

Os Exus na Umbanda e na Igreja Universal do Reino de Deus¹

Thiago Angelin Bianchetti*

Apresentação

O presente artigo pretende discutir o sincretismo da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD - em relação aos símbolos das religiões afro-brasileiras. Entender a postura e a dinâmica presentes nos rituais afro-brasileiros como também nos cultos das sessões de descarrego da IURD, a fim de produzir uma etnografia. Para tanto, foram observados os cultos afro-brasileiros realizados na casa Palácio de Iemanjá, situada no bairro do Jacintinho, e os do Templo Maior da IURD, situado no bairro de Mangabeiras, ambos em Maceió-AL. Pretende-se abordar como as entidades espirituais se manifestam nestas duas esferas religiosas a partir de uma observação direta dos cultos.

Observo as festas oferecidas aos Exus na casa Palácio de Iemanjá como também os expurgos destas entidades na IURD, contudo o foco principal não é evidenciar o conflito religioso, e sim, mostrar que em um processo de inversão simbólica dos Exus e outros elementos da Umbanda e do Candomblé, a IURD evidencia seu caráter sincrético-religioso.

Aspectos sociohistóricos da Igreja Universal do Reino de Deus²

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

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

Mas antes de passar para a conceituação sociológica, é importante, também, salientar o significado que a palavra pentecostes tem para os evangélicos pentecostais. *A priori*, pode-se notar que é uma referência clara à passagem bíblica dos Atos dos apóstolos 2,1-13, tendo como ponto central o dia de pentecostes, quando o Espírito Santo desceu e se manifestou através do dom de línguas estranhas, exorcizando demônios e dando o dom de cura aos discípulos de Cristo. Este episódio é o referencial dos pentecostais na experiência

cotidiana das suas liturgias (Bonfanti, 2005:01). Conforme Mariano, este evento bíblico acabou caracterizando a manifestação religiosa de diversos grupos comprometidos com uma renovação carismática, como também com os dons do Espírito Santo e o dom de falar línguas estranhas (1999:28). Bonfim mostra que este fenômeno conhecido como glossolalia ou balbuciar inarticulado das palavras é característica preferencial dos pentecostais. *Ethos* religioso que surge e se desenvolve no início do século XX nos EUA e que acaba se irradiando pelo mundo em apenas seis anos (2007:63).

O termo neopentecostal desenvolveu-se, no contexto sociológico, para designar uma mudança qualitativa no movimento religioso na década de 70 no Brasil. A terminologia neopentecostal também se baseou no surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus – IURD – que é considerada como “a maior novidade do neopentecostalismo” do país (Mariano, 1999:34). Percebe-se que esta denominação religiosa apresenta características tão inovadoras para o contexto de sua época, que só após o seu aparecimento no cenário religioso é que o termo neopentecostal é cunhado. A importância de tal fato nos faz lembrar que mesmo já havendo surgido outras denominações somente com o aparecimento da IURD o termo ganha um sentido *especial* (Idem:33).

Outros fatores contribuem para caracterizar a IURD como uma denominação que está inserida no movimento neopentecostal; os primeiros e principais fatores são: realiza rituais de cura divina, rituais de prosperidade, exorcismo, opõe-se aos afro-brasileiros, incentiva a expressividade emocional e se utiliza dos meios de comunicação de massa (1999:34-35). Dentre os pontos supracitados o que mais é solicitado nesse trabalho é o posicionamento, ou até mesmo os ataques, e a re-significação da IURD a respeito das entidades e dos símbolos das religiões afro-brasileiras. Soares (1990) caracteriza a postura agressiva da IURD ao ideal da “Guerra-Santa” que imbuí os fiéis evangélicos do espírito de combate ao “mal”, esse, analogia direta aos cultos afro-brasileiros. Segundo o Pr. Macedo, o Brasil não apresenta um quadro desenvolvido devido à falta de atenção a alguns males causados pelas religiões afro-brasileiras. Vejamos:

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

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

Ele – o *crente* – pode ser templo do Espírito Santo ou cavalo, burrinho, aparelho ou porteira de um exu ou um caboclo ou demônios

semelhantes. Pode ter paz consigo mesmo e com Deus ou viver num inferno com tudo e com todos (Macedo, 1982:13).

A prática de associar os Orixás e os Exus aos demônios é algo absolutamente comum dentro da IURD, algo identificado no discurso de sua liderança.

