

Léo Carrer Nogueira  
Wellington Cardoso de Oliveira

**A construção do mito diabólico de Exu**  
Dos primeiros contatos na África ao discurso inquisitorial da IURD.

Anápolis  
2006

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE GOIÁS  
UNIDADE DE CIÊNCIAS SÓCIO-ECONÔMICAS E HUMANAS DE ANÁPOLIS  
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

# A construção do mito diabólico de Exu

Dos primeiros contatos na África ao discurso inquisitorial da IURD.

Léo Carrer Nogueira

Wellington Cardoso de Oliveira

Orientadora: Profa. Dr<sup>a</sup> Cristina de Cássia

Artigo final apresentado à Coordenação de Pós-Graduação em História da Unidade Universitária de Ciências Sócio-Econômicas e Humanas de Anápolis da Universidade Estadual de Goiás como exigência para a conclusão do curso de Formação Docente em História e Cultura Africanas e Afro-Americanas.

Anápolis

2006

## Sumário

Resumo .....	04
Introdução: A Construção do Mito Diabólico Cristão .....	05
Demonização dos Cultos Africanos .....	08
Dinâmica Cultural no Brasil Colonial .....	14
De Orixá a Egum – A presença de Exu na Umbanda .....	19
Conclusão: Heranças da Inquisição – O discurso inquisitorial da IURD .....	27
Referências Bibliográficas .....	31

## Resumo

A figura de Exu presente no imaginário popular atual é permeada por um profundo negativismo. É constante sua associação ao diabo cristão, colocando aqueles que lhe prestam culto nas religiões Afro-Brasileiras como adoradores do demônio. Esta demonização permeia toda a história destas religiões afro, e hoje são perpetuadas pelo discurso inquisitorial de alguns segmentos neopentecostais. Esta associação se inicia logo nos primeiros contatos dos viajantes europeus com o território africano onde o culto aos Orixás e Voduns era mais forte, na região da Iorubalândia. Desde então, o orixá Exu, que na África tem o papel de ser o responsável pela intermediação entre os homens e os deuses, vai passar por um longo processo de ressignificação no Brasil, onde assumirá diferentes formas nos diversos tipos de cultos praticados pelas religiões Afro-Brasileiras, especialmente no Candomblé e na Umbanda. Enquanto no primeiro ele mantém sua condição de Orixá, na segunda Exu assume a posição de um espírito de pessoa falecida, uma entidade arquetípica, representante dos marginais, malandros, povos das ruas. Esse artigo, portanto, tem o objetivo de analisar este longo processo de ressignificação sofrida pelo Orixá Exu e sua associação com o Demônio, e como esta associação é mantida viva ainda hoje no discurso da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

## **Introdução: A construção do Mito Diabólico Cristão**

Nos últimos anos, o crescimento de cultos afro-brasileiros tem sido cada vez mais notado em nossa sociedade. As religiões de matriz africanas vêm ganhando visibilidade principalmente pelo fato de terem se popularizado entre as classes mais altas. Aos poucos, estas religiões vêm deixando pra trás um estado marginal para conquistarem seu lugar entre as classes média e alta. Tal crescimento preocupa alguns segmentos religiosos, especialmente as igrejas neopentecostais, que herdaram da Igreja Católica o papel de inquisidores, e insistem cada vez mais numa discriminação dos cultos de origem afro.

A Umbanda é o principal alvo destas Igrejas. Entre outras coisas, os praticantes desta religião são acusados de feiticeiros e adoradores do demônio, dando continuidade a séculos e séculos de perseguição por parte dos segmentos cristão-católicos. Em geral, os rituais de incorporação são vistos por estas igrejas como possessão demoníaca, e o fato de alguns centros trabalharem com certos tipos de entidades só agravam e contribuem para uma visão distorcida e demonizada destes cultos. Refiro-me aos trabalhos, comuns em vários centros, da Quimbanda, linha de Umbanda que trabalha com Exus e Pombagiras, personagens, aliás, bastante conhecidos do imaginário popular. Tais entidades correspondem, no imaginário cristão, ao ideal da personificação do mal, e se enquadram bem na imagem que tais Igrejas fazem do demônio. Para entendermos, portanto, a relação que se faz entre o demônio cristão e a figura do Exu utilizada na Umbanda, é necessário antes analisarmos um pouco do que representa o demônio para o imaginário cristão.

A idéia do demônio surgiu antes mesmo da própria Igreja Cristã, e sempre foi essencial dentro de sua teologia. Segundo Carlos Roberto Nogueira,

era necessária para a coletividade cristã a existência e a encarnação do mal. Era preciso que fosse visto, tateado, tocado, para que o bem surgisse como a graça suprema – o belo e o divino, em oposição ao horrível e demoníaco (NOGUEIRA, 2002, p. 103).

Assim percebemos que o demônio sempre teve lugar de destaque no imaginário cristão. Sem ele, a figura do Cristo não seria tão forte, e a graça oferecida àqueles que seguem as palavras de Cristo não seria tão suprema. Para que a moral cristã tivesse sentido,

era preciso que se oferecesse a seus súditos algo a que temer. Não existe o bem sem a idéia do mal.

A necessidade do diabo nasce, portanto, da necessidade do mal e isto fica claro nas páginas do Novo Testamento. A iminência do mal é que pode nos fazer reagir em busca do bem (LAPA, 1987, p. 43).

O cristianismo acaba sendo, então, infestado por uma avalanche de demônios e espíritos malfazejos. Esta consolidação do demônio ocorre por vários anos e permeia toda a história do cristianismo, se iniciando com a tradição hebraica, quando os hebreus começam a associar os deuses dos povos vizinhos a espíritos malfazejos. Conforme nos afirma Nogueira,

a princípio, os primitivos hebreus não tinham necessidade de corporificar uma entidade maligna. (...) Na opinião que tinham os hebreus dos deuses estrangeiros (...), assimilavam estes deuses aos espíritos das trevas (...) e todos os deuses potencialmente adversários passaram a fazer parte integrante da corte demoníaca (NOGUEIRA, 2002, p. 13-14).

Para os hebreus, Yaweh representava um Deus implacável, que punia e castigava a todos que cometessem faltas. Portanto, para eles, a idéia de um ser que personificasse o mal era completamente estranha e inútil. Posteriormente, com o advento do cristianismo, Deus passa a ser concebido como o bem supremo, ser superior de infinita bondade. Mas, se este Deus é todo bondade, e o mundo é obra sua, como explicar a existência de coisas maléficas em sua criação? Era preciso uma explicação para o mal, já que este não podia ser atribuído a Deus. É então que a figura do demônio ganha forças dentro da tradição cristã. Se na tradição hebraica a figura demoníaca era associada apenas aos deuses dos povos inimigos, agora ele ganha autonomia dentro da teologia cristã. A partir daí,

o universo inteiro passa a ser pintado como dividido entre dois reinos, o de Cristo e o do Diabo. (...) Dessa polarização resulta que tudo o que afasta os homens de Deus

é uma manifestação do Diabo. (...) A religião cristã, assumida como a verdadeira, exclui e assimila ao Demônio todos os outros credos (NOGUEIRA, 2002, p. 26).

A partir desta autonomia, a figura de satanás ganhará força ao longo de toda a Idade Média, época em que a Igreja busca se afirmar enquanto instituição do poder de Deus na Terra, e utiliza a figura do demônio para se fortalecer. O diabo estava presente em tudo e em todos. Tudo o que desviava os bons cristãos do caminho do bem, que eram os caminhos da Igreja, era atribuído ao demônio. A Igreja cria artifícios diversos para identificar, descobrir e expulsar demônios, como podemos citar os tribunais da Inquisição e os exorcismos.

