapa da solidão humana, ligando-se misticamente a essa nova sociedade sobrenatural. (BASTIDE, 1985, p.)

De alguma forma, a industrialização e propagação do espiritismo, nas metrópoles Rio de Janeiro e São Paulo, culminaram no que Weber interpretaria como afinidade eletiva. Mais tarde, até algumas paróquias católicas, membras históricas da perseguição institucional ao espiritismo e ao chamado baixo-espiritismo (quimbanda e candomblé), tornaram-se palco de reflexão social tangente à falta de direitos aos trabalhadores, enquanto adeptos da obra de Kardec nunca manifestaram adesão a movimentos sociais, representantes dos excluídos.

Todas as dificuldades enfrentadas, inclusive as de natureza econômica, como a miséria ou a insatisfação profissional, passaram a ter justificativas cármicas. A resposta para aparentes injustiças, não estava respaldada ao contexto sociopolítico: o desemprego, a inadequação social ou o poder econômico concentrado nas mãos de poucos.

Da pobreza às enfermidades, o sofrimento carnal era discursado enquanto reparação de atitudes cometidas nas encarnações anteriores, cujos efeitos se saciariam após a morte e um novo processo de aprendizagem na sociedade dos espíritos. Muitos centros e federações kardecistas promoviam a arrecadação de alimentos, veiculavam-se ou assumiam o manutenção de creches e orfanatos, prestavam assistência social, todavia, não por engajamento político ou indignação, mas, para criarem a oportunidade dos malfeitores do passado se redimirem no presente.

Outra característica do espiritismo é o perfil alfabetizado dos seus praticantes, consumidores de uma literatura êmica e frequentadores de grupos de estudos kardecistas, cotidianamente realizados nos ambientes dos centros e das federações. Aspecto relevante, sobretudo na primeira metade do século XX, período em que a alfabetização e o letramento eram privilégios associados aos brancos.

Além dos encontros que envolvem a manifestação de espíritos, através de incorporações e cartas, palestras e grupos de estudos, cujo conteúdo é baseado na Bíblia, em textos de Kardec e outros autores que comentam o espiritismo, caracterizam o cotidiano dos espíritas. Por

interpretarem a figura de Jesus de Nazaré como a do maior mestre espiritual já existente, compreendem possuir uma missão evangelizadora.

Em relação à umbanda branca, não será diferente. Aquele espírito ancestral que acompanhava o macumbeiro (negro bantu) de geração a geração, passará a ser recepcionado como um trabalhador da caridade, a serviço da promoção do evangelho dentro da comunidade umbandista. Está submetido às ordens dos orixás cristianizados, ou seja, branqueados.

Se antes, as divindades africanas eram apenas sincretizadas a imagens de santos católicos, para afastar as polícias que faziam jus à legislação proibidora do candomblé, garantindo a sobrevivência do culto, na umbanda, os orixás serão santificados, ao ponto das suas representações ultrajarem o mesmo manto das estátuas que ornamentam os altares das igrejas católicas.

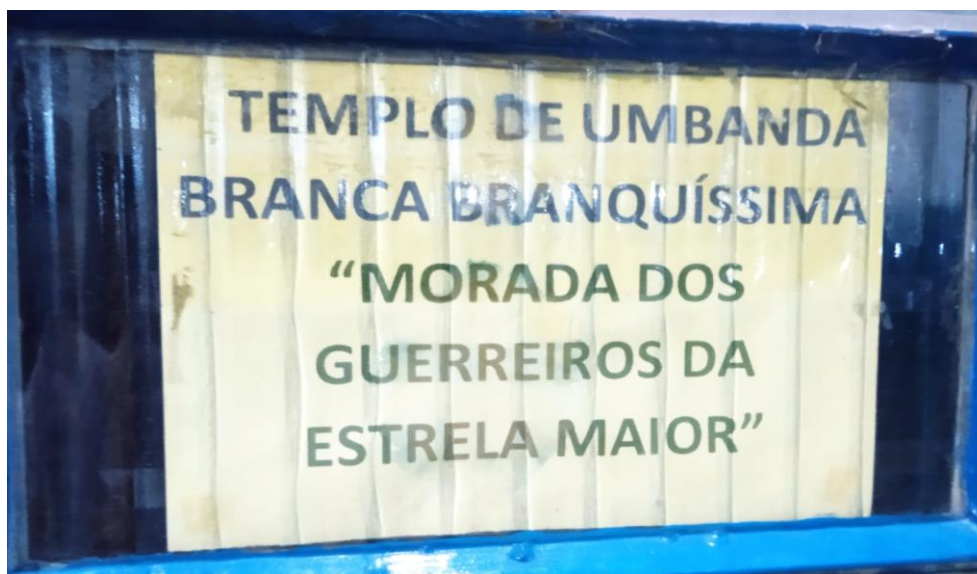
Entretanto, formas objetivas e estruturais manifestam de modo ainda mais evidente do que as atitudes e opiniões dos fiéis, a realidade sociológica do “continuum”. Referimo-nos às modalidades de organização da prática e às interpretações de doutrina que são intermediárias, formadas por elementos combinados da Umbanda e do Kardecismo. Pode-se afirmar que há inúmeras modalidades combinatórias em que se expressa o “continuum” – algumas mais ligadas à Umbanda, outras mais próximas ao Kardecismo, formando um elo entre os extremos. (CAMARGO, 1961, p.15).

O conceito sociológico de *continuum*, apresentado e desenvolvido por Camargo (1961), ilustra a reprodução do kardecismo, observada nos procedimentos rituais e doutrinários, sustentados dentro dos terreiros de umbanda, especialmente na defesa da evolução entre espíritos trabalhadores. Oxalá, amplamente disseminado como o mais santo entre todos os orixás, também é disseminado como o maior mestre espiritual da história. Oxalá, portanto, será o nome africano de Jesus de Nazaré.

Se os nagôs sustentavam a pureza religiosa através da exigência do conhecimento da língua iorubá e de um ritual que não possuísse a interferência de nenhum aspecto da religião católica, para a umbanda branca, a pureza ritual está, justamente, na adesão ao cristianismo e ao espiritismo. Não se trata de defender uma tradição religiosa pura, mas, ao contrário, a purificação da umbanda só ocorrerá quando todos os aspectos africanos forem eliminados dos terreiros. A África, neste sentido, polui a espiritualidade.

2.11. A expulsão de Exu

Figura 17: Umbanda branca em bairro da Zona Oeste da Capital de São Paulo



Fonte: Acervo pessoal

Acima, podemos observar a placa de um espaço umbandista que não se confessa apenas branco, mas, branquíssimo. Não há preocupação em parecer redundante, inclusive, a redundância é recurso enfático. Interessante o perfil do bairro em que o terreiro (ou templo) está localizado, comércio (farmácias e mercados) tradicionais, boa parte dos moradores ou proprietários dos imóveis têm idade acima de 70 anos, vinculados à paróquia católica e à presença de inúmeros centros kardecistas e terreiros de umbanda, o candomblé não está presente.

Não podemos deixar de evidenciar que as práticas umbandistas não são originais, produtos da revelação de um mundo que a humanidade desconhece, o primeiro terreiro de umbanda não foi a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada por Zélio Fernandino de Moraes, da mesma forma que o culto de Luzia Pinta não foi o primeiro calundu. A umbanda branca, de fato fundada por Moraes, é uma adaptação espírita a diversos cultos afro-brasileiros que a antecederam.

Sustentada pelo mito fundador de que o caboclo das sete encruzilhadas, indígena de antepassado jesuíta, manifestou-se em Zélio, quando ainda tinha a idade de 16 anos, prestando orientações à estrutura ritualística para a consolidação de uma religião “genuinamente brasileira”, após os mencionados espíritos não serem acolhidos nos centros kardecistas. Observemos que a retórica nacionalista (religião “genuinamente brasileira”), procura eliminar a concepção de religião afro-diaspórica.

Já falamos que a macumba era a umbanda negra, pois ela é protagonizada por espíritos negros. Até possuía a presença do santo católico, dada a informação de que muitos macumbeiros costumavam ser filiados às irmandades negras católicas, especialmente as de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos. Os valores compartilhados eram aqueles propagados pelos espíritos familiares, especialmente exus e pombas giras.

A principal diferença que se estabelece entre Umbanda e macumba é a ruptura entre a submissão dos exus às entidades de luz. Se, na Umbanda, Exu trabalha sob as ordens dos caboclos e pretos velhos, na macumba, ele é o sono de sua cabeça, não devendo obediência a ninguém. Seu Tranca Ruas tem sua individualidade própria e não pertence a nenhuma linha ou vibração umbandista. (ORTIZ, 1999, p.145).

O que torna a umbanda branca é a ausência de exu e, ao mesmo tempo, a necessidade de representá-lo como a expressão do mal. Exu é o ser que padece sob os pés de São Miguel Arcanjo ou do cavalo branco de São Jorge, demanda a ser vencida pela espada de dois guerreiros. É uma criatura degradada, que não possui espaço nas linhagens espirituais: caboclos, preto-velhos e crianças.

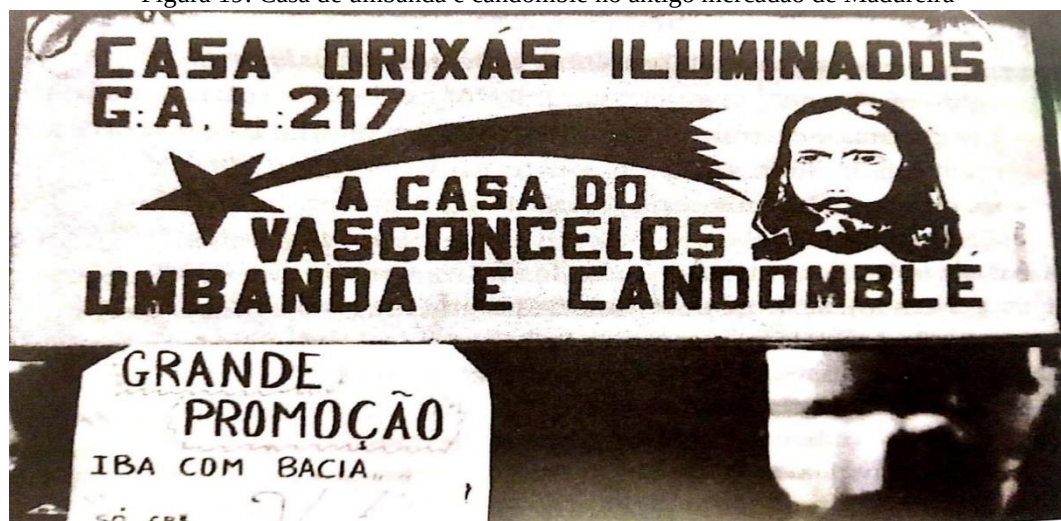
Figura 18: Capa respectiva à primeira edição da obra “Exu” de Aluizio Fontelle



Não existe continuidade à ancestralidade cultivada dos bantus, pois os espíritos indígenas, negros e, às vezes, malês, estão a serviço das enfermidades vivenciadas pela classe média. Em aruanda (a cidade onde habitam os santos e os espíritos umbandistas), caboclos e

preto-velhos aprendem a apagar memórias oriundas das matas e das áfricas, convertendo-se a Oxalá-Jesus.

Figura 19: Casa de umbanda e candomblé no antigo mercadão de Madureira



Fonte: Capone

Esta expulsão definitiva de Exu da umbanda, seja enquanto divindade ou enquanto entidade, não é regra quando se discute a umbanda como prática religiosa ou culto plural, o era entre os integrantes do movimento de institucionalização da religião na década de 30, mais especificamente daqueles que deram prosseguimento à “tradição” de Zélio Fernandino de Moraes, responsável pela consolidação do espiritismo de umbanda (umbanda branca) no Rio de Janeiro.

Boa parte das umbandas, que preservam exu e pomba-gira, o tratam como o ser mais inferior da escala espiritual. Cultuam-no, mas, não enquanto divindade ou entidade reguladora, e sim como mal necessário, um espírito que precisa evoluir. Como se exus e pomba giras fossem inimigos, e a escolha mais prudente seria mantê-los por perto.

Para que, de fato, sejam aceitos, precisam deixar de ser quem são, assim como os caboclos e os preto-velhos o fizeram. Por esta razão, como ainda não foram convertidos a Oxalá-Jesus, estas entidades não são consideradas pertencentes à linha da umbanda, regida por Oxalá, mas à linha da quimbanda, regida por Lúcifer.

O pensamento umbandista, de caráter acentuadamente dualista, estabeleceu um corte no segundo plano, simplificando esta hierarquia mística: a) Missionários do bem; b) Missionário do mal. A esta divisão dicotômica entre bem-mal, reino das luzes-reino das trevas, corresponde dentro do universo religioso, uma nova separação: 1) umbanda – prática do bem; 2) quimbanda – prática do mal. A umbanda se opõe, desta forma, à quimbanda, que opera (em princípio) exclusivamente com espíritos imperfeitos que se situam nos confins da escala espiritual. (ORTIZ, 1991b, p. 87).

Neste primeiro momento, a quimbanda não é retratada enquanto sistema religioso ou culto diferente da umbanda e do candomblé, é um espaço imaterial (espiritual) habitado por seres degradados, semelhante ao umbral que, segundo a doutrina de Alan Kardec, é natural a espíritos perturbados. Também não seria exagero afirmar que a umbanda branca pensa a palavra quimbanda como alternativa ao inferno.

Comumente apresentados como espíritos zombeteiros, possuidores dos poderes de destruir, na umbanda estão aptos a evoluir, tendo caboclos ou preto-velhos como seus líderes. Os terreiros que, de maneira bem restritiva permitem as suas manifestações, designam a atribuição de conduzirem as demandas espirituais mais pesadas, que exige conhecimento profundo da escuridão. Os exus e as pombas giras passam a ser vistos como sentinelas, chefes de portões e a ocuparem somente as áreas externas dos terreiros.

2.12. A intelectualização da umbanda

Peter Fry (1982, p.24), expoente da consolidação da Antropologia Social no Brasil, salienta que a primeira autora a reconhecer o branqueamento das religiões afro-brasileiras, mais especificamente na institucionalização da umbanda, foi Diana Brown. Entretanto, o trabalho mais minucioso acerca das relações entre branqueamento, industrialização e umbanda, é a tese sociológica desenvolvida e defendida por Renato Ortiz (1999), *A morte branca do feiticeiro negro*. É através desta produção, a de Ortiz (1999), que estamos sendo capazes de pensar com mais profundidade a relação conflitiva que, de um lado, encontra-se a umbanda e, do outro, as macumbas e a quimbanda.

Segundo a tese de Ortiz (1999), com muitos esforços, a umbanda branqueou as macumbas e, a elas, concedeu outro nome, quimbanda. Foi a umbanda branca que tornou pejorativa a palavra macumba: sinônimo de trabalhos de feitiçaria, magia negra, atividades ligadas ao mal. Isto ocorreu, pois, necessariamente, os exus e as pombas giras, sempre se manifestaram como espíritos empretecedores e protagonistas do culto. Uma religião evoluída, empenhada com a realização do progresso, não poderia se constituir como *continuum* daquilo que está tentando superar.

A umbanda branca se institucionalizará, recorrendo aos mesmos aparatos do espiritismo. Seus líderes fundarão federações espíritas, promoverão congressos, publicarão jornais e uma infinidade de obras literárias, que delimitarão uma doutrina umbandista. Tais recursos, disseminarão as palavras exu, macumba e quimbanda como expressões de tudo aquilo

que é maléfico ao imaginário social. Institucionalizar é sistematizar, não apenas a vida do terreiro, mas a maneira de interpretar o mundo espiritual.

Ortiz (1999, p.163) apresenta, brevemente, a sociologia do conhecimento de Berger e Luckman como referenciais teóricos para compreender o esforço de legitimação, para que a umbanda se consolidasse enquanto religião, através da justificação e explicação do mundo. É nesta busca por legitimação que as federações exercerão aquilo que Berger e Luckman chamaram de Retórica da Aniquilação.

Através de um didático artigo científico, Frank Usarski (2001), elucida que, dentro do campo religioso, os aniquiladores são aqueles que se apropriam de todos os recursos para eliminar os grupos que elegem enquanto adversários, dois pontos são colocados em prática acerca da mencionada retórica: exageração seletiva e transferência de definições socialmente negativas.

Com a finalidade de enfatizar as relações entre espiritismo e umbanda, no ano de 1938, Zélio Fernandino de Moraes criou a Federação Espírita de Umbanda. Três anos mais tarde, organizado pela mencionada Federação, surge o Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda. Naquele Congresso, foi realizado um esforço dos militantes da umbanda branca em demonstrar que, rigorosamente, encontravam-se em oposição às tradições africanas. Analisemos a citação que compõe a conclusão do registro do Congresso, ocorrido em 1942:

O Espiritismo de Umbanda é uma das maiores correntes do pensamento humano existentes na terra há mais de cem séculos, cuja raiz provém das antigas religiões e filosofias da Índia, fonte e inspiração de todas as demais doutrinas religioso-filosóficas do Ocidente. (PRIMEIRO CONGRESSO DE ESPIRITISMO DE UMBANDA, 1942, p.120)

Observa-se que os grupos umbandistas são intelectualizados e adotam uma retórica que almeja distanciar a umbanda da sua origem bantu e, ao mesmo tempo, aproximá-la de práticas religiosas muito bem recepcionadas entre as elites, que se sentem representadas pelo espiritismo, o catolicismo, a maçonaria e cultos esotéricos.

São estes grupos que se esforçarão para a difusão da literatura umbandista, mobilizada para desqualificar e silenciar grupos africanos. A finalidade é enfraquecer a influência das práticas africanas na sociedade, através de um recurso discursivo. No que se remete à literatura umbandista, dois autores se destacam no que tange à estigmatização, sobretudo da quimbanda: Lourenço Braga e Aluizio Fontenelle.

A definição da palavra umbanda, conforme o dicionário de Nei Lopes (2012), não se distingue da quimbanda. Em algumas línguas bantu, quimbanda é o plural da Umbanda. Em outras, Umbanda quer dizer cura, ao passo que a quimbanda quer dizer curador.

O vocábulo *umbanda* ocorre no umbundo e no quimbundo significando arte de curandeiro, magia, ciência médica, medicina, em derivação talvez vinda do quimbundo *banda*, desvendar. Em bundo, o termo que designa o curandeiro, o médico tradicional, é *mbanda*; e seu plural (uma das formas) é *imbanda*. Em quimbundo, o singular é *quimbanda*, e seu plural *imbanda*, também. (LOPES, 2012, p.250).

. De acordo com a etimologia, a quimbanda não é separada da umbanda, mas, após o engajamento ideológico de alguns grupos, passou a ser apresentada como a realidade invertida da verdadeira umbanda. Os chamados autores do espiritismo umbandista eram conhecedores das tradições africanas e tiveram a oportunidade de vivenciar estas práticas, pois sempre foram comuns no Rio de Janeiro. Se comparar os rituais da umbanda às macumbas, será possível observar semelhanças gritantes: defumadores, fios de conta, velas, roupas brancas, divindades e entidades.

Quando Lourenço Braga publicou a primeira edição da obra intitulada *Umbanda, Magia Branca, Quimbanda, Magia Negra*, não se tratava da expressão de uma ignorância em relação à etimologia de duas palavras africanas, mas, da retórica que buscava aniquilar o oponente através de uma disputa em que um dos lados é mais apoderado, detentor de recursos silenciadores.

Se a umbanda é branca, a quimbanda é negra, isto é, a umbanda é do bem, mas a quimbanda é do mal e, por esta razão, deve ser reprimida. Todos os espíritos do bem, possuem no mundo das trevas a sua equivalência malévola (ORTIZ, 1991). Para a comunidade da já mencionada umbanda branca, a quimbanda é a inversão da sua realidade iluminada, realidade existente nas macumbas cariocas.

Quimbanda passa a ser categoria de acusação contra as manifestações espirituais existentes nos terreiros de macumba. Portanto, não há apenas a estigmatização da palavra quimbanda, há também a estigmatização da palavra macumba, oriundas da cosmo-percepção bantu. Fontenelle, por exemplo, na obra intitulada *Exu*, afirma que a palavra umbanda possui origens que, de forma alguma, são africanas.

Acontece porém, que a maioria daqueles que se dispõem a escrever sobre UMBANDA, em seu princípio etimológico, pecam pela base, ao afirmarem que a Umbanda nos foi trazida pelos escravos africanos que aqui aportaram nos meados do século XVI, quando nem ao menos se lembram de que uns pobres escravos, sem a

menor formação de cultura, e, praticando algo que nada de semelhante no que se pratica atualmente nessa seita, pudessem interferir na concepção de um povo já algo mais adiantado, e mais esclarecido, uma vez que, a estes pobres escravos, era-lhes negado até o direito de viver, quanto mais, de ditar regras religiosas a uma nação que cambaleante tentava dar os seus primeiros passos de progresso. (FONTENELLE, 1952, p. 26).