“Exus, protetor dos ‘home’ ”³

Se por um lado as religiões afro-brasileiras possuem total primazia na explicação dos seus mitos e ritos, no que diz respeito aos próprios signos e às interpretações internas, é importante também notar que há uma reinterpretação e utilização, feitas pelas igrejas neopentecostais, dos signos umbandistas e candomblesistas (Soares, 1990:88).

Os símbolos das religiões afro-brasileiras estão, cada dia mais, deslocados de seu contexto religioso originário-comum; a tônica tem sido motivo de polêmica, crises e descontentamentos entre os adeptos das religiões afro-brasileiras e os neopentecostais. É muito comum, atualmente, encontrar livros neopentecostais publicados que abordam assuntos ou discutem práticas diabólicas. Essas práticas são associadas às identidades dos Exus e Orixás, como sendo uma mesma identidade. Entre alguns livros que abordam o tema, se destaca o polêmico livro do Bispo Edir Macedo⁴ *Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?* (2006)⁵.

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

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

Nem mais ouviremos confidenciar a história matinal de suas esperanças e temores (...) Todos os deuses africanos são interessados na cotidianidade do culto votivo. Ficam maus quando são esquecidos, negligenciados, postos na margem devocional. É preciso uma vigilância obstinada no plano reverencial para evitar a transferência do protetor para o campo adversário. Uma entidade

funcionalmente perversa, tentadora, malvada, praticando o mal pelo mal, não há no panteon africano (Câmara Cascudo, op. cit.:109).

Esses dados servem de base para começar outra controvérsia bastante comum na chamada “guerra santa”, estabelecida entre as religiões neopentecostais e afro-brasileiras. Segundo Soares (op. cit.), o simbolismo do bem e do mal entre estes dois *ethos* são excludentes e opostos. Tanto nas religiões cristãs como nas afro-brasileiras, o bem e o mal existem e possuem suas características próprias; paralelamente, a concepção de certo e errado também está no bojo da bipolaridade. Soares observa que:

A diferença está na maneira como esses quatro elementos se combinam. Nas religiões cristãs, o certo está associado ao bem e o errado ao mal. Essa combinação estrangula a busca do prazer e abre as portas para um pensamento maniqueísta, onde os homens se dividem em dois grupos, o mundo em dois lados e a vida em dois caminhos. No caso do Candomblé (...) O Bem e O Mal existem, mas nem sempre o Certo é bom nem tampouco o Errado é necessariamente mau. O Errado pode ser ótimo e o Certo pode ser profundamente penoso (idem: 89-90).

Todavia, para os evangélicos, a bipolaridade ganha sentido universal e generalizante, não importando o credo ou as especificidades de outras religiosidades. Interpretações referentes à identidade religiosa afro-brasileira se dão a partir do corolário ocidental cristão do bem e do mal (Soares, idem: ibidem). Dessa forma, tornou-se comum entre os pentecostais e neopentecostais associar elementos de religiosidade afro-brasileira, como os Guias, os Orixás e os Exus, ao demônio do universo cristocêntrico, esgotando e limitando o panteão religioso candomblesista e umbandista à sua própria concepção de mundo religioso neopentecostal.

Os Exus são comumente interpretados e difundidos como sendo os demônios ou o próprio diabo (Macedo, 1982:31). Câmara Cascudo afirma que “ninguém poderá considerar que *Elegbara, Elegbá, Exu, o Legba dos Fons, o Edschou de Frobenius*, [seja] um diabo nos cultos africanos sudaneses e no panorama dos candomblés da Bahia, Rio de Janeiro ou Recife. Difere-se, substancialmente e essencialmente, na atuação” (2002:109)⁶. É possível estender essa visão aos cultos umbandistas⁷. A propósito, Pai Zeca, em certa entrevista, afirmou:

Os Exus não são demônios. São protetores dos home [sic], conhece [sic] os caminhos dos home [sic] e resolve o que os Orixás não podem se meter, porque os Orixás não colocam a mão nas coisas da Terra, isso é trabalho pra o Exu⁸.