Para que o fortalecimento do poder da Igreja fosse efetivo, era necessário não só a figura do demônio a tentar os homens para o caminho das trevas, mas também que este demônio fosse associado aos outros cultos, credos e práticas religiosas existentes na época. Assim, as práticas mágicas das comunidades rurais européias, por exemplo, com suas ervas e seus *sabás*, são logo identificados como demoníacos, e seus praticantes perseguidos e condenados às fogueiras da inquisição.

## **Demonização dos Cultos Africanos**

É sob este clima de julgamento e desconfiança propagado pela Inquisição, quando se tenta expurgar a magia do seio da sociedade, que a Igreja se encontra com as práticas religiosas africanas que se espalhavam pelo Atlântico Negro, no período do tráfico de escravos. Em geral, os negros africanos provinham de uma tradição religiosa totalmente diferente do imaginário europeu que a Igreja se esforçava por estabelecer nas colônias européias nas Américas. Tal tradição se ligava a crenças e práticas mágicas, que buscavam compreender e interferir neste mundo a partir de um mundo sobrenatural, composto por deuses e ancestrais – espíritos daqueles que já morreram.

Na maioria das religiões tradicionais africanas<sup>1</sup>, apesar de existirem muitas e das peculiaridades de cada uma, o culto aos ancestrais era bastante comum. Acreditavam que a pessoa, ao morrer, continuava a viver em outro mundo, paralelo ao mundo visível, e, portanto continuava a fazer parte do clã, mas sob uma forma divinizada. Eram-lhe prestados cultos e oferendas como forma de pedir sua proteção aos vivos, e podiam até mesmo entrar em contato com eles através de rituais em que os sacerdotes, pessoas especializadas neste tipo de rituais, entravam em transe e incorporavam o espírito de deuses e antepassados, variando de um povo para outro (PIERUCCI, 2000). Opoku nos relata um pouco sobre a religião tradicional africana:

Deus não se assemelhava aos seres humanos e era totalmente superior à sua criação, mas, ao mesmo tempo, envolvia-se nos negócios dos homens, sustentando a criação e defendendo a ordem moral. (...) Abaixo de Deus estavam os espíritos dos ancestrais, sempre tratados com reverência e temor; depois, vinham as deidades (...), que se acreditava terem o poder de recompensar os seres humanos ou de castigá-los com a má sorte, doenças e até a morte. As divindades tinham seus cultos, sacerdotes e altares (OPOKU, 1985, p. 520).

Verificamos assim que os deuses faziam parte da vida cotidiana destes povos, que se ligavam a eles de forma muito mais efetiva do que na tradição cristã. Esta ligação estava

assentada na crença da comunicação entre os homens e as divindades através de cultos diversos, como a interpretação de sinais, em que se jogavam objetos para o alto e o modo como caíam podia ser lido como uma resposta dos deuses; ou através da própria possessão, ato em que um sacerdote entrava em transe e era possuído por um espírito ancestral ou uma divindade, que se comunicava e respondia às perguntas dos outros participantes do culto (PIERUCCI, 2000).

À medida que se intensificam os contatos entre europeus e africanos, a partir do século XV, a imagem dos cultos africanos no imaginário europeu vai se constituindo em uma imagem de barbárie e selvageria. As religiosidades africanas são retratadas, durante o período medieval, como sendo “práticas de bruxaria e ações demoníacas” (OLIVA, 2005, p. 14). Vemos mais uma vez a associação do “outro” à figura do demônio cristão. Neste contexto, vale ressaltar as diversas teorias que foram desenvolvidas neste período para explicar a inferioridade do negro africano, e sua associação à imagem diabólica. Entre elas podemos destacar a da passagem bíblica dos descendentes de Cam, que castigado por flagrar seu pai Noé nu e embriagado, teve sua descendência condenada a servir aos seus irmãos (OLIVA, 2005).

A África seria, portanto, a região habitada pelos descendentes de Cam, que deveriam servir aos outros homens. Esta é apenas uma, das várias idéias existentes no imaginário medieval para justificar a inferioridade e a escravidão dos povos africanos. Estas idéias vão ganhando força ao longo dos séculos XVII e XVIII, e ganham um aliado científico no século XIX.

Aos preconceitos elaborados nos séculos anteriores articulam-se, no século XIX, as crenças científicas, oriundas das concepções do Darwinismo Social e do Determinismo Racial, que alocaram os africanos nos últimos degraus da evolução das “raças” humanas. (OLIVA, 2005, p. 15).

A partir do século XIX, portanto, a idéia bíblica será ratificada pela ciência que, apoiada nas teorias evolucionistas, encaixa o negro no último degrau da escala evolutiva

---

<sup>1</sup> A discussão sobre as “religiões tradicionais africanas” pode ser encontrada no capítulo 6 da obra de Kwame Appiah, *Na Casa de Meu Pai*. Para ele, o termo tradicional significa simplesmente as religiões africanas antes da colonização, e em contraposição ao pensamento religioso ocidental-moderno-cristão.

das raças humanas. Esta escala é bem representada no sistema classificatório de Linné, de 1778, em que o *Homo Sapiens* é classificado em cinco tipos, a saber, o homem selvagem, o Americano, o Europeu, o Asiático e o Africano (HERNANDEZ, 2005). A cada tipo corresponderiam características biológicas inatas, não só físicas como também psicológicas. Podemos perceber a diferença entre as espécies ao analisar os perfis do europeu e do africano:

- c) Europeu. Claro, sanguíneo, musculoso; cabelo louro, castanho, ondulado; olhos azuis; delicado, perspicaz, inventivo. Coberto por vestes justas. Governado por leis.
- e) Africano. Negro, fleumático, relaxado. Cabelos negros, crespos; pele acetinada; nariz achatado, lábios túmidos; engenhoso, indolente, negligente. Unta-se com gordura. Governado pelo capricho (BURKE *apud* HERNANDEZ, 2005, p. 19).

A diferença entre o tipo europeu e o africano fica explícito nas imagens produzidas pelo cientificismo racialista no séc. XIX por autores como Linné e Gobineu, e utilizados por Hegel na análise do continente africano. Endossando esta imagem do africano como atrasado e selvagem este autor afirma que a África

não tem interesse histórico próprio, senão o de que os homens vivem ali na barbárie e selvageria, sem fornecer nenhum elemento à civilização. (...) Nesta parte principal da África, não pode haver história. (HEGEL *apud* HERNANDEZ, 2005, p. 20).

Fica estabelecida assim a gama de ideologias que justifica e endossa a imagem de atraso do continente africano e dos povos que ali vivem. Tal justificação se dá tanto no campo religioso quanto científico, e vai aos poucos influenciando o discurso político-ideológico europeu que tenta legitimar o tráfico atlântico de escravos (HERNANDEZ, 2005). Assim os europeus apareciam “como missionários que deveriam se sacrificar para levar a civilização aos africanos bárbaros” (OLIVA, 2005, p. 17).

Neste contexto, os rituais religiosos africanos ganham contornos diabólicos, e passam a ser perseguidos em nome da fé cristã. Mas dentre os vários grupos africanos e suas diferentes religiosidades, interessa-nos especialmente um grupo existente na região

ocidental da África: os povos iorubás<sup>2</sup>. Encontramos na religiosidade destes povos um panteão de divindades diversas, conhecidos como Orixás, divindades ligadas a fenômenos da natureza, como rios, oceanos, matas, cachoeiras, e também a qualidades humanas, como força, maternidade, amor, coragem, etc.