Através do espaço ocupado por Lourenço Braga e Aluizio Fontenelle, é possível considerar que ambos fizeram parte da maioria social e se aproveitaram dos seus privilégios a fim esgotar as minorias que, naquele período, não possuíam direito de resposta aos ataques sofridos. Percebe-se, na citação de Fontenelle (1952, p.26), a exageração seletiva, apontada por Usarski (2001) quanto ao exercício retórico da aniquilação: “A herança africana é assim rejeitada pela ideologia branca; a religião vai então se situar nas brumas de um passado mais “digno”, as fontes sagradas originando-se na sabedoria hindu ou persa, como querem outros autores”. (ORTIZ, 1999, p.166).

A depuração consistiu na tentativa de fugir aos aspectos tidos como primitivos ligados às práticas da Macumba e identificados com a feitiçaria ou magia negra, bem como de remeter a Umbanda a uma origem tida como mais antiga e nobre, ligada a tradições culturais reais (egípcia, hindu) ou fictícias (lemuriana). A revalorização consistiu na preservação do que não era eliminável, moralizando e racionalizando mitos (o caso de Exu é exemplar) e ritos a partir de concepções cristãs e de um discurso pseudocientífico e erudito. Neste processo as concepções espírita-kardécistas foram fundamentais, pois forneceram, através da doutrina das reencarnações e da evolução cármica, os critérios para a ruptura com o passado e a síntese dos elementos remanescentes e emergentes. (NEGRÃO, 1996, p.149).

Adiante, Negrão (1996, p.149) evidencia que tal disputa social não dizia respeito apenas entre duas práticas religiosas completamente “distintas” (umbanda e quimbanda), mas, entre quem verdadeiramente dava continuidade às raízes de uma tradição umbandista: qual grupo, de fato, é tradicional e qual não é. Enfatiza a importância de líderes religiosos, a exemplo de Tata Tancredo, que criou no Rio de Janeiro uma federação umbandista em oposição à de Zélio Fernandino de Moraes, reivindicando a necessidade de salientar que a umbanda é negra. Tancredo ganhou tanta notoriedade, empregando esforços para a consolidação de uma umbanda genuinamente africana, criando alternativas bibliográficas à literatura do espiritismo de umbanda, ao ponto de, popularmente, ser reconhecido como o papa da umbanda.

Figura 20: Tata Tancredo – O papa da umbanda



Fonte: Twitter de Luiz Antonio Simas, 2019.⁹

2.13. Quimbanda ou macumba?

Luiz Mott (2011) analisou alguns documentos que circunscrevem a presença de um feiticeiro de Angola no Brasil, denominado quimbanda, ainda nas primeiras décadas da colonização. Suas indumentárias fugiam do padrão masculino, especialmente pela presença de um pano na cabeça que, na visão inquisitorial, eram masculinamente inadequados. Os acusadores, rudimentarmente, associaram o quimbanda a somítico¹⁰.

Outras vezes, conforme a variedade das funções, veste um tecido de folha de mbondo (baobá), enfarinha todo o rosto, pinta-se com várias tintas e ostenta orgulho com semelhantes porcarias, oferecendo o sacrifício, propriamente seu, mata um galo, uma serpente e um cão. Então um dos presentes, levando às escondidas a cabeça do cão, corre a escondê-la num buraco. Depois pede ao feiticeiro que a descubra, e se este não se demorar muito na descoberta, fica enormemente conceituado, como se estivesse em contínua comunicação com os espíritos. Todos, então, o proclamam superior aos demais feiticeiros, chamando-lhe nganga-ia-quimbondi. Quando este

⁹ Disponível em < https://twitter.com/simas_luiz/status/1202192370273570817 > Acessado em: 13 de Maio de 2023.

¹⁰ Homem que comete o pecado da homossexualidade.

feiticeiro morre, o mais ancião da seita deve convocar todo o povo para celebrar o funeral. Durante a noite, já que esta é propícia para ocultar suas torpezas, devem estar presentes só os inscritos na seita, sendo proibida a presença de outros. Levam, então, o cadáver para o interior de uma mata e depois de diversas cerimônias execráveis, que alguns dos recém convertidos me revelaram, mas que eu não posso descrever pela sua desonestidade, enterram-no numa cova muito funda. Antes disto, porém, o seu sucessor manda que lhe seja tirado o coração e as entranhas e lhe cortem as extremidades dos pés e das mãos, que eles depois vendem aos pedacinhos, como coisas sagradas e por grande preço. Pela autoridade que gozam todos esses naganga, não há jaga, quer capitão na guerra, quer chefe de aldeia em paz, que não procure guardar algum deles consigo, sem o conselho de aprovação do qual não se atreverá a exercer nenhum ato de jurisdição nem a tomar qualquer resolução. (MOTT, 2011, p.5).

O fragmento acima elucida a participação da quimbanda na construção histórica da cultura brasileira. Quando ainda não era uma categoria de acusação, quimbanda é uma palavra, frequentemente utilizada para traduzir o exercício da magia nas expressões religiosas dos bantus. Estava, tanto no terreiro calundzeiro de Luzia Pinta, quanto, mais tarde, na Pequena África, consolidada no Rio de Janeiro.

Originariamente, quimbanda ou nganga, são dois cargos sacerdotais atinentes às tradições do Congo e Angola, cuja imolação animal e os testes divinatórios caracterizam o complexo procedimento iniciático. Seu corpo e saber foram sacralizados, ao ponto de, mesmo mortos, os restos mortais serem fragmentados e distribuídos entre os descendentes. A extração de algumas partes do cadáver mágico tem, por objetivo, constituir relíquias para fortalecerem a vida cotidiana. Sua morte não o impede de exercer os seus feitiços, ao ser enterrado em uma profunda cova, o processo de decomposição da sua carne e dos seus ossos encanta a terra e as ervas que brotarão no túmulo sagrado.

Negligenciando a tradição originária, quimbanda e macumba serão exaustivamente associadas a baixo espiritismo. Descritos através de construções imagéticas que remetem a espíritos violentos, comprometidos com as forças infernais e aliados às projeções econômicas dos feiticeiros, a custo de oferendas compostas por bebidas alcoólicas, fumos, pimenta, carne vermelha e sangue animal. Quimbanda, entre alguns grupos umbandistas, será uma categoria de acusação (BAIRRÃO e CARVALHO, 2019, p.3), o exercício da “falsa umbanda”.

Camargo (1961, p. 54-55) caracteriza a quimbanda, recorrendo a três aspectos: a) terreiros que praticam “magia negra”, b) cultivo e manipulação da presença de espíritos extremamente poderosos, especialmente em situações que exigem “trabalho pesado”, c) culto praticado individualmente, no sentido de um feiticeiro (*nganga*) que, através dos seus conhecimentos, costumar obter e oferecer vantagem: “(...) nenhum terreiro se confessa de

Quimbanda. Outros podem lhe atribuir esta qualidade, o que não é frequente, pois implica em um reconhecimento de sua eficácia”. (CAMARGO, 1961, p.55).

Apesar das expectativas umbandistas, entre quimbandeiros não é regra ocultar o seu culto, especialmente quando estão amparados pela consciência da especificidade do seu sistema religioso. Todavia, a religião (ou culto) é tão estigmatizado, silenciado e temido, que alguns autores das ciências sociais da religião, o identificam como expressão religiosa da contracultura (LAPASSADE e LUZ, 1972). Sua ética é antagônica à umbanda branca, permitindo-nos observar que algumas manifestações estéticas acabam servindo como provocações a grupos umbandistas.

Na Quimbanda, observamos a subversão da colonialidade, melhor observamos a sua não absolutização. A Quimbanda é memória dos saberes que foram subalternizados, principalmente, no que se refere à preservação dos mistérios da magia africana. Magia que foi contemplada pela ideologia moderna enquanto ausência de racionalidade, sinal de barbarismo e atraso, mas que na Quimbanda significa “ciência”, conhecimento. Nessa treliça o Preto velho, agora quimbandeiro, deixa de ser a aceitação para se tornar resistência. Sua sabedoria ante a vida e conhecimentos sobre os mistérios da magia e dos feitiços emergem. Na Quimbanda, o bom velho subverte a visão ocidental da velhice enquanto fase decadente da vida humana. (BORGES, 2016, p. 184).

Espíritos condutores dos processos de conversão ao cristianismo no contexto umbandista, como os preto-velhos, são *tricksters* nas paredes quimbandeiras. Não expressam a fragilidade dos seus corpos, seus pés caminham com o mesmo equilíbrio dos exus e caboclos. Por serem velhos, são mais perigosos, pois a idade traduz o nível de profundidade das suas magias.

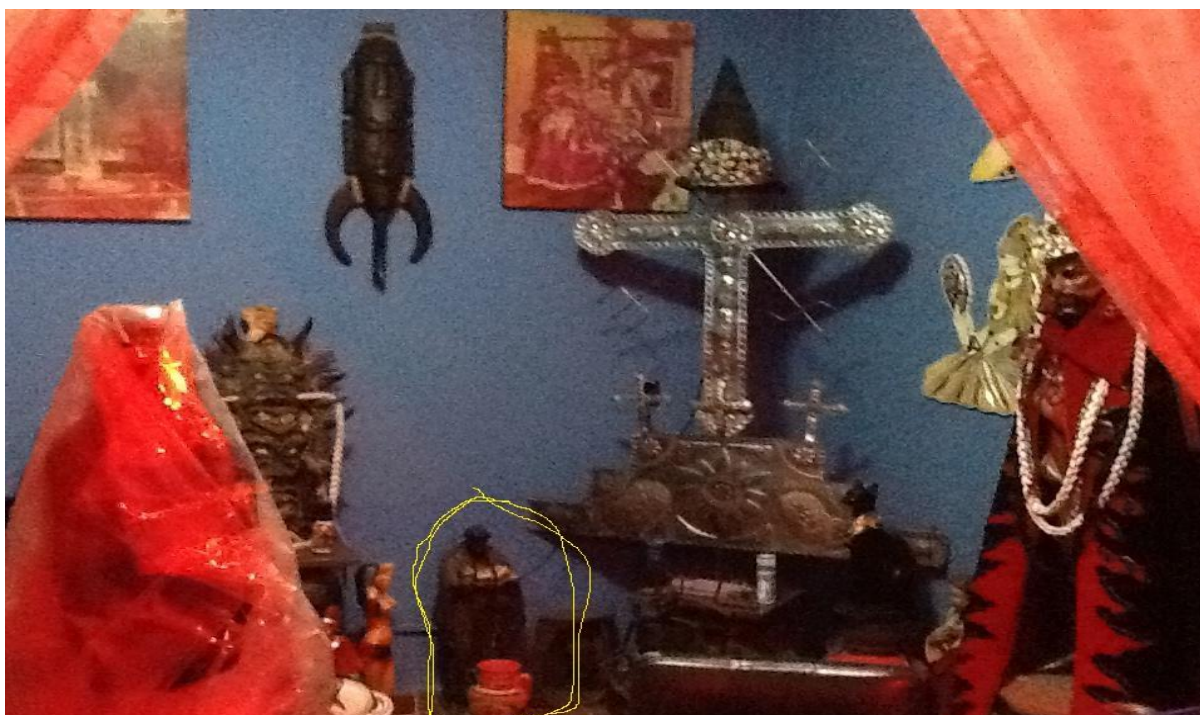
A quimbanda é o espaço liderado pelo povo exuístico: exu, pomba-gira, exu mirim e pomba-gira mirim. Entidades macumbeiras que transgrediram a moral umbandistas e, simultaneamente, legislam, dando origem a novos valores. Dentro dos seus reinos, são independentes de orixá.

Na Tenda Vovó Maria Conga, no fundo do terreiro onde os exus trabalham, existem três árvores sagradas: uma mangueira e uma bananeira que pertencem respectivamente a Exu Mangueira e Exu Veludo; entre elas, uma amendoeira da Tia Margarida, preta-velha, conhecedora da magia negra. Entre dois polos maléficos, situa-se um polo de luz que neutraliza o domínio das trevas. Como se a precaução fosse ainda insuficiente, encontra-se ao pé do muro um pequeno altar com três imagens: duas de Santo Antônio, uma de São Benedito. A vigilância desses santos reforça a ordem religiosa; deixar os exus livres significaria perder o controle da situação, o que poderia acarretar um desequilíbrio do sistema umbandista (ORTIZ, 1999, p.140).

George Lapassade e Marco Aurélio Luz (1972, p. 65-67) descrevem Santo Antônio e São Benedito, um santo branco e outro santo preto, como vigilantes dos comportamentos exuísticos. Pelos exus serem transgressores às leis umbandistas, ou seja, colonialistas, os mencionados santos agem como capitães do mato, correndo atrás dos quimbandeiros que fogem às matas para praticarem suas macumbas e, espiritualmente, amarrando os fujões. Quando os exus se manifestam dentro dos terreiros de umbanda, através das famosas incorporações, é comum que os médiuns em processo de desenvolvimento fiquem com a coluna curvada e as mãos entrelaçadas para trás, pois esta expressão corporal denota a domesticação dos exus que ainda não evoluíram, que continuam sendo pagãos.

Os santos católicos e orixás não foram extinguidos de todas as tradições quimbandeiras. Ortiz (1999) oferece a emblemática compreensão de que a quimbanda, na verdade, é a macumba. Muitos macumbeiros eram filiados às irmandades católicas negras, exerciam um catolicismo popular. Mas, estes santos e orixás, serão coadjuvantes, não representarão a mesma autoridade/liderança que o “povo da rua” (exu e pomba-gira). Estes espíritos caseiros serão os donos das cabeças dos *tatas*, os senhores das suas vidas. Abaixo, na fotografia que retrata um assentamento de exu, encontra-se, ao lado esquerdo e circulado em amarelo, a estátua de São Benedito, em posição inferior às demais entidades.

Figura 21: Assentamento de Exu



Fonte: Facebook de Tata Augustin de Satã¹¹, 2016

¹¹ Disponível em < <https://www.facebook.com/tata.megebaraomim> > Acessado em: 16 de Maio de 2023.

Se na quimbanda São Benedito é um santo coadjuvante, no conjunto de devoções das irmandades negras, é o grande padroeiro. Fato interessante é a reivindicação da presença do santo preto nas igrejas da cidade de São Paulo. Sob o título de *Os negros de São Benedito na Igreja do Convento de São Francisco (São Paulo, 1854-1901): resistência e protagonismo em um território de disputas*, a dissertação de Alvaci Mendes da Luz (2022, p.152) retrata que a estátua de São Benedito chegou a ocupar o principal espaço do altar mor da Igreja do Convento de São Francisco, quando era administrada pela irmandade negra.

Até que ponto a quimbanda é o contrário da umbanda? Esta divisão foi, literariamente, estabelecida pela militância da umbanda branca. Ocorre que a visão do espiritismo de umbanda, além de dualista, é sistematizadora e catequizadora. Aqueles que são considerados maus, foram alocados à esquerda, ao passo que os bons, alocados à direita.

Quimbanda, baixo espiritismo ou magia negra, religião afro-brasileira, praticada pelos negros no Brasil... A Quimbanda continua no firme propósito de manter as antigas tradições dos seus descendentes africanos, ao passo que a Umbanda procura, pelo contrário, afastar completamente esse sentido incivilizado das suas práticas, devendo-se à influência do homem branco, cujo grau de instrução já não as admite”. (FONTENELLE, 1952, p.77, apud ORTIZ, 1999, p.133).

Quanto a produção êmica de Lourenço Braga (1956), há tentativa de demonstrar que não há diferenciação entre quimbanda e candomblé: “A chamada Linha Negra é Quimbanda ou Lei de Quimbanda (Magia Negra), cujas sessões ou Candomblés são realizados somente em terreiro, visando geralmente a prática”. (BRAGA, 1956, p.69). Adiante, o autor afirma que é possível manipular tais energias (espíritos) para a prática do bem, no sentido de domesticá-los.

Levando em consideração a dogmática literatura de umbanda branca, encontra-se, portanto, o esforço de definir como quimbanda tudo aquilo que é fiel à religiosidade originária dos africanos (FONTENELLE, 1952, p.77, apud ORTIZ, 1999, p.133). Candomblés não necessariamente são quimbandeiros, mas, se os rituais não estão em conformidade com o estatuto das federações espíritas, tementes a Oxalá-Jesus, é macumba e, tudo o que é macumba, é quimbanda.

A macumba incorpora e reinterpreta as crenças europeias conforme uma visão africana do mundo. Se houve assimilação do diabo cristão pela cultura negra, foi, portanto, por intermédio das visões de mundo africanas que os transformaram em uma figura ambígua em uma entidade mágica, como o Exu africano. A umbanda nasceu, assim, na tentativa de recuperar a força e a eficiência dos espíritos venerados na macumba, ao mesmo tempo em que apagava, ao menos no discurso oficial da *intelligentsia* umbandista, os vínculos como uma África “atrasada e inculta”. (CAPONE, 2018, p.106).

Líderes quimbandeiros, orgulhosamente, assumirão culto ao diabo, elegendo-o como um poderosíssimo exu, Lúcifer, mas, não como submissos a ele, e sim enquanto manipuladores destas forças ocultas para tornarem ainda mais eficazes os seus trabalhos espirituais. Associar Exu a diabo pode, também, ser considerado um recurso de provocação à ideologia do espiritismo de umbanda.

Ortiz (1999, p.145) procura deixar claro que não existem terreiros convictamente comprometidos com o mal. Mas, o moralismo espírita tende a rejeitar tudo aquilo que se apresenta como africano ou alternativa à sua epistemologia dual. Portanto, afirmar que a quimbanda é propositalmente má, de acordo com a tese do mencionado sociólogo, não passa de recurso ideológico: “(..) na verdade a Quimbanda não tem uma existência concreta, ela é uma realidade simbólica criada pelo próprio universo religioso”. (ORTIZ, 1999, p.145).

Outra vez, dando vazão à literatura produzida por Lourenço Braga (1956), observamos o discurso institucionalista de uma linha e de posição social quimbandeira, elaborando hierarquizações entre exus e pombas giras, dividindo-os em legiões e falanges. Oferecendo descrições físicas, indumentárias e pontos riscados para cada uma das entidades, que devem ser seguidas, para que a “tradição” seja respeitada.

Se a macumba é a quimbanda, então, não há nenhum documento que demonstre a presença de escala evolutiva entre os mencionados espíritos. Criar divisões é produto da necessidade cartesiana e dualista, delinear normas comportamentais, para diminuir a possibilidade de o africano ganhar protagonismo religioso. Veremos, no próximo capítulo, que a maioria das representações imaginárias do povo espiritual quimbandeiro, especialmente nas estátuas exuísticas, são moldadas à luz do que foi estabelecido pela umbanda.

Todos os espíritos da Lei de Quimbanda possuem luz vermelha, sendo que o chamado “Maioral”, conhecido no catolicismo como Satam, Satanaz, Capeta, Lúcifer, Príncipe do Fogo, Tinhoso, Anjo do Mal, etc., possui uma irradiação de luz vermelha tão forte que nenhum de nós suportaria sua aproximação. (BRAGA, 1956, p. 26).

Figura 22: altar dedicado ao Maioral da quimbanda



Fonte: Facebook de Tata Augustin de Satã, 2016¹²

Duas afirmações de autores diferentes, aqui retratadas, parecem conflitivas em relação a uma das propostas iniciais da dissertação: a de retratar as especificidades da quimbanda quanto às demais religiões africanas. Camargo (1961), afirmou que nenhum terreiro se confessa quimbandeiro. Ortiz (1999), sustenta que a quimbanda inexiste fora daquilo que é produzido pelo discurso da umbanda branca, no sentido da quimbanda ser um lugar no âmbito do mundo espiritual.

Quando aplicadas ao mundo empírico, as teses de Camargo (1961) e Ortiz (1999) parecem incoerentes. O fato é que muitos sacerdotes, dirigentes de terreiros, confessaram, sem receios, a quimbanda. Ao mesmo tempo, há terreiros que se esforçarão para fazerem jus à descrição da espécie de “inferno quimbandeiro”, presentes nas obras de Lourenço Braga e Aluizio Fontelle, fazendo parecer que as suas produções serviram como manuais para o exercício da ritualística.

2.14. Entidades transgressoras: exu

¹² Disponível em < <https://www.facebook.com/tata.megebaraomim> > Acessado em: 16 de Maio de 2023.

Bastide (1985), chegou a mencionar a respeito do negro “pai João”: escravizado velho e piedoso, acolhedor, incapaz de alimentar quaisquer sentimentos de vingança contra seus algozes. O negro “pai João” é aquele negro de comportamento umbandista, considerado exemplar, digno de ocupar o mesmo espaço sagrado nos altares dos templos, ao lado das estátuas dos orixás branqueados (santos católicos). Sua cruz não faz alusão ao *dikenga* (cosmograma bakongo), mas, ao sofrimento vivenciado por Jesus Cristo, cujas chagas são interpretadas enquanto representações dos açoites sofridos pelas mãos dos seus senhores.

