



O povo de rua em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro

The *povo de rua* (street people) in *umbanda* temples of Rio de Janeiro city

Ana Carolina Dias Cruz

Angela Arruda

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Brasil

Resumo

O objetivo deste artigo é analisar as visões circulantes em terreiros de umbanda da cidade do Rio de Janeiro a respeito do chamado povo de rua. Para tal, utiliza como base a teoria das representações sociais e observações participantes. Três das casas observadas, que possuem perfis diversos, foram escolhidas para estudos de caso. Os resultados mostram que os Exus são compreendidos como as entidades umbandistas de maior afinidade com os encarnados e seu contato com eles, através do trabalho para a caridade, é representado como o que permitirá sua transmutação. As premissas kardecistas da reencarnação e da evolução dos espíritos fazem da noção de movimento o princípio organizador da representação das tipologias umbandistas e do Exu o ícone do estado transitório do ser no caminho evolutivo. Os sentimentos profanos que algumas casas entendem que Exu carrega tornam acessíveis aos adeptos o pensamento e o fazer doutrinário umbandista, chamando-os à mudança.

Palavras-chave: representação social; práticas religiosas; umbanda; povo de rua; Exu

Abstract

The purpose of this article is to analyze the current visions in *umbanda* temples in Rio de Janeiro city regarding the so-called *povo de rua* (street people). In order to achieve this goal, we used the theory of social representations and participant observations. Three of the observed temples, which have multiple profiles, were selected for case studies. The results show that the Exu entity is understood as the one that has higher affinity with the incarnated people and that this contact with the people, through charity, is what allows the Exus to transmute. The kardecist assumptions of the reincarnation and the evolution of spirits pose the notion of movement as the organizing principle of *umbanda's* typologies and the Exus as the icon of the transitional state of the human being on the evolutionary path. Some temples believe that the Exus spirits have profane feelings which make the thought and the doctrine of *umbanda* accessible for the believers, in form of a calling for change.

Keywords: social representation; religious practices; *umbanda*; street people; Exu

Introdução

A umbanda é uma religião que contém, em seu cerne, simbolismos amplamente compartilhados pelos cariocas. Também é, ao longo dos tempos, alvo de ataques de diferentes agentes. Na atualidade, membros de igrejas neopentecostais depredam casas umbandistas e enunciam palavras públicas de intolerância (Silva, 2007). Nas favelas fluminenses, a intolerância armada é um fenômeno que desponta (Soares, 2013, 7 de



setembro). A perseguição às chamadas religiões afro-brasileiras, contudo, demonstra a crença largamente disseminada na sua eficácia. Afinal, persegue-se o que causa temor, no que se acredita. Maggie (1992) estudou profundamente como a repressão movida pelo Estado aos cultos no século passado embasava-se no medo que a sociedade tinha da magia. De forma comparável, o neopentecostalismo vem incorporar as entidades umbandistas em seus preceitos, retirando-lhes a concepção de espíritos dos mortos em evolução e entendendo todas como uma manifestação demoníaca. Birman (1997) mostra como a maior parte dos adeptos do neopentecostalismo converteu-se após serem frequentadores de templos umbandistas, candomblecistas ou kardecistas, e como passaram a considerar os espíritos e divindades que cultuavam como responsáveis por todos os males que os acometiam antes da entrada na nova religião, entendendo-os como um perigo eterno, que precisa ser combatido com constantes rituais de exorcismo e de purificação. Observa-se, assim, que mais uma vez perseguido e perseguidor bebem nas mesmas águas, já que o crescimento do neopentecostalismo também encontra sua base na crença disseminada da existência das tipologias umbandistas, independente do significado que se dê a elas.

Em conjunto, surgem movimentos internos que buscam modificar em maior escala visões correntes. A religião, que antes era basicamente de disseminação oral, dá enfoque a autores psicógrafos (em especial, Robson Pinheiro, Rivas Neto e Rubens Saraceni), que são lidos e debatidos nos terreiros, todos mostrando novas representações sobre a religião. Os estudiosos e escritores da umbanda passam a disseminar suas ideias, dando cursos, disponibilizando textos *on line*, colocando-se a disposição para diálogos. A Internet, aliás, com os *sites* e perfis de terreiros nas redes sociais, promove um menor distanciamento dos templos umbandistas entre si e entre eles e seus frequentadores.

Nesse contexto de mudanças em voga, este artigo analisa uma tipologia bem particular do panteão umbandista, principal alvo da perseguição religiosa atual, os Exus¹. Tem como objetivo analisar suas visões circulantes em terreiros de umbanda do Rio de Janeiro, com base na teoria das representações sociais (TRS), de Serge Moscovici, a partir de um estudo comparativo dos resultados obtidos em observações participantes realizadas em três casas umbandistas da cidade. Numa perspectiva psicossocial, as entidades que se manifestam por meio do transe são estudadas em seu status de realidade dado pelo conhecimento religioso. Para os religiosos, elas habitam entre os homens, influenciam suas vidas. Por isso, segundo Birman (2005), “temos tudo a ganhar se adotarmos uma perspectiva analítica que não ‘desrealiza’ os efeitos da possessão para os seus praticantes mas que, ao contrário, aceita a condição de agentes que os religiosos atribuem aos seus santos e entidades” (p. 404). Esta pesquisa segue, então, na contramão da relegação histórica do estudo da religião na

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq, Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - Brasil, por meio de bolsa de doutorado concedida a autora principal pela tese intitulada “Quantas cabeças tem Exu?”, defendida pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro e orientada pela Prof^a. Angela Arruda.



Psicologia e do viés patologizante que muitas vezes a experiência religiosa ganhou nessa área.

A umbanda e seu panteão religioso em pesquisas anteriores

Religião múltipla e plástica, a umbanda é fruto de um constante processo de mescla de crenças, imagens, tipificações e influências religiosas. Em sua prática, pauta-se na possessão, o que significa que o “processo de comunicação entre o sagrado e o profano se faz por meio do transe” (Ortiz, 1977, p. 45). Destaca-se pela inter-relação direta que se estabelece entre as entidades (as manifestações ocorridas durante o transe, sempre nomeadas e tipificadas) e os “consulentes” que nelas procuram conselhos, consolos, respostas e soluções mágicas as suas mais diversas necessidades. Tais entidades são entendidas como espíritos dos mortos, que possuem biografias da sua vida na terra, passado determinante para a forma que assumem no presente durante a chamada “incorporação”, isto é, a manifestação durante o transe.

Embora já se encontrassem rituais com manifestações, em transe, das entidades umbandistas típicas há mais tempo, a umbanda firmou-se enquanto reconhecida religião específica, com denominação única, nas décadas de 1920 e 1930 do século XX, no estado do Rio de Janeiro, e depois se expandiu para São Paulo e o resto do país. Seu mito de origem mais disseminado é o do seu surgimento no ano de 1908, por meio do transe do adolescente Zélio de Moraes, que em seu corpo deu voz ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciante de uma nova religião brasileira.

Ancorando-se numa memória social pungente e no culto aos antepassados, a religião tomou forma a partir do contexto político e intelectual das décadas que seguiram seu evento mítico originário. Nos anos 1930, sob o impulso do governo Vargas, a construção da nação estabeleceu-se, utilizando a mestiçagem como elemento de qualificação e identificação do povo (Carvalho, 1995). Nesse contexto, a umbanda fincou suas bases no mito das três raças, ou seja, na narrativa sobre o povo brasileiro como originário das raças branca, negra e indígena. Não é à toa que tem como principais manifestações os “pretos-velhos”, entendidos como espíritos de negros escravos, e os “caboclos”, espíritos de guerreiros indígenas. Cada um deles tem uma forma típica e uma mensagem exemplar a transmitir: os pretos-velhos, com a sabedoria dos anciãos, a compreensão e superação do sofrimento, o alento tranquilizador na voz e na lentidão do movimento; os caboclos, com a coragem dos guerreiros, a visão integradora com a natureza, a força dos que não se deixam escravizar.

O transe dessas e de outras figuras emblemáticas, míticas e místicas, somava-se aos cultos às divindades africanas, sob a máscara sincrética dos santos católicos, e foram reinterpretados pela ótica kardecista, que ganhava força na classe média urbana dos anos 1930 (Negrão, 1993; Fry, 1978). Ortiz (2005) explica a eclosão da umbanda como um duplo movimento de “embranquecimento” da cultura negra e de “empretecimento” da religião



espírita. Por um lado, os negros passam a negar suas origens culturais como tentativa de reconhecimento e ascensão social; por outro, os intelectuais brancos passam a valorizar o negro, por meio da idéia de raça, embora o façam rejeitando os elementos culturais incompatíveis com seus valores dominantes. De qualquer modo, ambos expressam um apreço pela mestiçagem, uma tendência emergente na época.

De forma alguma, entretanto, a umbanda homogeneizou-se. Heterogênea em suas práticas e concepções, ela “se atém a uma cosmologia altamente eclética” (Fry, 1978, p. 26). Cada terreiro segue suas próprias convicções e estipula seus alicerces, de acordo com sua história e contexto. Sob a autorreferência umbanda, encontra-se toda uma gama de casas diversificadas em suas concepções e ritos. Uma tentativa de categorização dos terreiros diz que há aqueles sob forte influência da moral cristã e visão espírita, em que são frequentes as explicações pseudo-científicas dos ritos (Ortiz, 2005). Seguindo essa teorização classificatória, Negrão (1993, p. 113) argumenta que, nesses terreiros, “extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os ‘guias’, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista”. Em outros, a herança africana far-se-ia mais presente, o que leva Negrão (1993) a dizer que a “morte branca do feiticeiro negro”, teorizada por Ortiz (2005), nunca se concluiu.