Nas palavras de Birman (1985:41) “não há quem ignore a força e o perigo dos Exus”; estes representam o outro lado da civilização, a marginalidade. Os Exus são considerados como entidades conhecedoras das ruas, becos, encruzilhadas e dos perigos urbanos. Para Birman, estes são entidades que não estão ligadas aos valores da família e do privado, muito pelo contrário, vivem livremente desde as ruas até os cemitérios. Alguns possuem nomes geralmente expressivos, do tipo Tranca-Ruas, Pomba-Gira – entidade feminina simbolicamente

representada por uma prostituta – Exu-Caveira, Zé Pelintra – este último, um Exu do tipo “malandro carioca”, com vasta popularidade, – Sete Encruzilhadas e outros. Os Exus ganham uma qualificação de “povo da rua”, e esta classificação mostra a relação de “familiaridade” que têm essas entidades com as ruas e becos, sabem a cada palmo os limites do urbano (Idem:ibidem). A autora mostra que esta analogia com o “povo da rua” é uma forma de lembrar a massa anônima das ruas, “as pessoas comuns que ocupam o espaço público”, os malandros, as prostitutas, os trabalhadores nas suas idas e vindas (Birman, 1985:42), de modo que:

Fica claro que na elaboração do tipo exu existe uma oposição fundamental entre o domínio da casa e da rua. O primeiro é marcado pelas relações de afeto e de parentesco e o segundo pela marginalidade, pelo anonimato e relações impessoais. (...) [os exus são] mestres em contornar situações difíceis (Birman, 1985:42).

Essa relação entre o de dentro e o de fora, o de casa e o da rua é observada por DaMatta (1986:23) como a dicotomia existente entre o “lugar de tranquilidade” e o “lugar de movimento”. Para o autor, a casa não é somente um lugar de destaque por sua proteção dos males da rua, lugar onde se abriga das chuvas, do frio, não pode ser interpretado apenas como um “lugar físico”, mas também um espaço “moral e social” (op. cit.:25). É na casa que a identidade social é aprofundada. Segundo DaMatta:

[O lar é] algo que contrasta terrivelmente com a morada coletiva das prisões, dormitórios, alojamentos, hotéis e motéis, onde não se pode efetivamente projetar nas paredes, nas portas, no chão e nas janelas a nossa identidade social (op. cit.:27).

Na rua, o processo social acontece baseado na “indiferença”; as “pessoas” de casa passam a ser o “povo da rua” quando se juntam ao grande contingente humano que as ruas possuem, as relações privativas à família se esvaem prontamente diante do *frenesi* urbano, e a rua passa a simbolizar lugar de contrastes, de lutas árduas; se em casa temos a gente-da-gente, na rua são as massas anônimas que prevalecem (op.cit.:29). Para o cosmo umbandista, os Exus e as Pombas-gira pertencem às ruas, são entidades que possuem suas tronqueiras – casas destinadas aos Exus -, mas majoritariamente não se limitam a elas, pelo contrário, sua identidade está nas ruas, por isso são considerados, na Umbanda, como “o povo da rua”; são entidades que habitam os cemitérios, as “encruzas”, os becos, se identificam como prostitutas, boêmios, guerreiros bélicos, “fechadores” de locais públicos, todavia, na Umbanda, não são desprezados, se potencializam. Segundo Birman (1983:46), “o grande trunfo da umbanda” consiste em inverter a escala social, onde os menos favorecidos no espaço social ganham poder, prestígio e conhecimento entre aqueles que estão bem posicionados na escala social. A “rua” então ganha sentido entre os umbandistas, através dessas entidades, e “só eles podem resolver”⁹ os problemas oriundos dela:

O fluxo da vida, com suas contradições, durezas e surpresas, está certamente na rua onde o tempo é medido pelo relógio e a história se faz acrescentando evento a evento numa cadeia complexa e ínfima (DaMatta, idem: ibidem).

Acredito ser necessário marcar a diferença existente entre a identidade dos Exus e a identidade do diabo. Os Exus são figuras características por sua ambigüidade moral ou por serem considerados amorais. Para alguns, eles são associações ao diabo, todavia para os membros da Umbanda (e do Candomblé), são seres possuidores e conhecedores das ruas, capazes de mediar, resolver e solucionar qualquer “galho”, excelentes “abridores de caminhos” (Birman, idem: ibidem).