Figura 23: preto-velho acorrentado



Fonte: CONEXÃO PLANETA, 2022.¹³

A cruz da escravidão sempre será rememorada durante as incorporações, ocorridas entre os médiuns brancos. Corpos curvados, pernas e mãos trêmulas, vozes cansadas, comportamentos e discursos cristianizados. Durante as incorporações, entrelaçado entre as mãos e o pescoço, carregam rosários confeccionados em capiás. Sempre orientam os consulentes à necessidade do perdão e do recorrente processo de conversão a Jesus Cristo.

Considerando que a umbanda branca pretende ser a religião do novo Brasil, através dos discursos consoladores dos pretos-velhos, há o estímulo de negar os impactos do escravagismo para o desenvolvimento da sociedade brasileira. São negros que exortam à aceitação do

¹³ Disponível em < <https://conexaoplaneta.com.br/blog/venda-de-estatuas-de-negros-escravos-acorrentados-em-loja-do-aeroporto-de-salvador-provoca-indignacao-e-protestos/> > Acessado em: 25 de Maio de 2023.

sofrimento social e, conseqüentemente, à aceitação da desigualdade, seja dentro do contexto agrário e também do contexto da chegada do Capitalismo industrial.

Se os pretos-velhos são espíritos que, estoicamente, suportaram a escravidão e, em seguida, acreditaram na abolição, na leitura de George Lapassade e Marco Aurélio Luz (1972), os exus e as pombas giras combateram os senhores de escravos: envenenaram, participaram de rebeliões, pegaram em armas.

Não seria exagero afirmar que, diferentemente dos já mencionados pretos-velhos, historicamente os exus não se converteram ou não aderiram integralmente ao catolicismo, recusaram-se a assumir o sofrimento cristão e valorizaram a resistência originária. Para ilustrar, analisemos o fragmento da letra de música, composta por Nei Lopes, interpretada por Clara Nunes, intitulada *Coisa da Antiga*.

Hoje o olhar de mamãe marejou, só marejou
Quando se lembra do velho, o meu bisavô
Disse que ele foi escravo
Mas, não se entregou à escravidão
Sempre vivia fugindo e arrumando confusão

Disse para mim
Que as histórias do meu bisavô, nêgo fujão
Devia servir de exemplo a esses nêgo Pai João

Disse, afinal, que o que é liberdade
Ninguém mais hoje liga
Isto é coisa da antiga

Nei Lopes apresenta o contraponto do exu (“nêgo fujão”) ao preto velho (“nêgo Pai João”), possibilitando-nos identificar o quanto que a umbanda rejeita a ancestralidade e desvaloriza a liberdade, conquistada por muitos negros, não através da abolição, mas, através do derramamento de sangue e da organização política. Trata-se de espíritos que, não surpreenderia, caso Abdias Nascimento (2019) os referisse como quilombistas, pois manifestam nos terreiros preocupações junto à emancipação da consciência dos povos oprimidos.

Figura 24: Exu Black Power



Fonte: Nascimento (2022)

Considerando a pesquisa sistemática do historiador marxista Clóvis Moura (2020, p.159) a respeito das *Rebeliões da Senzala*, quilombos se desenvolviam sem espaços geográficos definidos, bastando que, em determinada região do Brasil, houvesse trabalho escravo. Eram espaços políticos, habitados por negros foragidos, também conhecidos como mocambos: “Desgastando as forças produtivas, quer pela ação militar, quer pelo rapto de escravos, fato que constituía, do ponto de vista econômico, uma subtração ao conjunto das forças produtivas dos senhores de engenho”. (MOURA, 2020, p.160).

Frisando a perspectiva de Lapassade e Luz (1972, p.23), do ponto de vista político, o terreiro quimbandeiro é, na verdade, mocambo espiritual, terra de sobrevivência da ancestralidade bantu que a umbanda, aliada aos veículos de repressão (inclusive a polícia), esforça-se para silenciar e apagar. Radicalizam o argumento, ao ponto de assimilar o culto quimbandeiro a movimentos de contracultura, especialmente o Woodstock, devido à sua efervescência no período de publicação da obra, apesar do Brasil se encontrar na etapa mais cruel da ditadura militar.

No início do século passado, os escravos baianos se revoltaram contra seus senhores. Os muçulmanos negros, chamados Malés, dirigem a revolta e são isolados, porque os outros negros não aceitam sua liderança religiosa, e recusam também sua autoridade política. A revolta é esmagada, os muçulmanos negros da Bahia são reprimidos,

mortos, dispersos. O islamismo negro está hoje completamente desaparecido do Brasil.

A quimbanda é a expressão dessa derrota histórica. Ela traduz o sonho de um poder negro, entre os negros da deportação. Comecei a perceber a origem dessa simbologia quando observei em diversas favelas certa simpatia pela religião muçulmana, (LAPASSADE e LUZ, 1972, p.24).

Adiante, os autores (LUZ e LAPASSADE, 1972, p. 31), narram o curioso caso de um pai de santo, chamado Alcides, filho de um exu, conhecido como exu mangueira. O referido exu outorga-se o pai dos hippies, em razão do fervoroso comparecimento de jovens de cabelos cumpridos, apreciadores de rock inglês, solicitando seus conselhos e trabalhos espirituais.

Quando os terreiros constroem o seu altar (congá) que, dentro do espaço sagrado, é central, aludem à Casa Grande retratada pela obra de Freyre. A Casa Grande só pode ser frequentada por negros e indígenas dóceis, enquanto o exu, por transgredir demais, ainda não é considerado evoluído para frequentar. Por esta razão, habitam os quintais, cuja casa (trunqueira) é trancada.

Em parágrafos anteriores, apresentamos um trecho que retrata os capitães do mato que habitam o mundo espiritual: Santo Antônio e São Benedito. Se o espaço dos santos e dos guias é a Casa Branca, então, o dos exus é a senzala. Mas, a quimbanda apresentará a sua reação vingativa contra estes carrascos espirituais.

Tivemos a oportunidade de visitar, em certa ocasião, um terreiro que nos deixou, uma das piores lembranças de nossa vida. O terreiro em si estava muito bem localizado e arrumado, e a sua assistência numerosa, destacando-se pessoas de ótimos trajes e de boa apresentação. O corpo de médiuns era numeroso e parecia que iríamos assistir a uma verdadeira concentração umbandista. Mas, logo depois, vimos quanto estávamos enganados. Ao bater meia-noite, apagaram-se as luzes normais e se acenderam pequenas luzes vermelhas. Nisso o pretenso ogã começou a cantar para os compadres. Após isto, baixaram-se as cortinas, tapando o congá, e se iniciaram os cantos para Exu. Foram então arriando... Maria Padilha, Diabo-Chefe, os diabinhos. Após várias exhibições (engolir fogo, tomar azeite quente) chamaram aqueles que tinham em seu poder um embrulhinho e mandaram que colocassem o mesmo à mostra. Não foi pequeno o nosso espanto ao ver que aqueles embrulhinhos continham pequenas imagens de Santo Antônio. Os kiumbas, então, seguravam e avidamente comiam as cabeças das imagens (?), ordenavam que se jogasse fora. Depois beberam cachaça, pularam, gritaram, tudo num crescente ritmo de alucinação. (REVISTA MIRONGA, 1972, p.34-36, apud ORTIZ, 1999, p.147).

Através da descrição acima, identificamos a dessacralização dos elementos opressores da umbanda, demonstrando, através das incorporações denominadas violentas, a amoralidade. Os nossos referenciais teóricos (Lapassade e Luz 1972, p.10) chegam a comparar a estigmatização de exu na Quimbanda, à expulsão de Dionísio, durante o desenvolvimento da cultura grega, muito bem retratada pela filosofia perspectivista de Friedrich Nietzsche.

Marcada pela generalização da medida e a negação da dimensão trágica da existência, houve, na Grécia Antiga, protagonismo da classe sacerdotal (apolínea) na cultura, cujo ápice se desvelou na cristianização de toda a cultura ocidental. Expulsar Exu dos terreiros equipara-se ao esforço platônico para afastar o sensível (Dionísio) da Epistemologia: no congá (altar dos santos e dos guias) está a representação do mundo inteligível, ao passo que nas trunqueiras (casa de exu), habita a dimensão do mundo sensível.

São homens que exigem bebidas alcoólicas, charutos e carne vermelha, tanto em suas oferendas que costumam ocorrer nas encruzilhadas ou cemitérios, bem como durante as incorporações. Não têm o costume de conter suas gargalhadas ou de esconderem o mau humor. Além das gargalhadas, também emitem sons que a umbanda categoriza como perturbadores, proferem palavras de baixo calão e apresentam características físicas de espíritos compromissados com o satanismo

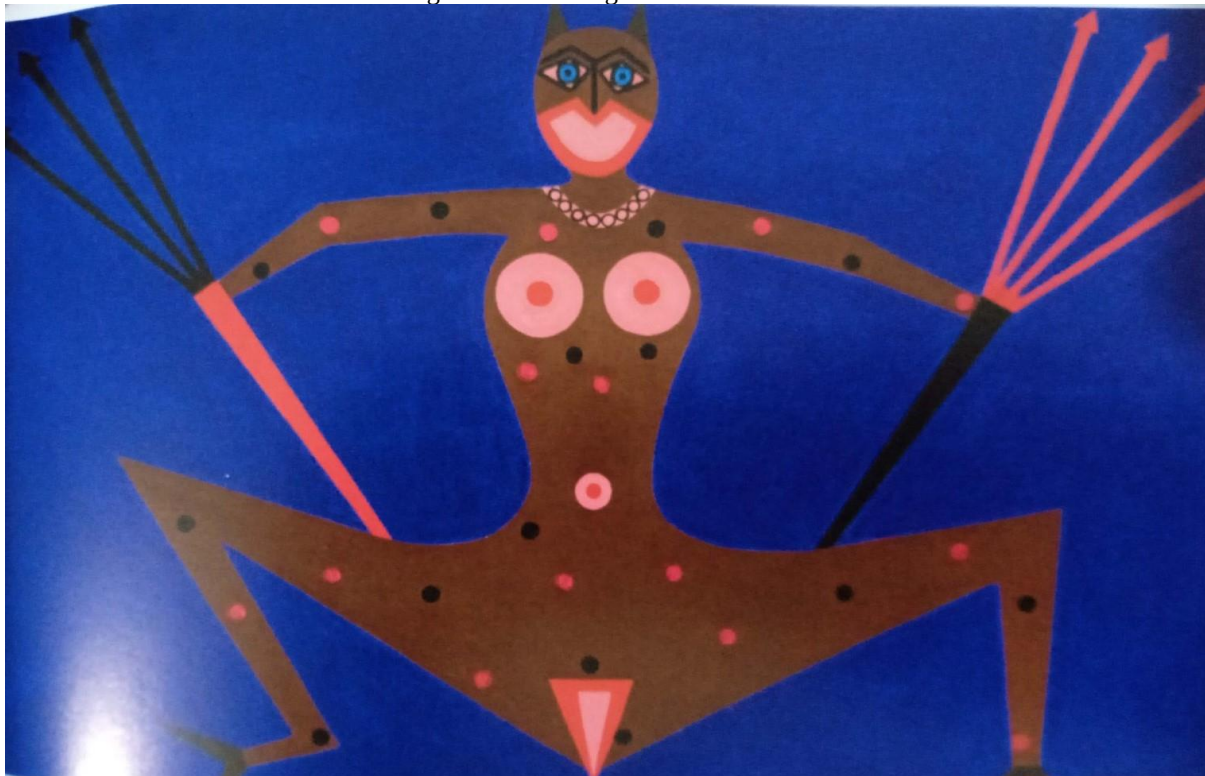
Figura 25: Exu Sete Capas no Museu da Polícia



Fonte: Maggie (2022).

2.15. Entidades transgressoras: Pombagira

Figura 26: Pomba-gira: fêmea dos sete



Fonte: Nascimento (2022)

Algumas categorias são secundárias e, apesar de pouco exploradas, importantes para ilustrarmos os propósitos desta dissertação, uma delas é a categoria de marginália sagrada, desempenhada por Brumana e Martínez (1991). Para os autores, a umbanda foi constituída em conformidade com a subalternidade social: mas, qual umbanda? Provavelmente, não estão se referindo à umbanda branca,

Afinal, a umbanda branca foi desenvolvida nas grandes metrópoles, em regiões centrais das cidades e, assim como o espiritismo, não se enxerga subalterna, pelo contrário, subalterniza. Demorou para que a umbanda fosse refletida como palavra plural, apenas no ano de 2021 que Luiz Antonio Simas decidiu publicar a obra *Umbandas – uma história do Brasil*.

Pomba-gira¹⁴ e exu, além de outras entidades quimbandeiras, a exemplo de exu mirim e pomba-gira mirim, são a radicalização da expressão da marginália sagrada, aqueles seres que, quando não aceitam o processo de conversão cristã, acabam sendo expulsos ou vitimados pela opressão. Enquanto os exus são caracterizados como homens agressivos, mal-humorados ou de

¹⁴ Esta palavra é a corruptela do nkissi Pambu Njila, divindade bantu, respectiva às ruas e entradas dos terreiros. Entretanto, esta divindade é masculina, não feminina.

gargalhada estridente, as pombas giras são representadas como possuidoras de trejeitos vulgares, sexualizadas e infiéis aos seus maridos: “A figura da Pomba-gira, ao mesmo tempo que afirma a realidade da sexualidade feminina, devolve-a ao império da marginalidade”. (AUGRAS, 2000, p. 40).

As pombas giras manifestam-se nos terreiros, através das suas danças e das fortes gargalhadas. São vaidosas, exigindo que médiuns e consulentes lhes ofereçam roupas rendadas, perfumes, colares, pulseiras, brincos e maquiagens. Algumas expressam certa calma ao dirigirem-se aos consulentes, outras expressam agressividade: de toda forma, em pomba-gira encontra-se a relação exuística entre poder e perigo, especialmente em relação ao sexo masculino.

Capone (2018, p.119), menciona que a pomba-gira se recusa a aceitar a autoridade masculina, move-se para conquistar o seu próprio espaço, inclusive, o de liderar terreiros. Não acredita no matrimônio e, por esta razão, é constantemente reverenciada como a mulher de “sete exus”.

Sobretudo entre as populações urbanas pobres, é comum apelar a Pomba-gira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição. Estudar os cultos de Pomba gira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. Pois para Pomba gira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana. O mesmo vale para os Exus. (PRANDI, 2010, p.146-147)

Há em Pomba-gira o amparo espiritual às mulheres pretas, periféricas e hiper sexualizadas pela sociedade patriarcal, protegendo-a da má intenção de homens irresponsáveis. Sua magia é severa contra estupradores e infiéis, prejudicando, sobretudo, as suas vidas sexuais. No mesmo contexto espiritual, aparece associada a espécie de padroeira daqueles que possuem dificuldades amorosas, acometidos por sérias dificuldades condizentes à autoestima.

Portanto, não apenas as oferendas, mas os conselhos oferecidos durante as consultas espirituais, almejam gerar o sentimento de empoderamento: “Nesse sentido, seu poder decorre do domínio que manifesta sobre seu corpo e sua vontade, ainda que isso lhe custe uma reputação social estigmatizada”. (SILVA, 2015, p.78).

(...) notamos a banal representação da sensualidade expressa em devoção espiritual na referência à “libido”. Desde que o cristianismo criou o complexo de vergonha e culpa em torno da sexualidade humana, rejeitando nossa responsabilidade mais sagrada, a procriação, o cientista de formação europeia não pode conceber nem entender uma religião onde a sexualidade é vista como parte integral do ser: humano, divino e

espiritual. Partindo dessa incompreensão, ele descreve as expressões religiosas da sensualidade em versões insípidas, de eroticismo menor e vulgar, como é também o caso de certo romancista brasileiro.

Não existe, nesta reflexão, a separação entre o espiritual e o corpóreo, do ponto de vista espiritual é necessário valorizar o corpo, não permitir a sua domesticação ou controle, ainda que esta decisão resulte em hostilizações sociais: “A *energia* de dominar os homens (...) é fundada na identidade dessa personagem, construída a partir de uma narrativa mítica que diz que, em vida, ela “dominou” sete homens e nenhum “usou ela”. (OLIVEIRA, 2011, p.63).

A energia pulsante destas entidades cruzadas, como se o domínio delas já não fossem as encruzilhadas, é libertadora; jamais é descontrolada. Ela é sempre controlada pelo próprio poder feminino e se manifesta em uma marcante característica da entidade: a pomba gira é senhora dos desejos do próprio corpo e manifesta isso em uma expressão corporal gingada, sedutora, sincopada, desafiadora do padrão normativo. A pomba gira, como diz um antigo ponto de macumba, é uma ventania que se encanta nos corpos. (SIMAS, 2021, p.78-79).

Quanto ao âmbito umbandista, Augras (2000, p.29) descreve a Pomba-gira como realidade invertida à pureza de Iemanjá, uma das divindades africanas mais afetadas pelo processo de branqueamento umbandista. O iemanismo é o culto que ganhou difusão no Rio de Janeiro e se estendeu a várias regiões litorâneas do Brasil, sendo aderido pela classe média: Iemanjá é vista como avatar de Nossa Senhora ou divindade esotérica. Esta expressão branca de Iemanjá é muito difundida pela mídia enquanto verdade religiosa.

Figura 27: Yemanjá negra e Yemanjá branca¹⁵



¹⁵ Disponível em: < <https://jornaldaparaiba.com.br/comunidade/dia-de-iemanja-quem-embranqueceu-a-rainha-do-mar/>> Acessado em: 27 de Maio de 2023

Aquela divindade negra, com seios tão fartos e pesados que chegavam até os pés, cultuada nos rios da Nigéria, no imaginário umbandista é, predominantemente, uma sereia branca. Toda a sexualidade que foi afastada das yabás¹⁶ (divindades femininas iorubás) a serviço da umbanda, é atribuída à Pomba-gira como o seu pecado, perigo e involução.

Estendendo a menção ao artigo de Augras (2000), a autora delinea o *continuum* Pomba-gira às poderosas divindades mães e feiticeiras ancestrais, Iamí Oxorongá, senhoras dos pássaros, cujos nomes não podem ser mencionados em horários noturnos. É bem verdade que, ao anoitecer, não se profere o nome de Iamí Oxorongá, mas, após a meia noite, invoca-se Pomba-gira com cigarrilhas, estouro de champagne, velas das cores preta e vermelha, farofa de mandioca temperada com dendê e esperança de prosperidade: financeira, amorosa e familiar. A mesma champagne que se oferece à Pomba-gira nas encruzilhadas, também se derrama nas ondas do mar em oferenda a Iemanjá, durante as passagens de ano.

A Pomba-gira é resultado do encontro entre a força vital do poder das ruas que se cruzam, presente no inquite dos bantos, e a trajetória performática de encantadas ou espíritos de mulheres que viveram a rua de diversas maneiras (a corte das Pombas-gira é vastíssima), tiveram grandes amores e expressaram a energia vital através de uma sensualidade afluída e livre. O corpo pecador não faz o menor sentido para as donas da rua, muitas delas Marias: Maria Padilha, Maria Molambo, Maria Navalha, Maria do Porto, Maria Quitéria... (SIMAS, 2022, p.22).

Com base nas diversas Marias, conhecedoras das ruas, a quimbanda atribui o papel de protagonismo, pois a habilidade de sedução (ou adoçamento) facilita as negociações que, geralmente, ocorrem nas ruas, encarada como o mercado, do ponto de vista exuístico. Nas encruzilhadas são tomadas as decisões mais importantes, tornando-se complementos da vida nos terreiros. O mundo está cheio de homens poderosos, capazes de decidirem coisas importantes e, ao mesmo tempo, incapazes de resistirem aos impactos da dança, da beleza e da inteligência de uma mulher: uma mulher negra que protege os pobres das ambições dos brancos poderosos.

Pomba-gira é rotulada como vulgar e perigosa, pois faz uso das suas habilidades corpóreas, não separa o corpo e o espírito. De acordo com Rufino (2019, p.129), a chamada biopolítica, isto é, a política colonialista que controla os subalternizados através dos seus

¹⁶ Exemplo, Iansã, divindade que é mãe de nove divindades, entre elas Egungun, não é mais esposa, mas, a filha virgem de Xangô.

corpos, seja escravizando, não oferecendo condições humanas de trabalho, ou objetificando, está sempre cometendo genocídios contra os povos de santo.

CAPÍTULO III

A dor e a flor do imaginário: imagem, materialidade e mídia exuística

No presente capítulo, teceremos alguns indícios acerca da materialidade exuística, produzida pela umbanda, a quimbanda e as mídias, abalizando o imaginário. Podemos sintetizar a palavra imaginário como memória constituída de imagens produzidas no cotidiano, no orbe do vivido. Cotidianamente, a macumba e os seus conflitos junto à umbanda, produz imagens que são vislumbradas pelos brasileiros, adeptos ou não das religiões africanas.