Entre estas divindades, recebe papel de destaque o orixá Exu, responsável pela intermediação entre o mundo dos homens e dos deuses. O Prof. Anderson Oliva destaca algumas das características atribuídas a Exu na tradição iorubá:

Para os sacerdotes e pessoas comuns entre os iorubás a função principal de Exu é de representar a oposição à criação, sendo o infrator das regras e da ordem. (...) Incumbido por Olodumaré<sup>3</sup> da tarefa de mudar o que está parado, Exu recebe o Adô, uma cabaça na qual se encontra a força da transformação. (...) Exu destrói para recriar. É o principio da desordem, inseparável da estrutura da ordem; um depende do outro. (...) Uma outra característica de Exu, que se alia à idéia da modificação e da recriação da ordem, é seu aspecto fálico: (...) ele é o senhor dos cruzamentos e dos caminhos, o que abre, penetra e liga os mundos que formam o universo religioso iorubá. (OLIVA, 2005, p. 19).

O orixá Exu, na cosmologia iorubá, possui funções bem definidas. Por ser o mensageiro e responsável pela ligação entre os homens e os demais Orixás, é a ele que se destina a primeira oferenda, antes de todos os outros orixás, pois, sem ele, não há a comunicação com os outros, é como se eles não escutassem o chamado dos homens. (OLIVA, 2005).

Sua importância era tanta que seu culto se estendia a praticamente todas as regiões da Iorubalândia, marcada por uma grande diversidade de cultos e orixás distintos. Além

---

<sup>2</sup> Tal denominação se refere aos povos da região conhecida como Iorubalândia. Anderson Oliva define a Iorubalândia como sendo a “área que corresponde a uma parte da atual Nigéria – África Ocidental – que se estende de Lagos para o norte, até o rio Níger (Oyá) e, do Benin para leste, até a cidade de Benin. Não possui fronteiras físicas e políticas determinadas e nem uma organização centralizada. Compreende a existência de vários reinos, como os de Egbá, Ketu, Ibeju, Ijexá e Owó que têm seus próprios governantes. Ao mesmo tempo, esses reinos, por questões de legitimação espiritual, ligação com a mitologia ou heranças de certos períodos históricos nos quais alguns reinos estendiam suas influências sobre outros, mantém vínculos mais próximos ou distantes, mas sempre existentes, com duas cidades nos aspectos político e religioso mais importantes da região: Oyó e Ifé” (OLIVA, 2005, Nota 11, p. 32)

<sup>3</sup> Deus supremo e criador dos Orixás. Não é venerado entre os iorubás (OLIVA, 2005, Nota 9, p. 32).

disto, Exu se ligava também ao comércio e as atividades econômicas, sendo representado sempre com cauris e búzios, consideradas importantes moedas de troca na África Ocidental.

“Em grande medida, essas características de Exu o tornaram para os ocidentais, um orixá contraditório e de difícil definição” (OLIVA, 2005, p. 20). Por isto mesmo ele será interpretado, por muitos viajantes, como sendo a personificação do mal, assumindo, assim, toda a carga simbólica construída em torno da figura do diabo cristão. Observamos nos relatos de vários viajantes esta associação, de forma direta ou indireta. É o caso, por exemplo, dos irmãos Lander, que pesquisaram o rio Níger no início do séc. XIX, e lá encontraram um sacerdote de Exu, deixando anotado suas impressões sobre o mesmo, onde percebemos a maneira pejorativa como encaravam as religiões dos africanos. (OLIVA, 2005). Nestes relatos podemos perceber também que

o cristianismo não era a única religião monoteísta a interpretar de forma negativa as práticas religiosas dos orixás. Unia-se a ele, nesse mister, o Islamismo. (...) Em alguns estudos realizados sobre Exu na África Ocidental, de fato transparece a idéia de que também os muçulmanos relacionavam o orixá com o princípio da maldade e da ação demoníaca. (DOPAMU, 1990, p. 34 *apud* OLIVA, 2005, p. 22).

Outros estudiosos que voltaram sua atenção para a figura do orixá Exu-Elegba<sup>4</sup> demonstram fortes traços do pensamento cristão, aliados às teorias racialistas e evolucionistas do século XIX. Podemos citar como exemplo dois padres católicos, um europeu e um africano, que demonstram este tipo de pensamento. Nos referimos ao reverendo Noel Baudin e o prof. da Universidade de Ilorin, na Nigéria, Ade Dopamu. Ambos escreveram trabalhos sobre as religiões dos orixás, onde deixam transparecer a forte influência do pensamento cristão na análise dos orixás, especialmente de Exu.

De uma forma geral, o que eles fazem é interpretar a religiosidade africana dos orixás sob a ótica cristã, e assim aplicar conceitos e julgamentos que não lhe cabem. Baudin, por exemplo, interpreta que “a necessidade ritualística de os iorubás ofertarem os primeiros sacrifícios sempre a Exu” decorre do “medo gerado pelo caráter perverso e

---

<sup>4</sup> Légba – vodum cultuado no Benin e no Togo, que guarda grande similitude funcional e iconográfica com Exu (ver OLIVA, 2005, Nota 15, p. 33).

ameaçador do orixá, em uma óbvia aproximação com a figura do Diabo na tradição judaico-cristã” (BAUDIN, 1884 *apud* OLIVA, 2005, p. 24).

Já Dopamu realça apenas alguns aspectos desta entidade, como o fato de ele ser o agente do desequilíbrio e da desordem, e sua personalidade libidinosa, contraventora e perversa, que, para ele, são sintomas de sua maldade. Exu, inserido num mundo maniqueísta, onde temos dois pólos distintos – o bem e o mal – passa a ocupar então o lado maligno, e passa a representar a personificação da maldade. (DOPAMU, 1990 *apud* OLIVA, 2005, p. 25).

Podemos concluir então que

nos trabalhos dos sacerdotes, de forma geral, houve uma transposição das mentalidades e concepções religiosas ocidentais para o entendimento das cosmologias africanas. Como no imaginário cristão todas as formas de mal e de influências negativas na vida das pessoas e na ordem do mundo são associadas ao Diabo, suas análises sobre a cosmologia dos orixás passaram a estabelecer a mesma relação. Percebe-se, portanto, que a relação entre Exu e o Diabo foi uma criação de sacerdotes cristãos ou muçulmanos, seguida e defendida por seus fiéis. (OLIVA, 2005, p. 26).

## Dinâmica Cultural<sup>5</sup> no Brasil Colonial

No Brasil, esta imagem demoníaca dos cultos africanos ganhará contornos mais precisos ao longo de todo o período colonial. Ao ser trazido pra cá como escravo, o negro africano trará também suas crenças e rituais, enfim, sua religiosidade. Mesmo com todas as tentativas por parte da Igreja Católica, através da atuação da Inquisição, em reprimir estes cultos, eles acabam por proliferar nas senzalas e becos das cidades, praticadas inicialmente por escravos africanos, e procuradas por pessoas de todas as classes sociais.

Como a grande maioria dos escravos que eram trazidos para o Brasil provinham da região da Iorubalândia, o culto às divindades dos grupos desta região (como oyós, ijexás, efans, ketos) acabaram predominando nos primeiros templos construídos na Bahia com o objetivo de cultuar as divindades iorubás, como os Orixás e Voduns (SILVEIRA, 2006, p. 22). Algumas destas divindades ganharão destaque dentro das primeiras casas de Calundus surgidas na Bahia durante o século XVIII, como Oxalá, Ogum, Xangô, Iemanjá e, é claro, Exu.

Este último já contava com prestígio mesmo antes de vir para o Brasil, sendo seu culto estendido a praticamente todos os grupos africanos presentes na Iorubalândia. Segundo Robert Pelton,

o tradicional número de deuses yoruba (orixás) é de 401, porém Exu, juntamente com Ifá, são as divindades universalmente reconhecidas e para as quais todos os fiéis yoruba podem recorrer, independentemente de sua filiação a outro culto. (PELTON, 1980, p. 128 *apud* OLIVA, 2005, p. 20).