Embora a interpretação sobre o panteão afro-brasileiro, através de seus adeptos, venha tentando mostrar a diferença significativa que há entre os Exus e a identidade do diabo, os elementos da religiosidade desta têm sido constantemente reinterpretados de forma etnocêntrica, e até mesmo desrespeitosa, por algumas igrejas neopentecostais (Bianchetti 2008:33). Uma das igrejas que mais se destaca nestes ataques, seja pelo *status* que possui na esfera midiática ou pela freqüência com que estes se dão, é a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD. O líder desta igreja, Pr. Macedo, chegou a produzir um livro, aqui já citado, que se destaca pelos seus ataques aos símbolos, rituais e imagens do universo religioso afro-brasileiro. Segundo o referido pastor, na realidade, as entidades afro-brasileiras não são deuses, e sim demônios vindos desde “seitas mais primitivas da África” (Idem:16; 27). Todos os ataques não só tentam mostrar que as entidades espirituais da Umbanda e do Candomblé são símbolos diabólicos, mas seres não-divinos:

Os exus, os preto-velhos, os espíritos de crianças, os caboclos ou os “santos” são espíritos malignos sem corpo, ansiando por achar um meio para se expressarem neste mundo, não podendo fazê-lo antes de possuírem um corpo (Macedo, 2006:16).

Em entrevista com o bispo José¹⁰, da IURD, perguntei-lhe sobre o porquê dos “demônios” terem nomes tais como Pomba-Gira, Exu da Morte¹¹, Tranca-Rua e outros; prontamente ele afirmou que “eles’ têm necessidade de se expressarem através de um corpo que um dia foi aberto por trabalho de bruxaria e feitiçaria (...)”, logo depois completando que: “(...) o ‘mal’ usa um nome para se diferenciar dos outros milhares de espíritos malignos que podem habitar em um só homem”. Não é mera coincidência que o discurso do bispo José seja tão semelhante em determinados pontos com o discurso do Pr. Edir Macedo, citado anteriormente.

Ainda através de informações dada pelo bispo José, compreende-se que a verossimilhança entre os demônios e os Exus está tão arraigada no discurso que não há nenhum receio em associá-los. Perguntando-lhe sobre quem seria o tal “Exu-da-morte”, ele me respondeu: “é um demônio causador da morte física, espiritual, financeira e familiar”. Em seguida lhe perguntei qual seria a saída para se livrar de tal “demônio?”¹², ao que me respondeu: “despachando ele pro inferno, onde é o lugar dele!”.

Vale ressaltar aqui a compreensão que a literatura antropológica tem sobre os Orixás e os Exus, antes de adentrar na polêmica das identidades dos Exus na IURD. Não poderia deixar de fora, em hipótese alguma, o grande trabalho realizado pelo fotógrafo e etnólogo Pierre Fatumbi Verger, e, mais pontualmente, sobre a concepção que este autor tem sobre os Orixás e os Exus. Segundo Verger (2002:18), “O Orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhes garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas”. O Orixá ganha

sentido através dos poderes que estabelece com sua ancestralidade e com os elementos naturais dos quais possui o domínio. Os Orixás possuem, ao contrário do que muitos neopentecostais apresentam em seus cultos, um poder puro. Verger apresenta assim essas entidades:

O orixá é uma força pura, asé¹³ imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporados em um deles. (...) Um deus protetor, cujas graças são reservadas, é verdade, só ao grupo familiar (Verger, idem: 19).

Faz-se necessário destacar novamente a fala do bispo entrevistado para poder lembrar que “eles’ – os entes espirituais – têm necessidade de se expressar através de um corpo”, algo também dito por Verger no texto supracitado, apenas salientando que as coincidências, neste caso, novamente, não são meras coincidências, e sim, intencionalidade do recorte aqui utilizado, para dizer que, se para o primeiro a entidade incorporada em seus templos é a manifestação dos demônios ocidentais, para o segundo, são seres sagrados, cheios de pureza, outrora humanidade e àse (Verger, op. cit.:18-19). Logo, e segundo afirma o autor de *Orixás*:

Estamos longe da imagem dos “feiticeiros sanguinários”, reinando pelo terror, que a literatura cristã esforçou-se em apresentar para justificar a ação evangélica dos missionários (Verger, idem: 20).

Sobre os Exus, Verger faz uma admoestação de seu lado benfeitor; contudo, mostra que para aqueles que não seguem à risca suas obrigações para com eles, mostram-se rapidamente irritados e insatisfeitos com a desfeita. De certa forma, o autor afirma que os Exus ou os *Ebora* – outra denominação dada a eles – são em certo sentido contraditórios em seus aspectos, o que os tornam difíceis de serem compreendidos ou definidos de maneira coerente (cf. Verger, idem: 76). Assim define Verger o lado benfeitor destas entidades:

Os exus possuem o seu lado bom, se ele é tratado com consideração reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo. Se, pelo contrário, as pessoas se esquecerem de lhe oferecer sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes.