Estátuas em porta de lojas, reportagens que folclorizam as incorporações, não são a mesma coisa, no entanto, são fragmentos constituidores de memórias irrefletidas, sejam elas individuais ou coletivas. Enfatizando a conciliação e o confronto entre umbanda e quimbanda, descortinam-se dicotomias entre a macumba e o espiritismo de umbanda, a religião e a magia.

3.1. Imaginário, memória e cotidiano

As fronteiras da tradição filosófica, procuram estabelecer um comprometimento eficientemente oposto ao cotidiano, no sentido da filosofia aniquilar o cotidiano. Mesmo entre os chamados modernos, observou-se a persistência da subordinação à tradição metafísica, inaugurada por Platão, que aloca o vivido na esfera da cotidianidade e o inteligível na esfera da Filosofia. Portanto, antes da virada epistemológica, observável no desenvolvimento teórico do materialismo-histórico de Marx, a Filosofia encontrava-se associada a espécie de salto de realidade em relação à cotidianidade, ainda que o próprio conceito (o de cotidianidade) tenha sido vigorado pelos espaços do debate estritamente filosófico (LEFEBREV, 1991, p.19).

De maneira ambiciosa, a Filosofia especulativa consolida-se como experiência superior à cotidianidade, ainda que o ponto de partida da sua observação, a materialidade de fragmentos relevantes dos seus objetos, seja a realidade cotidiana. Lefebrev não chega a propor que a Filosofia seja abandonada, para que haja aprofundamento ao cotidiano social, mas, sugere uma espécie de crítica filosófica, cujos limites são dimensionados pelas metodologias das Ciências Sociais, metodologias que nos obrigam a recorrermos ao cotidiano, para produzirmos um conhecimento que não seja amparado por uma atividade meramente especulativa, não dando vazão à continuidade daquilo que o autor chama de alienação filosófica.

Com esses objetivos, não vamos dissimular intenções mais inquietas ou mais inquietantes. Não se trata, por exemplo, de explorar o *repetitivo*. Em sua trivialidade, o cotidiano se compõe de repetições: gestos no trabalho e fora do trabalho, movimentos mecânicos (das mãos e do corpo, assim como de peças e de dispositivos, rotação, vaivéns), horas, dias, semanas, meses, anos; repetições lineares e repetições cíclicas, tempo da natureza e tempo da racionalidade etc. O estudo da atividade criadora (da *produção* no sentido mais amplo) conduz à análise de reprodução, isto é, das condições em que as atividades produtoras de objetos ou de obras se reproduzem elas mesmas, recomeçam, retomam seus elos constitutivos ou, ao contrário, se transformam por modificações graduais ou por saltos. (LEFEBREV, 1991, p. 24).

A repetição no cotidiano é gerada pelos movimentos, sejam eles temporais, existenciais ou mecânicos, e, nos instantes do cotidiano, tais movimentos produzem e reproduzem os seus objetos. Nem toda reprodução é, necessariamente, obra do meio de produção capitalista, é também atividade criadora de sentimentos e sentidos, de memória e de imagens. O encontro entre a imagem e a memória é o que Lefebrev propõe, para amadurecermos a discussão relacional entre cotidiano e imaginário.

Durante o cotidiano, as imagens são produzidas, reproduzidas e interpretadas entre sujeitos, são imagens convertidas a conteúdo da memória. Quando a memória é coletiva, tem-se o imaginário social: junção de imagens e memórias, construídas e reproduzidas pelo cotidiano.

Ao defrontarmos com a quimbanda no imaginário umbandista, inúmeras representações bibliográficas, fotográficas, imagéticas, midiáticas e materiais, referem a relação conflitiva entre as citadas práticas religiosas¹⁷, oposições aparentemente irreconciliáveis. Do ponto de vista dos chamados valores espirituais, na medida que são dissipados pela umbanda institucionalizada, são recusados pela Quimbanda marginalizada. É no cotidiano umbandista que se realiza o alastramento da palavra quimbanda como demanda espiritual a ser combatida, ao passo que no cotidiano quimbandista, a palavra umbanda alastra-se como conceito a ser reapropriado. Fomentando memórias de satanização, cujo embrião foi semeado pelo sequestro da identidade religiosa dos bantus.

A tentativa de trucidar as famílias daqueles que foram submetidos à condição de cativos, gerou entre os negros a necessidade de amalgamar e sincretizar rituais originários, eclodindo a diáspora sustentada na estratégia de adesão ao catolicismo. Destarte, o imaginário de resistência pactuou-se ao imaginário da mãe perdida (HATMAN, 2021). Os candomblés, as macumbas, as umbandas e a quimbanda, no cultivo da presença da ancestralidade, oferendam à memória daquilo que um dia, por intermédio do espírito colonizatório, se tornou ausente.

¹⁷ Nem todos os quimbandeiros consideram a quimbanda uma religião, mas, um culto.

Pensar a memória quimbandeira, é ecoar a aprendizagem que instiga à resistência dos familiares que, apesar de estarem mortos, recusam-se a deixar de lutar. Adentram-se ao imaginário para reconstituir as velhas estratégias contra os brancos que os açoitaram no passado. São chamas que, dentro dos lares, nutrem a magia cotidianamente usufruída como arma para proteção e sobrevivência da família cativa.

Não é exagero afirmar que toda tradição religiosa afro-diaspórica tenha, ainda que em aspectos minimalistas, nas mais variadas regiões do Brasil, inclusive dentro da “pureza nagô” do Nordeste, influências do que se tornou conhecido como tradição congo-angola. Entretanto, foi no sudeste do país (Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo) que se instaurou o que Robert Slenes (2011) chamou de verdadeira protonação bantu.

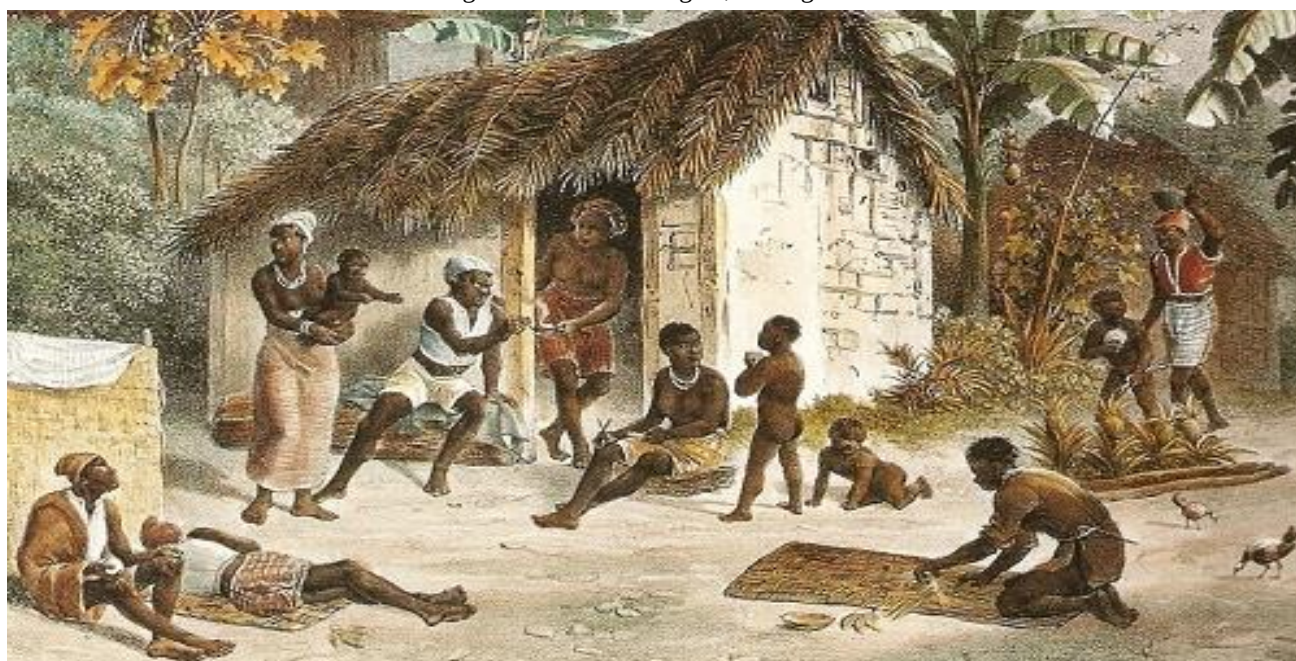
A maneira das pessoas pensarem no Sudeste, seja na configuração da natureza, seja na vivência das tradições religiosas, é essencialmente Congo-Angola. Dos calundus à quimbanda, esta continuidade de pensamento ajuda a compreender a variedade de manifestações religiosas, consideradas de procedência bantu no cotidiano do Sudeste. Extinguindo o uso pejorativo do termo, todas estas ramificações religiosas são popularmente avigoradas como macumbas.

Até mesmo a umbanda branca não foi capaz de se afastar completamente do “estigma” macumbeiro. Em seu âmago, parte preponderante da ritualística das práticas religiosas que a antecederam foram preservadas. Embora silenciasse a presença da ancestralidade, seu intuito racional apenas domesticou os espíritos que, no contexto das macumbas cariocas, eram autônomos e condutores. É patente, portanto, a memória bantu que ecoa nos congares e nas trunqueiras umbandistas.

3.2. Religiões caseiras

Robert Slenes (2011, p. 239) empenha sua pesquisa em recuperar o sentido etimológico de “lar”. De acordo com professor do Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, *lares* provém do latim e esta palavra faz alusão a espíritos protetores. A mesma palavra compõe o radical de lareira, estrutura interna das residências, construídas com a finalidade de promover o aquecimento das famílias em épocas frias.

Figura 28: Casa de Negros, de Rugendas



Por meio da pintura de Rugendas, vislumbra-se a pequena casa sem janelas, apenas uma porta que possibilita o adentrar dos seus residentes. Uma mulher negra, com os seios desnudados, apoiada no marco da porta que inaugura a entrada e, ao mesmo tempo, a saída, proporciona fogo a um homem negro que acende o seu fumo. Olhares mais atentos permitem observar que, autorizado pela porta plenamente aberta, incessante fumaceiro se arrasta para o ambiente externo da pequena casa, o quintal.

Microcenários constituem o cenário do cotidiano de uma família cativa, composta por três mulheres, quatro homens e quatro crianças. São movimentos amparados pelo fumaceiro, tornando a casa protagonista de um enredo que almeja traduzir a concepção bantu de lar. A fumaça se acumula dentro do lar e escapa para o quintal, sua causa é a lareira que, para o expectador da obra, é invisível.

Talvez o leitor não tenha se dado conta, mas existem outras personagens integrando a composição do cenário. Ele (o leitor) vê a fumaça, mas não a lareira. Observando todo o contexto do capítulo anterior, a presença invisível dos espíritos ancestrais não seria mera pressuposição, são tão atuantes quanto a fonte do fumaceiro. É uma reunião de família, cuja resistência à sua preservação está na fonte da ancestralidade.

Por meio dos pincéis de Rugendas, fita-se a narrativa quanto à promoção da esperança (SLENES, 2011) familiar, a esperança de cativos religiosos maculados pelo *banzo*¹⁸ e

¹⁸ De acordo com Lopes (2020, p.46), *banzo* é uma palavra que, na língua quimbundo, pode ser traduzida por saudade. Saudades herdadas, até mesmo, pelas crianças negras que nasceram dentro da diáspora africana.

amparados pela lareira, cotidianamente nutrida à ardência: “Ou será que o próprio fogo doméstico se havia tornado uma espécie de *nkisi* (forma singular de *minkisi*) e as mulheres, ao levarem essa “medicina” ao eito, visavam garantir que a proteção dos espíritos se estendesse a seus trabalhos agrícolas?” (SLENES, 2011, p.245).

Nkisi é o espírito caseiro, cujo fogo materializa a sua presença na vida dos negros. Cultivar o fogo dentro das residências escravas, transformou-as em templos religiosos, indicando a sacralidade de todas as atividades caseiras: o sexo, a educação das crianças, o cozimento das refeições, a aflição da doença de algum ente familiar.

Conceber as residências familiares como templos religiosos no período escravagista, se reproduziu nos contextos pós-abolição, a exemplo das macumbas cariocas, no início do século XX. Os terreiros macumbeiros possuíam singularidades, pois eram constituídos dentro do espaço residencial dos embandas, submetidos às peculiaridades familiares que formavam a identidade ritualística conduzida pelo exu e a pomba-gira, donos da cabeça. Para ilustrarmos a categoria “religiões caseiras”, podemos recorrer à canção intitulada “Casa de bamba”, composta pelo sambista Martinho da Vila.

Macumba lá na minha casa
Tem galinha preta, azeite de dendê
Mas, ladainha lá na minha casa
Tem reza bonitinha
E canjiquinha pra comer

Se tem alguém aflito
Todo mundo chora
Todo mundo sofre
Mas lá se reza pra São Benedito
Pra Nossa Senhora
E pra Santo Onofre

Na mesma residência em que se realiza imolação animal para oferecer orixás e espíritos ancestrais, também se presta devoção a santos católicos. Luiz Antônio Simas (2022, p.17), ao desenvolver a categoria “santos de casa” afirma que o catolicismo no Brasil se emoldurou na informalidade. Os santos foram incorporados ao cotidiano de uma população estigmatizada, cujas estátuas e pinturas em telas passam a ser vistas como entes do lar, dispostos a remediar as jorantes cicatrizes das chibatas da intolerância religiosa. São santos que, ao lado dos assentamentos de exu e pomba-gira, também são oferecidos.

Tais rituais não concernem a liturgias estritas à romanização da igreja católica, são devoções dirigidas pelos sacerdotes familiares: os mais velhos da família, embandas, tatas quimbanda ou pais de santo. Acima de qualquer formação teológica, está a autoridade do mais

velho da família. Prudente ressaltar que, a presença do santo católico nas religiões caseiras, não necessariamente significa conversão ao cristianismo. Ainda que o escopo do catolicismo seja Jesus Cristo, este não representa autoridade maior do que o santo familiar.

3.3. Presença e memória: a quimbanda de Madrinha Eunice

O apagamento de memória é responsável por constituir imaginários de dor e de saudade. Para que sejamos capazes de compreender a emblemática Quimbanda de Madrinha Eunice, é necessário ponderar o cenário de disputas políticas e históricas, repercutidas no bairro da Liberdade, ponto turístico, situado na região central da cidade de São Paulo, amplamente disseminado como província japonesa. Entretanto, ainda que silenciado, trata-se de um bairro composto pela impressionante diversidade religiosa: lojas maçônicas, igrejas católicas, templos budistas, uma importante loja de artigos afro-religiosos, além de sacerdotes que armam suas tendas nas calçadas, prestando seus serviços oraculares.

Não obstante, duas capelas são administradas por irmandades negras, a Santa Cruz dos Enforcados e a Nossa Senhora dos Aflitos, ecoam através dos rastros de uma história violenta. A exemplo da Capela dos Aflitos, asfixiada pela especulação imobiliária, que devasta a cidade através de projetos insanos de verticalização, além de ser espaço de louvor às santas almas, foi o primeiro cemitério da cidade de São Paulo, destinado a corpos negros e indígenas.

Vilhena (2012), desenvolveu minucioso trabalho de livre-docência, analisando os referidos chãos sagrados do bairro da Liberdade, apontando a coexistência de duas dimensões religiosas: a popular e institucional. Mortos são louvados nos velários como seres capazes de intervirem no mundo dos vivos, santos negros possuem seus altares e uma histórica personagem negra é eleita padroeira, cujo sangue permanece jorrando na memória dos fiéis, Chaguinhas.

Na formação das crenças e práticas referentes às almas estão pelo menos duas grandes matrizes. Na primeira, as crenças que se fundam no ensinamento caseiro e informal, parte do processo de socialização. Na segunda, o ensinamento eclesiástico, erudito, distante, raramente compreensível, entretanto tido como legítimo e respeitável. Qual das duas matrizes pesa mais na composição de crenças flexíveis, sobretudo para propiciar o apaziguamento das angústias do coração, trazer bem-estar ao devoto e aos falecidos? O princípio de fidelidade calcado no afeto e no respeito às tradições familiares parece prevalecer. (VILHENA, 2012, p.53).

Inúmeros projetos culturais amparam a mobilização política que pleiteia conceder à população metropolitana a apresentação dos negros no processo de construção do bairro da Liberdade, conscientizando que as duas igrejas não podem ser imperceptíveis entre os milhares de cidadãos que, diariamente, trafegam pela região metroviária. Não apenas em relação à

“província japonesa”, mas, a toda região central, os movimentos negros reivindicam o realce cultural da sua presença na formação histórica da cidade.

2023 tem sido um ano importante para os cidadãos que se mobilizam, em prol da visibilidade negra do bairro. Finalmente foi divulgado um projeto de restauração da Capela Nossa Senhora dos Aflitos e também a criação de um museu, a ser construído dentro de um terreno baldio que fica atrás do pequeno espaço religioso. Simultaneamente, a praça Liberdade, em frente à Capela Santa Cruz dos Enforcados, foi nomeada “África-Liberdade-Japão”.

Figura 29: Altar mor da Capela Santa Cruz dos Enforcados



Fonte: Acervo pessoal

Figura 30: altar de Santo Antônio de Categeró na Capela Santa Cruz dos Enforcados



Fonte: Acervo pessoal

Como impulso à reconstituição da memória negra do centro de São Paulo, um monumento histórico foi inaugurado em homenagem à Deolinda Madre ou Madrinha Eunice, cujo nome é amplamente referenciado como o da matriarca do samba paulistano, responsável por fundar a Sociedade Recreativa Beneficente Esportiva da Escola de Samba Lavapés Pirata Negro. A estátua que possui um metro e setenta de altura, foi implantada próxima à entrada do metrô Liberdade, em frente ao banco Santander. Trata-se de uma iniciativa promovida pelo Departamento de Patrimônio Histórico (DPH) da Prefeitura de São Paulo.

Figura 31: Monumento de Madrinha Eunice na entrada do Metrô Japão-Liberdade



Fonte: Acervo pessoal

Madrinha Eunice era comerciante, durante muito tempo sustentou a sua família com uma barraca de limões na região Sé de São Paulo. Era residente do bairro do Glicério, pertencente ao distrito da Liberdade, bairro que até hoje é habitado pelos seus familiares, mais especificamente pela neta Rosemeire, que protagoniza uma luta para garantir que a memória da avó não seja vitimada pelo esquecimento histórico. Sua luta pode ser observada na preservação da Escola de Samba Lavapés, a escola de samba em exercício mais antiga da cidade.

Quando veículos da imprensa se debruçam sobre a história de Deolinda Madre, a Madrinha Eunice, superficialmente mencionam o seu pertencimento à quimbanda. O documento que aprofunda, mas, ainda de maneira pouco enfática o seu compromisso com o cultivo da sua ancestralidade religiosa, é um documentário lançado em 2017, *Lavapés: ancestralidade e permanência*.

O referido documentário apresenta Exu Veludo como o patrono da Escola de Samba Lavapés e o impacto que, uma mulher negra, divorciada e com autonomia econômica, soa transgressora, quando ostenta seu compromisso com a quimbanda. Importante pesquisador e babalorixá da cidade de São Paulo, Sidnei Nogueira reflete a estigmatização da quimbanda por

ser uma prática liderada pelos exus e as Pombas Giras. De acordo com Nogueira, os exus são homens e mulheres que sabem muito a respeito da vida cotidiana, estão integrados às relações e ambições humanas.

A iniciação de Madrinha Eunice à quimbanda ocorreu em um terreiro localizado na cidade de Santos, Exu Veludo foi a herança recebida pela sacerdotisa responsável pela sua iniciação. Mas, antes de ser iniciada, seu contato junto à quimbanda ocorreu ocasionado pelos avós que, no período em que ainda eram escravos, já louvavam os catiços em fazendas, no século XIX.