Além da diversidade, a umbanda é também marcada pela instabilidade. Novas tipologias vão surgindo nos terreiros a cada dia (Augras, 2001), desenhando um quadro em que tipos brasileiros convivem lado a lado com guerreiros romanos, índios ameríndios, indianos e ciganos de diversos países. Manifestam-se e interagem, dessa forma, crianças e velhos, médicos e boiadeiros, padres e prostitutas. As moradas das entidades podem ser os mares, cachoeiras, matas e pedreiras, como rege a tradição africana; mas também podem ser as igrejas e até as lixeiras. Os espaços tipicamente representados como as fragmentações simbólicas do território brasileiro, ou seja, o litoral, a floresta, o campo, o sertão e a cidade (Cruz, 2006), têm todos os seus representantes personificados na umbanda. Sereias, marinheiros, índios, boiadeiros, vaqueiros, cangaceiros e malandros são personagens presentes. Utilizando as palavras de Paredes (2008, p. 85), “encantados”, “defuntos” e personagens “do imaginário e da memória do povo” coabitam esse mundo, construindo uma tipologia enredada por explicações versáteis.

Embora alguns personagens que podem ser encontrados nas casas umbandistas, como padres, freiras e médicos, situem-se em outra ordem da dimensão imaginária, advinda diretamente dos centros kardecistas, as tipologias tipicamente umbandistas são aquelas relacionadas à exclusão social em diversos tempos históricos. A umbanda explica-se pela sua referência como a religião que abarca todos. Como uma compensação *post mortem* das injustiças humanas (Bairrão, 2002; Castro, 2005), na umbanda, os negros, os índios, os pobres, os marginalizados, todos ganham poder e importância. O símbolo máximo da incorporação



dos excluídos socialmente no panteão umbandista encontra-se no chamado povo de rua, que conforme delinea a própria heterogeneidade umbandista, é entendido diferentemente em cada casa umbandista. Algo que dá liga ao seu entendimento é o fato de Exu e seu feminino, a Pomba-gira, comporem essa tipificação.

Na tradição africana, Exu é o Orixá mensageiro, o que faz a ponte entre os homens e os outros Orixás. Ele é considerado um Orixá perigoso por ser extremamente vingativo quando esquecido. É também o responsável pela manutenção da vida, ao reger a sexualidade e a reprodução humana. Mas o fato de ser a garantia da continuidade da espécie não significa que mantenha a ordem; ao contrário, ele é o Orixá transformador, o princípio do movimento, regente das mudanças. É o herói-trickster do panteão africano: malicioso, desafiador, que leva os homens a romper com as regras sociais vigentes (Queiroz, 1991). É temido, portanto, por não respeitar nenhum limite. Sendo assim, vingativo, instável e imprevisível, e ainda tendo como representação material um símbolo fálico, Exu acabou sendo relacionado não com santos católicos (como os demais Orixás), mas com o diabo (Silva, 2005).

Para formar a umbanda, a imagem sincrética Exu-diabo foi compreendida a partir da teorização kardecista. Segundo o kardecismo, os espíritos estão temporariamente presos a um ciclo reencarnatório na Terra, com fins de evolução moral e, conseqüentemente, espiritual. Embora seja importante ter em mente que as análises de muitos pesquisadores, que apresentam a umbanda e o Exu de forma generalizada, não correspondem às diversas umbandas, encontradas em sua heterogeneidade e constante transformação, cabe considerar que, em geral, a ancoragem no kardecismo traçou a umbanda a partir de uma linha evolutiva. Numa ponta, encontrar-se-iam os Orixás, espíritos de luz, “categoria mítica muito distante dos homens” (Silva, 2005, p. 120), consideradas as mais representativas entidades “de direita”. À “esquerda”, na outra ponta, estaria o Exu, que perde o status de Orixá e se torna plural, passando a ser o chamado povo-de-rua, classe de espíritos menos evoluídos, descritos como de moral duvidosa, ligados ao sexo e vícios (Prandi, 1996). Comumente, são apontados nos estudos como espíritos de marginais, criminosos, prostitutas, com histórias relacionadas, assim, “às tragédias humanas nas ruas das cidades” (Castro, 2005, p. 73).

A questão do simbolismo do espaço urbano na umbanda foi interpretada por Birman (1985) a partir da dualidade casa/rua, teorizada por DaMatta (1991). Segundo o autor, o brasileiro tem preferência pela casa, espaço do familiar, do afeto e da tranquilidade; ao mesmo tempo, teme a rua, espaço do trabalho, dos perigos e das tentações. Interligando espaço e tempo, concebe a casa como local onde a temporalidade é histórica e linear, onde reina o conhecido e o seguro; já a rua, com sua impessoalidade e instabilidade, é o lugar do “tempo imoral de mudanças” (DaMatta, 1991, p. 66). Seguindo essa lógica, o espaço mais propício aos Exus é, logicamente, a rua. Suas oferendas são muitas vezes deixadas nas esquinas (mais especificamente nas encruzilhadas) e é a eles que se deve pedir proteção nas ruas. Além disso, eles são o avesso da moral instituída. Segundo Birman (1985),



diferentemente dos pretos-velhos, relativos a casa, de conduta paternal e rotineiramente chamados de avôs e tios, os Exus podem não ser sinceros, nem leais, nem afetuosos.

O domínio dos Exus permite que a prática mágica mantenha-se num contexto em que qualquer pedido dos consulentes pode ser realizado. Assim, “tudo aquilo que os caboclos, pretos-velhos e outros guias do chamado panteão de direita se recusam a fazer, por razões morais, Exu faz sem pestanejar” (Prandi, 2001, p. 53). A prática mágica efetuada pelos Exus envolve uma visão peculiar de justiça: a que se faz em prol dos excluídos numa sociedade capitalista, competitiva e desigual, numa espécie de “ética pragmática”, conforme denomina Negrão (1993). O campo dos Exus, portanto, é aquele que “denuncia o descaso do Estado e da sociedade para com os desfilados do sistema” (Lages, 2012, p. 529).

Mas, se há características dos Exus como tipologia, há ainda as particularidades de cada um deles e de seu contato com os vivos. Os Exus, como todas as outras entidades umbandistas, são múltiplos. Agrupam-se sob um mesmo nome, sendo cada agrupamento referente a uma tipologia distinta, que carrega características e especialidades próprias. A estes agrupamentos, denomina-se “falange”. Entre as “falanges”, está, por exemplo, a do Exu Rei das Sete Encruzilhadas (Prandi, 1996). Dessa forma, considera-se que o Exu Rei das Sete Encruzilhadas encontrado num terreiro sob o transe na pessoa X não é o mesmo Exu Rei das Sete Encruzilhadas encontrado num outro terreiro sob o transe na pessoa Y, embora ambos trabalhem num mesmo grupo e sob um mesmo comando de um Exu Rei das Sete Encruzilhadas que lhes dá o nome. Assim, cada tipologia umbandista, cada tipologia das falanges, bem como cada espírito isolado desse grupo, possui características próprias. Os chamados “chefes de falange” e os espíritos individualizados de seus agrupamentos possuem histórias, algumas contadas por eles mesmos sob o transe, outras psicografadas.

Dentre os espíritos individualizados dos Exus, classificam-se ainda os “Exus pagãos” e os “Exus batizados” (Ortiz, 2005). Os “pagãos” seriam os que se encontram totalmente no mal, vivem nas trevas, e precisam ser combatidos ou, se possível, “batizados”. Os “batizados” estariam passos à frente no caminho da evolução: ainda possuem em si o mal, mas começam a atentar para o bem. A ancoragem no catolicismo é, portanto, clara. Esses pecadores em vida, que continuam pecando mesmo após a morte, possuem a oportunidade de serem batizados e, com isso, de darem o primeiro passo para renunciar ao mal (que pode significar a vingança, o vício, etc.).

Da tipologia de Exu surgiriam desdobramentos, também classificados como povos da rua, como a dos Malandros. A malandragem, na sociedade brasileira, é entendida como “a arte de sobreviver nas situações mais difíceis” (DaMatta, 1984, p. 102). Por isso, na umbanda, os malandros são os Zés: chefiados por Zé Pelintra estão Zé Pretinho, Zé das Mulheres, Zé do Morro, dentre outros. O nome Zé não é aleatório: simboliza os pobres brasileiros, como mostra a expressão depreciativa encontrada na língua portuguesa no Brasil, o “zé-povinho” (Augras, 1997). Mas, além de figuras populares, os Zés da umbanda são característicos da



boemia: em vida, eram mulherengos, abominavam o trabalho e se dedicavam à jogatina. Como dita o kardecismo, para evoluir espiritualmente, os espíritos precisam se dedicar à caridade. Por isso, como todas as outras entidades da umbanda, os Exus e os Malandros precisam trabalhar nos terreiros, por intermédio dos homens, auxiliando os que necessitam e sofrem. Assim, após a morte, os Zés, que sempre odiaram trabalho, podem passar a trabalhar arduamente em favor do próximo – o que não significa, no entanto, que precisem abrir mão de todos os seus gozos, como a bebida (Ligiéro, 2004).

Outra importante tipologia, que vem surgindo nos terreiros nos últimos anos, é a dos Exus Mirins, considerados como espíritos carentes e rebeldes das crianças de rua, que não tinham mãe nem pai e morreram precocemente. Boa parte dos terreiros nega-se a trabalhar com eles, por considerá-los difíceis de lidar e até agressivos. Suas histórias de vida falam de abandono, assaltos empreendidos, estupros sofridos e vício. Normalmente, dizem ter falecido recentemente, o que realça o caráter contemporâneo dessa tipologia. Não refletem a inocência e a pureza das chamadas crianças de direita, mas possuem a capacidade de transformar em alegria o sofrimento. Em geral, os Exus Mirins são meninos. As meninas de rua costumam ser caracterizadas como uma falange de Pomba-gira, a da Pomba-gira Menina, por já terem se iniciado sexualmente, mas seu aparecimento é ainda mais raro nos terreiros (Bairrão, 2004). Em geral, os Exus Mirins figuram feridas abertas da sociedade que não são fáceis de experimentar sob o transe.