Em certa visita que fiz ao Terreiro Palácio de Iemanjá¹⁴ uma senhora, que não vinha cumprindo com suas obrigações para com seu Exu, recebeu um castigo do mesmo dentro do terreiro; esse fez com que esta senhora rolasse pelo chão freneticamente, balbuciando, gritando e transparecendo um semblante de dor. Ao observar a cena, Pai Zeca chamou veementemente a atenção do Exu:

“Ori babá! Ori babá! (...) [aumentava o tom de voz à medida que a entidade não lhe dava ouvidos] olha... já lhe disse a você [sic] que aqui não é lugar pra castigar o cavalo, tá ouvindo?! Tá ouvindo?!!! O lugar de castigar ela é na casa dela, aqui não!”

Após algum tempo, a entidade deixou o castigo de lado e foi reverenciar a autoridade do Pai-de-Santo; ao reiniciar a gira, seu Zeca saudou-lhe (ao Exu) com um tocar de dedos nos

ombros e lhe disse: “vá brincar, vá!”. Uma evidência clara daquilo a que chamou atenção Verger aos não cumpridores de suas obrigações, “podem esperar todas as catástrofes” (op. cit.:76). Há um ponto cantado, no terreiro citado, que demonstra o lado “abissal” dos Exus:

Exu fez uma casa
sem porta e sem janela
ainda não achou morador
pra morar nela¹⁵.

Sentir o ar temperamental dessas entidades que conseguem reunir, em sua personalidade, diferenças abruptas que se expressam em suas atitudes, é crucial para entendê-los. Os Exus unificam dentro de um mesmo espírito traços tão ambíguos quanto os seres humanos. A figura do homem Ocidental com sua natureza dividida entre o bem e o mal, como assim são definidos os seres humanos pelas religiões ocidentais, também pode ser vista entre os Exus. Segundo Verger, o Exu “revela-se, talvez desta maneira, o mais humano dos orixás, nem completamente mau, nem completamente bom” (2002:76). O que aparenta ser estranho nesta analogia que o etnólogo francês faz dos Exus aos humanos é o fato de que o ser homem não está acostumado ou não quer conceber divindades tão próximas de seu caráter irascível e vaidoso.

Não se pode afirmar que alguns adeptos não vejam alguns Exus como a própria imagem do diabo. Em entrevista que realizei com Gilmar, membro da casa Palácio de Iemanjá¹⁶, pude notar os extremos em que cada Exu pode atuar dependendo da personalidade de quem o incorpora. Pergunto ao membro do terreiro:

- [Entrevistador:] Como são os Orixás para você?
- [Gilmar:] Ah! Os Orixás são finos, é mansidão, bondade, paz (...).
- [E:] E os Exus?
- [G:] São escravos de santos, eles obedecem aos Orixás.
- [E:] Quem são os Exus que você incorpora nas segundas-feiras aqui no terreiro?
- [G:] Toquinho-do-Inferno (o de frente, principal que comanda), Exu-Tiriri, Serra-de-Fogo e Exu-da-Meia-Noite.
- [E:] Explica um pouco como é cada um deles.
- [G:] Toquinho-do-Inferno é sério e bagunceiro, perverso, traiçoeiro; Exu-Tiriri é legal, brincalhão, toma conta e é bondoso; Serra-de-Fogo resolve as causas impossíveis, devolve o que é seu [exemplo dado por ele: devolve esposa, marido etc.]; Exu-da-Meia-Noite já mata, vem pra bagunçar a pessoa. Agora os Exus podem mudar de personalidade de pessoa para pessoa, o que é sério comigo pode ser brincalhão com outro “cavalo”, e assim vai.

Na mesma noite, conversando informalmente com Seu Quixabeira¹⁷, ele me perguntava “em quem está o mal?”, silencieei um tempo e esperei que dissesse mais, então ele contou a seguinte estória:

Meu carro esta lá fora, passa alguém, vê o carro, sabe que é meu e chama um menino destes aí... e diz: quer um real para arranhar aquele carro ali [faz um sinal que indica onde está seu carro], o menino vai e aceita. No outro dia descubro qual foi o menino que fez aquilo e lhe pergunto por que fez aquilo, ele me diz que ganhou um

real de fulano para fazer, então lhe ofereço dois reais para fazer o mesmo no carro do fulano, ele vai e faz pior. Aí eu te pergunto: em quem está o mal, no menino ou em quem mandou? No mandante é claro. Bem assim é o Exu, faz o que você manda porque não sabem negar nada a você, se torna seu amigo. O mal não está neles e sim em quem pede.