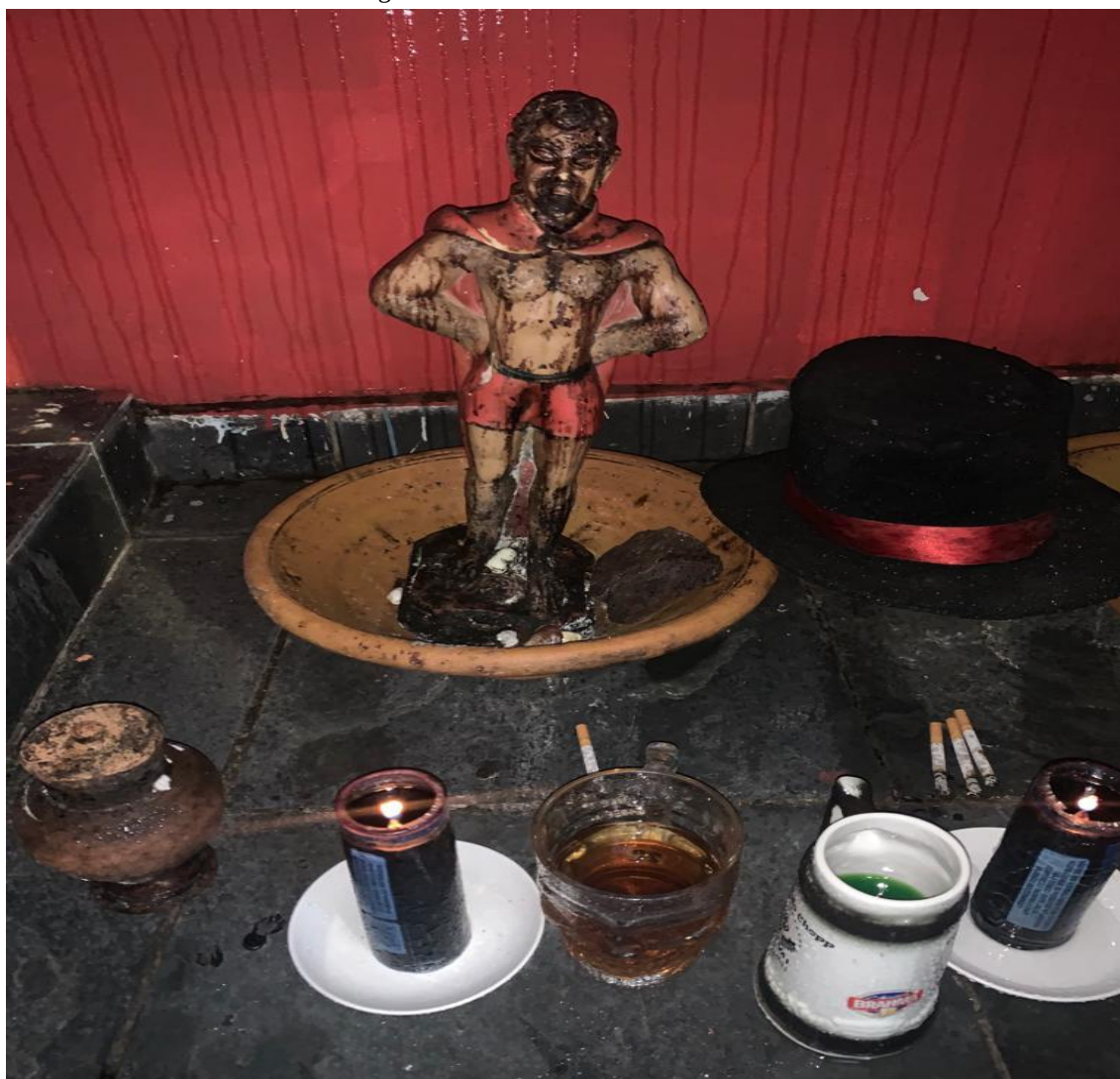
Durante os relatos da neta, toda a construção da vida de Deolinda Madre não lhe permitiu atuar na sociedade de outra forma que não fosse a religiosa, até mesmo a dificuldade do desenvolvimento de folículos capilares na cabeça da sacerdotisa a faziam sustentar a convicção de ter nascido “feita” no orixá Ogum.

Estas informações evidenciam certa antiguidade do culto quimbandeiro como espaço de protagonismo exuístico e, ao mesmo tempo, estritamente caseiro e individual. Já não é o resultado da divisão dualista entre “esquerda” e “direita” promovida pela umbanda, mas, da herança que atravessou gerações pelo período de quase 200 anos, que foi se modificando através do contato que os descendentes dos cativos tiveram com outras religiões, devido à necessidade de constituírem suas vidas nas metrópoles.

Da parte de Rosemeire, há certa dificuldade de enxergar a subsequência da quimbanda. Chega a afirmar que, provavelmente, a quimbanda não exista mais nos tempos atuais. Com tantas informações disseminadas a respeito da quimbanda, talvez esta afirmação possa parecer estranha ao leitor, mas, qual será a concepção que Madrinha Eunice tinha a respeito do culto quimbandeiro? Qual é a memória de Rosemeire?

Autorizados por Rosemeire, tivemos a oportunidade de fotografar os tradicionais assentamentos pertencentes a Exu Veludo e Maria Padilha que, mesmo após os mais de 30 anos do falecimento da avó, ainda é preservado pela família no quintal da sua residência, localizada no bairro do Glicério.

Figura 32: Exu Veludo de Madrinha Eunice



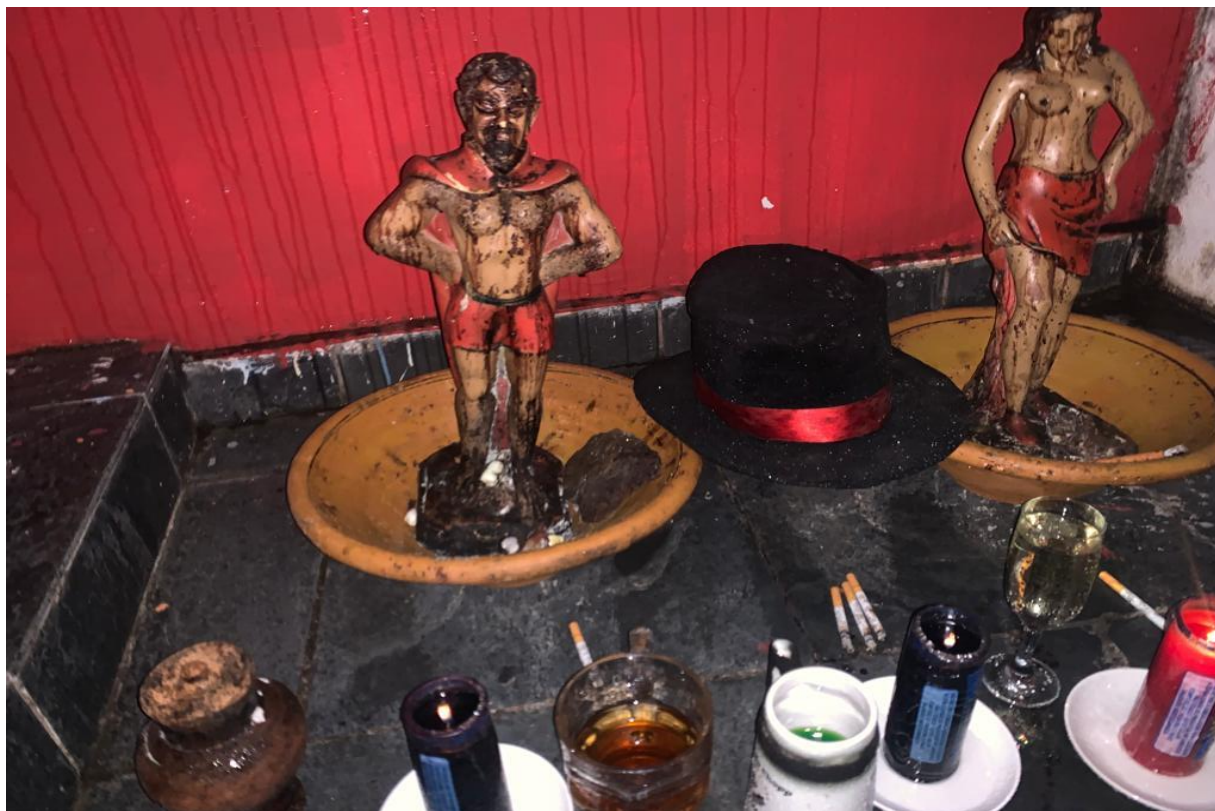
Fonte: Acervo pessoal

Maculada por sangue animal, a estátua que representa Exu Veludo está centralizada em um recipiente forjado em barro, chamado alguidar. De acordo com Rose, os animais utilizados para a imolação são galinhas e, às vezes, cabritos. Ainda dentro do citado alguidar, tem-se uma pedra, única peça material que, de fato, é do período de Madrinha Eunice: a pedra é o princípio fetichista de todo assentamento quimbandeiro. Em torno da estátua, começando pelo lado esquerdo tem-se outro recipiente de barro, conhecido como quartinha, utilizado para armazenar líquidos como água, um pequeno prato com uma vela preta votiva, uma caneta em formato de caveira com bebida alcoólica (provavelmente whiskey), uma caneca, também conservando bebida alcoólica e mais uma vela votiva da cor preta e alguns cigarros .

Em detrimento das suas indisposições físicas, o assentamento é cuidado pelo filho mais novo de Rosemeire. Tal tarefa cotidiana foi designada pelo próprio Exu Veludo durante

consulta oracular¹⁹, realizada por um tata quimbanda de confiança da família. Além das consultas oraculares, o sacerdote é também encarregado de realização da imolação animal, pois Rosemeire não teve a oportunidade de ser iniciada ao culto exuístico da avó.

Figura 33: Exu Veludo, Exu Toco-preto e Pomba-gira Maria Padilha



Fonte: acervo pessoal

Junto a Exu Veludo, também é possível observar outro alguidar, desta vez com o assentamento da Pomba-gira Maria Padilha, a estátua representando a entidade feminina e o seu alguidar também estão maculados por sangue animal. A vela votiva da cor vermelha, a taça preenchida com champagne e os cigarros são as oferendas cotidianas, oferecidas à companheira de Exu Veludo.

Entre os dois alguidares, um chapéu da cor preta com uma fita vermelha homenageia Exu Toco Preto, a entidade que conduz as atividades do tata quimbanda responsável pela imolação dos referidos assentamentos. Para oferecer o companheiro de sacrifício, tem-se uma caneca preenchida com bebida alcoólica, uma vela votiva da cor preta e alguns cigarros.

¹⁹ Quando pedimos à Rosemeire a autorização para realizarmos as fotografias do assentamento de Exu Veludo, a mesma informou que o acesso é restrito e que, antes de permitir, achou melhor solicitar uma consulta oracular ao referido tata quimbanda.

Madrinha Eunice sempre realizou os atendimentos de Exu Veludo no espaço da sua casa, não havia clara separação entre a sua vida familiar, profissional e religiosa. Aquele que, intimamente, é reverenciado como Seu Veludo, é considerado ente ancestral de uma família movida pelo samba enquanto causa cultural e social.

De acordo com Rosemeire, os momentos em que a avó incorporava eram pontuais e objetivos, os consulentes a procuravam em prol da solução de problemas da vida cotidiana: dificuldades financeiras, amorosas e de doença. Algumas mulheres, amigas da família, auxiliavam Exu Veludo nos seus atendimentos ao público, as pessoas que desempenham este papel são chamadas de cambones.

Figura 34: escultura em homenagem à Madrinha Eunice na sala de Rosemeire



Fonte: Acervo pessoal

Aspecto pouquíssimo explorado em torno das características quimbandeiras é a presença dos santos católicos. Deolinda Madre, além de não ter restrições em admitir a quimbanda, também se confessava católica. Seu catolicismo não era um mero disfarce para evitar a intolerância católica, duas devoções são recorrentes em sua família: São João Batista, Bom Jesus de Pirapora e São Cipriano.

Pirapora do Bom Jesus, é uma cidade interiorana, às margens do Rio Tietê, fundada em 1892. É uma das cidades mais antigas de São Paulo e todo o movimento econômico da cidade

provém da devoção à imagem de Bom Jesus de Pirapora, estátua considerada milagreira entre os fiéis. A romaria ao Bom Jesus é a maior do Brasil, ficando atrás apenas de Nossa Senhora do Brasil.

Todavia, os festejos de Bom Jesus de Pirapora que ocorrem no mês de Agosto, evidenciam a presença do samba na pequena cidade. Este samba faz parte de um movimento popular de devoção. Rosemeire afirma que, enquanto os devotos brancos faziam filas para visitarem a estátua, os negros ficavam do lado de fora, formando suas rodas de samba e de jongo, como se a alegria da dança fosse uma alternativa de agradecimento ao santo padroeiro de negros e também de fazendeiros.

Figura 35: espaço de orações da família de Madrinha Eunice



Fonte: Acervo pessoal

São João Batista é um santo popularmente reverenciado pelas comunidades católicas em 24 de Junho, inúmeros festejos que envolvem os já proibidos balões e as fogueiras, compõem os movimentos de devoção ao santo responsável pelo batismo de Jesus Cristo, que viveu na simplicidade e enfrentou as dificuldades dos desertos. Na família de Madrinha Eunice, os festejos se iniciam com reza, já na noite do dia 23 de Junho, pois, segundo Rosemeire, é quando Nossa Senhora coloca o Menino João para dormir, evitando, assim, que a criança incendeie os lares.

Entre os rituais de louvores a São João, há o processo de enchimento de barris com água. Após estarem cheios, cada membro da família acendia uma vela e caminhava em direção aos

mencionados barris. Aqueles que não conseguissem enxergar o reflexo dos seus rostos, significava que a água estava indicando que não estariam presentes no festejo do próximo ano. Foi este o drama vivenciado por Madrinha Eunice e Rosemeire no festejo ocorrido na noite de 23 de junho de 1985, a filha de Madrinha Eunice (mãe de Rosemeire) não encontrou o seu reflexo e, de fato, na noite de São João do ano seguinte, não estava mais fisicamente presente, pois faleceu em 05 de janeiro de 1986.

Referente às orações cotidianas, que podem ser classificadas como orações quimbandeiras junto à Bíblia, Madrinha Eunice tinha suas preces orientadas pelas famosas edições do Livro de São Cipriano. Lendas apresentam Cipriano como um feiticeiro português que, pelo amor frustrado em relação à jovem casta Justina, converteu-se ao catolicismo. Todavia, toda a sua produção bibliográfica foi revisitada, cujas invocações acabaram sendo consideradas eficazes entre as práticas do catolicismo popular, existente no contexto medieval, imaginariamente estendendo-se aos territórios explorados por Portugal, já na Modernidade.

Em Laura de Mello e Souza (2009, p.308), encontra-se no século XVIII a utilização da oração de São Cipriano para objetivos amorosos: a exemplo de cessar as aflições de um relacionamento encerrado e reacender o desejo daquele que, a princípio, tornou-se desinteressado. São rastros históricos presentes nos documentos inquisitoriais, registrados pelo Santo Ofício de Inquisição na então chamada Terra de Santa Cruz, cuja população não necessariamente adorava unicamente o crucificado, mas, a outras expressões religiosas.

Restrita à popularidade do Livro de São Cipriano, a recente dissertação de mestrado de Inês Teixeira Barreto (2022, p.96-97) menciona os períodos em que a produção atribuída ao santo feiticeiro se popularizou como coqueluche entre macumbeiros e umbandistas, mais especificamente a partir da década de 1950. Antes daquele contexto, Barreto salienta que a magia de São Cipriano se restringia à oralidade.

Catiços e santos estão imbricados à tradição caseira de Madrinha Eunice, sem as intervenções dos polos umbandistas que instituem exus à esquerda e os santos à direita. Rosemeire descreve o convívio junto a Exu Veludo, sentada na sala da sua casa, ao lado das estátuas de São João Batista, Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora da Conceição. Pois, para a matriarca do samba e da Quimbanda, na medida que Deus estava no céu, Exu Veludo estava na terra.

3.4.Religião material

O desafio de discutir a materialidade das religiões implica na necessidade de considerar as dimensões empíricas (SOUZA, 2022) da vivência religiosa, ou seja: como a materialidade estreia o fiel à proporção da invisibilidade?

Dentro de uma narrativa genealógica, Souza (2022, p. 238-242) esmiuça a relação entre iconolatria e iconofilia, vigorada a partir da racionalização das perspectivas religiosas no Ocidente. Ainda que o cristianismo católico adote esculturas e pinturas enquanto artifícios pedagógicos, a fim de internalizar a religião em indivíduos analfabetos ou pouco intelectualizados, diferentemente das religiões pagãs ou são despossuídos de conteúdos espirituais ou metafísicos.

Portanto, a iconolatria é inaugurada no processo de desencantamento das artes sacras, desvelada pelo protestantismo, ao ponto de a religião engendrar-se enquanto atividade estritamente intelectual, onde a alfabetização e intelectualização do fiel à vida religiosa culmina na hegemonia de materiais impressos (SOUZA, 2022, p. 241).

Tanto a umbanda, quanto a quimbanda são religiões em que as esculturas, moldadas em gesso ou talhadas em madeira, compõem os chãos sagrados. São estátuas, quadros, máscaras, artes católicas e africanas, auxiliando na elucidação do espaço de culto, não apenas aos consulentes, mas, aos membros (iniciados, médiuns). Acabam ideando os comportamentos a serem assumidos, nos instantes em que pés descalços transitam sob a terra.

Apesar dos esforços da umbanda branca quanto à promoção de certo intelectualismo, através de federações e da criação de grupos de estudos nos terreiros, além de publicações de materiais impressos, alinhados com o espiritismo, estátuas e figuras são componentes fundamentais do chamado imaginário umbandista.

Não conseguiram erradicar do imaginário a associação entre umbanda e tradição oral, foram incapazes de extinguir, em sua totalidade, o fetichismo, muitas vezes visto entre os cientistas sociais como indício de cultura involuída. Do ponto de vista social, a religião umbandista tornou-se produtora do conteúdo que desperta a iconofilia (SOUZA, 2022) entre grupos adeptos da intolerância religiosa.

As estátuas exuísticas, especialmente aquelas que são produzidas para internalizar no imaginário dos fiéis umbandistas o suposto compromisso da quimbanda junto à realidade infernal, acabaram depondo negativamente, não apenas contra o culto quimbandeiro/macumbeiro, mas no movimento de intolerância contra todas as religiões identificadas como afro-brasileiras, incluindo as vertentes brancas da umbanda.

3.5. Representações supostamente quimbandeiras

De certa forma, a umbanda delineou as representações dos chamados catiços quimbandeiros (exus, pomba-gira, exu mirim e pomba-gira mirim). São representações que foram construídas através dos recursos de uma retórica aniquiladora e, simultaneamente, capaz de emoldurar o imaginário umbandista em relação à quimbanda. Para a umbanda, apenas a associação a aspectos do imaginário infernal é possível quando o objetivo é conceder espaço a exu.

Ainda que Madrinha Eunice e Rosemeire apresentem Exu Veludo e Maria Padilha como espíritos caseiros, isto é, familiares, as representações dos catiços dentro dos assentamentos são provenientes do imaginário umbandista. São estátuas que foram forjadas em conformidade com a diretriz presente na literatura da umbanda branca, que prevê exu e pomba-gira.

Nº 189

Ponto de Exú Veludo

Comigo ninguém pode.
Mas eu pode contudo.
Na minha encruzilhada,
Eu é Exú Veludo. (BRAGA, p. 144)

Ao lado de cada ponto ²⁰, Braga apresenta a descrição da vestimenta das entidades, por exemplo: tanga, capa vermelha, tridente e rosto risonho. São estátuas que sempre foram comercializadas nas casas de artigos religiosos, atendendo a mesma demanda mercadológica que a de produtos católicos, a exemplo de terços, estátuas de santos e também de entidades umbandistas como caboclos, preto-velhos e erês.

Em contato com um tata quimbanda, também residente da cidade de São Paulo, que se apresenta como Tata Carlos, tivemos acesso ao seu acervo de memórias quimbandeiras. Entre os seus objetivos, há o de colecionar o máximo de representações exuístas possíveis em relação ao imaginário macumbeiro.

De acordo com o sacerdote iniciado ao culto de quimbanda há mais de 20 anos, o seu acervo acumula mais de trezentas imagens de gesso, sob os seguintes critérios: que tenham sido fabricadas entre as décadas de 80 e 90. A quase totalidade das suas estátuas foram fabricadas da cor vermelha. Segundo relatos de Carlos, as estátuas não são retratos fidedignos dos

²⁰ Cantigas que servem para invocar as entidades e os orixás da umbanda.

ancestrais, na prática iniciática acabam servindo apenas para enfeitar os assentamentos, devidamente construídos a partir de consultas oraculares.

Figura 36: Exu de duas cabeças



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

A estátua possui cerca de 20 cm, é modelada em gesso e pintada da cor vermelha. Há duas cabeças no mesmo corpo, uma feminina e outra masculina, ambas com um par de chifres, um seio farto e outro retraído, peitoral peludo, unhas que lembram garras de felino e, no lugar dos pés, têm patas de bode, alicerçados em um chão de chamas e mãos na cintura.

Duas cabeças podem ser interpretadas como duas mentalidades, a mentalidade do exu e a mentalidade da pomba-gira, certa indefinição da sexualidade exuística e vivências distintas no mesmo corpo, sua maneira de existir é dupla. Estão amparados pelos mesmos pés e podem executar ações diferentes através das mesmas mãos. Não há somente dois gêneros no mesmo corpo, há a partilha entre características humanas e animais: antropomorfismo.

Figura 37: Catiço fálico



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

A estátua, que tem cerca de 60 centímetros de altura, é emoldurada em gesso e pintada da cor vermelha e chama atenção pela sua exuberância fálica. Além do falo, observa-se, mais uma vez, a presença de chifres, uma cartola e o corpo torneado.