Os primeiros terreiros surgidos no Brasil com o intuito de cultuar estes orixás surgiram na Bahia. Fundados por africanos, a característica fundamental destes era unir, em um mesmo terreiro, diferentes orixás de diferentes regiões. No Terreiro da Barroquinha, por exemplo, um dos primeiros a surgir no Brasil, foram colocados

---

<sup>5</sup> Sobre o conceito de Dinâmica Cultural, Sá Júnior esclarece que “a sociedade vive essa dinâmica cultural (HALL, 1997; GEERTZ, 1973; BHABHA, 1998) e através do uso da sua utensilagem mental ressignificam e se apropriam desse universo cultural disponível de acordo com as suas percepções e interesses”. (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 52).

quatro pilares centrais representando os quatro cantos do país ioruba, cada pilar dedicado a um dos regentes da casa, ao Oxossi de Ketu, ao Xangô de Oyó, à Oxum de Ijexá e ao Oxalá de Efan. (SILVEIRA, 2005, p. 23).

Mas paralelamente ao desenvolvimento deste tipo de culto, surgia nas senzalas a figura do “feiticeiro negro”. João José Reis nos explica melhor do que se tratavam estes feiticeiros:

(Eram) adivinhos e curandeiros (que) atendiam em casa, sem participar da hierarquia dos terreiros de Candomblé. Alguns atraíam centenas de consulentes, mesmo de fora da Bahia, até mesmo da África. (REIS, 2005, p. 25).

Renato Silveira complementa que:

Além de oficiantes religiosos, esses personagens sabiam preparar tisanas, cataplasmas e unguentos que aliviavam os males corriqueiros dos habitantes da colônia; eram também capazes de curar doenças mais graves como a tuberculose, a varíola e a lepra, usando os recursos da farmacopéia tradicional e participando inclusive do combate às epidemias que assolaram a Bahia em meados do século XIX (SILVEIRA, 2005, p. 19).

Estes personagens, conhecidos como calundzeiros, macumbeiros, curandeiros, feiticeiros, e diversos outros nomes, quase sempre de cunho pejorativo, aos poucos vão se proliferando por toda a colônia, perseguidos e ao mesmo tempo procurados, inclusive por pessoas das classes mais altas da sociedade. Sua associação com o demônio era constante por parte dos segmentos católicos, e a ação da Inquisição, mesmo que esparsa, legitimava esta imagem de cultuadores do demônio.

No Brasil Colonial, porém, a imagem deste demônio vai aos poucos ganhando contornos menos hostis. A imagem que é passada pela Igreja Católica, de um ser dotado de uma malignidade intrínseca e indiscutível, nas crenças e rituais das Religiões Afro-brasileiras e do Catolicismo Popular acaba se tornando um agente transgressor da ordem, que pode ser curtido ou temido, invocado ou esconjurado, dependendo apenas do interesse daquele que se manifesta (LAPA, 1987).

Assim é que o diabo se transforma em uma espécie de divindade, e passa a ser invocado com o objetivo de atender a diferentes pedidos. Esta invocação ao diabo busca atender a uma necessidade imediata, material, na qual a pessoa busca resultados mais eficientes do que aqueles obtidos através da adoração ou veneração aos deuses e santos católicos. O Diabo, ao contrário, oferece a oportunidade de se obter benefícios diretamente, mediante uma contrapartida, e isto assegura sua eficácia. Ele é, assim,

uma entidade maligna (...) que na verdade presta relevantes serviços no atendimento de dificuldades prosaicas ou transcendentais, satisfazendo desejos, atraindo os amigos ou repelindo os inimigos. Quanto à sua eficácia, é geralmente inquestionável (LAPA, 1987, p. 40).

No imaginário popular, a presença do diabo se dá de forma muito mais direta, desligando-o de uma associação rígida ao mal, e colocando-o como um agente que oferece aos homens a possibilidade de atingir seus mais íntimos desejos:

A vivência popular do diabo não o associa propriamente a uma instância metafísica do mal, salvaguardando-o como representante e advogado de bens e prazeres pessoais e imediatos que, por razões o mais das vezes incompreendidas, são proibidos em função de interesses alheios aos do indivíduo (BAIRRÃO, 2002, p. 60).

Esta imagem relativizada do mal e a constante recorrência ao diabo, como um agente negociador, está intimamente ligada à ação da Inquisição:

Há um cruzamento dialético entre a prática exconjuratória e punitiva da Inquisição e o apelo – consciente ou não – dos agentes para negociar com o diabo. Em ambos os extremos, o diabo se faz necessário e portanto tem utilidade (LAPA, 1987, p. 43).

Inerente a este processo de reconfiguração do diabo, analisado aqui especialmente em terras brasileiras, está a relativização dos conceitos de bem e mal. Enquanto que para a Igreja Católica estes extremos são bem definidos e personificados nas idéias de Deus como

o bem absoluto e o Diabo como o mal absoluto, no imaginário das populações do Brasil Colonial este maniqueísmo não existe de forma tão extrema. Ao realizar algo em benefício próprio, a pessoa está fazendo um bem, ainda que para isto tenha que causar o prejuízo de outrem. Assim é que o “Diabo (...) não se resume em ser o mal, pois o que pode ser o mal para um será o bem para outro” (LAPA, 1987, p. 41).

A mensagem católica da época vêm acompanhada de um juízo de valor que define bem os valores do bem e do mal, e vão além da própria teologia católica. No caso colonial, não se trata apenas de resumir as idéias de bem e mal ao Deus e ao Diabo. É necessário também associar a cada um destes personagens um estilo de vida identificável, um modelo. Assim, à figura de Deus coube a do homem civilizado, europeu, branco, cristão-católico, enquanto que ao Diabo restou a figura do atraso, da barbárie, do selvagem, ou seja, das raças consideradas inferiores, o índio, o branco, o mestiço, e conseqüentemente suas práticas demoníacas.

A relação dominador-dominado, vencedor-vencido é que estabelece o que é o bem, e o que é o mal, quem é Deus e quem é o Diabo. Portanto, é perfeitamente possível que

os juízos de valor que identificam o bem e o mal (...) tenham sido gerados pelos dominadores que apontando, condenando e eliminando o que podia ameaçar-lhes o bem-estar, (...) identificavam o mal que estava inerente ao outro, o dominado (LAPA, 1987, p. 41).

A contrapartida deste processo é que gera a negociação recorrente que se faz com o diabo na sociedade colonial, já que, “para o vencido, o mal está no vencedor” (LAPA, 1987, p. 41). Assim,

esse *ser* (o diabo) pode assumir ser (...) a resposta que o imaginário dá – do ponto de vista dos oprimidos – a partir da vontade individual e/ou coletiva, para aliviar suas tensões, violências, conflitos, satisfazendo necessidades físicas e mentais. (LAPA, 1987, p. 43).

É assim que ele vai ganhando espaço na sociedade, invocado ou não, mas sempre presente, circulando pelas casas e senzalas. Pode ser associado a animais ou personificar-se,

muitas vezes associado a uma natureza sexual, como “um negro ou negrinho capaz de proezas sexuais, mas também uma dama generosa que satisfaz o deslumbrado amante” (LAPA, 1987, p. 50). Mas na maioria das vezes é realçado seu caráter estético horripilante e seus defeitos físicos, como podemos notar nos apelidos que recebe (bicho-preto, porco-sujo, coxo, rabudo, mal-encarado, cão-sarmento, etc.)

Podemos concluir que

por trás dessas aparências horripilantes ou por causa delas mesmo, esconde-se uma entidade que dá força aos desesperançados e carentes, aos céticos e desconfiados, sem qualquer tipo de discriminação (LAPA, 1987, p. 42).

