

## Exu, A Divindade Marginal

## Exu, The Marginal Divinity

André Luís Nascimento de Souza<sup>1</sup>

Lourival Andrade Júnior<sup>2</sup>

**RESUMO:** Durante o período escravagista os negros africanos foram forçados a se estabelecer numa nova terra, com novos hábitos e outras referências culturais. Desprovidos de qualquer bem material, os escravos trouxeram para o “Novo Mundo”, as suas memórias, crenças e suas representações do sagrado. No Brasil, suas práticas religiosas foram duramente reprimidas, obrigados a aceitar o catolicismo e a aderir aos hábitos cristãos. Como forma de resistência, os africanos elaboraram um hibridismo cultural baseado na comparação imagética entre os santos do catolicismo popular e suas divindades: em algumas regiões do país, Oxóssi foi relacionado a São Sebastião; Xangô a São Jerônimo; Iansã a Santa Bárbara e assim por diante. Entretanto, Exu senhor dos caminhos, da fertilidade e do movimento na cultura ioruba, foi associado ao diabo, figura importante no imaginário cristão. Os missionários europeus descreveram Exu como a fonte de todo o mal, um ser libidinoso e traiçoeiro. Atualmente, uma imagem deturpada deste orixá ainda é propagada pelas igrejas neopentecostais e pelo catolicismo carismático. Este artigo discute a marginalização do orixá Exu e sua transfiguração em diabo segundo o discurso cristão do século XX e XXI.

**PALAVRAS-CHAVE:** Exu, Neopentecostais, Hibridação, Catolicismo.

**ABSTRACT:** During the slavery period, African blacks were forced to settle in a new land with new habits and other cultural references. Devoid of any material good, the slaves brought to the "New World," their memories, their beliefs and their representations of the sacred. In Brazil, their religious practices were severely repressed, forced to accept Catholicism and to adhere to Christian habits. As a form of resistance, the Africans elaborated a cultural hybridism based on the imaginary comparison between the saints of popular Catholicism and its deities: in some regions of the country, Oxóssi was related to Saint Sebastian; Xango to St. Jerome; Iansan to Saint Barbara and so on. However, Exu lord of the paths, fertility and movement in Yoruba culture, was associated with the devil, an important figure in the Christian imaginary. The European missionaries described Exu as the source of all evil, a libidinous and insidious being. Today, a distorted image of this orisha is still propagated by Neo-Pentecostal churches and charismatic Catholicism. This article discusses the marginalization of Exu the orisha and its transfiguration into the devil according to the centuries XX and XXI Christian discourse.

**KEYWORDS:** Exu, Neo-Pentecostals, Hybridization, Catholicism.

---

<sup>1</sup> Mestre em História – UFRN

<sup>2</sup> Professor do curso de História – UFRN | CERES | Caicó



A cultura negra africana tem sido objeto de pesquisa desde a década de 1940. Muitos pesquisadores têm se dedicado a análises que destacam a cosmogonia mítico-africana, sua estrutura mágico-religiosa, e claro, as hibridações culturais que ocorreram a partir da chegada desses grupos étnicos aqui no Brasil. Apesar de desumano e cruel, os vários séculos de comércio escravagista resultaram numa interação cultural importantíssima para a constituição do que chamamos de “identidade brasileira”. No “Novo Mundo”, benguelas, malês, congos, ketus, hauçás, iorubas e tantas outras etnias vítimas da escravidão, foram forçados a se adaptar e se submeter às vontades dos senhores brancos, crer no seu deus, esquecer da “Mama África” e aceitar uma nova fé que em muito se distinguia de suas concepções cosmológicas. Vítimas de um processo violento, a experiência da escravidão impôs uma desagregação cultural que tentou apagar de maneira sistemática parte significativa das referências identitárias desses povos.

A cultura africana foi interpretada como primitiva, incivilizada e bárbara. Mesmo diante das adversidades, resistiram: forjaram sistemas religiosos complexos que se espalharam por todo o país com designações variadas: candomblé, umbanda, omolocô, almas e angola, xangô, cabula, catimbó-jurema. Marginalizadas, as religiões e religiosidades afro-brasileiras tiveram como principais inimigos o Estado, a Igreja e a polícia que cotidianamente intensificavam suas investidas contra os adeptos e os espaços sagrados de culto aos orixás. Terreiros invadidos e queimados; objetos ritualísticos destruídos ou confiscados; praticantes presos e demonizados. No início do século passado, o Estado, marcadamente católico, contava com mecanismos legais que coíbiam as práticas religiosas afro-brasileiras e enquadravam estes cultos na categoria de “magia” e “feitiçaria”.