Trata-se de uma representação que, no contexto umbandista, é o esforço de associar as entidades quimbandeiras à falta de pudor. Entretanto, candomblecistas e praticantes do culto tradicional iorubá apenas identificariam como o *continuum* do falo de Elegbara, divindade que na medida que o utiliza para promover a fertilidade, utiliza-o para punir os comportamentos que obstruem a proliferação do axé

Figura 38: Pomba-gira rainha



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

Estátua de, mais ou menos, 20 centímetros, produzida em gesso e pintada de vermelho. Seios em evidência, confortavelmente deitada em um luxuoso assento, ostentando largo sorriso. Detém chifres e ultraja uma coroa da cor dourada. Para compor o cenário, chama atenção o pequeno espelho ornamentado por detalhes dourados, com dois tridentes e uma cruz impressa.

Encontramos a presença do poder e do perigo (TRINDADE, 1985) da mulher exuística, a pomba-gira, sua representação é majestosa. Não se trata apenas de uma ancestral, mas, de uma existência empoderada pela liberdade, evidenciando sensualidade e riqueza material, capaz de proporcionar o mesmo poder econômico e amoroso a seus devotos.

Figura 39: Exu matança



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

A estátua possui a altura de, mais ou menos, 20 centímetros, moldada a gesso e pintada da cor vermelha. Os detalhes do rosto evidenciam presas animais que devoram uma ave, chifres na cabeça e patas de bode. Suas costas são cobertas por uma capa vermelha. Ao lado inferior esquerdo é possível observar o sapo verde e o lagarto, além da garrafa de bebida alcoólica.

Nesta representação há síntese da ojeriza que muitos grupos umbandistas manifestam em relação à imolação animal, não apenas ao contexto da quimbanda, mas, ao do candomblé também. Camargo (1961, p.56) brevemente menciona que, nos terreiros identificados como quimbandeiros, encontra-se a preservação de cadáveres de sapos, cobras e lagartos, animais que, na interpretação do autor, são utilizados em oferendas para invocar a vingança.

Figura 40: Exu Mirim Brasinha



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

Com cerca de 40 cm, a estátua foi fabricada em gesso e pintada da cor vermelha. Os traços do rosto são infantis. Par de chifres na cabeça, abertura da boca que refere alegria, braços removíveis, barriga estufada e pés sustentado em relevos que remetem às chamas do imaginário infernal.

Apesar de reconhecer que se trata de uma entidade com baixa estatura, Tata Carlos discorda da representação infantilizada de Exu Mirim, não lhe parece justo atribuir inocência. Na tradição do sacerdote, a quimbanda não tem espaço para espíritos crianças, todos precisam ser adultos.

O imaginário umbandista apresenta Exu Mirim a partir da imagem da criança de comportamento radicalmente oposto às crianças “da direita”. Durante as incorporações, em tons infantis, proferem palavras de baixo calão, enquanto ingerem doces, refrigerantes misturados com bebidas alcoólicas e fumam cigarro ou charuto. É uma entidade associada ao arquétipo da

criança que não teve instrução familiar e, antes de atingir a maioridade, rendeu-se à criminalidade.

Figura 41: Exu Morcego



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

Estátua que mede cerca de 40 cm, pintada da cor vermelha. Olhos firmes, par de chifres na cabeça, dentes que lembram presas. Nas mãos, carrega um tridente. Porta nas costas um par de asas e um chifre. Mais um caso de representação exuística antropomórfica, carregando todas as características físicas que o catolicismo perpetuou a respeito dos seres infernais.

Figura 42: Exu Belzebuth



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

Medindo cerca de 40 cm, a imagem é pintada da cor vermelha. Cabeça de bode, corpo humano, seios femininos. Patas cruzadas e braços com uma mão apontando três dedos para cima e, outra mão, apontando três dedos para baixo. Grandes asas das cores preta e vermelha.

Tata Carlos afirma que esta imagem, apesar de ser chamada de Exu Belzebuth, é a representação original da divindade Baphomet. Como resultado da sua busca por estátuas quimbandeiras em todo território nacional, mas, principalmente no Estado de São Paulo, teve a oportunidade de conhecer o proprietário de uma loja de artigos religiosos, situada no bairro de Itaim Paulista, zona leste da capital de São Paulo, responsável pela primeira encomenda de um Exu Belzebuth à famosa fábrica de imagens sacras, Imagens Bahia.

As primeiras tiragens ocorreram no ano de 1973, foram três estátuas de gesso na altura de 70 cm, inspiradas na figura impressa à edição do Livro de São Cipriano daquele ano. A estátua atribuída a Exu Belzebuth é, talvez, a representação exuística que mais se impregnou

no imaginário umbandista, no sentido de se disseminar que os cultos de quimbanda necessariamente são aderentes das chamadas doutrinas satanistas.

Figura 43: Exu Sete Catacumbas



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

Mede em torno de 40 cm, pintada da cor vermelha. Os clássicos chifres na cabeça e barbas de pelos longos. Carrega um crânio na mão direita e, na mão esquerda, outro osso que lembra um fêmur. Na parte inferior, um conjunto de sete catacumbas.

Cemitérios são amplamente difundidos como terrenos das práticas quimbandeiras, sempre representados na umbanda como entidades possuidoras de feições e atributos cadavéricos, procurando demonstrar a relação de certa falange de exus com a morte e os cemitérios enquanto espaços de invocações de forças mórbidas, energias que atraem doenças como forma de vingança.

Figura 44: Exu Sete Infernos



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

Figura 45: Exu Sete Garfos



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

Figura 46: Exu Ventania



Fonte: Acervo pessoal de Tata Carlos

3.6. Nas casas de artigos religiosos

Quem caminha pelas regiões metropolitanas e periféricas, especialmente as cariocas e paulistas, depara-se com inúmeras lojas, conhecidas como casas de artigos religiosos. Nos seus interiores, há produtos que suprem a demanda mercadológica das mais variadas religiosidades afro-brasileiras e práticas do catolicismo popular, tanto para os sacerdotes que têm os seus terreiros, quanto para os fiéis que nutrem as chamas das suas devoções em seus lares.

Devido ao acúmulo de produtos como velas, fumos, ervas, incensos, perfumes e defumadores, cheiros peculiares conduzem aos olhares e olfatos dos pedestres, quando, mesmo

apressadamente, caminham pelas calçadas e se deparam com estas lojas, muitas vezes antigas e memoráveis no cotidiano da cidade.

Através do tópico anterior, já desenvolvemos um pouco sobre o comércio exuístico, especialmente sobre a produção de determinadas imagens por uma indústria especializada em produtos sacros e o seu impacto no imaginário social, incluindo o umbandista. Estas estátuas, não apenas decoram os espaços sagrados, a exemplo dos terreiros, também são recursos de publicidade ou manifestação de devoção do próprio comerciante.

Muitas vezes, percebemos que o comércio, devido à sua limitação de espaço, para abarcar tamanha diversidade de produtos, desobedece a separação entre “esquerda” e “direita”, estipulada pela umbanda. Estátuas de exus e pombas-gira, com as suas representações infernais, acabam ficando ao lado das estátuas de Jesus Cristo, da Virgem Maria ou dos arcanjos. Temos, nas casas de artigos religiosos, a síntese da macumba, onde os seres da umbanda e da quimbanda, em nome da economia, se fundem.

Figura 47: Pomba-gira ao lado de São Cosme, São Damião e Doum



Fonte: Acervo pessoal

Pertinente considerar que, segundo a tradição iorubá, Exu é a divindade dos mercados, onde há diversidade de comércios, há caminhos que foram constituídos por Elegbará, A comunicação é o axé que promove trocas benéficas e também garante o sustento financeiro das

famílias que nutrem a sua fé. Os rituais, tanto de umbanda, quimbanda ou candomblé, são iniciados durante a compra dos utensílios básicos, nos mais variados comércios, equilibrando a busca pela maior qualidade e pelo preço mais acessível ao fiel.

Em bairros como a Lapa, na zona oeste de São Paulo, há pelo menos oito casas de artigos religiosos, alguns especializados em candomblé, outros em ifá e, na sua maioria, em umbanda. Evidencia-se que, tanto os proprietários, quanto os funcionários das referidas lojas, confessam a umbanda ou o candomblé, aproveitando para anunciar os seus serviços espirituais.

Percebe-se que, todo o bairro da Lapa, carrega uma dimensão tradicional do comércio, inclusive, a presença de um “mercadão” municipal, com quitandas especializadas em carnes, ervas, bebidas, farinhas. É um lugar indicado para aqueles que estão passando pela fase de iniciação no candomblé e na quimbanda, devido à variedade de referências mercadológicas para cada um dos produtos da lista redigida pelo sacerdote, o responsável pela iniciação do neófito.

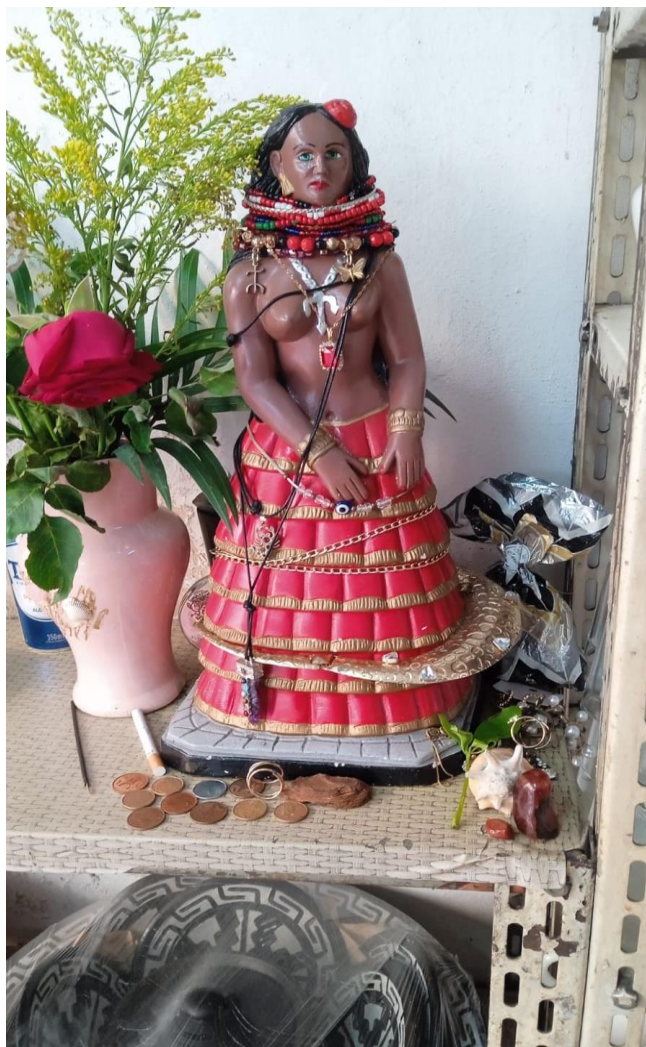
Neste tópico, analisaremos algumas estátuas e assentamentos quimbandeiros, dispostos em lojas de diversas regiões da cidade de São Paulo. Conseguir fotografá-las, não foi tarefa fácil de negociar. Todos os proprietários que negaram a solicitada permissão, apresentaram justificativas espirituais.

A justificativa que mais chamou a atenção foi em relação a uma estátua de, mais ou menos, 1,80 de altura, dedicada a Exu Caveira, sustentada em uma loja no bairro da Lapa. Segundo a vendedora, as fotografias não eram autorizadas pelo próprio exu. Aproveitou para relatar a história de uma cliente que decidiu fotografar e, ao chegar em sua residência, percebeu que a estátua estava totalmente de costas. Todavia, antes de nos retirarmos, informou que poderíamos fotografar a estátua de Zé Pilintra, uma entidade mais receptiva do que o “Seu Caveira”.

Por meio da recomendação da lojista, identificamos a relação de poder e perigo, comumente atribuída por umbandistas à entidade exu. Mesmo a estátua estando em evidência para todo público que, diariamente, trafega por aquela rua, a vingança do *trickster* que não gosta de ser fotografado, sem a devida autorização, é vista como certa e inquestionável.

Outros lojistas, além de não demonstrarem incômodo com as fotografias, expressaram curiosidade quanto aos futuros resultados da pesquisa, afirmando que as estátuas estão nas lojas para fins decorativos e que trabalhos acadêmicos sobre religiões africanas são de extrema importância, não apenas para as comunidades de terreiro, como também para a sociedade.

Figura 48: Pomba-gira Sete Saias no Largo do Paissandu



Fonte: Acervo pessoal

A estátua mede, mais ou menos, 40 cm. Desta vez é feita de gesso, mas a sua pele não é pintada da cor vermelha. Negros cabelos longos, enfeitados com uma rosa vermelha e brincos dourados. Seios desnudados e mãos gesticulando na cintura. Longa saia, dividida em sete camadas de tecidos vermelhos, detalhados em dourado.

Nesta pequena e diversificada loja, chamada *O Rei das Velas*, próxima ao Largo do Paissandu, região do centro histórico de São Paulo, a pomba-gira está alocada na entrada. Observa-se a enorme quantidade de elementos oferecidos à entidade feminina: moedas, flores, cigarros, pedras, perfumes, bijuterias como anéis e colares. Presentear as estátuas de pomba-gira é um gesto de agradecimento, tanto dos proprietários, quanto dos clientes, por terem a oportunidade financeira de comprar estes produtos, elementares às suas práticas religiosas e ao bom andamento da vida cotidiana.

Figura 49: Pomba-gira da Santa Cecília



Fonte: Acervo pessoal

Figura 50: Pomba-gira da Santa Cecília 2



Fonte: Acervo pessoal

Medindo cerca de 1,80, a imagem moldada a gesso é pintada da cor vermelha. Cabelos longos negros, ornados por uma coroa de cobre. Olhar para o alto, seios desnudados e mãos na cintura. Uma tanga com pingentes compõe o vestuário da Pomba-gira na antiga loja, chamada *Vavá Artigos Religiosos*, localizada no bairro da Santa Cecília, pertencente ao Centro Histórico de São Paulo.

Muitos detalhes evidenciam oferenda cotidiana à grande imagem de Pomba-gira. Rosas vermelhas, taças e garrafas de champagne aos seus pés. O pescoço de exu mulher, contém muitos colares, repletos de pingentes. Nos pulsos, há fios de contas e braceletes de ferro. Mais uma vez, tem-se a sensualidade da mulher livre, cuja nudez não se constrange diante das imagens católicas.

Figura 51: Pomba-gira Rainha das Encruzilhadas Lapeanas



Fonte: Acervo pessoal

Com cerca de 1,80, a imagem é moldada a gesso. Carrega na cabeça uma coroa dourada e sorriso no rosto. Seios desnudados e um colar no pescoço, o pingente é o formato da cabeça de bode. Na mão direita, porta um cetro com a ponta em formato de crânio humano, ao passo que a mão esquerda está concentrada na cintura, lugar que, abaixo, detém uma corrente que sustenta a grande espada. Acima da tanga, a estátua carrega um cinto, cuja fivela tem o formato de animal felino. Portadora de botas que, abaixo delas, há pequenas cruzeiras, representando as encruzilhadas.

Como na imagem anterior, oferendas como champagne, estão sob os pés da entidade feminina, além de um alguidar, que serve como cinzeiro para o cigarro que lhe é oferecido. Observa-se que a espada é herança das divindades yabás (orixás femininos), a exemplo de Iansã e Obá, concomitantemente representadas com os seios desnudados e ostentando as suas espadas: já refletimos, no capítulo anterior, o esforço umbandista em cunhar nas pombas giras tudo aquilo que foi retirado de orixás como Oxum.

Figura 52: Exus na Lapa de baixo



Fonte: Acervo pessoal

Três estátuas exuísticas decoram a loja *Reino dos Orixás*, localizada na região popularmente divulgada como “Lapa de baixo”, em detrimento da necessidade de caminhar por um túnel para ter o devido acesso. São estátuas que ficam entre ferramentas moldadas a ferro para compor assentamentos exuístico de quimbanda e candomblé.

Ao centro, moldada em gesso, tem-se a estátua que, normalmente, representa o famoso Exu Tranca ruas. Sob a cabeça, ultraja a clássica cartola, além da delineada barba e bigode. Nas costas, carrega uma capa preta e, nas mãos, sustenta um tridente. E, na região inferior, há um detalhado crânio. Incontáveis facas e punhais estão alicerçados aos pés da grande estátua, como fragmento da sua oferenda.

Acompanhando Tranca ruas, duas pombas giras: a que está à direita, modelo semelhante à da figura 49, a da esquerda, possui características menos infernais, entretanto ostenta nudez. Ambas, foram presenteadas com longas capas pretas, carregando fios de contas em seus pescoços.

Bebidas, punhais, alguidares e quartinhas são misturados ao conjunto de oferendas que os lojistas, cotidianamente, mantêm. Observa-se, também, a bacia para que os clientes que se sentirem à vontade depositem notas, moedas e mensagens de agradecimentos e pedidos ao povo quimbandeiro.

Figura 53: Exu Mirim das encruzilhadas lapeanas



Fonte: Acervo pessoal

Modelada em gesso, a estátua tem cerca de 50 cm de altura. Chifres na cabeça, orelhas grandes, dentes alongados e um piercing no septo (nariz). Carrega colar com dois tridentes e, no centro, um pingente de formato não-identificável. Mãos para cima, cujas entradas dos dedos são feitas para segurar objetos (normalmente, tridentes).

Devido a Exu Mirim representar, para algumas tradições de umbanda e quimbanda, a criança exuística, inúmeros brinquedos lhe são oferecidos: carrinhos, estilingues, bolinhas de gude, pião e chupetas. Os mesmos objetos, geralmente, são ofertados aos erês, nas famosas ibejadas umbandistas (festas de São Cosme e Damião).

Figura 54: Cigana



Fonte: Acervo pessoal

Medindo mais ou menos, 60 cm a estátua é modelada a gesso. Longos cabelos negros e um longo vestido vermelho, com muitos detalhes dourados. Uma das mãos na cintura, e outra segurando um pandeiro. Ornamentada por fios de contas das cores vermelho e preto, presentes e um lenço amarrado na cintura. Próximo aos pés, há um recipiente de cobre, contendo punhais e conchas marinhas.

Existe na quimbanda e na umbanda, louvação ao chamado povo cigano, aliados à devoção de Santa Sara Kaly, padroeira do referido povo. Suas manifestações e oferendas envolvem componentes esotéricos: pedras, incensos e muitas cores. Trata-se de entidades invocadas para a busca de sucesso financeiro e realização amorosa. Há pombas-gira que, além de se identificarem como exus, admitem conhecimentos da magia cigana, referenciadas como pertencentes à falange de pomba-gira cigana.

Figura 55: Povo da rua e São Jorge



Fonte: Acervo pessoal

Quatro estátuas dividem o espaço da entrada da loja *Rei dos Orixás*: São Jorge, Zé Pilintra (terno branco), Exu Mirim e Pomba-gira. É a fusão do catolicismo e da quimbanda, a fim de proteger o espaço que, apesar de ter fins lucrativos, é sagrado. Além de oferecer o material para as atividades religiosas, ao mesmo tempo, garante o sustento de uma família que moveu todos os recursos em direção ao mercado de produtos para comunidades de terreiros.

Figura 56: Zé Pilintra das encruzilhadas lapeanas.



Fonte: Acervo pessoal

Pintado nas paredes da entrada da loja *Casa São Jorge*, trata-se de um homem negro, portando chapéu, sapatos e terno branco, gravata e lenço vermelho. Encostado em poste de luz, com a mão esquerda no bolso e cigarro na mão direita.

Entre as diversas religiões afro-brasileiras, Zé Pilintra é descrito de inúmeras maneiras: exu, malandro, mestre catimbozeiro, preto-velho, baiano, carioca. Dentro da quimbanda, ocupa espaço relevante, devido à associação de homem da noite, que compreende as ambições e os perigos da experiência humana. Muitas narrativas descrevem Zé Pilintra como um assassino que dizimou toda a família ou como homem que, em detrimento da paixão não correspondida, chegou a óbito.

3.7.A quimbanda nas mídias

Exu Sete Rei da Lira

Mãe Cacilda, no ápice da Ditadura Militar, levou, para a televisão brasileira, o catiço mais famoso da história da imprensa, o famoso Exu Sete Rei da Lira. Pela sua teatralidade e credibilidade entre artistas e apresentadores famosos, tornou o terreiro de Dona Cacilda um dos mais famosos do Rio de Janeiro. Enquanto exu, sem sombra de dúvidas é o mais famoso da década de 70. Suas sessões de caridade, chegavam a ter milhares de consulentes, curiosos e jornalistas.

Este fenômeno, umbandista e quimbandeiro, foi retratado por Maggie (1992, p.226-231). Mais especificamente em 1971 Exu Sete Rei da Lira se apresenta no Programa do Chacrinha. O nome do catiço, denota que o seu culto está diretamente relacionado à musicalidade, é o exu que se celebra e se oferta cantando. Ao orquestrar suas cantigas, membros da equipe do programa e da plateia, entraram em transe.

Seu Sete, ainda incorporado, vai à TV Globo, ao programa do Chacrinha. Lá a cena é apoteótica. Algumas <<chacretes>> entram em transe e Chacrinha chora como criança, confortado pelos amigos. Seu Sete toma as rédeas do terreiro e começa a cantar músicas de carnaval, <<deixando o auditório de ser terreiro para se transformar num local onde se predomina a alegria>>, como diz a reportagem de *O Dia*, na manhã seguinte. (MAGGIE, 1992, p. 229).