É possível que esta ressignificação do diabo cristão no Brasil Colônia tenha sido resultado da aproximação deste Diabo com o Exu africano, já que, dentro da lógica da dinâmica cultural, as diferentes religiosidades presentes no Brasil colonial se influenciam mutuamente. Não foi somente a visão católica que penetrou no pensamento das religiosidades Afro-brasileiras, mas o inverso também é verdadeiro. Esta influência das visões africanas e indígenas no catolicismo é que deu origem às práticas presentes no catolicismo popular. Assim, a correspondência entre Exu e o Demônio fez com que, não só o primeiro ganhasse características do segundo, mas que o Diabo também fosse aos poucos ganhando características do Orixá Exu.

## **De Orixá a Egum – A presença de Exu na Umbanda.**

Ao visitarmos um terreiro de Umbanda hoje, é quase certo que encontraremos ali uma sala dedicada exclusivamente a Exu, com estátuas que recebem denominações como Exu Caveira, Sete Encruzilhadas, Giramundo, entre outros. Mas é de se notar, também, que este Exu presente na Umbanda já não é mais o mesmo Orixá que veio da África e se assentou nos terreiros de Candomblé. O Exu que encontramos na Umbanda é fruto de um longo processo de resignificação, que faz com que Exu aos poucos perca seu caráter de Orixá para assumir a posição de espírito ancestral, conhecidos como Eguns.

Já na África existiam o culto aos Eguns, que poderia ser definido como um culto aos mortos. O poder dos ancestrais na África era grande, e os espíritos dos que morreram tinham grande prestígio, sendo recorridos sempre que houvesse necessidade, através de oferendas e sacrifícios. Pierucci esclarece que

fazer um sacrifício a um ancestral pode ser algo bastante simples. Um membro da tribo vai até o túmulo de seu pai, por exemplo, oferece uma pequena quantidade de comida e bebida, e pede ajuda para resolver uma situação difícil. (PIERUCCI, 2000, p. 93).

Este culto aos Ancestrais, no Brasil, irá se estabelecer juntamente com o culto aos Orixás, nas casas de Calundus e Candomblés que se formam. Mas como as relações clânicas no Brasil estavam fragmentadas devido a grande diversidade de grupos étnicos presentes, já não existiam mais ancestrais comuns entre os participantes do culto, o que acaba substituindo a figura do ancestral tradicional por um ancestral genérico, arquetípico, comum a todos os cidadãos. Os primeiros a serem assentados nos terreiros serão os Caboclos, representando os indígenas brasileiros, os donos da terra. Estas entidades se apresentam em vários terreiros de Candomblé, e também fora deles, juntamente com uma outra figura que toma forma nestes cultos. Trata-se do pai-velho, ou preto-velho, que representa os primeiros escravos a virem para o Brasil, que geralmente eram antigos sacerdotes na África, conhecedores dos segredos da magia e dos feitiços.

Assim, estas duas figuras, Caboclos e Pretos-Velhos, irão cada vez mais aparecer nas tendas e terreiros dos feiticeiros dando origem a um conjunto de práticas religiosas

diversas, desfragmentadas, que Bastide denomina de Macumba. O termo Macumba aqui é empregado academicamente para designar toda esta gama de práticas religiosas difusas e sem um corpo doutrinário definido, que misturam elementos africanos, indígenas e católicos, e se espalham por praticamente todo o Brasil. Magnani define a macumba como sendo

menos do que um culto organizado (a macumba) era um agregado fluido de elementos do Candomblé, Cabula, tradições indígenas, Catolicismo Popular, Espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus vários pedaços. (MAGNANI, 1986, p. 22).

Mas não eram só caboclos e pretos-velhos que baixavam nestas casas de Macumba. A figura do Diabo também era lembrada, mas na Macumba recebia o nome de Exu. As duas figuras, já bastante assimiladas, passam a figurar entre as entidades cultuadas nos terreiros de Macumba, mas agora não mais como Orixás, e sim como espíritos ancestrais, também chamados de Eguns, representando pessoas que, em vida, tiveram um comportamento abaixo dos padrões morais impostos pela Igreja Católica.

A passagem de Exu-Orixá para Exu-Egum permeará toda a história da Macumba brasileira, desde os primeiros Calundus, até culminar na organização da Umbanda carioca. Vários autores identificaram este processo ao estudar as religiões africanas no Brasil, como Arthur Ramos, Nina Rodrigues e Roger Bastide. Em suas obras, todos eles atestam o caráter maléfico de Exu, mas o identificam como sendo fruto do ensino católico (COSTA, 1980, p. 88).

Mas é Bastide o primeiro a notar que, no início do século XX, já havia em andamento um processo de transformação do Orixá Exu em um espírito Ancestral, um Egum. Para ele, inicialmente, “Exu vai deixando de ser considerado como um orixá, descendo à categoria de intermediário, de mensageiro” (COSTA, 1980, p. 92). A qualidade de mensageiro do Orixá Exu, então, faz com que ele esteja mais próximo do homem, e aos poucos deixe de ser considerado uma divindade, para então se transformar num espírito, uma alma de uma pessoa falecida. Para Bastide, essa nova característica que assume o personagem Exu é fruto da difusão das idéias espíritas:

Durante minha viagem ouvi contar, por uma mãe pequena, a história de um indivíduo, mau filho, mau irmão, mau esposo e mau pai, que depois da morte, descera como Exu. (BASTIDE, 1945, p. 113 *apud* COSTA, 1980, p. 91).

Percebe-se claramente, portanto, que Exu aqui já não tem mais a característica de Orixá, ou seja, de uma divindade superior, acima dos homens. Nos terreiros de Macumba ele é associado a espíritos de mortos, de pessoas que, em vida, foram más, e após a morte se tornam Exus e baixam nos terreiros para fazer trabalhos. Isto pode explicar a diferença existente entre o Exu-Orixá, presente nos Candomblés, e o Exu-Egum presente na Umbanda. Enquanto o primeiro conserva, em grande parte, as características do primitivo Orixá Nagô Exu, baixando nos terreiros como divindade, acima dos homens, na Umbanda ele baixa como um Egum, um espírito ancestral que faz trabalhos a quem o procura.

Esta diferenciação pode ser notada na própria fala dos pais-de-santo, como nos demonstra Valdeli da Costa:

Há o *Exu-coroado* e o *Exu-batizado*. O primeiro é Orixá, pois não teve corpo físico, enquanto que o segundo possuiu corpo, encontrando-se, todavia, com um alto grau de esclarecimento e de luz (COSTA, 1980, p. 96).

E complementa que

O Exu-orixá é denominado “Exu-coroado”. O Exu-alma ou Egum é chamado “Exu-batizado”. (...) Os dois tem uma distinção ontológica. Um é Orixá, o outro, um Egum. (...) Nesta aglutinação do Egum ao Exu, a característica ladina de Exu se acentuou para maléfica, passando do Exu para o Egum: “Ao Egum” compete a perversidade, não ao Exu. (COSTA, 1980, p. 97).

A influência do Espiritismo Kardecista, que chega ao Brasil no final do século XIX, acabará fazendo com que sejam separados os cultos de Caboclos e Pretos-Velhos dos cultos de Exu. Conforme já explicamos, todos são entidades arquetípicas, que representam personagens ancestrais da cultura brasileira, espíritos de pessoas que já morreram. Mas,

devido à carga negativa presente em torno de Exu, este continuará sendo identificado com o demônio, e seu culto será separado dos demais.