De acordo com Negrão (1996), “com o surgimento do Código Penal Republicano surgiu a possibilidade do enquadramento penal, com a conseqüente emergência dos inquéritos, das denúncias, dos julgamentos e das condenações”. A Igreja Católica também esteve atuante neste combate às forças “maléficas”. Durante o lançamento da Campanha Antiespírita promovida pela CNBB na década de 1950 no Rio de Janeiro foi dito que,

O que se acha espalhado no Rio de Janeiro é a Umbanda. É uma proliferação verdadeiramente espantosa desses centros de superstição, leviandade, em que se misturam práticas fetichistas e ritos católicos, deuses africanos e santos nossos, doutrinas espíritas e ensinamentos católicos, num secretismo bárbaro de necromancia, magia, politeísmo, demonolatria e heresia. (NEGRÃO, 1996, p. 84)

Os jornais conservadores atacavam os espíritas umbandistas e candomblecistas por meio de matérias e artigos onde os cultos afro-brasileiros eram criticados e repreendidos.



No jornal *Correio Paulistano*, uma matéria de 11 de novembro de 1854, denunciava-se a ação de certos charlatães que ludibriavam as “gentes de bem” com práticas de feitiçaria realizadas pelas “seitas” fundadas pelos negros africanos no Brasil. O conteúdo diz: “*um negro curandeiro de feitiço (...), segundo a opinião de muita gente boa, tem feito muito mal, e não sei o que é mais digno de admiração, se a estupidez e charlatanismo deste negro, ou a credulidade e superstição deste povo*” (NEGRÃO, 1996, p. 43).

Na década de 1950, uma série de artigos de jornais acusavam negros, pardos e alguns brancos pela de “bruxaria, feitiçaria, magia negra e seus sortilégios”, atos que segundo o periódico, ofendia a elite da cidade que majoritariamente católica. Em edições posteriores, alertavam as pessoas sobre “o mal” do espiritismo. Em 05 de outubro de 1908, o jornal *O Estado de São Paulo*, publicou uma notícia ocorrida no Pará, que tinha como título: “*vítima do espiritismo em que indivíduo obsedado por espíritos perdeu o emprego, agrediu mulher, filhos e enlouqueceu*” (NEGRÃO, 1996, p. 56). O estereótipo construído em torno das religiões afro-brasileiras foi continuamente reafirmando, mesmo com a ação de revistas especializadas na temática umbandista e candomblecista e a realização de eventos nacionais que contavam com a presença das autoridades destas religiões, que buscavam dentre outras coisas, “moralizar” as umbandas “tornando-as mais próximas do cristianismo” (NEGRÃO, 1996, p. 94).

Prandi (2001), afirma que a relação do universo místico africano com o catolicismo do Brasil apresentou resultados ambivalentes. No passado, a comparação imagética dos orixás com os santos católicos abrandou a coercitividade dos senhores escravocratas, mas ao mesmo tempo, muitas noções do catolicismo acabaram se “cristalizando” dentro das liturgias afro-brasileiras. De acordo com o autor, a forte e constante comparação fez com que a essência religiosa africana se perdesse gradativamente. Ao “santificar os orixás” (PRANDI, 2001, p. 10), como pretos e pretas-velhas, caboclos e outros “espíritos guias” representantes do “bem”, a lógica maniqueísta possibilitou a construção de uma figura antagonista que representava o lado obscuro, uma figura que atuasse diante dos desejos carnisais, da trapaça e da vingança. Esta parece ter sido durante muito tempo a principal função associada a Exu. O processo de construção imagético-discursivo que envolvendo este orixá, acabou desfigurando-o e atribuindo-lhe uma série de características negativas, como a balbúrdia, a lascividade e o mau-caratismo. Exu seguiu, portanto, um caminho diferente dos demais deuses do panteão africano e afro-brasileiro.