Assim, entrar em contato, no transe, com os marginalizados e excluídos nem sempre é fácil. Concone (2006), tomando a perspectiva teatral para entender a umbanda, explica que “é no corpo e através do corpo do ator que falam os personagens (as entidades)” (p. 3). Dessa forma, pode-se sentir a dor social no próprio corpo, o que dá um sentido realmente afetivo à palavra “in-corporar”. Como cada entidade é única, as experiências de cada médium de incorporação são peculiares. Afinal, lida-se com um espírito próprio, diferente de qualquer outro, que toma corpo a partir de pessoa igualmente única, que por sua vez traz representações da umbanda e de suas tipologias, bem como uma história de vida de inserções singulares. Nesse sentido, a possessão se localiza na interseção entre o coletivo e o individual: coletivo, “pois é um processo socialmente aceito, no qual as entidades que incorporam no médium fazem parte da mitologia e do sistema de representações do grupo” (Maggie, 2001, p. 84); ao mesmo tempo, individual, “pois cada médium personifica uma ou várias dessas entidades, dando-lhes uma interpretação pessoal” (Maggie, 2001, p. 84).

Nesse sentido, o contato do médium de incorporação com as entidades pode ser de imprevisibilidade, como no caso contado por Hayes (2005), em que a possessão da Pomba-gira ocorria, sem o controle da médium, em situações-limite de violência e sofrimento, trazendo proteção das agressões masculinas e agressividade em casos de traições conjugais. Como explica a autora, “apelando à feminilidade transgressiva da Pomba Gira e ao seu poder místico, as mulheres obtêm a autoridade para agir de formas que contradizem seu



papel subordinado e doméstico” (Hayes, 2005, p. 87). Pode ainda ser de instrução doutrinária, como no caso descrito por Lages (2012), em que a Pomba-gira ensina a médium a desvincular felicidade do status e poder econômico do mundo competitivo, ao mesmo tempo em que a motiva a se formar e a se incluir no mercado de trabalho. Tal Pomba-gira, assim, “inverte o texto da barbárie e constrói um outro, emancipatório” (Lages, 2012, p. 233). No entanto, as duas experiências têm em comum a evidência da subalternidade da mulher, assim como sua crítica e um fazer modificador, típicos da tipologia de Pomba-gira.

As interpretações conceituais sobre Exu também ganham reinterpretções individualizadas de acordo com o terreiro do qual participa o sujeito e de suas experiências particulares. Uma das principais pesquisas sobre o objeto em foco (Trindade, 1985a, 1985b; Trindade & Coelho, 2006), foi realizada nos anos 1970 e entrevistou trabalhadores de terreiros da grande São Paulo, encontrando como resultado diferentes visões conceituais de Exu: 70% o classificou como vingativo e o restante como dicotômico, capaz de fazer o mal dependendo do pedido do consulente; 16% via em suas características físicas um diabo antropomorfizado e 12% como deformado; outras características comportamentais e morais citadas qualificavam-no como ambíguo, bom, protetor, amigo e caridoso, tendo como poder a capacidade principal de oferecer auxílio material aos que os procuram (48%). Assim, apesar das divergências individuais, esse estudo acabou por desenhar em seus resultados um Exu ambíguo. Analisar se essas características correspondem a visão atual dos terreiros de uma das grandes metrópoles brasileiras é outro objetivo do trabalho ora apresentado.

A teoria das representações sociais como base para o estudo da umbanda

Moscovici, desde que propôs a teoria das representações sociais, nos anos 1960, tem focalizado cada vez mais a construção social do sentido e, conseqüentemente, da realidade (Castro, 2002), ideia já trazida no próprio conceito de representações sociais como “uma forma de conhecimento, socialmente elaborada e partilhada, com um objetivo prático e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (Jodelet, 2001, p. 22). A realidade é mutável e múltipla (Jovchelovitch, 2008).

Essa realidade em constante mudança, no entanto, traz em seu âmago o fio condutor da estabilidade. A visão que compartilha Moscovici sobre a construção social da realidade difere daquela que nega a objetividade do mundo. “Sem a solidez do objeto, as representações seriam um jogo de significados errantes”, diz Jovchelovitch (2008, p. 188). Para Moscovici, o objeto-mundo é fruto da construção social, mas uma vez instituído se apresenta ao próprio produtor de sentido como naturalizado, palpável, como realidade pré-existente. Desse modo, a cada abalo nas estruturas dos significados existentes ou a cada novidade que demande significação, bebe-se nas fontes do conhecido, do instituído, para a partir dele criar o que Moscovici compara a uma obra de arte, ou seja, as representações



sociais (Moscovici, 2011). A díade sujeito-grupo não cria a partir do nada; nenhuma novidade pode ser uma criação em todos os seus aspectos. O novo se trata sempre “de algo re-feito, re-construído e não de algo recém-criado, pois (...) a única realidade disponível é a que foi estruturada pelas gerações passadas ou por outro grupo” (Moscovici, 2011, p. 90). Com essa ideia, Moscovici apresenta um dos dois processos de formação das representações sociais: a ancoragem, que transforma o não familiar em familiar, ao relacionar o que aparece de novo no universo conceitual e afetivo preexistente (Moscovici, 1961/2012).

Assim, no constante processo de criação e significação simbólica dos objetos sociais, vai se definindo “o conjunto de códigos simbólicos compartilhados que estabelecem o que nos parece real em um tempo e contexto determinado” (Jovchelovitch, 2008, p. 73). Estabelecem-se repertórios simbólicos particulares a cada sociedade, que servem de base para as novas representações a serem criadas (Arruda, 2002). Para ancorar um objeto, é necessário classificá-lo de acordo com as categorias disponíveis, mesmo que seja preciso fazer recortes e ajustamentos para que essa empreitada possa ser bem sucedida. A objetivação, segundo processo de formação das representações sociais, executa uma seleção dos significados que circulam sobre o objeto alvo e os descontextualiza de seu enfoque original, esquematizando os recortes feitos e fazendo desse esquema naturalizado, visto como dotado de realidade, perceptível no mundo (Moscovici, 1961/2012).

O importante, aqui, é ter em vista o quanto o caminho do meio entre estabilidade e mudança traçado pela TRS favorece o estudo de uma religião como a umbanda, pois permite estudar suas ancoragens constantes sem se perder de vista o arcabouço imaginário que lhes dá elementos para reconstrução. Outra característica da umbanda que pode ser melhor entendida com a ajuda do estudo do senso comum feito pela TRS é a da pluralidade. Sendo a umbanda tão diversa, como entender o que perpassa os ritos e significados encontrados nos diferentes terreiros? Moscovici, ao analisar a problemática do dissenso/consenso com relação às representações sociais, coloca que não há em um grupo o compartilhamento de todos os elementos de uma representação (Castro, 2002). Conforme explica, o que dá o caráter de compartilhamento às representações “não é o fato de elas serem *autônomas*, ou que elas sejam comuns, mas sim o fato de seus elementos terem sido construídos através da comunicação e estarem relacionados pela comunicação” (Moscovici, 2011, p. 209, grifo do autor). A formação das representações sociais visa à comunicação, à criação de um repertório comum e de uma lógica partilhada que possibilite que as pessoas harmonizem suas falas e atitudes com as do seu grupo. Criando modos particulares do grupo ver e agir no mundo, acabam por caracterizá-lo às vistas da sociedade, tendo assim também uma função identitária (Baugnet, 1998). Mas o dissenso, nesse caso, vive no bojo do consenso, pois ao mesmo tempo em que as pessoas precisam acomodar suas falas, falar uma mesma língua, acabando por edificar identidades, possuem inserções múltiplas em outros grupos e têm histórias de vida peculiares. Além disso, a própria função comunicativa da representação



leva a essa espécie de diversidade no consenso. Afinal, como questiona Castro (2002), “que funcionalidade poderia ter a comunicação entre seres absolutamente idênticos?” (p. 962). Assim, a controvérsia, a negociação e a fragmentação comporiam o campo no qual surgem e se inserem continuamente as representações sociais.

Algumas considerações teórico-metodológicas

O recorte feito neste artigo² expõe resultados das observações realizadas em três casas umbandistas, localizadas em bairros da zona norte da cidade do Rio de Janeiro, e denominadas aqui de “A”, “B” e “C”, em formato de estudos de caso. Elas foram escolhidas após um ano de observações realizadas em sete terreiros, por terem perfis diversos e diferentes amplitudes, tanto no porte (número de médiuns, de consulentes por sessão e de números de sessões abertas ao público anuais, por exemplo), quanto na sua capacidade de romper os muros de sua construção com suas ideias.

O trabalho para esmiuçar suas concepções sobre umbanda e Exu serve apenas como indicativo da pluralidade umbandista. De forma alguma, entende-se aqui que a diversidade encerra-se nessas três visões. É possível que, se mais dez casas fossem analisadas em pormenores, mais dez visões diferentes fossem encontradas. Mas há algo que perpassa, que permite que todos se reconheçam como umbandistas, que integra essa amostra flutuante. Também do que unifica na diversidade trata-se neste trabalho.

O fundador da TRS chama a atenção dos pesquisadores da Psicologia Social para a necessidade do uso dos métodos de observação (Moscovici, 2011). Um estudo icônico de representações sociais que os utilizou foi o de Jodelet (2005) sobre a loucura, que percebeu nas práticas diárias dos pesquisados o que não aparecia em seus discursos. As observações podem ser capazes, portanto, de entrar no domínio das práticas e de acessar o não dito, isto é, aquilo que fica estancado sob alguns outros métodos de pesquisa por não coincidir com as normas sociais vigentes ou por ameaçar o grupo de alguma forma.

Uma questão importante, no entanto, precisa ser levada em conta para a utilização de observações como método: quais são efetivamente as práticas de interesse? Neste estudo, entraves colocavam-se: o interdito da presença em alguns rituais, abertos apenas aos membros da casa ou aos explicitamente convidados. A prática escolhida para observação foi, então, aquela aberta a todos: as sessões de consulta com o povo de rua. Nelas, a pesquisadora esteve presente entre os anos de 2010 e 2012. Além disso, como parte do trabalho de campo, participou de cursos e palestras das casas, entrevistou formal e informalmente seus dirigentes, membros dos corpos mediúnicos e consulentes, bem como entrou em contato com o material impresso veiculado por elas (como panfletos, apostilas e livros indicados).