É evidente na fala desses membros a relação de cumplicidade que os sujeitos ganham em relação aos Exus. Estes são seres que possuem uma identidade próxima do “cavalo”, uma identidade que é cotidianamente negociada entre as duas partes. Na estória de seu Quixabeira, os Exus não são seres que simbolizam o mal, mas obedecem cegamente aos ofertantes, mesmo que para isso tenham que praticar atrocidades.

Bonfatti mostra que a IURD se aproxima de nossa cultura quando liga elementos de nossa matriz religiosa através do sincretismo de seus cultos, “trazendo o mal e o demônio para o cotidiano de seus rituais e concepções” (2005: 09). Nada muito incomum aos neopentecostais, a não ser o fato de que o mal está expressamente vinculado aos símbolos da religiosidade de matriz africana (op.cit., 2005: 10). Através da imagem mostrada abaixo percebemos pessoas incorporadas por entidades cultuadas nos ritos afro-brasileiros, aos pés dos pastores e lideranças, todavia não estão ali para serem cultuadas, mas para serem expulsas da vida do fiel.



“Mas vós não credes, porque não sois das minhas ovelhas. As minhas ovelhas ouvem a minha voz; eu as conheço, e elas me seguem. Eu lhes dou a vida eterna; jamais perecerão, e ninguém as arrebatará da minha mão.”
João 10.26-28

Imagem retirada do livro *Caboclos, Guias e Orixás: Deuses ou Demônios?* (Macedo, 2006:112).

Na interpretação de Soares (op. cit.), o panteão umbandista é invertido da seguinte forma:

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

Por meio da relação simbólica e da dinâmica que a religião umbandista possui com as entidades espirituais, pode-se conceber a materialização que os Exus adquirem no que

previamente seria apenas idéia religiosa, e que então passa a ser motivação singularmente realista. Consonante a isto, Geertz observa as motivações simbólicas da seguinte maneira:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 1989:104-105).

A partir dessa colocação, observa-se que o sistema de símbolos na Umbanda estabelece nos indivíduos “penetrantes” e “duradouras” disposições, contudo essas disposições são representadas de modo variado entre os adeptos. Concebe-se nessa religião que os Exus são “os deuses do acaso e da desordem” (Magnani,1986:46), como também podem ser interpretados como espíritos malignos, todavia isso não determina um afastamento por completo do fiel para com a entidade, antes, se faz uma aproximação, pois para o sistema simbólico umbandista, o mal deve ser administrado tanto quanto o bem. De modo que muitos membros desta religião, mesmo cientes da vida promíscua que os Exus e as Pombas-gira tiveram em vida, lhe prestam homenagens e confiança.

Notas de rodapé

¹ O presente artigo foi elaborado a partir da minha monografia apresentada ao Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL), trabalho intitulado: Elementos de Rituais Afro-brasileiros sob a Ótica de Re-significação lurdiana: uma Etnografia dos Exus na Umbanda e na Igreja Universal do Reino de Deus. Pesquisa orientada pela Prof. Rachel Rocha de Almeida Barros.

* É cientista social pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

² Usaremos aqui o abreviativo IURD quando nos referirmos à Igreja Universal do Reino de Deus. Abreviação utilizada por Freston (1994).

³ Expressão utilizada por pai Zeca para conceituar os Exus em entrevista realizada no dia 18/01/2008.

⁴ Livro do qual farei uma breve análise nesse artigo. Sobre isso ver Soares (1990) e Bianchetti (2008).

⁵ 10/11/05 “A juíza Nair Cristina de Castro, da 4ª Vara da Justiça Federal da Bahia, determinou na noite de quarta-feira (9) a suspensão da venda do livro “Orixás, Caboclos e Guias: Deuses ou Demônios?”, escrito pelo bispo Edir Macedo, um dos fundadores da Igreja Universal do Reino de Deus. Em sua sentença, a juíza criticou o livro do bispo Edir Macedo”. Notícia retirada www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u115122.shtml - 29k -.