### *Impressões sobre a construção imagético-religiosa dos orixás, segundo Pierre Verger*

Pierre Verger, antropólogo e fotógrafo francês, dedicou grande parte da sua vida as pesquisas sobre o universo religioso africano. Passou pelo menos 26 anos percorrendo países da África, depois, veio morar no Brasil, onde pôde se debruçar sobre a relação religiosa entre as estruturas africana e brasileiras. Verger, utiliza o conceito de “sincretismo” para pensar a interação entre essas culturas. De acordo com o autor, a relação santo-orixá, se deu inicialmente, a partir da observação de símbolos e objetos ostentados pelos santos católico, que lembravam as insígnias dos orixás africanos:

Não se pode afirmar que se tratava de sincretismo religioso entre os deuses da África por um lado, e os santos católicos por outro, pois no século XVIII as características das divindades africanas eram desconhecidas dos senhores e do clero português, enquanto os escravos também não conheciam detalhes da vida dos santos (...) é difícil precisar o momento em esse sincretismo se estabeleceu. Parece ter se baseado de maneira geral sobre detalhes das estampas religiosas que poderiam lembrar certas características dos deuses africanos (VERGER, 1986, p. 26)

A medida em que se aprofundava as relações entre o universo africano e o catolicismo aqui no Brasil, certas passagens da vida dos santos acabaram contribuindo na formação da nova imagem dos orixás, Verger nota que,

Xangô, deus do trovão violento e viril tinha sido comparado a São Jerônimo, representado por um ancião calvo e inclinado sobre velhos livros, mas que é frequentemente acompanhado por um leão docilmente deitado aos seus pés. E como o leão é um dos símbolos da realeza entre os Iorubas, São Jerônimo foi comparado a Xangô o terceiro soberano dessa nação, (...) A aproximação entre Obaluaê e São Lázaro é evidente, pois o primeiro é o deus da varíola e o corpo do segundo é representado coberto por feridas e abscessos (1986, p. 26).

Dos mais de 400 orixás reverenciados na África, aproximadamente 24, tiveram seu culto propagado para o Brasil.<sup>3</sup> Deste pequeno número, nem todos receberam algum “sincretismo”, foi o caso de Logunedé – também chamado de Odé, Tempo e Ossaim, por exemplo. Exu, deus iorubano da fertilidade, do movimento e dos caminhos, no entanto, teve sua imagem associada ao mal. Alguns dos primeiros relatos sobre este orixá, datam do século XVI. Religiosos europeus avistaram representações de Exu e do vodum Legbá (Legbará), em diversos templos da África. O missionário francês Pierre Bouche diz que “os negros reconhecem

---

<sup>3</sup> Número pode variar de acordo com a tradição (umbanda, candomblé, almas e angola, xangô, catimbó e outras) e também de acordo com a nação (Jeje, Angola, Ketu, e outras).



em Satã o poder da possessão, pois o denominam comumente de Elegbará, isto é, aquele que se apodera de nós” (BOUCHE, 1885 *apud* PRANDI, 2005, p. 69).

### ***Exu no Novo Mundo***

Entre os iorubas, Exu é representado por meio de um montículo de terra de onde emerge um bastão em formato fálico; em outros casos, uma silhueta com grandes chifres e um falo protuberante era posta na frente dos templos religiosos, pois Exu é também um guardião. As expedições à África continuaram ao longo dos séculos XVII, XVIII e XIX, além de especiarias, marfim e escravizados, chegavam à América também, documentos que ressaltavam a natureza “primitiva” dos povos africanos e sua cultura, muitos desses tratados acabaram por vezes, justificando a política escravagista.