² A pesquisa base da qual surge este artigo se utiliza de uma triangulação metodológica, do uso de diferentes métodos para estudar o mesmo fenômeno (observações participantes, aplicações de questionários e entrevistas individuais), visando um maior aprofundamento do estudo do objeto e do contexto que o circunda e co-constrói.



A casa umbandista “A” e suas teorias sobre Exus

A casa “A” é bastante jovem, tendo aberto suas portas em 2010, e possui um quê de invisibilidade: não tem telefone, nem site, e apenas um pequeno cartaz, quase invisível a quem passa na rua, apresenta sua edificação. Para um transeunte qualquer, a única forma de conseguir saber sobre o agendamento das giras é ter a sorte de encontrar alguém presente no espaço. Sua divulgação, então, consiste no boca a boca, e mesmo assim a assistência conta com uma média de 50 consulentes em cada uma das sessões realizadas quinzenalmente. O espaço físico de seu terreiro é pequeno, mesmo para cerca dos seus quinze médiuns. Por falta de espaço físico no interior, a maior parte dos que lá vão para se consultar precisa ficar ao relento, no quintal, de onde não é possível assistir à sessão. E eles esperam, sem reclamações, muitas vezes sob chuva ou sol forte, por até umas cinco horas.

Tal espera deve-se a um fator principal: a casa realiza os demorados rituais de descarrego para quase todos os que se consultam, o que significa que os problemas que o consulente expressa são quase sempre significados como sendo ocasionados pela presença de um espírito que acompanha o ser vivente. Esse tipo de espírito, chamado de obsessor, pode causar malefícios ao consulente por maldade ou sofrimento. Ele é classificado em categorias diversas, numa taxonomia própria, explicada numa das apostilas da casa. Um dos tipos de espíritos obsessores mais comum é o chamado mercenário (segundo a apostila, aqueles que são “*geralmente mandados por outros mais espertos, à custa de paga*”). A manifestação dele, através dos descarregos, constrói cenas emblemáticas das concepções de Exu que a casa traz. Em geral, o obsessor mercenário é um Exu pagão (ainda segundo a apostila, “*aquele que não sabe distinguir o Bem do Mal*”). Ele pode explicar, por exemplo, ser escravo de algum espírito maldoso, que possua mais força energética do que ele, e estar perseguindo por seu comando o consulente ali presente; pode falar que trabalha em algum terreiro onde uma pessoa viva lhe solicitou, em troca de presentes como bebidas ou fumo, que fizesse mal ao tal consulente; ou pode ainda dizer que simplesmente seguiu a pessoa por afinidade (que pode ser um sentimento vingativo em comum, o gosto por bebidas, etc.). O Exu pagão é sempre chamado pelas entidades da casa para uma conversa em que se ordena severamente que pare de atrapalhar o consulente e depois se convida amigavelmente para que passe a trabalhar para o bem, sob a ordem dos caboclos e pretos-velhos de umbanda, podendo assim passar para a categoria de Exu batizado (na apostila, “*aquele que já conhece o Bem e o Mal, praticando os dois conscientemente; são os capangueiros ou empregados das entidades, a cujo serviço evoluem na prática do bem*”). Diz-se a ele que, caso aceite a oferta, será acompanhado ao mundo sagrado, sob a proteção e tutela dos Exus batizados da casa, para que seja aconselhado e orientado em seus novos deveres.



O ponto inicial da história da entrada de um Exu na umbanda, para a casa “A”, dá-se sempre como pagão. Nos descarregos, alguns Exus pagãos relatam sua história do *post mortem*, contando sobre sua escravização por outros espíritos³. O estado escravizado em que se encontram ao chegarem aos terreiros, sob o transe, é compreendido como consequência direta das leis kardecistas de causa e efeito (seu sofrimento é justificado pelos seus atos terrenos realizados em diferentes encarnações) e do livre arbítrio (o sofrimento que causam é explicado pela liberdade humana de optar por exercer o bem ou o mal).

Na doutrina dos Exus pagãos, feita durante o ritual do descarrego, é comum a leitura da chamada “Prece de Exu”, copiada do livro de orações escrito à mão pela dirigente e acessível apenas ao corpo mediúnic da casa, em que este tipo de Exu fala, em primeira pessoa: “*Sou usado como instrumento para aniquilar aqueles que são odiados, movido pela covardia e maldade humanas sem, contudo, poder negar-me ou recorrer.*” Essa prece, repetida por várias vezes em ocasiões análogas, serve para reforçar a explicação do que são tais entidades: apenas executores, mãos que realizam os desejos humanos, sem poder de escolha; pois, como estão acorrentados, é como se perdessem temporariamente, como um castigo, a essência humana da liberdade. Ela trata da polaridade negativa humana e da permissão divina para que ela se expresse, através de seus agentes sagrados. Nesse sentido, os Exus pagãos também são a mão de Deus, no exercício da lei do livre-arbítrio dos vivos. A prece serve, ainda, como um marco de passagem, ao demarcar o ponto em que esses Exus recuperarão sua capacidade de escolha.

Os descarregos, portanto, são entendidos como a grande chance desses espíritos, como a possibilidade de concretização desse momento de passagem. Neles, os Exus batizados e as outras entidades umbandistas convidam os Exus pagãos a mudarem de polo, indo trabalhar na casa, para o bem. Em troca, os pagãos ganham as quebras de seus grilhões e um passo a mais no caminho evolutivo que acabará levando-os às zonas superiores, as chamadas “*de luz*”, onde os espíritos vivem em paz e equilíbrio.

Há casos, ainda, em que o espírito obsessivo, no descarrego, diz ser um chefe, um escravizador, conhecedor mais profundo da malignidade, temido e reconhecido nas “*zonas inferiores*”. Ele pode falar, inclusive, que trabalha mediunicamente e dá consultas em algum terreiro anônimo de quiumbanda⁴, agindo como um feiticeiro do mal. Nesses casos, a

³ Um dos livros psicografados comumente recomendado pelas casas umbandistas refaz em pormenores essas histórias. Ele conta a história de um senhor de escravos que, após a morte, é escravizado por um espírito maligno, ganhando correntes e sofrendo torturas, como açoitamentos. O momento mais simbólico para o caminho até o fim de seu sofrimento se dá com o convite de um caboclo para que ingresse na umbanda (Saraceni, 2007).

⁴ O termo quiumbanda passou a ser usado em alguns terreiros para se distinguir da palavra quimbanda. Um livro psicografado, indicado pela casa “A”, explica melhor o uso emergente dessas terminologias. Segundo a obra, quimbanda “diz respeito à esfera que lida com processos de magia, de acordo com a terminologia própria dos cultos com alguma influência afro-brasileira. São chamados *quimbandeiros* os espíritos que detêm conhecimento de como reverter os efeitos daninhos da magia negra e da feitiçaria (...). De qualquer maneira, há que se ter um termo para se referir aos processos e centros onde se pratica a baixa feitiçaria e a magia negra, já que esses locais não se confundem com terreiros de umbanda nem barracões de candomblé. (...) Por derivação do vocábulo já



doutrina não difere muito; apenas seu êxito se torna mais difícil porque o obsessivo não quer abrir mão do prestígio e poder que exerce entre os mortos das “zonas inferiores” e entre os vivos que os procuram para contratar seus serviços. Nem sempre, nesses casos, realmente, o trabalho dos doutrinadores obtém sucesso: quando isso ocorre, é cobrado apenas que o espírito desfaça a magia que levou o consulente ao terreiro ou retorne ao seu afazer habitual, sem mais incomodá-lo. A visão é a de que a lei da evolução (todos os espíritos, encarnados ou desencarnados, tendem à evolução, à bondade e à perfeição), oriunda do kardecismo, assegurará que um dia esses espíritos se voltem para a outra polaridade.

Uma vez que os Exus pagãos aceitem trabalhar na casa que os doutrinou, passarão a fazer parte de alguma falange de umbanda, ganhando um nome e tornando-se um Exu batizado. Deverão, a partir daí, passar a obedecer a hierarquia umbandista: qualquer Exu trabalhador da umbanda, recém-batizado ou batizado de longa data, subordina-se a um caboclo ou preto-velho, mais evoluídos do que ele e não mais suscetíveis aos desejos e sentimentos mundanos. Isso porque, mesmo batizados, ainda contém em si a polaridade essencial humana. Ou seja, o bem é uma escolha deles, um estado, mas apenas uma face de sua essência. Por isso, explica a dirigente: *“Todos eles foram pagãos e um dia foram batizados. Agora, não se iluda, porque ele pode estar trabalhando muito bem na caridade e um dia ele descer.”* Assim, os Exus batizados são livres para retornar ao mal e essa possibilidade sofre o controle da umbanda, enquanto uma espécie de instituição espiritual, com regras, punições, divisões, hierarquias. Enquanto membros dessa espécie de instituição, eles não possuem ampla autonomia, estando cerceados por ordens dos seus superiores numa escala hierárquica evolutiva.

Os Exus estão no primeiro passo rumo à pureza e à bondade de sentimentos; e são os caboclos e os pretos-velhos que os guiam nesse caminho, para que não se desvirtuem. O contato com os vivos é necessário para que pratiquem a caridade, para que auxiliem ao próximo, o único caminho para continuarem nos rumos da evolução. Reafirmando, diz a dirigente: *“O trabalho é que vai fazer com que eles evoluam na espiritualidade. É um degrau. Quanto mais ele trabalha, mais ele evolui.”* Mas esse contato com os vivos é também a grande prova pela qual devem passar, pois os sentimentos dos consulentes e dos próprios médiuns podem tentá-los e fazer com que “desçam” (ou seja, que retornem degraus na escada evolutiva), conforme continua a explicar a dirigente:

Essas próprias pessoas [os consulentes] que trazem o ódio, a inveja, a ganância, de repente podem tocar em um ponto, e aquilo brotar. A luxúria: “Ah, eu vou te dar isso, você vai ganhar.” Pode ver que ele vai largar tudo para lá! Ele vai pagar caro por isso, mas ele vai meter a cara. Quantas vezes você escuta o Exu dizendo: “Que se dane se eu descer.” Então ele se propõe a aquilo, sabendo o risco que ele vai correr. Mas ele quer, é opção dele, é a autonomia que ele tem.

dicionarizado *quiumba* (espírito mal, marginal do plano astral, espírito obsessivo), a alternativa natural é *quiumbanda*.” (Pinheiro, 2006, pp. 122-123, grifo do autor).