Por onde Sete Liras passava, com sua capa, charuto e cachaça, encantava o cotidiano, transformando qualquer espaço em terreiro. Sua presença, despertava o exu presente em cada indivíduo, repercutindo imagens de um catiço promotor de alegrias, devoções e, segundo relatos da época, milagres.

Evidentemente, Dona Cacilda foi alvo de censura, tanto pela Ditadura Militar e pelos seus opositores, umbandistas e católicos. Dois deputados, segundo Maggie (1992, p. 233), Rossini Lopes da Ponte e Atila Nunes (sendo o primeiro contra Sete da Lira), inauguram uma disputa de narrativas quanto à legitimidade das atividades atinentes à sacerdotisa na Assembleia Legislativa de Rio de Janeiro. Sindicâncias são abertas, a fim de verificar a origem e legalidade dos recursos econômicos, levantados pelo terreiro de Cacilda.

Figura 57: Sete da Lira aspergindo cachaça em devotos



Fonte: VICE, 2018²¹

Documentário sobre Exu Mangueira

Residente da favela da Rocinha, um senhor macumbeiro é, cotidianamente, acompanhado por uma equipe cinematográfica, para a produção do documentário, dirigido por Jom Tob Azulay, na data de 1974. A personagem protagonista é Exu Mangueira que, mesmo nas conversas futebolísticas e descontraídas de bar, é assumido como a identidade do quimbandeiro.

Confirmando a tese de Lapassade e Luz (1972), o documentário de Azulay (1974), explicita a não-contradição entre catiços e orixás, certa ausência de comportamentos hierárquicos, advindos do estabelecimento entre a esquerda e a direita espiritual. Mangueira é filmado, presidindo a sua macaia²² de boiadeiros, diante de um altar, repleto de imagens de santos católicos e explicando, didaticamente, o sincretismo daquele terreiro em específico.

²¹ Disponível em: < <https://www.vice.com/pt/article/gym5nj/cacilda-assis-sete-lira-exu> > Acessado em: 23 de Junho de 2023.

²² Rituais nas matas.

Do ponto de vista discursivo, o sacerdote reproduz o espiritismo de umbanda, salientando que Exu Mangueira é um exu evoluído e, por esta razão, é o líder da sua Quimbanda. Não demora a afirmar a existência de exus pagãos, impossibilitados de prestarem atendimentos ao público e de se relacionarem com as chamadas entidades “da direita”.

A rotina de atendimento é marcada por fila de espera, composta por consulentes que levam aflições (amorosas e financeiras) e enfermidades para serem aliviadas e curadas e, pelo conjunto de filhos quimbandeiros, que incorporam seus exus e suas pombas giras. Longas horas de atendimentos espirituais.

Algumas questões importantes ficaram omissas, a exemplo da presença ou ausência de cobrança financeira no que tange ao tempo disposto pelas horas de incorporação do sacerdote quimbandeiro. Poderia, também, colher informações sobre a percepção dos residentes da favela, que não são frequentadores da quimbanda.

Figura 58: Exu Mangueira dando consultas diante de um altar de santos católicos.



Fonte: YOUTUBE, 2023,²³

Exu Sete Facadas

²³ Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=x4Kq1VwiXHE&t=1912s> > Acessado em 17 de Junho de 2023.

Em diversos canais do Youtube, circulam trechos referentes à famosa reportagem sobre o culto a Exu, nos candomblés da Bahia, realizada por um dos programas mais antigos e famosos da Rede Globo de Televisão, o *Globo Repórter*. Não há informações nas redes a respeito da data. Provavelmente, a matéria foi gravada na década de 90. Um terreiro, localizado na Bahia, tem como protagonista o Exu Sete Facadas que, segundo a matéria, é dirigido pelo ex-policial Seu Antônio.

Paredes pintadas das cores preta e vermelho, chão de terra batida. Quando o repórter entra no quarto, onde os exus Sete Facadas, Caveirinha, Maria Padilha e Tranca rua estão assentados, depara-se com a cabeça de bode, centralizada no altar dedicado aos catiços. O dirigente explica que a cabeça de bode é a oferenda, exigida por Sete Facadas.

Alguns minutos depois, o narrador e as câmeras relatam o processo de transe de Antônio. Põe os dedos no pescoço, evidenciando aumento de pressão sanguínea e, logo em seguida, entra no quarto de santo, senta-se na cadeira em frente ao altar e solta alguns brados. São brados que anunciam a chegada de Exu Sete Facadas.

O fragmento da matéria que descreve ao terreiro, aparentemente de quimbanda e a manifestação do referido catiço, dura em torno de 4 minutos. Na maior parte do tempo, aparece dançando, gargalhando e ostentando dois facões. Ultrajando camisa vermelha e chapéu branco, bebendo um coquetel de bebidas com alto teor alcoólico e fumando cigarro, declara ao repórter: “Para mim, eu só gosto de ver estrago. Muita caridade, meu amigo, o cara não sabe o que faz”. Após a primeira declaração, é perguntado, pelo repórter: “Você também não faz caridade?”. Sete Facadas lhe responde: “Às vezes. Às vezes. Mas, não fico satisfeito”.

Figura 59: “Eu só gosto de ver estrago”



Fonte: YOUTUBE, 2022.²⁴

Enquanto o exu dança, alguns consulentes são convidados a experimentarem ao amargo coquetel. Uma mulher, convencida a beber, não consegue resistir aos efeitos. Após ingerir, caminha cambaleante, tentando controlar o seu corpo, para não entrar em transe. Segundo os conhecimentos do catiço, o transe da mulher é a manifestação da Pomba-gira Maria Padilha que, além de ser boa, precisa ser curada.

Depois de segundos, é audível outra gargalhada, mas, não da garganta de Seu Antônio, e sim de outro sacerdote, incorporando o Exu Tranca ruas. Esta cena, ocorre em conjunto com o desmaio da filha de Maria Padilha, castigada por não admitir a sua pré-disposição espiritual para a manifestação de pomba-gira.

São relatos e imagens, evidenciando o determinismo exuístico, naturalizando o poder de incorporação, ainda que aquela consulente não tenha passado pela necessária formação iniciática. Recusar-se a incorporar, no instante em que o catiço pretende se apresentar em público, é causa suficiente para sanções desconfortáveis, consideradas vexatórias entre as comunidades de terreiro: o desmaio.

Gostar do estrago, avulta o *trickster* de Sete Facadas, a ação que se recusa ser caracterizada do ponto de vista dualístico da umbanda, mas, a capacidade de modificar os ciclos

²⁴ Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=H5lqOznnc5Q> > Acessado em: 02 de Junho de 2023.

existenciais, as alternâncias que, a depender, são axé ou ajogun²⁵. São facas, suficientemente afiadas para cortar possibilidades e para abrir caminhos.

Exu Sete Caldeiras

Lançado em 2002, o premiadíssimo longa-metragem *Cidade de Deus*, dirigido por Fernando Meirelles, brevemente apresenta alguns indícios de devoção quimbandeira. Quando o temeroso assaltante, Dadinho, decide migrar suas práticas criminosas para o tráfico, antes de assassinar os traficantes e se tornar o novo dono da favela Cidade de Deus, comparece ao cemitério, submetendo-se à consulta espiritual junto ao Exu Sete Caldeiras.

Para que os caminhos de Dadinho fossem abertos, o exu com trejeitos de preto-velho umbandista, batiza o futuro traficante com o nome de Zé Pequeno e aproveita para presenteá-lo com um fio de contas, das cores preta e vermelha. Todavia, a única coisa que a personagem coadjuvante não poderia fazer, caso estivesse ultrajando o amuleto, seria o ato de “furunfar”.

Após Zé Pequeno satisfazer a ambição de se tornar o dono da Cidade de Deus, encontra-se incapaz de controlar o desejo pela namorada de Mané Galinha, cobrador de ônibus que sonha ir embora da favela. Por esta razão, o perigoso traficante estupra o amor de Mané Galinha. Durante a realização da violência sexual, a câmera foca no balançar do amuleto, presenteado por Exu Sete Caldeiras. O longa-metragem é encerrado com Zé Pequeno sendo morto a tiros por várias crianças.

Em um primeiro momento, observa-se a perspectiva amoral da quimbanda. Não importava se o exu estava atendendo as ambições de um criminoso que, desde criança, nutria fascínio em matar e que, mais tarde, cometeria violência sexual como ato vingativo contra uma mulher que não atendeu às suas expectativas. Neste sentido, o mais importante é que Zé Pequeno obedecesse a única instrução da entidade: “não furunfar com a guia”.

Talvez o sucesso de Zé Pequeno que, pouco depois, transformou-se em lapso, ofereça interpretação para o seguinte ditado iorubá: “Exu matou o pássaro ontem com uma pedra que jogou hoje”. A capacidade de transformar o axé do passado no ajogun²⁶ do presente, está entre as demonstrações da onipotência da divindade *trickster*.

²⁵ Ajoguns são forças espirituais que operam contra a humanidade, representam o contrário de orixá, de acordo com a tradição yorubá.

3.8. A quimbanda nas redes sociais

A escassez de registros bibliográficos sobre o culto de quimbanda é superada pela abrangência do acesso democrático às redes sociais. Se no passado, a umbanda aniquilava a quimbanda através de recursos como a intelectualização e a vasta produção literária, no presente, cabe aos usuários das redes sociais filtrarem os conteúdos que acobertem ou não um olhar justo sobre a prática quimbandeira.

Através de contas públicas em redes sociais como Facebook, Instagram e Youtube, inúmeros quimbandeiros, sejam eles fiéis ou sacerdotes, divulgam e elucidam suas tradições, além de fazerem publicidade dos seus trabalhos espirituais. É um esforço em demonstrar que a quimbanda, enquanto culto ou sistema afro-religioso, resiste, não é algo que, graças às forças da umbanda, desapareceu em detrimento da suposta evolução dos exus.

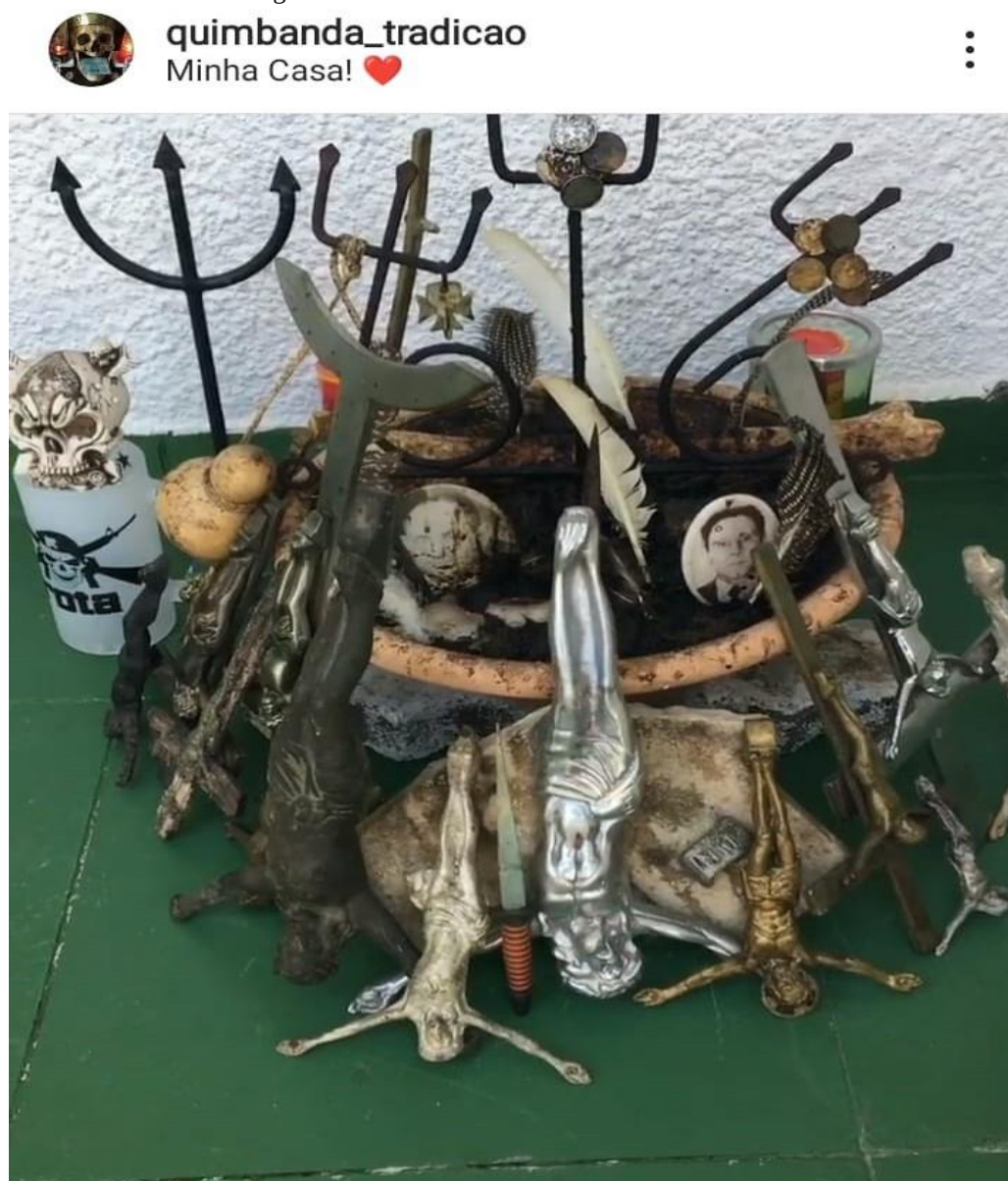
Necrolatria

Quimbanda Tradição, é este o nome da conta de Instagram com 9.875 seguidores, cujo titular é Tata Carlos, famoso pela sua coleção de estátuas exuísticas. O pequeno fragmento da vasta coleção foi analisado em um dos tópicos do presente capítulo. Além do seu acervo de imagens, também registra alguns processos iniciáticos, tanto no Brasil, quanto no exterior: vídeos da construção de assentamentos quimbandeiros, imolação animal e transes. São processos iniciáticos, tanto em estados como Minas Gerais, quanto em países como Inglaterra e Rússia.

Para Tata Carlos, o recurso objetivo para a definição do culto de quimbanda é a necrolatria: o culto aos mortos. Exu, pomba-gira, exu mirim e pomba-gira mirim são espíritos ancestrais, os mortos apoderados pela capacidade de intervir junto à saúde e ao financeiro de seus descendentes.

A identificação do espírito ancestral e do diagnóstico às dificuldades do consulente, ocorre, no primeiro momento, através da consulta oracular, composta por búzios e ossos, apresentada como necromancia. De acordo com o Tata, em um dos seus vídeos sobre o chamado oráculo de quimbanda, trata-se de recurso para dialogar com as almas. Caso haja desejo ou necessidade do cliente de iniciar-se à quimbanda, os fetiches do assentamento, bem como os locais para a realização da extração material serão direcionados pelos espíritos mentores no referido artifício oracular: pedras, ossos, cabaças, ferramentas, plantas, terras e o tipo de animal que terá o seu sangue derramado sobre o assentamento.

Figura 60: Assentamento de Exu Sete Catacumbas



Fonte: Instagram de Tata Carlos²⁷

Fetiches tumulares, a exemplo de fotos de lápides, crucifixos e um fêmur, estão entre os principais componentes do assentamento acima. Aludem, na contemporaneidade, às descrições analisadas por Mott (2011) quanto ao culto dos ancestrais em território angolano. Ao pensarmos os referidos fetiches, não seria exagero refleti-los a partir das memórias incutidas em cada um deles, na relação entre vida e morte.

Louvam-se os objetos dos mortos, em busca de vida próspera e proteção contra inimigos. Derrama-se sangue nos assentamentos exuísticos, pois, nas palavras de Carlos, o

²⁷ Disponível em: < https://instagram.com/quimbanda_tradicao?igshid=MzRIODBiNWFIZA== > Acessado em: 22 de Junho.

sangue é vida, que vigora minerais e outros fetiches. Os ancestrais são conhecedores dos caminhos que evitam os sofrimentos desnecessários, e, por esta razão, os assentamentos são constituídos e alocados junto à entrada das residências dos iniciados, a fim de facilitar esta comunicação entre vivos e mortos.

Entre os objetivos da conta de Instagram, está o de desconstruir todo o discurso obscurantista que associa quimbanda a satanismo: a realidade e os propósitos do sacrifício animal, a relação com os mortos e os resultados empíricos e positivos do culto de quimbanda na vida daqueles que são devotos de exu e recorrem aos seus conhecimentos do sacerdote. Por esta razão, divulga vídeos coletando materiais em cemitérios, cortando a carne de aves e cabritos, além de prints de conversas de whatsapp, em que os seus clientes agradecem, demonstrando a eficácia dos seus trabalhos espirituais.

Mais uma vez, a religião material vem à tona, desta vez, amparados por Antonacci (2014). Os corpos dos mortos, sejam humanos ou animais, entrelaçam-se à quimbanda de Tata Carlos. É no conteúdo material, a exemplo dos fetiches, que somos capazes de vislumbrarmos a maneira bantu de se viver e conceber o mundo (ANTONACCI, 2014, p.289). Todo espaço, ocupado pelo africano, pode ser sagrado: palpável, capaz de ser concebido através de experiências sensoriais e mudanças visíveis de realidade econômica.

Tradição Goméia

Iniciado na quimbanda, candomblé e ifá, com ampla vivência na umbanda, o Tata e Babalaô Mário Filho, é responsável pelo canal do Youtube *Tradição - Mário Filho*, com 36,2 mil inscritos. Junto às redes sociais, tornou-se personalidade formadora, quanto combater à estigmatização das religiões e dos cultos afro-brasileiros, em especial a quimbanda.

A respeito do seu terreiro, *Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra*, há o esforço de recuperar aquilo que foi esquecido quanto dos rituais das cabulas e das macumbas. Frequentemente, afirma que sua raiz umbandista está no Omoloko que, mais fortemente, se estabeleceu no Rio de Janeiro por Tata Tancredo. E, por escolha individual, nenhuma referência ao catolicismo é admitida, a exemplo de estátuas de santos católicos ou cantigas que façam menção a Santo Antonio ou Jesus Cristo.

Como entidade de liderança espiritual do terreiro, o Caboclo Pantera Negra é o chefe dos caboclos quimbandeiros. Segundo um dos vídeos, gravados por Mário Filho, trata-se de uma entidade que exige terra de cemitério indígena em seu assentamento. Suas oferendas são feitas nas encruzilhadas, matas virgens e cavernas escuras.

Apesar de não divulgar fotografias ou vídeos dos rituais ocorridos no seu terreiro, proporciona aos seguidores do seu canal espaço de referências historiográficas, sociológicas e filosóficas para compreensão crítica do desenvolvimento das religiões afro-brasileiras, incluindo a quimbanda. Nota-se que os vídeos mais polêmicos envolvem temáticas relacionadas à umbanda, reforçando a necessidade de superar o dogmatismo do espiritismo e reivindicando que os terreiros também sejam espaços de formação e ação política, quilombistas. Já chegou a dizer, inúmeras vezes, que é inconcebível que os fiéis umbandistas sejam adeptos de ideologias direitista e negacionistas quanto a escravidão.

Os primeiros vídeos do seu canal são gravações de aulas teóricas que ocorrem a cada 15 dias, horas antes de iniciarem os trabalhos espirituais (giras) no Templo Espiritual Caboclo Pantera Negra. São vídeos que versam acerca de diversas temáticas: as representações históricas e espirituais dos caboclos e preto-velhos, a relação das tradições afro-brasileiras junto à questão da morte, a Ética na tradição yorubá. Todas as discussões, denotam forte domínio de natureza acadêmica, mesmo porque, o referido Tata é mestre em Ciência da Religião pela PUC-SP. Com a chegada da pandemia, em março de 2020, os formatos das aulas se modificaram: vídeos com temáticas mais delimitadas e com menor tempo de duração e atendendo às sugestões dos seguidores do canal.

Em janeiro de 2022, Tata Mário Filho publicou a sequência de quatro vídeos sobre o culto de quimbanda. Nestes vídeos, enfatiza que há mais de 20 anos, é iniciado à tradição, pelas mãos de Tata Lúcio Negão, advindo da tradição do candomblé de Joãozinho da Goméia (Tata Londirá), isto é, uma tradição procedência bantu. Mário esclarece que, apesar do apelido, Tata Lúcio não era negro, mas, a causa do negro era tão pulsante na sua vivência religiosa que auto outorgou o apelido de Negão.

João da Goméia ou Tata Londirá, chegou a ser reconhecido como rei do candomblé, pela sua contribuição, especialmente estética, à nação congo-angola. Seu terreiro consolidou-se, especialmente, no Rio de Janeiro, culminando numa família ou raiz, popularmente disseminada como família/raiz Goméia.