Em 1884 foi publicado na França o livro *Fétichisme e féticheurs* escrito por R. P. Baudin, padre católico da *Sociedade das Missões Africanas de Lyon* e missionário na Costa dos Escravos. Rico em detalhes e descrições sobre rituais da cultura religiosa africana, dedica algumas partes da obra especialmente a Exu. Descrevendo-o como um espírito maléfico e prejudicial aos moradores, Legbá ou Elebará tornou-se nas palavras de Baudin, “o rejeitado” O padre afirma que,

O chefe de todos os gênios maléficos, o pior deles e o mais temido, é Exu, palavra que significa o rejeitado; também chamado Elegbá ou Elegbará, o forte, ou ainda Ogongo Ogó, o gênio do bastão nodoso. Para se prevenir de sua maldade, os negros colocam em suas casas o ídolo de Olarozê, gênio protetor do lar, que, armado de um bastão ou sabre, lhe protege a entrada. Mas, a fim de se pôr a salvo das crueldades de Elegbá, quando é preciso sair de casa para trabalhar, não se pode jamais se esquecer de dar a ele parte de todos os sacrifícios (BAUDIN, 1884, p. 49)

Os símbolos sagrados deste orixá também receberam novas interpretações, segundo a ótica cristã ocidental. O bastão de três pontas, símbolo dos caminhos dos quais Exu é o senhor, foi associado ao tridente que aparece em algumas representações do diabo cristão. Exu carrega consigo o *Ogó* - porrete em formato fálico ornamentado com cabaças e búzios, simbolizando respectivamente o pênis, os testículos e o sêmem – símbolos da fertilidade; elementos que representam funções essenciais deste orixá, regente da sexualidade e da procriação. No Ocidente Exu foi transformado em deus do “sexo e pecado, luxúria e danação, fornicção e maldade” (PRANDI, 2001, p. 4). A má imagem construída pelos missionários europeus em África, foi gradativamente sendo reforçada ao longo dos séculos XIX e XX. Prandi diz que,



Com o avanço das concepções cristãs sobre a religião dos orixás, ao qual vieram a se juntar no final do século XIX as influências do espiritismo kardecista, que também absorvera orientações, visões, valores éticos cristãos, Exu foi cada vez mais empurrado para o lado do mal, cada vez mais obrigado pelos seus próprios seguidores sincréticos, a desempenhar o papel de demônio (PRANDI, 2001, pp. 8-9)

Os “seguidores sincréticos” mencionados pelo autor, são em sua grande maioria, os próprios adeptos. Todo o processo envolvendo a formatação das religiões afro-brasileiras esteve completamente permeado pelo catolicismo – foi praticamente impossível dissociar as concepções cosmogônicas oriundas dessas macroestruturas. Umbandistas, candomblecistas, juremeiros e tantos outros cultos mediúnico-espiritualistas que trabalham com a linha de Exu<sup>4</sup>, absorveram certas concepções cristãs e passaram também a construir – consciente ou inconscientemente, uma imagem de Exu diferente daquela que possuía em África.

Ainda de acordo com Prandi, há outras circunstâncias que “empurraram Exu para o lado mal” (2001, p. 8), fazendo com que sua imagem demoníaca se disseminasse. Mas foi sem dúvida, com o surgimento da umbanda, vertente religiosa oficializada por Zélio Fernandino de Moraes por volta de 1908 que a imagem de Exu foi de fato associada ao senhor dos infernos. O autor afirma que,

O coroamento da carreira de Exu como o senhor do inferno se deu com o surgimento da umbanda no primeiro quartel do século XX. Apesar de conservar do candomblé o panteão de deuses iorubas, o rito dançado, o transe de incorporação dos orixás e antepassados, e certa prática sacrificial remanescente, a umbanda reproduziu pouco das concepções africanas preservadas no candomblé. A umbanda adotou, não sem contradições e incompletudes, certa noção moral de controle da atividade religiosa voltada para a prática da virtude cristã da caridade, concepção estranha ao candomblé. (...) seguindo o modelo católico, no qual se espelhava, a umbanda foi obrigada a ter em conta os dois lados: o do bem e o do mal. Incorporou a noção católica de mal, mas não se dispôs a combatê-lo necessariamente, nunca se cristianizou completamente (PRANDI, 2001, p. 9)

A umbanda prestou sua contribuição na construção imagética de Exu vinculada ao mal, principalmente quando abraçou as concepções maniqueístas de “bem e mal”, dividindo o universo afro-brasileiro e possibilitando o surgimento de uma vertente

---

<sup>4</sup> Faixa energético-vibratória na qual se manifestam um grupo de entidades; Na Umbanda, por exemplo, trabalha-se com a concepção de duas linhas: direita, composta por entidades tidas como mais evoluídas; esquerda, ocupada por espíritos tidos como menos evoluídos ou em processo evolutivo.