Nos descarregos da casa “A”, há ainda casos em que o obsessivo que atormenta o consulente é reconhecido como um Exu batizado de outra casa umbandista, uma casa anônima. O tratamento dado pelos caboclos ou pretos-velhos a esse tipo de entidade é de repreensão, mas num tom mais respeitoso. Exige-se que ele desfaça a magia, reforça-se a importância do trabalho para o bem e pede-se que retorne ao seu trabalho habitual, sob a tutela dos que por ele são responsáveis. O risco, ao que parece, é visto como de todas as casas, já que nas aberturas das sessões de Exu a dirigente costuma repetir à assistência: *“Muito cuidado com o que irão pedir, pois se pedirem o mal, estarão atrasando a evolução deles.”*

O conceito de evolução, aqui, repetidamente objetivado na figura dos degraus de uma escada, está ligado exatamente ao abandono da dicotomia de sentimentos: quanto mais evoluída, mais liberta dos sentimentos profanos e mais livre para agir é a tipologia. Essa visão da casa sobre os Exus, enquanto teoria intrincada, no entanto, é passada aos adeptos de forma ritual e fragmentada. Mas os Exus estão ali, todo o tempo, em todas as giras, nos descarregos, conversando entre si, às vezes contando um pouco de suas histórias, formando seus conceitos mais através da experiência do encontro com o sagrado do que da comunicação interpessoal entre os adeptos da religião.

A casa umbandista “B” e suas teorias sobre Exus

Comparativamente, a casa “B” pode ser considerada de médio porte: fundada em 2007, contava com cerca de 60 médiuns e recebia de 70 a 110 consulentes em cada sessão semanal no início da pesquisa de campo. Embora a quantidade de pessoas na assistência tenha se mantido com o tempo, novos médiuns foram se agregando (cerca de 10 a cada semestre) e a casa acabou precisando passar por uma reforma, dando mais espaço para o terreiro. Como outras, é uma casa em crescimento, portanto. Ela possui recursos que lhe possibilitam uma maior visibilidade social e condição de atuação: mantém um *site* atualizado e interativo, publicação mensal de jornal interno, e utilização de outras mídias para passar suas visões. Tal visibilidade se objetiva também na sua edificação: traz um grande banner na parte frontal, de fácil leitura a qualquer transeunte, contendo seus dias e horários de atendimento, bem como seus contatos.

Já nas aberturas das giras de Exu da casa “B”, há a preocupação de introduzir à assistência um pouco sobre sua visão. Nelas, o dirigente toma voz, e Exu é descrito como um *“incompreendido”* e *“injustiçado”*, como na seguinte fala: *“Os Exus e Pomba-giras são o que mais despertam a curiosidade, o que mais despertam os preconceitos, o que mais despertam as visões deturpadas, ou seja, a falange mais injustiçada.”* A *“injustiça”* sofrida pelos Exus está relacionada ao local que ocupam na escala evolutiva. Nessa escala, o chamado astral inferior é formado por espíritos pouco evoluídos (maus, atormentadores, vingativos) enquanto o astral superior é composto pelos evoluídos (bondosos, caridosos, complacentes). Para a casa “B”, que é uma



das que mais claramente deixa transparecer o caráter “doutrinário” pelo qual vem passando a religião nas últimas décadas, todas as entidades da umbanda, inclusive os Exus, estão mais próximos da ponta ascendente dessa escala, como mostra a Figura 1, ensinada no curso pré-iniciático. Tal Figura é explicada pelo próprio dirigente, nas seguintes palavras, que como na casa “A”, remetem à objetivação de uma escada por meio do uso da terminologia *degraus*:

Se nós começarmos a imaginar uma linha, poderíamos colocar essa linha como um divisor de águas entre o polo positivo e o polo negativo. O polo negativo seriam os nossos irmãos do baixo astral, popularmente conhecidos como quiumbas. Nessa faixa divisória entre os polos positivo e negativo, estaria a vibração humana. A partir dali, já não reencarnando mais, começa a primeira falange, de Exus e Pomba-giras, aquela que dentro da visão umbandista, assumimos a partir do momento em que depuramos os nossos karmas. Então, suponhamos: um Chico Xavier, temos certeza que não reencarnaria mais, ele assumiria a primeira falange, que na visão umbandista, seria a dos nossos trabalhadores, são os Exus e Pomba-giras. Depois dessa falange, se encontram os caboclos e os pretos-velhos, vibrando na mesma base energética. Acima, nós já teríamos os nossos ciganos, a nossa ibejada e o povo do Oriente. E, acima deles, os falangeiros de Orixás. Porque, na umbanda que nós praticamos, nós não incorporamos os Orixás, nós incorporamos os falangeiros. Então, essa seria a escala hierárquica vibratória, e o primeiro degrau é exatamente os Exus.

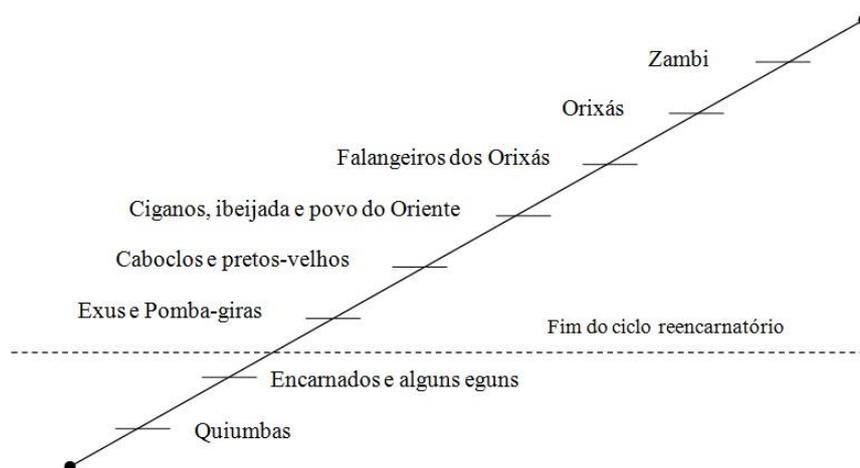


Figura 1 – Esquema da escala evolutiva das tipologias umbandistas, segundo a casa “B”

Dessa forma, a visão dos Exus e das Pomba-giras como espíritos em evolução permanece na casa “B”, mas cria-se nela um deslocamento do lugar do Exu na escala evolutiva. Habitualmente, o que se encontra é uma escala mais próxima àquela apresentada por Silva (2005):

Os Orixás, por exemplo, são entendidos e cultuados com outras características. Sendo considerados espíritos muito evoluídos, de luz, tornaram-se uma categoria mítica muito distante dos homens, só ocasionalmente descem à Terra e mesmo assim apenas na forma de “vibração”. (...) Abaixo dos Orixás encontram-se os espíritos um pouco



menos evoluídos, como os caboclos e os pretos velhos. (...) Abaixo desses espíritos intermediários estão os espíritos das trevas, entidades que, não podendo ser afastadas, devido ao ideal de caridade e ajuda da umbanda, incorporam nos médiuns para serem doutrinadas e trabalharem a fim de evoluírem espiritualmente. Neste caso estão os exus e pombagiras.⁵ (pp. 120-123).

Mas se na explicação de Silva (2005), os Exus eram o ponto mais baixo dessa escala, na casa “B” eles passam a ser vistos como pertencentes ao polo positivo da vibração, destruindo a dualidade, histórica, com que têm sido vistos. Uma nova propriedade, ainda, lhes é somada: assim como as outras entidades da umbanda, o Exu já rompeu com o ciclo reencarnatório. Ser Exu, então, como explica o dirigente, “é uma condição, é um estágio da jornada espiritual”, pelo qual todos os homens (independente de sua religião, etnia ou nacionalidade), uma vez mortos e tendo finalizado suas encarnações no planeta, terão que passar para continuar o caminho evolutivo. Após o fim do ciclo reencarnatório, não há possibilidade de involução. A evolução, daí em diante, segue uma a uma as tipologias dispostas na escala: ao atingir uma nova etapa evolutiva, os espíritos que atuavam como Exus, por exemplo, tomarão novos nomes, formas e características, ao ingressar numa das falanges de caboclos ou de pretos-velhos.

Dessa forma, o Exu está no primeiro estágio do “polo positivo da vibração” e já purgou seus carmas, o que indica que sentimentos como ódio, rancor e inveja não mais o assolam. Assim, na visão da casa, qualquer entidade que se denomine como Exu, mas que demonstre dualidade de sentimentos, passa a ser considerada como um quiumba, um espírito de baixa vibração que se passa por Exu para enganar e fazer o mal. Tal dualidade, ao que parece, fica como atributo dos encarnados e de alguns desencarnados que estão a espera de reencarnar.