A partir daí a Umbanda se dividirá em duas linhas. A linha da direita será dedicada ao trabalho com os Caboclos, Pretos-Velhos, crianças, e outras entidades cuja característica principal é serem considerados espíritos de luz, iluminados, o que denota sua condição de avanço espiritual, dentro da lógica evolucionista do kardecismo, e de terem um código moral bem definido. Na outra linha, da esquerda, ficam os espíritos de moral duvidosa, representados pelos Exus e pelas Pombagiras<sup>6</sup>.

Esta linha de esquerda, também conhecida como Quimbanda, durante muito tempo foi sendo associada à prática da Magia Negra. Os próprios praticantes umbandistas por vezes fazem esta identificação, atribuindo sempre ao outro esta prática, nunca a si mesmos. Eneida Gaspar coloca que

criou-se o hábito, entre pessoas pouco escrupulosas, de utilizar a Quimbanda para fazer o mal, vingar-se de desafetos e obter vantagens por meios pouco honestos. Entretanto, as pessoas que trabalham a sério com estas entidades sabem que elas podem ser boas protetoras de seus fiéis, como o exu que guarda a porteira da casa (GASPAR, 2002, p. 184).

Inserido na teoria da evolução dos espíritos kardecista, Exu é considerado como um espírito ainda em evolução, que deve prestar trabalhos de caridade para evoluir e deixar sua condição de espírito inferior. Sua condição de espírito inferior vem de sua própria encarnação, marcada sempre pela falta de uma conduta moral rígida, e pelos erros e pecados cometidos. Esta ausência de uma moral definida em vida, permanece após a morte, e é responsável pela neutralidade com que este espírito se apresenta nos terreiros, aceitando fazer tanto trabalhos de caridade, de ajuda espiritual, quanto trabalhos considerados amoriais, que visam influenciar na vida de outras pessoas através da magia.

Nas palavras dos próprios praticantes da Umbanda percebemos estes elementos:

---

<sup>6</sup> As Pombagiras são espíritos femininos, correspondentes de Exu, mas que apresentam características diferentes, mais ligadas à sexualidade. Apresentam o estereótipo da prostituta, de mulher vulgar. Nos cultos elas riem alto e bebem champanhe. A origem do termo está ligada a um Inquice, divindade dos povos Bantus, correspondente de Exu, o Bombojira ou Pambu Njila, que tem como correspondente feminino a Vangira.

Exu é um espírito elementar, não tem origem. A gente pensa por ele, por isso ele aceita tanto fazer o bem como o mal. (...) Exus são espíritos de pessoas sofredoras. (...) São pessoas que em vida fizeram alguma coisa errada. Exu todo mundo recebe, porque ele é uma segurança para nós. (...) São espíritos sem doutrina, vieram para cumprir missão. Eram espíritos rebeldes na outra encarnação (MAGNANI, 1986, p. 46-47).

As noções de evolução, missão, caridade e doutrina estão fortemente presentes no imaginário umbandista. Sua missão aqui na Terra seria a de trabalhar através da prática da caridade, para assim se doutrinarem e conseguirem evoluir. Neste sentido, sua identificação com o diabo cristão é substituído pela identificação a um espírito atrasado, sem luz, que ainda não tem um conhecimento moral definido. Nas palavras da líder de um centro Umbandista, Exu não deve ser identificado com o diabo:

É uma idéia muito errada que as pessoas fazem do Exu. Claro que tem alguns que ainda não tá bem esclarecido, (...) não tem conhecimento de nada, (aí) as pessoas usam ele pra fazer essas coisas; ele faz aquilo pra ganhar o que eles prometeram, ele não sabe se tá fazendo o bem, se tá fazendo o mal, não tem distinção.(...), mas depois que ele começa um esclarecimento, ele quer crescer, ele tem compreensão que ele precisa crescer, ele não faz isso mais (NOGUEIRA, 2005, p. 55).

Percebemos que dentro dos próprios terreiros é feita uma distinção entre os que se utilizam de Exu para fazer trabalhos sérios, para conseguir proteção e atender a pedidos relacionados à problemas diversos, sejam de saúde, trabalho, amorosos, entre outros; daqueles que se utilizam dos Exus para fazerem trabalhos maléficis, conhecidos como magia-negra, que visam prejudicar ou influenciar de alguma forma na vida de outras pessoas.

Assim é atestada a neutralidade da entidade Exu, podendo ele fazer tanto o bem quanto o mal, dependendo apenas do pedido que lhe é feito. Neste caso, a responsabilidade não está na entidade ou espírito que realiza o ato mágico, mas sim naquela pessoa que fez o pedido. A entidade é apenas um instrumento, um agente utilizado, e não se responsabiliza

pelo teor do pedido feito. Este caráter é atestado pela própria literatura umbandista. Rubens Saraceni coloca que:

Quem conhece a entidade Exu sabe também que é uma entidade neutra. Para eles não existe a divisão entre bem e mal, apenas objetivos a serem atingidos. Se direcionados para o bem, fazem-no à sua maneira, e se para o mal, também. (SARACENI, 2006, p. 87).

Neste ponto vemos que o Exu na Umbanda se assemelha muito ao diabo presente no imaginário colonial. Mais do que ser associado ao mal, ele é considerado uma entidade neutra, sem juízo de valor, que pode realizar trabalhos diversos, desde que seja devidamente pago. A questão do pagamento no caso do Diabo e do Exu, aproxima-os como agentes de uma negociação com o homem, que se dá no campo do simbólico. Sobre o Diabo, José Roberto Lapa coloca que

o *Mal-encarado* não trabalha de graça, como dissemos, cobra pelos seus serviços e não deixa até de formalizar esse contrato de trabalho – é o chamado pacto com o demônio – cujo preço é nada mais nada menos do que a alma do recorrente. (LAPA, 1987, p. 54).

Uma relação parecida se dá com o Exu, que para agir tem de receber um pagamento em forma de oferenda, que pode ser desde uma simples vela vermelha ou preta até o sacrifício de algum animal, geralmente uma galinha:

Exu só age se for pago simbolicamente por meio de uma oferenda. Com isso, ele se exime de culpa pela ação. Quem o pagou é que é o culpado! Um guia de luz age onde ele acha necessário; um Exu age quando lhe pedem e pagam. Aí está sua neutralidade. (SARACENI, 2006, Pp. 88).

Este pagamento é uma forma de demonstrar a disposição da pessoa em se sacrificar, ou sacrificar algo seu, que tenha valor pra si (como o alimento ou dinheiro) para ver seu pedido atendido.

Outra característica que encontramos relacionada ao Exu na Umbanda é que, além de realizar trabalhos, eles é visto também como guardião das casas de Umbanda. Saraceni, por exemplo, coloca que, quando são utilizados como guardiões

o poder de ação dos Exus é limitado. Não evoluem no trabalho de desmanchar demandas ou magias negras. Sua função é apenas guardar os locais de trabalhos de ordem espiritual, e após o término destes, proceder à limpeza astral (...) (SARACENI, 2006, p. 89).

Além disto, agem também como soldados, responsáveis por lidar com espíritos malignos, realizando um trabalho que as entidades consideradas superiores não se envolvem:

São (também) os carcereiros responsáveis pela “prisão” dos espíritos que afrontaram as Leis Divinas. Uma entidade de Luz não teria coragem de castigar um espírito que só conhece a linguagem do Mal, mas um Exu Guardião tem sua falange para executar esse trabalho, e o faz com muita disposição. Não vamos pedir a um médico que vá prender assassinos perigosos. Os policiais são treinados e pagos para isto. (SARACENI, 2006, p. 90).