“antiética” de acordo com os pressupostos umbandistas. A quimbanda<sup>5</sup> foi criada para lidar com determinados serviços mágico-religiosos que a umbanda não estava disposta a tratar. Religião de origem banta, essa área “marginal” da umbanda, lida com trabalhos “menos éticos”, como feitiços, amarrações de amor, mandigas para conseguir prosperidade material e financeira; tudo isso passou a ser na quimbanda, uma especialidade de Exu e seus pares femininos, as pombagiras. Ainda de acordo com Prandi,

Esse território que a umbanda chamou de quimbanda, para demarcar fronteiras que a ela interessava defender para manter sua imagem de religião do bem, passou a ser o domínio de Exu, agora sim definitivamente transfigurado no diabo, aquele que tudo pode, inclusive fazer o mal. Com essa divisão "cristã" de tarefas, tudo aquilo que os caboclos, pretos-velhos e outros guias do chamado panteão da direita se recusam a fazer, por razões morais, Exu faz sem pestanejar. Assim, enquanto o demonizado Exu faz contraponto com os "santificados" orixás e espíritos guias, a quimbanda funciona como uma espécie de negação ética da umbanda, ambas resultantes de um mesmo processo histórico de cristianização da religião africana. Como quem esconde o diabo, a umbanda escondeu Exu na quimbanda, pelo menos durante seu primeiro meio século de existência, para assim, longe da curiosidade pública, poder com ele livremente operar. Não faltou, entre os primeiros consolidadores da doutrina umbandista, quem se desse ao trabalho de identificar, para cada uma das inúmeras qualidades e invocações de Exu, um dos conhecidos nomes dos demônios que povoam a imaginação e as escrituras dos judeus e cristãos. Além de se ver chamado pelos nomes do diabo ocidental em suas múltiplas versões, Exu foi compelido a compartilhar com os demônios suas missões especializadas no ofício do mal, tudo, evidentemente, numa perspectiva essencialmente cristã (PRANDI, 2001, p. 10)

Na quimbanda Exu ganhou feições “diabólicas”. Parece ter perdido sua “essência africana” e abandonado sua função de patrono dos caminhos e da fertilidade, se transformando em um espírito maléfico disposto a qualquer tipo de negócio em troca de cachaça e charuto. As esculturas deste orixá são em vermelho vivo – semelhante a como se representava o diabo na Idade Média; os chifres que em África simbolizam poder e majestade, receberam no Brasil o mesmo significado que o do “senhor dos infernos”. A sociedade notadamente cristã acostumada com a brandura das personagens do catolicismo, ficou aparentemente assustada com os epítetos dos exus e pombagiras: Exu Caveira, Exu da Morte, Sete Catacumbas, Maria Navalha, Rosa Caveira e Sete Facadas, por exemplo, não poderiam representar outra coisa no imaginário cristão, se não o mal, a destruição e a falta de princípios morais, uma vez que as pombagiras são frequentemente associadas a prostituição e a libertinagem.

---

<sup>5</sup> Segmentação da umbanda que utiliza especialmente dos exus em suas práticas, nas quais se incluem supostos malefícios endereçados a pessoas, animais etc. A denominação é-lhe atribuída pelos adeptos da umbanda de linha branca; em linguagem leiga, seus centros e atividades são chamados de macumba.



O sistema religioso inicialmente trazido pelos negros africanos precisou de novas formatações para se adaptar ao contexto brasileiro: hibridou-se com estruturas religiosas há muito presentes no país, como o catolicismo e as religiosidades ameríndias; mais tarde, no século XIX, adotou concepções do espiritismo kardecista.

Mesmo com o esforço de manter uma “memória africana” viva e proeminente, sobretudo por parte dos candomblés, é impossível negar que o processo de hibridação com as referências cristãs, acabou “empurrando” Exu para o “lado mal”, como afirmou Prandi (2001, p. 8) anteriormente. No decorrer do século XX, os codificadores da umbanda parecem ter assumido a missão de “purificar” as influências africanas da recém-nascida religião formatada por Zélio de Moraes em idos de 1908. De acordo com Brown (1974), coube aos primeiros líderes umbandistas tornar sua religião mais “limpa, branca e pura”, logo, as bebidas alcóolicas, os sacrifícios rituais e o sangue, tão necessário para o cumprimento dos trabalhos mágico-religiosos envolvendo os exus e pombagiras, perderam espaço para uma umbanda ética e interessada na prática da caridade, como propôs Zélio e outros dirigentes do culto.