Bem e mal, alta e baixa vibração, para a casa “B”, no entanto, são ambos de essência divina. A polaridade não é encontrada na individualidade das tipologias das entidades umbandistas, mas é estruturante de toda a visão da casa sobre Deus, a umbanda e os homens. A visão doutrinária da casa “B” é disseminada verbalmente pelo dirigente e pelas entidades aos adeptos. Além disso, os dirigentes recomendam uma série de livros que a embasam. “O Caibalion” (Três Iniciados, 2010) é o mais fortemente indicado e também o que melhor reflete a visão da casa. Supostamente baseado nos pensamentos do alquimista egípcio Hermes de Trimegisto, propõe a existência de uma essência una e única, uma realidade substancial, a que chama de todo, do qual tudo o que existe é manifestação. O mundo manifestado pelo todo possui “dois lados, dois aspectos, dois polos opostos, com

⁵ O autor não diferencia, em sua explicação, “Orixás” dos chamados “falangeiros de Orixás” ou “mensageiros dos Orixás”. Nas três casas umbandistas estudadas, os Orixás eram entendidos de forma mais próxima à visão candomblecista: como “forças da natureza”, “energias”, quase abstrações, divindades corporificadas no espaço físico terrestre. Já seus “falangeiros ou mensageiros” são apresentados exatamente pelo conceito trazido pelo autor, dos ex-vivos evolutivamente mais próximos das divindades. Nessas casas, quando coloquialmente se diz que se “incorporou Ogum”, por exemplo, se deve entender que um “falangeiro de Ogum” manifestou-se sob o transe.



muitos graus de diferenças entre os dois extremos” (p. 85). O princípio de que “onde encontrardes uma coisa encontrareis o seu oposto” (p. 87) reafirma que bem e mal não apenas coexistem, mas fazem parte da mesma substância. No caso, coexistem na plenitude do mundo e dos viventes criados pelo deus supremo, chamado Zambi. Os encarnados, os vivos, por serem polares, por possuírem o bem e o mal em si, por poderem atrair a baixa espiritualidade pelo mal de seus erros, precisam de auxílio constante para seguir seu caminho evolutivo ascendente. E o Exu, por ser um personagem sagrado quase limítrofe, o que está no degrau mais adiante ao dos seres viventes, é o mais habilitado para ajudar os encarnados nas suas dificuldades. Os Exus, assim, cumprem as leis divinas (que incluiriam principalmente a lei de causa e efeito a partir do princípio carmático), e por isso seriam chamados por alguns de Exus de Lei. Um alerta do Exu chefe da casa confirma tal visão: *“Um compromisso só pode ser adiado e ele será cobrado. Pensem no que vierem a fazer neste plano!”*

O dirigente da casa “B” explica, ainda, que para ajudar a orientar os viventes na direção do caminho do bem e da evolução, convocando-os ao perdão e aos bons pensamentos, que repelirão os espíritos advindos das zonas inferiores, os Exus têm suas artimanhas: os Exus seduzem com sua desenvoltura e sua alegria; já as Pomba-giras, além disso, com sua sensualidade. Dessa forma, a casa “B” apresenta a manifestação dos Exus nos terreiros como encanto e afabilidade, o que em nada se parece com as figuras umbandistas que não suscitavam familiaridade ou confiabilidade, encontradas nos estudos sobre a religião nos anos 1970 e 1980. Se eles fossem temidos – e não são –, seria apenas por exercerem o poder da lei divina, da “causa e efeito”, por serem a mão justa de Zambi.

A casa umbandista “C” e suas teorias sobre Exus

Em uma de minhas primeiras estadas na casa “C”, recebi um pedido da Pomba-gira que me atendeu, incorporada na dirigente do terreiro: *“Não se esqueça de nenhum dos Exus: nem dos malandros, nem dos exus mirins e nem dos ciganos de esquerda.”* Tal pedido reflete a base da representação da casa, que evidencia o termo globalizante do *povo de rua*, ou povo da rua, não apenas por esta ser a morada de uma tipologia especial de espíritos trabalhadores da umbanda, mas por englobar uma grande quantidade de tipos brasileiros urbanos comuns, transeuntes imaginários das ruas cariocas, em diferentes tempos. Após a morte, é como se eles continuassem circulando pelas ruas da cidade, numa memória social objetificada em personagens invisíveis aos olhos físicos da maioria dos crentes, mas perceptíveis por outras vias que a crença viabiliza. Nas ruas da Lapa e de Vila Isabel, por exemplo, os umbandistas podem não ver tais figuras, mas acreditam que entre eles e os outros serem viventes, deambulam, dançam, bebem e trabalham homens de ternos e cartolas brancas, bem como mulheres de navalhas na cintura.



Malandros, capoeiristas, marinheiros, trabalhadores diversos das ruas do centro do Rio e das redondezas do cais do porto, moradores das favelas dos morros da cidade, todos eles continuam com as roupas características de suas épocas andando pela cidade, num mundo paralelo ao dos vivos, mas acessível a eles. Pontes entre temporalidades, mantenedores da memória, vêm dizer com sua permanência no tempo que pode haver divinos protetores advindos do próprio povo, que falam a sua linguagem e habitam seus espaços. E mais, vêm dizer que o povo de hoje será o futuro protetor divino do povo de amanhã. E, assim, todos os povos, de todos os tempos, encontrar-se-ão em trabalho e em festa no *post mortem*, talvez porque a diferença de gerações não os faça tão diferentes com relação às dificuldades que enfrentam: a pobreza, a desigualdade, o racismo, o machismo, etc., persistem. No *post mortem*, todos poderão se encontrar na rua que se converte no paraíso dos humildes, assim como nos terreiros que os recebem com alegria e gratidão. E, dessa forma, a cada novo tipo urbano que se torna emblemático, uma nova tipologia umbandista pode vir a ser somada, como explica uma de suas médiuns: “O povo da rua são as pessoas que ganham a vida na rua. Pensem nas pessoas que catam lixo na rua, que sofrem pressão corporal e discriminação. Elas podem ser futuras falanges de umbanda.”

Essa visão da casa se costura a sua postura de expansão: ela tende a se expandir cada vez mais para acolher os novos adeptos (médiuns e consulentes) que a procuram. Desde sua fundação, em 2001, três filiais da casa foram abertas, todas sob direção de culto dos mesmos dirigentes espirituais, o que acaba fazendo da casa “C” uma das maiores da cidade do Rio de Janeiro: conta com cerca de 400 pessoas em seu corpo mediúnico e recebe de 80 a 300 consulentes, dependendo do tipo de gira realizada.

O conceito de umbanda, para a casa, é objetivado num triângulo equilátero, que simboliza em cada um dos seus vértices os chamados guias, ou seja, tipologias de espíritos fundadores da umbanda, mais evoluídos do que os encarnados, e que por isso os orientam, além de hierarquicamente comandarem as demais tipologias umbandistas (Figura 2).

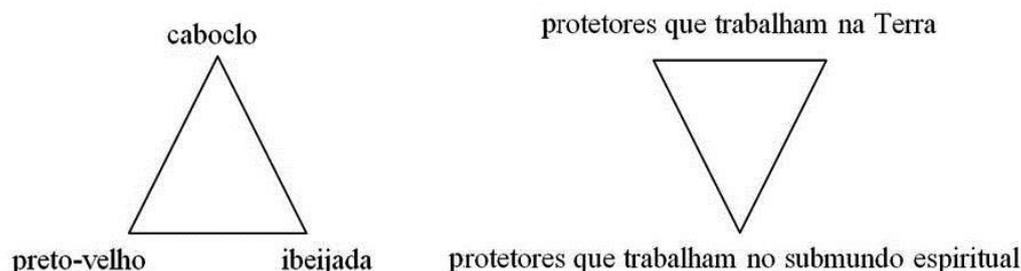


Figura 2 – Triângulo equilátero e triângulo equilátero invertido: Respectivamente, objetivações da umbanda e da quinbanda, segundo a casa “C”



Cabe explicitar que os triângulos apresentados pela casa como simbolizações da umbanda são citados por Ortiz (2005):

Existem quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista; podemos agrupá-los em duas categorias: a) espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças – eles formam o que certos umbandistas chamam de ‘triângulo da Umbanda’; b) espírito das trevas – os Exus (p. 71).

Um desses tipos de guias, o caboclo, é representado no topo do triângulo, como homenagem ao Caboclo das Sete Encruzilhadas, considerado pela casa “C” e por muitas outras como o fundador da religião. Aos índios e aos negros, soma-se ao triângulo a chamada ibejada, ou seja, as crianças espirituais. Essas três tipologias indicam as características exemplares de humildade, simplicidade de pureza, que devem ser buscadas pelos umbandistas e são consideradas como ideais do polo ascendente. Tais características são tidas como expressão dos simples, dos sofredores, dos desprovidos de poder simbólico e financeiro: são eles que se tornam sagrados e embutem faces de perfeição divina. Tanto que a visão é a de que os que detinham o poder em vida, mas traziam intrinsecamente as tais características ideais, transmutam-se no *post mortem* na imagem dos que foram subalternos aos seus grupos, conforme explica a diretora de estudos da casa: “*Nem todo caboclo é um índio; ele pode ser um médico alemão. O que importa é a simbologia que ele representa. É o mental do espírito que faz a roupagem fluídica dele.*”

A umbanda e seus guias, no entanto, representam apenas um polo do sagrado. O outro, objetivado num triângulo invertido, representa a quimbanda, correspondente aos Exus a aos outros protetores, ou seja, espíritos com nível evolutivo análogo ao dos encarnados, mas que os protegem e acompanham (Figura 2). Os protetores, em geral, foram seres viventes em tempos mais recentes do que os da escravidão indígena e africana. Novas tipologias classificadas como de espíritos protetores aparecem constantemente. Com a mesma ideia discriminizante com que Zélio de Moraes apresentava a umbanda em seus tempos de fundação, abrigando os negros e os indígenas, a diretora de estudos explica seu desenrolar nos anos 2000: “*A umbanda é universalista, ela agrega, ela é mãe. Se o espírito é discriminado, vem para cá.*”

É emblemático, portanto, que um dos povos mais perseguidos da história, os ciganos, ganhe hoje destaque nos terreiros. O chamado povo da malandragem também é bastante cultuado. A identificação com eles é socioeconômica e geográfica. Sua morada são as ruas do Centro do Rio de Janeiro e dos seus bairros circunvizinhos e seu tempo o início do século XX. Nesse ínterim, a presença das mulheres chama a atenção. Desprovidas do suporte e da proteção do homem quando encarnadas, as protetoras amparam as mulheres do presente. Dentre as histórias contadas sobre as malandras, há a de Maria Homem, chefe de falange. Quando encarnada, Maria Homem teria sido uma moça muito bonita, mas sozinha no mundo, que trabalhava no cais carregando caixotes e sacos e que resolveu passar a se vestir



como homem para esconder sua beleza e, assim, não ser tão assediada, nem sofrer abusos. Outros circulantes do porto são tipologias do chamado povo de rua, como os marinheiros.