Percebe-se claramente por esta fala qual o papel a que estão associados cada uma das entidades presentes na Umbanda. Enquanto os espíritos de Luz – caboclos e pretos-velhos – são comparados a médicos, os Exus são colocados como soldados, policiais do astral, cada um deles, portanto, possuindo seu próprio campo de atuação e características definidas. Bairrão em seu texto vai ainda mais longe, alegando que o fato de serem considerados soldados do astral tem ligação com o tipo de profissão que tiveram em vida, quase sempre lidando com armas:

Vários (Exus) Tranca-Ruas foram soldados. Outros reportam-se ao Egito do tempo dos Faraós (...). Alguns advogaram e lutaram por causas injustas. As suas histórias imaginárias correspondem a este modelo: lidaram com armas. Podem ter sido generais sanguinários, advogados de criminosos ou meros larápios (BAIRRÃO, 2002, p. 64).

Percebemos assim que a definição de Exu na Umbanda nem sempre é simples. Isto porque a imagem do Orixá Nagô sofreu um longo processo de ressignificação, que foi lhe atribuindo características diversas ao longo dos vários anos em que se foram constituindo os Calundus e a Macumba, e que resultaram na organização dos Candomblés e da Umbanda.

No Candomblé, Exu conserva ainda suas características de Orixá, e é considerado como o intermediário entre os homens e os Orixás. As primeiras oferendas são sempre dedicadas a ele, e quando baixa no terreiro, assim como os outros Orixás, não conversa, apenas dança e segue o ritual. Já na Umbanda, ele passou a representar a alma de alguém que já morreu e, após a morte, foi “condenado” a prestar serviços de caridade na terra para evoluir. Assim, ao baixar nos terreiros de Umbanda, os Exus conversam, falam palavrões, bebem pinga e fumam charuto, ações que caracterizam seu caráter de espírito inferior.

Na Umbanda eles são procurados para realizar trabalhos e atender pedidos diversos, independente de sua procedência moral. São espíritos neutros, que agem conforme lhe pedem, e cobram por isto, se eximindo assim de qualquer culpa que o pedido venha lhes causar. Esta relação de neutralidade faz com que sejam procurados também para realizarem trabalhos que visam prejudicar outras pessoas em benefício próprio, como os conhecidos trabalhos de amarração, de derrubar alguém no trabalho, e diversos outros serviços que são divulgados como realizados nos terreiros.

Isto os aproxima mais ainda da imagem demoníaca, mas não com o demônio pintado pela igreja inquisitorial, mas muito mais com o demônio do Catolicismo Popular, aquele presente durante o período colonial, que atendia pedidos e realizava trabalhos em troca de pagamentos. Neste ponto, percebemos que a imagem demoníaca presente no imaginário brasileiro ao longo dos séculos não permanece a mesma, se modificando e assumindo diferentes formas de manifestação.

## **Conclusão: Heranças da Inquisição – O discurso inquisitorial da IURD.**

A perseguição às religiões Afro-Brasileiras são um capítulo essencial para entendermos a história da constituição e consolidação destas religiões. As relações entre o universo cristão e africano sempre foi conflituoso e cheio de discriminações. Este quadro permanece ainda hoje através do discurso de algumas religiões fundamentalistas cristãs, conhecidas como neopentecostais.

Durante os séculos que precederam à organização dos cultos Afro-Brasileiros, o poder da Igreja Católica se fez notar através da figura da Inquisição. Esta fazia questão de reafirmar os dogmas católicos perseguindo e condenando à fogueira e ao enforcamento os praticantes de outras fés, consideradas hereges e demoníacas. Este discurso permaneceu presente no imaginário católico mesmo após o fim da Inquisição, e marcou a história das religiosidades Afro-Brasileiras de forma cabal.

No caso específico da Umbanda, são conhecidos da intelectualidade que estuda esta religião os casos de perseguição à Umbanda, efetuada pela Igreja Católica durante os anos de 1950. Sobre isto, Isaia esclarece que

no afã de recobrar uma posição de comodidade no mercado religioso, o discurso católico dos anos 1950 voltava-se contra a Umbanda, religião que se mostrava como essencialmente subversora da representação de um Brasil católico, ao projetar a imagem de uma religião tipicamente nacional (ISAIA, S/D, p. 4).

Fica claro na fala do autor que a Umbanda ameaçava o *status quo* pertencente à religião católica, ao se espalhar pelos meios populares reivindicando a posição de “verdadeira religião brasileira”, daí sofrer a oposição e perseguição ferrenha da Igreja Católica. Neste aspecto, aliás, não era só a Umbanda a sofrer com esta perseguição, mas toda a gama de religiões tidas como de possessão<sup>7</sup>, como o espiritismo kardecista e o Candomblé, todos encarados como galhos da mesma árvore.

---

<sup>7</sup> O conceito de religiões de possessão diz respeito a um fenômeno recorrente nestes tipos de religiosidades: a possessão mediúnica, ou transe mediúnico, quando se dá a intermediação entre os homens e os espíritos dos mortos. Neste quadro se encaixam diversos tipos de religiosidades, sendo os mais conhecidos no Brasil a Umbanda, o Candomblé e o Espiritismo Kardecista.

A figura de Exu, associada ao demônio, é recorrente neste discurso católico. Na fala do arcebispo de Porto Alegre, Dom Vicente Scherer, por exemplo, “a Umbanda se distingue pela pretensa evocação dos espíritos e pelo culto do demônio, que chamam de Exu” (“Hospital”, 46(3), p. 192 *apud* ISAIA, S/D, p. 9). A associação de Exu ao demônio é sempre evocada nestes discursos como forma de desclassificar e rotular a Umbanda como demoníaca, denotando assim seu atraso, barbárie e selvageria.

Este tipo de discurso permaneceu no imaginário popular brasileiro, e atualmente é reforçado por alguns segmentos neopentecostais. Um dos mais significativos destes é o da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), que combate não só as religiões Afro-Brasileiras, como todo um conjunto de religiões e seitas mediúnicas, orientais, mágicas e esotéricas. Em sua obra *Orixás, Caboclos e Guias – deuses ou demônios*, o bispo Edir Macedo, fundador da IURD, revela a “verdade” por detrás de “seitas como vodu, macumba, quimbanda, candomblé e umbanda, (nas quais) os demônios são adorados”, e continua, afirmando que também no “espiritismo mais sofisticado (kardecista), eles se manifestam mentindo, afirmando serem espíritos de pessoas que já morreram” (MACEDO, 2004, p. 14).

Todas estas religiosidades são tratadas uniformemente como adoradoras do diabo. Exu aqui aparece como um demônio divinizado e adorado por seus fiéis nos rituais da Quimbanda:

Na quimbanda, os deuses (demônios) são os exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou marido de alguém, obter favores por meios ilícitos, etc. (MACEDO, 2004, p. 15).

Cada Exu ou demônio, como Macedo os concebem, tem uma área de atuação. Assim, Macedo coloca que

pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarros ou jogo, na maioria dos casos, o responsável é o exu “Zé pelintra” ou “malandrinho”. (...) Prostitutas, homossexuais e lésbicas sempre são possuídos por pombagiras. (...) No caso em

que as pessoas estão perdendo tudo o que tem e caindo em desgraça, por trás estão demônios chamados "exu do lodo", "da vala." (MACEDO, 2004, p. 47).

O remédio contra estes males causados pelos demônios pode ser encontrado na própria Igreja Universal. Somente ela está autorizada a expulsar estes demônios e a proteger seus fiéis deles. Macedo conta em seu livro inúmeros exemplos de ex-pais-de-santo, mães-de-santo e praticantes de toda sorte de "macumbarias" e "feitiçarias", que após entrarem para a IURD descobriram que seus guias na verdade eram demônios que os manipulavam, e assim conseguiram a salvação através da Igreja. Isto legitima o papel atribuído à IURD de salvar seus fiéis da opressão demoníaca, identificada nas religiões Afro-Brasileiras:

O bispo Macedo propõe como uma síntese de sua "pregação plena" o que é bem pentecostal e fundamentalista: Jesus Cristo salva; é preciso ser batizado no Espírito Santo e a libertação pelo exorcismo das pessoas que estão oprimidas pelo diabo, para ele, associado à Umbanda e Candomblé (FREESTON, S/D, p. 135-137, *apud* ORO, 1996, p. 129).