Essa busca de legitimação pela via da África contrasta com o que ocorre no Sudeste em relação à umbanda. (...) o papel dos codificadores da umbanda será livrá-la das influências negativas associadas ao passado africano. Esta missão é explicitamente formulada pelos primeiros líderes umbandistas que proclamam a necessidade de “purificar a umbanda de seus ritos essencialmente africanos. É através da negação da África que a umbanda se torna “limpa”, “branca”, “pura”, identificada como uma prática do bem, por caridade e sem cobrança, apta, pois, a ter uma aceitação social mais ampla (BROWN, 1974 *apud* DANTAS, 1988, p. 209)

Exu difere-se da proposta caritativa e gratuita umbandista, pois ele não trabalha sem antes receber o seu pagamento. Na quimbanda, vertente “marginal” da umbanda, Exu tem todos os seus desejos atendidos – recebe oferendas de sangue, cigarros, bebidas e o que mais for exigido; só assim pode atender a toda sorte de pedidos dos consulentes e clientes que o procura. Ainda de acordo com Prandi:

Exu deve então receber os sacrifícios votivos, deve ser propiciado, sempre que algum orixá recebe oferenda, pois o sacrifício é o único mecanismo através do qual os humanos se dirigem aos orixás, e o sacrifício significa a reafirmação dos laços de lealdade, solidariedade e retribuição entre os habitantes do *Aiê* e os habitantes do *Orum*. Sempre que um orixá é interpelado, Exu também o é, pois a interpelação de todos se faz através dele. É preciso que ele receba oferenda, sem a qual a comunicação não se realiza. Por isso é costume dizer que Exu não trabalha sem pagamento, o que acabou por imputar-lhe, quando o ideal cristão do trabalho



desinteressado da caridade se interpôs entre os santos católicos e os orixás, a imagem de mercenário, interesseiro e venal (PRANDI, 2001, p. 5)

Desde o primeiro momento em que chegaram ao Brasil, a religião dos orixás foi perseguida e combatida pelas autoridades políticas e eclesiais. Essa “guerra santa” atualmente conta com novas personagens: o catolicismo carismático e as igrejas neopentecostais, são hoje, as instituições que mais combatem os cultos afro-brasileiros. Prandi (1997) explica que para os católicos carismáticos,

As divindades e entidades afro-brasileiras, não passam de manifestação do diabo, que se apresenta a todos, sem disfarces, nas figuras de exus e pombagiras (...) agora sem contar com o braço armado do Estado, cuja polícia, até o início de 1940 prendia os praticantes e fechava os terreiros, valem-se agora de meios de propaganda igualmente eficazes (...) corporificando em verdadeira guerra religiosa de evangélicos contra afro-brasileiros (PRANDI, 1997, p. 20)

Entretanto, nada se compara a ação destruidora das igrejas neopentecostais. Atuando por meio de livros, programas de rádio televisão, e sobretudo, nos cultos, as igrejas evangélicas e neopentecostais têm agido de modo violento e desrespeitoso contra os terreiros, praticantes e entidades espirituais das religiões afro-brasileiras. No livro *“Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?”* do bispo Edir Macedo, encontramos uma descrição do que ele imagina ser o culto aos orixás:

No Brasil em seitas como vodú, macumba, quimbanda, candomblé e umbanda, os demônios são agradados ou servidos como verdadeiros deuses (...) no candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue, (...) Na umbanda os deuses são os orixás (...) a estes obedecem e fazem sacrifícios e obrigações, (...) Na quimbanda os deuses são os exus, adorados e servidos no intuito de alcançar alguma vantagem sobre um inimigo ou alguma coisa imoral, como conquistar a mulher ou o marido de alguém e obter favores por meios ilícitos, etc. (MACEDO, 2004, pp. 14-15)