As crianças da rua, os chamados de Exus Mirins, também ganham destaque na casa “C”. Antes do encerramento das giras de Exu da casa, eles são chamados ritualisticamente e, sob o transe, podem brincar, por exemplo, com diabinhos ou caveirinhas de brinquedo, dependendo de sua morada ser na encruzilhada ou no cemitério. O jornalzinho da casa explica que eles são “aquelas crianças que escondemos das visitas” e que muitos terreiros negam sua existência ou se negam a trabalhar com eles por serem “difíceis de conviver”. Provavelmente, porque como diz Bairrão (2004), eles toquem em feridas sociais que suscitam, mesmo nos adeptos da religião que tende a abarcar a todos, uma postura de negação. Eles narram, por exemplo, como no ponto cantado de Pomba-gira Menina entoado na casa, histórias de prostituição infantil: “Pomba-gira Menina foi barrada no baile, na porta do cabaré / ‘Menina, volta para casa. Aqui não entra criança, aqui só entra mulher’ / Viva aleluia! Viva aleluia! / Para mostrar que ela é menina, mas também é mulher da rua”. A casa, então, convoca a sua aceitação, a encarar as mazelas sociais obscurecidas e a, de alguma forma, mesmo no *post mortem*, a abraçar essas crianças e a compensar seus sofrimentos, dando-lhes uma casa, uma casa umbandista, onde eles receberão o carinho que não tiveram em sua vida encurtada pela pobreza e violência (e onde também poderão receber beijos no rosto como os ibeijadas):

As crianças da esquerda existem. Crianças de quem ninguém assume a paternidade. Já é tempo de consertarmos essa grande injustiça. A Umbanda, mãe amorosa que acolhe a todos sem distinção, amparando e guiando um número infinito de espíritos encarnados e desencarnados, não pode abandonar os Mirins a sua própria sorte, condenando ao exílio uma de suas linhas de trabalho mais aguerridas no combate a baixa espiritualidade.

Mas o povo de rua não é apenas o povo da cidade; ele é composto de personificações, de tipologias, de todo o povo brasileiro. Ele está também nos campos e nos sertões, como vaqueiros e boiadeiros, “espíritos sacrificados, de homens rudes”. Todos os Exus e esses outros protetores da umbanda têm o papel de proteger o povo, os desvalidos, os que procuram sua ajuda. São sobreviventes, combatentes, corajosos. Já foram testados e passaram no teste de não se deixar enredar pelos vícios e pela força de seus sentimentos profanos. Nesse sentido, os chamados Exus pagãos ganham na casa “C” um sentido diferente: “são espíritos resgatados por Exus batizados, que passaram a atuar como ajudantes deles. São espécies de aspirantes, como cadetes militares, que ainda não são oficiais. Ainda não são Exus porque estão sendo observados para ver se poderão se deixar seduzir”.

No entanto, como até os Exus batizados e os demais protetores estão no mesmo nível evolutivo dos encarnados, ainda trazem em si os sentimentos de raiva e rancor, e por isso, trabalham sob a ordem, tutela e doutrina dos caboclos e pretos-velhos. Todos eles, toda essa gama de protetores que compõem a quimbanda, junto à umbanda dos caboclos e pretos-



velhos, formam imagetivamente um hexagrama, em equilíbrio, considerado como símbolo da perfeição divina (Figura 3).

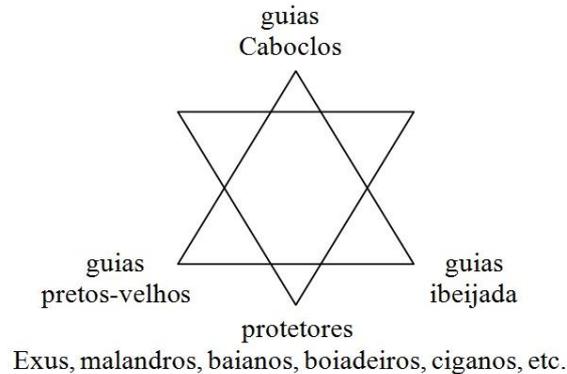


Figura 3 – Hexagrama: Objetivação do Universo, segundo a casa “C”

Umbanda e quimbanda, então, não são vistos como polos em contradição, mas sim em justaposição. Seus dois triângulos só podem ser entendidos como partes de uma totalidade, do universo, do todo divino em si. Refletem a lei da evolução, o caminho para a perfeição por meio do abandono dos sentimentos profanos, que só o tempo parece promover. Quanto mais afastados no tempo dos sofrimentos terrenos, mais parece estar próxima a evolução.

Conclusão

O principal recurso encadeador dos sentidos da religião umbandista é a configuração mítica. Segundo Jovchelovitch (2008, p. 185), os mitos “são sistemas de conhecer o mundo que explicam a gênese, o desenvolvimento e as características” das instâncias psicossociais. O mito “aparece sob a forma de um relato arquetípico, discurso carregado de lembranças a respeito da história do grupo” (Kalampalikis, 2009, p. 88), fundando-se assim nas raízes da memória social. Re-trabalhando conceitos criativamente, ele tem a “capacidade de oferecer lentes para compreender e manter dimensões da vida humana não facilmente apreendidas por outros sistemas de conhecimento, de uma maneira que conforta, tranquiliza e liberta imaginativamente” (Jovchelovitch, 2008, p. 186). O mito, assim, agiria como um bálsamo que tenta cicatrizar as feridas da memória, acalmando as dores (Cruz, 2011). Como bem explica Bosi (1992): “O mito é uma instância mediadora, uma cabeça bifronte. Na face que olha para a História, o mito reflete contradições reais, mas de modo a convertê-las e a resolvê-las em figuras que perfaçam, em si, a *coincidentia oppositorum*” (p. 180, grifo do autor).

Por isso, ao representar-se como uma religião brasileira, a umbanda foi construindo criativamente um panteão singular. Os deuses do panteão africano persistem na religião, mas tem subtraídas sua humanização e suas lendas. Os umbandistas não apenas não as



conhecem, como consideram as histórias mitológicas africanas como invenções dos antigos; e, assim, elas se “des-realizaram”. Por sua vez, todos os Orixás, na umbanda, passaram por um processo de “des-personificação”, passando a ser entendidos como energias da natureza. Ou seja, não são mais vistos como seus regentes, como mãos que esculpem o mundo, criadoras e modificadoras, mas sim como a natureza em si.

As representações hegemônicas sobre o Brasil, que edenizam a natureza e demonizam o humano (Arruda, 1998), são colocadas em jogo. A religião do país representado como de natureza exuberante, colocou todo o foco sobre a morada dos Orixás e os transformou em elementos naturais. Com isso, a umbanda cria um panteão próprio, formulado a partir do que é escolhido e recortado de um imaginário pulsante sobre o povo. Os personagens umbandistas míticos, brasileiros tipificados, no entanto, tem modificada a dimensão da atitude em suas reinterpretações religiosas: de demonizados passam a ser dúbios ou plenamente positivados. Tais personagens ganham nomes e histórias imbuídos de significações, e com isso, existência mítica e mística, como no caso de Zé Pelintra. Na formação desse panteão, em constante abertura e re-criação, tudo o que pode ser antropofagicamente absorvido é feito sem entraves. Sambas de Bezerra da Silva e de Silas de Oliveira, por exemplo, tornaram-se pontos cantados do povo da malandragem de umbanda.

Birman (1985, p. 81) explica que as influências do senso comum não são simplesmente “engolidas” pela umbanda, mas sim “digeridas”, adaptadas ao simbolismo instituído. Isso equivale a dizer que elas precisam também encontrar pontos de ancoragem. Sereias e marinheiros, por exemplo, são entidades consideradas como regidas por Iemanjá. Ciganos e malandros, como já foi visto, são considerados em algumas casas como parte da categoria povo de rua. A casa “C” ensina que os seres elementais, como as salamandras, as sílfides, os gnomos, etc., auxiliam nos trabalhos dos chamados falangeiros dos Orixás. A mesma ideia é encontrada em um dos livros psicografados indicado pelas casas estudadas. Nele, um preto-velho explica que “em sua grande maioria, as lendas e histórias consideradas como folclore apenas encobertam uma realidade do mundo astral, com maior ou menor grau de fidelidade” (Pinheiro, 2004, p. 107).

Um caso a parte na re-significação pela religião é exatamente o de Exu, que é praticamente apagado do culto aos Orixás na umbanda. Discordâncias, atualmente, tentam reimplantá-lo à religião, como é o caso do autor Rubens Saraceni (2008). No entanto, nos terreiros pesquisados, o Exu se resume a um espírito desencarnado, não ganhando o caráter de “energia” dado ao restante do panteão africano. Uma análise comparativa entre os resultados obtidos nas observações efetuadas nas casas “A”, “B” e “C” mostra organizadores de sentidos centrais na produção das representações sobre o Exu em sua articulação com as representações sobre a umbanda, como por exemplo, a origem, caracterização e caminhos possíveis para a evolução do Exu (Quadro 1).



Quadro1 – Comparações entre as casas umbandistas estudadas com relação aos significados dos Exus

	Casa A	Casa B	Casa C
Origem do Exu	Doutrina do Exu pagão, do obsessor.	Finalização do ciclo reencarnatório.	Desencarne de tipos emblemáticos brasileiros.
Caracterização do Exu	Dual, podendo escolher agir para o bem ou mal.	Sem dualidade, atuando somente para o bem.	Faz somente o bem, mas ainda possui sentimentos profanos.
Evolução do Exu	Por meio do trabalho para a caridade e/ou da reencarnação.	Por meio do trabalho para a caridade.	Por meio do trabalho para a caridade e/ou da reencarnação.
Relação do Exu com o ser vivente	Próximo aos humanos por possuir a dicotomia em si.	Próximo aos humanos por ter acabado de romper com o ciclo reencarnatório.	Próximo aos humanos por ter desencarnado há pouco tempo e ainda possui sentimentos profanos.
Objetivação da sua articulação com as outras tipologias	Escada ou escala	Escada ou escala	Hexagrama
Lugar do Exu na figura objetivada	Inferior da escada, próximo aos encarnados.	Inferior da escada, próximo aos encarnados.	Triângulo invertido, apontando para a terra, ou Terra.
Possibilidade de movimento do Exu na figura objetivada	Ascendente ou descendente, havendo possibilidade de involução.	Apenas ascendente, fadada à evolução espiritual.	Ascendente, sem possibilidade de involução, pois já tiveram sua face profana testada.