Era chamado para apresentar-se a pessoas famosas, entre elas a princesa Elizabeth da Inglaterra, que ficou encantada com as danças, chegando a dizer que se houvesse um rei nesse culto seria Joãozinho da Goméia. A partir daí, ganhou alcunha de rei do Candomblé pelo título de capa de um disco que gravou em 1958, o que daria moda à criação de títulos diversos por pessoa de Umbanda e Candomblé. Extremamente educada e cordial, era visto como um homem à frente do seu tempo, como dono de um projeto particular de ascensão social e religiosa. Levou multidões às festas de Oxóssi e Iansã da Goméia e, indiretamente, como todo esse sucesso, entusiasmou muitos baianos a virem para o Rio. (BENISTE, 2020, p.135).

O esforço de Mário é genealógico, no sentido de teorizar, através de referências bibliográficas, muito disseminadas na Ciência da Religião, o processo histórico que resultou nas múltiplas concepções de quimbanda do atual contexto: a associação ao satanismo, a hierarquização dos exus e das pombas giras dentro dos terreiros de umbanda.

Trata-se, realmente, de uma fonte ética para aqueles que, com rigor, almejam compreender as especificidades da quimbanda e de outras tradições afro-religiosas. Um exemplo contundente da seriedade do referido canal, é a participação do Professor Livre-Docente Frank Usarski na live gravada com o objetivo de discutir sobre “Fé, religião e espiritualidade no mundo contemporâneo sob o olhar da Ciência da Religião”. O Professor Usarski foi orientador de Mário Filho durante a produção de sua dissertação de mestrado, realizada dentro do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciência da Religião da PUC – SP, cuja pesquisa teve como objeto o Islã.

Conclusão

Por uma Epistemologia Exuística

Através da presente dissertação, podemos concluir que os problemas de pesquisa foram respondidos e as hipóteses confirmadas. Quanto à primeira pergunta – *Enquanto religião afro-brasileira, quais são as especificidades da quimbanda?* – os capítulos II e III, através de imagens discursivas e artísticas, delinearam a presença da quimbanda enquanto sistema espiritual iniciático, que nos permitiu observar as entidades exu e pomba-gira como protagonistas do culto de quimbanda, as donas das cabeças dos sacerdotes e organizadoras dos terreiros.

Ainda em relação aos capítulos II e III, a segunda pergunta – *Será a quimbanda um culto estigmatizado por grupos umbandistas?* – identificamos a confirmação da segunda hipótese que, ao recorrermos à noção de contracultura (LAPASSADE e LUZ, 1972) como referencial teórico, percebemos que o antagonismo entre umbanda e quimbanda é a espiritualização da luta entre colonizadores e escravizados. Alicerçado no contexto de industrialização e na consolidação de uma visão positivista, a ambição evolucionista do espiritismo de umbanda em se aglutinar como religião genuinamente brasileira, estigmatizou a quimbanda, ao ponto de negar a sua presença e influência entre as religiões afro-brasileiras.

Para sermos capazes de compreender a quimbanda enquanto culto ou religião, partimos da simbiose entre a divindade Exu, atinente à cosmo-percepção nagô, e os espíritos atinentes à ancestralidade cultivada da cosmo-percepção bantu. Tal simbiose nos incitou a refletir e expor acerca de uma epistemologia quimbandeira ou exuística. O *trickster* alastrou-se em ambas tradições, permitindo-nos compreender a quimbanda como um sistema espiritual embrionado a partir da noção de diáspora africana, tornando crucial a elaboração do primeiro capítulo, respaldada em Exu como divindade.

Se Exu ordena o universo (KING e RIBEIRO, 2023), os espíritos ancestrais ordenam as famílias que estão inseridas neste universo (SOUZA, 2020). São espíritos que educam seus descendentes para vivenciarem ao axé distribuído por Exu e, apesar de serem espíritos ancestrais, herdaram o nome da referida divindade. Ainda que a palavra axé seja um conceito epistemológico respectivo à tradição nagô, de certa forma, passa a ser tradução para a realização da vida, buscada entre os fiéis na complexa composição de tradições bantu, em especial, a quimbanda. Determinados comportamentos e escolhas, preservam o axé na vida dos quimbandeiros, os protegem de infortúnios e abrem caminhos para as fortunas.

A resistência de Exu nos candomblés e no culto de quimbanda entre as famílias, são restituições daquele falar antigo, empoderado na poesia de Abdias Nascimento. Encruzilhadas de memórias que, ao fiel, possibilitam encontrar a mãe perdida (HARTMAN, 2021). São filosofias para aqueles que não interpretam o mundo a partir de dicotomias, mas, através da aliança entre vivos e mortos, visível e invisível, ou seja, caminhos contínuos.

A meu ver, uma das marcas que ressalta o enigma que são as encruzilhadas no Novo Mundo é expressa no embaraço dos múltiplos fios que riscam a presença de Exu como um saber praticado transladado e ressemantizado nas bandas de cá. Assim, na gira cruzada são as invenções transatlânticas, baixam Elegbara, catiços, Eleguá, Aluvaiá, San la Muerte, todas faces de uma mesma presença que dá o tom de como por aqui o colonialismo foi amplamente golpeado pelos saberes e inventividades em cruzo. É nesse sentido que faço estripulias nas frestas, sucateando a “pureza” do que está situado nas “zonas de certezas” da amarração colonialismo/ciência/cristianização. Afinal, meus camaradinhas, Exu é o que substancia o contragolpe à colonialidade, uma rasura, um cruzo e uma traquinagem em tom de feitiço. (RUFINO, 2019, p.82).

Exu é um saber enigmático, cuja fronte se entrelaça a cada fragmento das múltiplas terras sequestradas de Áfricas para o Brasil. Seus caminhos só podem ser compreendidos por aqueles que são compromissados com o seu axé, em especial as famílias que, geração pós geração, educam suas crianças através da tradicional pedagogia das encruzilhadas (RUFINO, 2019).

Na medida que o povo exuístico disciplina, também executa transgressões, pois são saberes políticos e artísticos, Lapassade e Luz (1972, p.59) descrevem os rituais de quimbanda, onde os exus são donos dos terreiros, como teatralidade reivindicadora de libertação sexual e social. Trata-se, por exemplo, da libertação da mulher africana, cujo racismo epistêmico (SIMAS e RUFINO, 2018, p. 90), lhe impõe o rótulo da vulgaridade ou exótico. Apesar do seu desconforto psicológico, a escravidão compõe a memória e preserva a sua lógica. Tais espíritos estimulam condutas quilombista entre os adeptos do culto quimbandeiro.

Recuperar a tradição é superar, a quimbanda traz à tona o que foi perdido ou silenciado, é o ritual em louvor à memória, o encantamento dos corpos estigmatizados pela escravidão e os esforços políticos para promover a perda de direitos. A quimbanda é a intelectualização acompanhada de ação, é educação para o exercício da magia e o respeito à tradição. Para exercê-la, é preciso estar consciente da história e assumir uma práxis filosófica, ensinada pelos espíritos caseiros, os exus e as pomba-giras.

Concluimos, mas, ao mesmo tempo, abrimos os caminhos das encruzilhadas da Ciência da Religião, provocando veredas para pesquisas decoloniais no âmbito epistemológico e etnográfico, que tornem audíveis as vozes da quimbanda. Se a sobrevivência da quimbanda

dependesse das pesquisas em Ciências Sociais da Religião, a mesma seria considerada superada pela umbanda, uma palavra para o que deixou de existir. Renato Ortiz (1999, p.145)) desacertou quando se referiu ao culto do povo exuístico como algo concretamente inexistente, uma realidade simbólica criada pelo discurso umbandista. Não devemos afirmar que a quimbanda sobrevive, mas, que ela resiste, é um sistema espiritual autônomo, que não precisa da umbanda e do candomblé para, empiricamente, existir.

Por resistir, os autores Lapassade e Luz (1972) não estão equivocados quanto à tese da contracultura: a opressão do negro é histórica, é preciso que seus ancestrais lhe ensinem as táticas de resistência. Afirmar que a quimbanda é uma realidade simbólica (ORTIZ, 1999, p.145) é afirmar que não houve rebeliões de senzala, que a existência dos , descritos por autores como Clóvis Moura (2020), eram especulações históricas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Dissertações

AZEVEDO, Vanda Alves Torres. *Ìyàmi: símbolo ancestral feminino no Brasil*. 2006. 153 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/1982/1/VandaAzevedo.pdf>> Acesso: 03 de Abril de 2023.

BARRETO, Inês Teixeira. *Da mandinga à macumba: a trajetória do livro de São Cipriano no Brasil*. 2022. 200 f. Dissertação (Dissertação em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/25966/1/In%c3%aas%20Teixeira%20Barreto.pdf>> Acesso em: 07 de Maio de 2023.

LUZ, Alvaci Mendes de. *Os negros de São Benedito na Igreja do Convento de São Francisco (São Paulo, 1854-1901): resistência e protagonismo em um território de disputas*. 2022. 197 f. Dissertação (Dissertação em História). – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2022. Disponível em: <<https://repositorio.pucsp.br/jspui/bitstream/handle/25774/1/Alvac%20Mendes%20da%20Luz.pdf>> Acesso em: 26 de Maio de 2023.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. *Os exus em casa de catiço: etnografia, representações, magia*. 2008. 268 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2008. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/bitstream/123456789/12255/1/ExusCasaCatico_Queiroz_2008.pdf> Acesso em: 30 de Abril de 2023.

RODRIGUES, Renato. *Ancestrais que vieram da África: O culto a Egúngún no Candomblé Omo Ilê Agboula*. 2021. 135 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2021. Disponível em: <<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/24636/1/Renato%20Rodrigues.pdf>> Acesso em: 02 de Abril de 2023.

SALLES, Alessandro de. *Èsù: da Demonização ao Resgate da Identidade*. 1997. 201 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 1997.

Teses

ALEXANDRE, Claudia Regina. *Exu feminino e matriarcado nagô: indagações sobre o princípio feminino dos candomblés yorubá-nagô e a emancipação das “Exu de Saia”*. 2021. 385 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2021. Disponível em:

<https://sapientia.pucsp.br/bitstream/handle/24686/1/Claudia%20Regina%20Alexandre.pdf>>
Acesso em: 03 de Janeiro de 2023.

BORGES, Ângela Cristina. *Tambores do sertão: diferença colonial e interculturalidade – entrelaçamento entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais*. 2016. 304 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <
<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/1973/1/Angela%20Cristina%20Borges.pdf>> Acesso em: 17 de Maio de 2023.

NATALINO, Geraldo José. *QUEM DISSE QUE EXU NÃO MONTA? Abdias Nascimento, o cavalo do santo no terreiro da história*. 2019. 364 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/21981/2/Geraldo%20Jose%20Natalino.pdf> Acesso em: 05 de fevereiro de 2023.

MALANDRINO, Brígida Carla. *“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil*. 2008. 434 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <
<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/2148/1/Brigida%20Carla%20Malandrino.pdf>> Acesso em: 05 de Março de 2023.

RIVAS, Maria Elise G.B.M. *Tem mulher na macumba “sim sinhô”: as mulheres na macumba religiosa e musical entre 1870 e 1930*. 2017. 266 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo), São Paulo, 2017. Disponível em: <
<https://tede2.pucsp.br/bitstream/handle/20634/2/Maria%20Elise%20G.%20B.%20M.%20Rivas.pdf>> Acesso em: 15 de Maio de 2023.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. *A cosmologia africana nos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*. 2019. 234 f. Tese (Doutorado em Estudos da Tradução – Universidade de São Paulo), São Paulo, 2019. Disponível em: <
https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8160/tde30042019193540/publico/2019_TiganaSantanaNevesSantos_VCorr.pdf> Acessado em: 08 de Abril de 2023.

Artigos

ALMEIDA, Anderson Diego de. *A identidade de um orixá incerto*. 19&20, Rio de Janeiro, v. XIV, n. 1, jan.-jun. 2019. Disponível em: < <https://www.doi.org/10.52913/19e20.XIV1.04> >
Acesso em: 06 de Fevereiro de 2023.

AUGRAS, M. *De Iyá Mi a pomba-gira: transformações e símbolos da libido*. In: MOURA, C. E. M. de (Org.). *Candomblé, religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afrobrasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BAIRRÃO, J.F.M.H., & CARVALHO, J.B.(2019). *Umbanda e Quimbanda: alternativa negra à moral branca*. *Psicologia USP*, 30, e180093. Disponível em: <

<https://www.scielo.br/j/pusp/a/hTY8nDMZTzwhWvc5DzqbNMd/abstract/?lang=pt>> Acesso em: 28 de Maio de 2023.

DAIBERT, Robert. *A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil*. Estudos históricos Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p. 7-25, janeiro-junho 2015. Disponível em: < <https://www.scielo.br/j/eh/a/hgxBJQTRjZLHVHcF7Jpf4bw/?format=pdf&lang=pt> > Acesso em: 19 de Abril de 2023.

FERRETTI, Sérgio. *Nina Rodrigues e a Religião dos Orixás*. Revista Gazeta Médica da Bahia. Salvador: Fac. Méd. da Bahia, 2006, p. 56-61. Disponível em: < <http://www.repositorio.ufma.br:8080/jspui/bitstream/1/185/1/Nina%2520Rodrigues%2520e%2520a%2520religiao%2520dos%2520Orixas.pdf> > Acesso em: 18 de Março de 2023.

FRANÇA, Jonas. *Reflexões sobre humanidade e universalidade nos estudos dos direitos humanos a partir de Bunseki Fu-Kiau*. Revista Calundu, Vol.5, N.1, janeiro-junho 2021, p.83-105. Disponível em: < <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/36616/30232> > Acesso em: 08 de abril de 2023.

MENON JUNIOR, Walter Romero. *Espiritual e magia na arte. A noção de Gênio na obra de Kandinsky. Dois pontos*, [S.L.]Curitiba, São Paulo, v. 11, n. 1, p. 123-143, 30 abr. 2014. Universidade Federal do Paraná. Disponível em: < <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/34860/22457> > Acesso em: 22 de Janeiro de 2023.

PRANDI, R. *Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu*. Revista USP, [S. l.], n. 50, p. 46-63, 2001a. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63. Disponível em: < <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275> >. Acesso em: 7 mar. 2023.

SERAFIM, V. F.; GONZAGA, G. M. *Exu e as Ciências Humanas no Brasil do século XX*. Mneme - Revista de Humanidades, [S. l.], v. 15, n. 34, p. 9–36, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/7103>. Acesso em: 7 mar. 2023.

SOUZA, Patrícia Rodrigues de. *Pensar a religião através das coisas: materialidade religiosa e decolonização*. Rever, v. 22, n.2, p.237-252. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/rever/article/view/57563/41115>> Acesso em: 03 de Junho de 2023.

MOTT, Luiz. *Feiticeiros de Angola na Inquisição portuguesa*. MNEME – Revista de humanidades, Caicó, v.12, n.29, p.01-22, jan/jul, 2011. Disponível em: < <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/1080/952> >. Acesso em: 30 de Março de 2023.

USARSKI, Frank. *A retórica de “Aniquilação” – Uma reflexão paradigmática sobre recursos de rejeição a alternativas religiosas*. Revista de Estudos de Religião, v.1, n.1, p.91-111, 2001.

Outras referências bibliográficas

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros*. São Paulo: EDUC, 2013.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1985.

BENISTE, José. *História dos candomblés do Rio de Janeiro: o encontro africano com o Rio e os personagens que construíram sua história religiosa*/José Beniste. – 2ª ed. – Rio de Janeiro: Bertrand, 2020.

BOULER, Jean-Pierre Le. *Pierre Fatumbi Verger: Um homem livre*. Salvador: Fundação Pierrer Verger, 2002.

BRAGA, Lourenço. *Umbanda, magia branca, Quimbanda, magia negra*. Rio de Janeiro: Borsoi, 1956.

CAMARGO, Cândido Procópio de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1961.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2.ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARNEIRO, Edson. *Religiões Negras. Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1981.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Camões com dendê: o português do Brasil e os falares afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Topbooks Editora, 2022.

CHEMECHE, George. *Eshu: The Divine Trickster*. Woodbridge: ACC Distribution, 2012.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu, 2020.

FERNANDES, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global editora, 2007.

FONTENELLE, Aluizio. *Exu*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, 1954.

FOURSHEY, Catherine Cymone, GONZALES, Rhonda M, SAIDI, Christine. *África Bantu: de 3.500 a.C até o presente*. Tradução de Beatriz Silveira Castro Filgueiras. Petrópolis: Vozes, 2019b – (Coleção África e os Africanos).

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global Editora, 2006.

FRY, Peter. *Para inglês ver – Identidade e política na cultura brasileira*. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 1982.

GIOBELINA, Fernando, MARTINEZ, Elda. **Marginália sagrada**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

GUERRIERO, Silas. In: Dicionário de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas; Loyola; Paulus; 2022.

HARTMAN, Saidiya. **Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão** / Saidiya Hartman ; tradução José Luiz Pereira da Costa. – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

KARASCH, Mary C. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808 – 1850**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KON, Noemi Moritz, ABUD, Cristiane Curi, SILVA, Maria Lúcia da (Org.). **O racismo e o negro no Brasil – Questões para a Psicanálise**. São Paulo: Perspectiva, 2017b.

LAPASSADE, Georges, LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da Macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LEFEBREV, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno**. Tradução de Alcides João Barros. São Paulo: Editora Ática, 1991.

LOPES, Nei, SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias Africanas: uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

_____. **Novo dicionário Banto do Brasil/Nei Lopes**. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

_____. **Bantos, malês e identidade negra**. São Paulo: Autêntica, 2021.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: magia e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Arquivo nacional, 1992.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Ubu, 2017.

MOURA, Clóvis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. 1. Ed. 1. Reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

_____. **Rebeliões da senzala – quilombos – insurreições – guerrilhas**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2020.

MOURA, Roberto. **Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro**. 1.ed. São Paulo: Todavia, 2022.

NASCIMENTO, Abdias. **ABDIAS NASCIMENTO – Um artista Panafricano**. São Paulo, MASP, 2022. (Catálogo).

_____. **O Quilombismo**. São Paulo: Perspectiva, 2019.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

OLIVEIRA, Kelson. *Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religiosa em terreiros de Umbanda*. Fortaleza (Ceará): Premium, 2011.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001b.

_____. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*/Reginaldo Prandi; fotos do autor ; [ilustrações Pedro Rafael]. – São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PRECIOSO, Daniel. *Catarina Juliana: um sacerdotisa africana e sua sociedade de culto no interior de Angola – século XVIII*. 1.ed. Jundiaí (SP): Paco, 2021.

Primeiro congresso de Espiritismo de Umbanda. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo: Brasiliense, 2001.

_____. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Brasileira, 1942.

REGINALDO, Lucilene. *Os rosários dos angolas: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista*. São Paulo: Alameda, 2011.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi e SÀLÁMI, Sikirú (King). *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Oduduwa, 2015.

RIO, João do. *As religiões do Rio*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional/Editora UFRJ, 2006.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte: Pàd, Àsèsè e o culto a Égun na Bahia*; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 14. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHWACRZ, Lilian Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. *O corpo encantado das ruas*. 11.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

_____. *Exu: um deus afro-atlântico no Brasil*. São Paulo: Editora de Universidade de São Paulo, 2022.

_____. *O antropólogo e sua magia – trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas de antropológicas sobre religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SILVEIRA, Renato da. *O candomblé da Barroquinha: o processo de constituição do primeiro terreiro baiano de Keto*. Salvador: Edições Maianga, 2006.

SIMAS, Luiz Antonio, RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato – A ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

_____. *O corpo encantado das ruas*. 11.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

_____. *Umbandas: uma história do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2021.

_____. *Santos de casa: fé, crenças e festas de cada dia*. 1.ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor – Esperança e recordações na formação da família escrava: Brasil sudeste, século XIX*/ Robert W.Slenes. – 2ª ed.corrig. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2011.

SODRÉ, Muniz. *O fascismo da cor: uma radiografia do racismo nacional*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2023.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano de. *Corujebó: Candomblé e Polícia de Costumes (1938 – 1976)/ Vilson Caetano de Sousa Júnior*. – Salvador: EDUFBA, 2018.

SOUZA, Marina de Mello e. *Além do Visível: Poder, Catolicismo e Comércio no Congo e em Angola. (Séculos XVI e XVII)*. 1.ed., 1.reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, Fapesp, 2020.

TRINDADE, Liana. *Exu: poder e perigo*. São Paulo: Ícone, 1985.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses iorubás na África e no novo mundo*. Traduzido por Maria Aparecida. Salvador, BA: Fundação Pierre Verger, 2018.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos Os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2.ed., 2.reimp. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

VILHENA, Maria Cristina. *Salvação solidária: o culto às almas à luz da Teologia das religiões*. São Paulo: Paulinas, 2012.

WILDERSON III, Frank B. *Afropessimismo*. Tradução: Rogerio W. Galindo e Rosiane Correia de Freitas. São Paulo: Todavia, 2021.