⁶ Alguns membros umbandistas também concebem os Exus como demônios, porém algumas proporções devem ser guardadas, tendo em vista o modo como se processam as relações entre os adeptos e essas entidades, de modo que as especificidades que sobre essa relação incidem devem ser observadas com acuidade.

⁷ Religião mediúnica baseada na incorporação de entidades espirituais, constituída a partir de doutrinas e ritos oriundos dos cultos africanos, indígenas, espíritas kardecista e católicos (Magnani, 1986: 61).

⁸ Entrevista realizada com Pai Zeca no dia 19-01-2008.

⁹ Afirmação de seu Zeca sobre os Exus, em entrevista no dia 18/01/08 na sua residência.

¹⁰ Este nome é fictício, visto que o Pastor entrevistado não me autorizou revelar sua identidade; entrevista feita no dia 28/02/2008, às 9hs30 no Templo Maior da IURD em Maceió, localizado no bairro de Mangabeiras, vizinho ao Shopping Center Iguatemi.

¹¹ Expressão usada pelo pastor André, do Templo Maior da IURD (AL). Talvez na tentativa de classificar pejorativamente uma entidade da Umbanda chamada de Exu-Caveira. Abordaremos a seguir estas novas classificações.

¹² Entrevista feita no dia 28/02/2008, às 9hs30 no Templo Maior da IURD em Maceió;

¹³ Asé, termo utilizado por Verger (2002:19), que na tradição lorubá quer dizer poder.

¹⁴ Visita realizada no dia 24/03/08, às 19h30.

¹⁵ Este ponto cantado é geralmente entoado pelos membros do Palácio de Iemanjá nos cultos destinados aos Exus, que acontecem todas as segundas-feiras, com exceção de alguns feriados santos, como no caso da Semana Santa, onde o culto para Exu é suspenso. Cabe ressaltar aqui que os pontos cantados são louvores próprios ao contexto umbandista.

¹⁶ Visita realizada no dia 24/03/08 ao já citado terreiro.

¹⁷ Membro da casa Palácio de Iemanjá. Visita feita ao terreiro no dia 24-03-08.

Referências bibliográficas

- BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense. Coleção Primeiros Passos, 1983.
- BIANCHETTI, Thiago Angelin Lemos. **Elementos de Rituais Afro-brasileiros sob a Ótica de Re-significação Iurdiana: uma Etnografia dos Exus na Umbanda e na Igreja Universal do Reino de Deus**. Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, Maceió-AL, 2008.
- BOMFIN, Adailson José Rosendo. **Um alarido neopentecostal: diversidade e ressignificação simbólica na Igreja Universal do Reino de Deus**. Núcleo de Pós-Graduação e Pesquisa de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe, 49110-000. São Cristóvão-SE. Trabalho apresentado no II Encontro de Pós-Graduação da Universidade Federal de Sergipe, 2007.
- BONFATTI, Paulo. **Sobre as categorias universais, aspectos observado na igreja Universal do Reino de Deus** in www.artnet.com.br/~bonfatti/artigo.html, pesquisa feita em 28/03/2005, pp. 01-19.
- CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Made in África (pesquisas e notas)**. 4ª Ed. São Paulo: Global, 2002a.
- _____. **Dicionário do folclore brasileiro**, 11ª Ed. São Paulo: Global, 2002b, ill.
- DaMATTA, Roberto. **O que faz o Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986, pp. 21-33;107-118.
- FESTON, Paul. "Breve história do pentecostalismo brasileiro" in: ANTONIAZZI, Alberto et alii (orgs.) **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis-RJ: Vozes 1994. pp. 67-131;
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989, pp.143-159.
- MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias – deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Universal Produções – Indústria e Comércio, Coleção Reino de Deus, 2006 [1982].
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ed. Ática, 1986.
- MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do novo Pentecostalismo**. Rio de Janeiro: Ed. Loyola, 1999.
- RODRIGUES, Kleber Fernando. **Teologia da prosperidade, sagrado e mercado: um estudo sobre a Igreja Universal do Reino de Deus em Caruaru-PE**. Coleção Religião e Academia São Paulo: Edições ABHR/Edições FAFICA, 2003.
- SOARES, Mariza de Carvalho. "Guerra Santa no país do sincretismo" in LANDIM, Leilah (org.) **Sinais dos Tempos: diversidade religiosa no Brasil**. Cadernos do Iser. Nº 23. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás – deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6ª ed. Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002, pp. 17–35; 73–85.