Apesar dos porquês divergentes, convergem as ideias de que o Exu é a entidade umbandista de maior afinidade com os encarnados e a mais próxima deles, além de que é nesse contato, através do trabalho para a caridade efetuado nas consultas públicas dos terreiros, que se permitirá sua transmutação, sua evolução. A descrição de campo mostra que, apesar da existência das outras tipologias, a dicotomia entre Exus/povo de rua e pretos-velhos/caboclos é marcante. Perpassa a visão de que os primeiros são menos evoluídos do que os segundos e, em parte das casas, acredita-se na transformação dos primeiros nos segundos. O Exu, assim, muda, e isso é consensual. Frequentemente apresentados como “*espíritos em evolução*”, eles são emblemáticos desse sentido de mudança. Mudança que também reflete a própria sensibilidade da umbanda, aberta às modificações de contexto, acompanhando as transformações culturais que acompanham os tempos históricos.

A religião umbandista, assim, desenha um panteão dinâmico, composto por tipologias brasileiras divinizadas, dotado de movimento, em compasso com o que sucede na sociedade. O movimento, enquanto princípio organizador da representação da umbanda e de suas tipologias, parece ser o que unifica na diversidade de visões. Duas objetivações do movimento são encontradas nos estudos de caso pesquisados: uma, da escada ou escala; outra, do hexagrama. Na escada ou escala, para uns, o movimento é somente ascendente; para outros, as duas direções são possíveis. No hexagrama, o movimento, não tão explícito visualmente, segue do triângulo invertido para o de vértice para o alto. Ambas as



objetivações simbolizam a possibilidade da mudança de lugar e o Exu como ícone do estado transitório do ser no caminho evolutivo.

Se o Exu é mais próximo dos viventes, e é passível de mudança, a umbanda explica através de suas representações a possibilidade dos encarnados em se aprimorar ética e moralmente, a caminho da evolução. Ela alerta, também, em algumas casas, para o risco da involução, da descida de degraus, e de suas consequências trazidas pelo divino, como o sofrimento. A sexualidade, a sensualidade, a alegria profana e alguns desejos mundanos são aprovados por meio da figura do Exu; mas os perigos da vaidade, do ódio e da vingança são igualmente expostos através dele. A presença da dicotomia do Exu, como explica Bairrão (2002), espelha as trevas humanas: “Praticamente todas as qualidades negativas do humano podem dignificar-se a ser refletidas existencialmente, personificando-se em metáforas deste segmento subterrâneo do panteão umbandista” (p. 63). A umbanda, apesar dos esforços de implementar e divulgar sua literatura, ainda exerce grande parte de sua doutrina e eficácia por um conjunto de elementos ligados à força do transe, aos simbolismos implícitos. Assim, o contato sagrado com o Exu, sua capacidade de movimentar-se nas objetivações da evolução, os esquemas figurativos da escada e do hexagrama, que sintetizam o âmago da doutrina, com caráter heurístico, tornam acessível aos adeptos o pensamento e o fazer doutrinário da umbanda.

Referências

- Arruda, A. (2002). Qu'est-ce qui fait du Brésil le Brésil? Imaginaire, croyances et représentations sociales. *Psychologie & Société*, 5, 43-60.
- Arruda, A. (1998). O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro. Em A. Arruda (Org.). *Representando a alteridade* (pp. 17-46). Rio de Janeiro: Vozes.
- Augras, M. (2001). Maria Padilla, reina de la magia. *Revista Española de Antropología Americana*, 31, 293-319.
- Augras, M. (1997). Zé Pelintra, patrono da malandragem. *Revista do Patrimônio Artístico Nacional (Rio de Janeiro)*, 25, 43-49.
- Bairrão, J. F. M. H. (2004). Sublimidade do mal e sublimação da crueldade: criança, sagrado e rua. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17(1), 61-73.
- Bairrão, J. F. M. H. (2002). Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. *Memorandum*, 2, 55-67. Recuperado em 27 de agosto, 2014, <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigos02/bairrao01.htm>
- Baugnet, L. (1998). *L'identité sociale*. Paris: Dunod.



- Birman, P. (2005). Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*, 13(2), 403-414.
- Birman, P. (1997). Males e malefícios no discurso neopentecostal. Em P. Birman, R. Novaes & S. Crespo (Org.s). *O mal à brasileira* (pp. 62-80). Rio de Janeiro: UERJ.
- Birman, P. (1985). *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense.
- Bosi, A. (1992). *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvalho, J. M. (1995). Brasil: nações imaginadas. *Antropolítica: Revista de Antropologia e Ciência Política*, 1(1), 7-36.
- Castro, P. (2002). Notas para uma leitura da teoria das representações sociais em S. Moscovici. *Análise Social*, 37(164), 949-979.
- Castro, R. V. (2005). Mandingas neopentecostais: ensaios sobre a disputa de mercado religioso no Rio de Janeiro. Em J. Vilhena, R. V. Castro & M. H. Zamora (Org.s). *A cidade e as formas de viver* (pp. 57-81). Rio de Janeiro: Museu da República.
- Concone, M. H. V. B. (2006). O ator e seu personagem. *Nures: Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade*, 4, 1-33.
- Cruz, A. C. D. (2011). Construindo uma história brasileira: o passado do Brasil para universitários brasileiros. *Temas em Psicologia*, 19(1), 149-161.
- Cruz, A. C. D. (2006). *Representações sociais de universitários do Rio de Janeiro sobre o Brasil*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
- DaMatta, R. (1991). *A casa & a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.
- DaMatta, R. (1984). *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco.
- Fry, P. (1978). Manchester e São Paulo: Industrialização e religiosidade popular. *Religião e Sociedade*, 3, 25-52.
- Hayes, K. (2005). Fogos cruzados: a traição e os limites da possessão pela Pomba Gira. *Religião e Sociedade*, 25(2), 82-101.
- Jodelet, D. (2005). *Loucuras e representações sociais* (L. Magalhães, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 1989).
- Jodelet, D. (2001). Representações sociais: um domínio em expansão (L. Ulup, Trad.). Em D. Jodelet (Org.). *As representações sociais* (pp. 17-44). Rio de Janeiro: UERJ. (Original publicado em 1989).



- Jovchelovitch, S. (2008). *Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura* (P. Guareschi, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 2007).
- Kalampalíkis, N. (2009). Mitos e representações sociais. Em E. C. Paredes & D. Jodelet (Org.s). *Pensamento mítico e representações sociais* (pp. 85-121). Cuiabá: UFMT.
- Lages, S. R. C. (2012). Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas. *Psicologia & Sociedade*, 24(3), 527-535.
- Ligiéro, Z. (2004). *Malandro divino: a vida e a lenda de Zé Pelintra, personagem mítico da Lapa carioca*. Rio de Janeiro: Nova Era.
- Maggie, Y. (2001). *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Maggie, Y. (1992). *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.
- Moscovici, S. (2011). *Representações sociais: investigações em psicologia social* (P. Guareschi, Trad.). Petrópolis, RJ: Vozes. (Original publicado em 2000).
- Moscovici, S. (2012). *A psicanálise, sua imagem e seu público* (S. Fuhrmann, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1961).
- Negrão, L. N. (1993). Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*, 5(1-2), 113-122.
- Ortiz, R. (2005). *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, R. (1977). A morte branca do feiticeiro negro. *Religião e Sociedade*, 1, 43-50.
- Paredes, E. (2008). *Laroiê Exu: Notas de estudo sobre a umbanda e a quimbanda em Cuiabá*. Cuiabá: UFMT.
- Pinheiro, R. (2006). *Tambores de Angola*. Contagem, MG: Casa dos Espíritos.
- Pinheiro, R. (2004). *Aruanda*. Contagem, MG: Casa dos Espíritos.
- Prandi, R. (2001). Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do Orixá Exu. *Revista USP*, 50, 46-63.
- Prandi, R. (1996). *Herdeiras do axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec.
- Queiroz, R. S. (1991). O herói-trapaceiro: reflexões sobre a figura do trickster. *Tempo Social*, 3 (1-2), 93-107.
- Saraceni, R. (2008). *Livro de Exu: o mistério revelado*. São Paulo: Madras.
- Saraceni, R. (2007) *O guardião da Meia-noite*. São Paulo: Madras.



Silva, V. G. (2007). Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil. Em V. G. Silva (Org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro* (pp. 9-28). São Paulo: USP.

Silva, V. G. (2005). *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro.

Soares, R. (2013, 7 de setembro). Crime e preconceito: mães e filhos de santo são expulsos de favelas por traficantes evangélicos. *O Globo*. Recuperado em 16 de setembro, 2013, de <http://oglobo.globo.com/rio/crime-preconceito-maes-filhos-de-santo-sao-expulsos-de-favelas-por-trafficantes-evangelicos-9868841#ixzz2ejj5G9gr>.

Três Iniciados. (2010). *O Caibalion: Estudo da Filosofia hermética do Antigo Egito e da Grécia*. São Paulo: Pensamento.

Trindade, L. S. & Coelho, L. (2006). *O homem e o mito: estudo de antropologia psicológica sobre o mito de Exu*. São Paulo: Terceira Margem.

Trindade, L. S. (1985a). *Exu: símbolo e função*. São Paulo: USP.

Trindade, L. S. (1985b). *Exu: poder e perigo*. São Paulo: Ícone.

Nota sobre as autoras

Ana Carolina Dias Cruz é doutora em Psicologia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: anacdacruz@gmail.com

Angela Arruda é doutora em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo e professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-mail: arrudaa@centroin.com.br

Data de recebimento: 06/02/2014

Data de aceite: 28/10/2014