Percebemos assim, que grande parte do discurso da IURD está baseado na negação e demonização do "outro", aqui representado pelas religiões mediúnicas, especialmente as Afro-Brasileiras, ou seja, o Candomblé e a Umbanda. Esta postura, segundo Ivo Pedro Oro, vem da certeza dos fiéis da IURD em possuírem a "verdade" absoluta, contida na Bíblia:

Os outros, a grande maioria, são apóstatas, moralmente pervertidos, arrastados pelo mundo. Enquanto o "nós" (fundamentalistas) constitui o resto fiel aos princípios fundamentais e imutáveis (contidos na Bíblia.). (...) Os *outros*, que não estão no caminho da salvação e (não) aderem à verdade, são o inimigo. (...) Aqueles inimigos são demonizados. Não estão com a verdade. Estão sendo seduzidos e guiados pelo demônio. E como Satanás está solto, é preciso lutar e combater (ORO, 1996, p. 128).

Assim, o discurso do bispo Macedo dá continuidade a séculos e séculos de perseguição e demonização por parte dos segmentos religiosos cristãos às diversas formas de religiosidades Afro-Brasileiras, especialmente a Umbanda, e perpetua a imagem demoníaca dos orixás e guias afro-brasileiros, especialmente da figura do Exu.

Este, mesmo tendo sua figura ressignificada ao longo dos séculos, passando de Orixá, divindade e mensageiro na cultura Nagô a Egum, espírito ancestral, alma de pessoa falecida na Quimbanda, não perde seu caráter demoníaco, lhe atribuído logo nos primeiros contatos entre europeus e africanos na região da Iorubalândia, caráter que é afirmado e reafirmado pelos diversos contatos religiosos a que a Umbanda teve contato ao longo dos séculos, desde a Inquisição católica até o discurso inquisitorial da Igreja Universal.

## Referências Bibliográficas

- APPIAH, Kwame Anthony. *Na Casa de Meu Pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. Cap. 6 “Velhos Deuses, Novos Mundos”. (p. 155-192)
- BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. In *Memorandum*, 2. (p. 55-67). Retirado de <http://fafich.ufmg.br/~memorandum/artigo02/bairrao01.htm>. Acessado em 27/10/06.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- COSTA, P. Valdeli Carvalho da. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na Umbanda do Rio de Janeiro. In: *Revista Afro-Ásia*. Nº 13. Salvador: CEAO/FFCH/UFBA, 1980. (p. 87-105). Retirado de [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n13\\_p87.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n13_p87.pdf). Acessado em 24/10/06.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo – Ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991, Introdução e Cap. I “A Impureza Ritual” (p. 13-91).
- DUARTE, Eneida Gaspar. *Guia de Religiões Populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002 (p. 47-55; 183-186; 195-251).
- GAARDER, Jostein. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Cap. “Religiões Africanas” (p. 89-96).
- HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula – Visita à História Contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 2005. Cap. 1 “O Olhar Imperial e a Invenção da África”. (p. 17-44).
- ISAIA, Artur César. Macumba de Branco. In *Revista Nossa História*. Ano 3, Nº 6, outubro/2006. Ed. Vera Cruz. (p. 28-32).
- \_\_\_\_\_. *O elogio ao progresso na obra dos intelectuais da Umbanda*. Retirado de [http://www.geocities.com/ail\\_br/oelogioaoprogressonaobra.htm](http://www.geocities.com/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm). Acessado em 24/10/06.
- \_\_\_\_\_. *Huxley sobe o morro e desce ao inferno – A Umbanda no Discurso Católico dos anos 50*. Retirado de [http://www.imaginario.com.br/artigo/a0031\\_a0060/a0056.shtml](http://www.imaginario.com.br/artigo/a0031_a0060/a0056.shtml). Acessado em 27/10/06.
- LAPA, José Roberto do Amaral. Da necessidade do Diabo (Imaginário social e cotidiano no Brasil do século XVIII). In *Resgate – Revista interdisciplinar de cultura*. 1987. (p. 39-55).

- MACHADO, Sandra Maria Chaves. *Umbanda: reencantamento na pós-modernidade?* Goiânia, 2003. 111p. Dissertação - Mestrado em Ciências da Religião, Universidade Católica de Goiás.
- MAGGIE, Yvonne. O arsenal da Macumba. In *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6, dezembro/2005. (p. 36-39).
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.
- NEGRÃO, Lísias. *Entre a Cruz e a Encruzilhada – Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. 2º Ed. Bauru: Edusc, 2002.
- NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia – limites entre Religião e Magia*. Anápolis, 2005. 80p. Monografia - Graduação em História, Universidade Estadual de Goiás. Retirado de <http://www.unucseh.ueg.br/cieaa/assets/files/umbanda-limites-entre-religiao-magia.pdf>. Acessado em 27/10/06.
- OLIVA, Anderson. As faces de Exu: representações européias acerca da cosmologia dos Orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). In *Revista Múltipla*, Brasília: junho/2005. (p. 9-37).
- OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. *A IURD no Brasil – o discurso legitimador do Bispo Edir Macedo*. Goiânia, 2004. 48p. Monografia – Graduação em História, Universidade Católica de Goiás. Retirado de <http://www.unucseh.ueg.br/cieaa/assets/files/IURD-no-brasil.pdf>. Acessado em 27/10/06.
- OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. In *História Geral da África* Vol. VII – África sob o domínio colonial, 1880-1935. São Paulo: Ed. Ática, 1991. (p. 519-547).
- ORO, Ivo Pedro. *O Outro é o Demônio – uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996. Cap. 3 “Componentes Estruturais Básicos”. (p. 107-137).
- PARÉS, Luis Nicolau. Antes dos Orixás. In *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, Nº 6, dezembro/2005. (p. 40-43).
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Apêndice: As Religiões no Brasil. In GAARDER, Jostein. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, (p. 281-302).

PINHEIRO, Robson; INÁCIO, Ângelo. *Aruanda*. Contagem-MG: Casa dos Espíritos, 2004.

REIS, João José. Bahia de todas as Áfricas. In *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6, dezembro/2005. (p. 24-30).

SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. *A Invenção da Alva Nação Umbandista – a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)*. Dourados, 2004. 106p. Dissertação - Mestrado em História, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Retirado de <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp000311.pdf>. Acessado em 24/10/06.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. Axé Carioca. In *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6, dezembro/2005. (p. 32-35).

SARACENI, Rubens. *Livro de Exu – O Mistério Revelado*. São Paulo: Madras, 2006.

SERRA, Ordep. No Caminho da Aruanda: A Umbanda candanga revisitada. In: *Revista Afro-Ásia*. N. ° 25-26. Salvador: CEAO/FFCH/UFBa, 2001. (p. 215-256). Retirado de [http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia\\_n25\\_26\\_p215.pdf](http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n25_26_p215.pdf). Acessado em 24/10/06.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira*. 2º Ed., São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. In *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6, dezembro/2005. (p. 18-23).

### **Fonte para citação bibliográfica:**

NOGUEIRA, Léo Carrer; OLIVEIRA, Wellington Cardoso de. *A construção do mito diabólico de Exu - Dos primeiros contatos na África ao discurso inquisitorial da IURD*. Anápolis, 2006. 33p. Artigo Final - Curso de Formação Docente em História e Cultura Africanas e Afro-Americanas, Universidade Estadual de Goiás.