O bispo Macedo apresenta os orixás como “demônios” e os exus como negociantes de favores ilícitos. A concepção explicitada no fragmento anterior pelo fundador da Igreja Universal do Reino de Deus – uma das mais atuantes na luta contra os cultos afro-brasileiros – não corresponde aos preceitos defendidos pelos adeptos dessas religiões. Todas as partes que compõem as cerimônias, assim como todas as linhas espirituais de trabalho, são importantes na estrutura cosmológica dessas religiões. As oferendas alimentares e os sacrifícios de animais cumprem um papel muito mais complexo do que foi mencionado pelo bispo. No fragmento a seguir, Prandi explica o sentido simbólico das oferendas:

Os homens alimentam continuamente seus Orixás, dividindo com eles sua comida e sua bebida (...), os Orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem num passado mítico. Em troca dessas oferendas, os Orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos (...) é essa a simples razão do sacrifício: alimentar a família toda. Inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais (PRANDI, 2001, pp. 4-5)

Lopes (2006), outro importante pesquisador da cultura negra, reitera o pensamento anterior e explica que a oferta de alimentos e outros agrados, são uma forma de manter-se ligados aos ancestrais. nas religiões. O autor também tece uma breve consideração sobre o papel de Exu:

Para o pensamento tradicional negro-africano, o universo tem dois compartimentos principais: um, aqui, onde moram os seres vivos; e o outro, em outra dimensão, onde moram as forças da natureza e os espíritos dos antepassados. Então, quando se precisa ‘reforçar a vida’ o que tem que se fazer é estabelecer uma comunicação com essa outra dimensão para que os ‘habitantes’ desse outro lado enviem a força de que se necessita. E essa comunicação é feita através de oferendas e sacrifícios (...) segundo a religião tradicional, quem estabelece a comunicação entre esses dois planos é um agente dinâmico que os Iorubás chamam de Exu. Esse Exu erroneamente interpretado pelos missionários europeus na África como o diabo dos cristãos (...) é o agente, o procurador, o mandatário das divindades, que entrega à Entidade Suprema os sacrifícios e oferendas (LOPES, 2006, p. 52)

A atuação das igrejas neopentecostais, evangélicas e católica carismática têm sido extremamente prejudicial à religião dos orixás, uma vez que contribuem significativamente na demonização do panteão afro-brasileiro. Criam uma verdadeira “cruzada proselitista”, para arrematar cada vez mais “soldados de Jesus” dispostos a combater o suposto mal causado por exus e pombagiras. De acordo com Silva (2007), a desqualificação dos cultos afro-brasileiros é apenas um reflexo da disputa pelo mercado religioso, hoje, cada vez mais competitivo. Tanto as vertentes mediúnico-espiritualistas, como os neopentecostais, oferecem aos seus clientes soluções mágico-religiosas para os seus problemas. Para se destacar frente as demais concorrentes, é preciso eleger um inimigo e combater-lo. Os exus e as pombagiras são estes antagonistas, por isso ocupam lugar de destaque nos cultos religiosos neopentecostais e carismáticos, “dos púlpitos, esses ataques estendem-se para programas como “Fala que Eu te Escuto”, “Ponto de Luz”, “Pare de Sofrer” e “Show da Fé” (SILVA, 2007, p. 11). Mariano (1999), ao analisar o *modus operandi* dessas igrejas chegou à seguinte conclusão:



Enxergam a presença e a ação do diabo em todo lugar e em qualquer coisa e até mesmo invocar a manifestação do demônio nos cultos para humilha-los e os exorcizar, os demônios aos quais os evangélicos atribuem todos os males que afligem as pessoas e que identificam como sendo entidades da Umbanda, deuses do Candomblé e espíritos do Kardecismo (MARIANO, 1999, p. 113)

O pensamento católico carismático e neopentecostal atribui aos exus, a responsabilidade pelo desemprego e por toda desordem – isentam o Estado das injustiças sociais. Os problemas estruturais da sociedade brasileira são vistos pela IURD<sup>6</sup> como resultados dos trabalhos malignos de entidades como “Tranca Rua e Exu Sete Encruzilhadas” (ALMEIDA, 1996, p. 15). Soares (1995), analisando o modo como os “exus” são tratados nas sessões de “cura e libertação” da IURD, descreve:

As sextas-feiras são conhecidas na Umbanda como o dia das giras de Exu que são geralmente à noite. A meia-noite, ‘hora grande’, de sexta para sábado é o horário que os exus se manifestam e trabalham [nos terreiros]. É justamente nesta mesma hora que nas igrejas [evangélicas] estão sendo realizadas as cerimônias onde esses “exus” são invocados para, em seguida serem expulsos dos corpos das pessoas presentes (SOARES, 1995, p. 75)

Estes grupos interferem na liberdade religiosa, invadem e destroem altares, imagens, exorcizam seus frequentadores. Com a conivência do Estado – notadamente cristão, criam formas de invisibilizar o povo de santo. Demonizam aquilo que não compreendem; perseguem os que de alguma forma ameaçam seu posicionamento na hierarquia religiosa. Do outro lado, despreparadas, tímidas e com pouca capacidade de reação diante dessa *jihad*, estão as umbandas e os candomblés, marginalizados desde sua origem. “É amplo o espectro da contrapropaganda contra o qual parece confluírem as mais diferentes dimensões do preconceito que envolve em nosso país os negros e a herança africana” (PRANDI, 2001, p. 21).

Os exemplos cotidianos indicam que esta luta não está próxima de um fim. São recorrentes os casos de violência simbólica e material contra as religiões afro-brasileiras e seus guias espirituais. Exu continua sendo a mais caluniada dentre todas as entidades. A imagem negativa de exus e pombagiras continua sendo disseminada nos programas de TV’s neopentecostais e nas pregações carismáticas de “cura e libertação”, onde frequentemente esses espíritos são evocados, para em seguida serem expulsos.

---

<sup>6</sup> Igreja Universal do Reino de Deus.



Talvez uma das reações mais significativas visualizadas nas últimas décadas, tenha sido a expansão do movimento de “dessincretização”, isto é, a separação prática das categorias espirituais “santo católico” e “orixá africano”, antes fundidos em decorrência do processo de “sincretismo”, agora, com a autonomia cada vez maior alcançada pelas religiões afro-brasileiras cada um destes entes assume sua identidade própria: Ogum não está mais preso à imagem de São Jorge; Ogum é Ogum, Oxóssi é Oxóssi e assim por diante. Não são poucos os pesquisadores que avaliam esse “desligamento” como algo positivo, pois “quando isso ocorre, Exu vai perdendo, dentro do mundo afro-brasileiro, a condição de diabo” (PRANDI, 2001, p. 23) e assume novamente suas características “originais” de orixá da comunicação.

Será um processo lento até que Exu volte a ser simplesmente o orixá mensageiro. O povo de santo e a academia, parecem estar empenhados neste propósito. É perceptível a multiplicação de congressos culturais afro-brasileiros, artigos e teses de doutoramento, canais na internet, cursos de Umbanda EaD, que vêm propondo novas discussões acerca deste assunto e revisando aquilo que já foi produzido.

## REFERÊNCIAS:

ALMEIDA, Ronaldo R. M. de. **A universalização do reino de Deus**. São Paulo: Novos Estudos Cebrap, n° 44: 12-23, março 1996.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 3ª ed. São Paulo, Nacional, 1978.

BAUDIN, R. P. **Fétichisme et féticheurs**. Lyon, Séminaire des Missions Africaines - Bureau de Missions Catholiques, 1884.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas Híbridas**. São Paulo, Edusp. 2008.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco: Usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro, Graal, 1988.

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade Negra**. São Paulo: Autentica, 2006.

MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos & Guias: deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Gráfica Universal LTDA; 2004

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**, sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1999.

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



PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo:** sincretismo católico e demonização do orixá Exu. In: Revista da USP 2001.

\_\_\_\_\_. **Segredos guardados:** Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Um sopro do Espírito:** a reação conservadora do catolicismo carismático. São Paulo: EDUSP, 1997.

SILVA, Vagner Gonçalves da. (org.) **Intolerância Religiosa:** impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: EDUSP, 2007.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Guerra Santa no país do sincretismo.** In: Sinais dos tempos: diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Cadernos do Iser 23, 1990.

VERGER, Pierre. **Orixás,** deuses iorubas na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1986.

