

UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS COMUNICAÇÃO E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – MESTRADO

ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES

OS EXUS NO COSMO RELIGIOSO UMBANDISTA: MUDANÇAS E
RESSIGNIFICAÇÕES HISTÓRICAS COM O DIABO CRISTÃO, VIÇOSA/AL
(1960-2013)

Maceió
2016

ADRIANO OLIVEIRA TRAJANO GOMES

OS EXUS NO COSMO RELIGIOSO UMBANDISTA: MUDANÇAS E
RESSIGNIFICAÇÕES HISTÓRICAS COM O DIABO CRISTÃO, VIÇOSA/AL
(1960-2013)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em História.

Orientadora: Profa. Dra. Irinéia Maria Franco dos Santos.

Coorientador: Prof. Dr. Anderson de Alencar Menezes.

Maceió
2016

Catálogo na fonte
Universidade Federal de Alagoas
Biblioteca Central
Divisão de Tratamento Técnico

Bibliotecária Responsável: Helena Cristina Pimentel do Vale

G633m Gomes, Adriano Oliveira Trajano.
Os exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações
históricas com o diabo cristão, Viçosa, AL (1960-2013) / Adriano Oliveira
Trajano Gomes. – Maceió, 2016.
195f. : Il.

Orientadora: Irinéia Maria Franco dos Santos.

Coorientador: Anderson de Alencar Menezes.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Alagoas.
Instituto de Ciências humanas, Comunicação e Artes. Programa de Pós-Graduação
em História. Maceió, 2016.

Bibliografia: f. 125-138.

Apêndices: f. 139-155.

Anexos: f. 156-195.

1. Religiões afro-brasileiras – Viçosa (AL) – 1960-2013. 2. Umbanda. 3. Exu.
4. Diabo. I. Título.

CDU: 981.35 Viçosa (AL): 299.6

*À minha esposa, Marcella Pimentel, pelo apoio,
dedicação e presença agradável na confecção deste
trabalho. Muito obrigado, meu amor.*

AGRADECIMENTOS

Ao maior de todos os revolucionários da história humana, por me libertar da insensatez social e da insensibilidade cristã, Jesus de Nazaré, meu Libertador;

À minha estimada Família, razão de ser da minha existência. Ao meu pai, Antônio Trajano, minha mãe Terezinha Trajano, aos meus irmãos queridos e estimados, Alexandre, Andréa, Aline e Alexandro. A toda família Trajano na cidade de Pirpirituba/PB;

À minha esposa, Marcella Pimentel, parte de mim, por me acompanhar nessa trajetória apoiando, relendo e corrigindo todo o trabalho por várias vezes;

A todos os filhos e filhas de santo, Pais e Mães de santo pelas sinceras contribuições e seus respectivos terreiros de Umbanda viçosenses pelo acolhimento e compreensão;

À memória da Mãe Bastiana, umbandista de fé e hospitaleira;

Às Federações umbandistas do Estado de Alagoas nas pessoas do Pai Paulo Silva e Benedito Maciel, pela atenção;

À minha Orientadora, Professora, Dr^a Irinéia Maria Franco dos Santos pelo processo de orientação científica e coordenação do trabalho;

Ao Professor, Dr. Anderson de Alencar Menezes, pela Coorientação;

Ao amigo Rodrigo Dias, pelo apoio na pesquisa de campo;

Aos Programas CAPES/FAPEAL pela bolsa concedida;

A todas e a todos que de alguma maneira, contribuíram alegremente para verem a concretização deste trabalho. Minha sincera gratidão.

“se a pessoa tem o instinto mau, já nasceu para a perversidade, o Exu vem nesta mesma linha, ele pega toda a intenção da pessoa. O que tem de ser feito é apelar para Oxalá para que aquele filho ou filha de santo piore ou melhore de vez.”

(Pai Bastinho, 74 anos –Viçosa/AL).

RESUMO

Na construção do patrimônio mágico-religioso, o “Exu-Diabo” desde as terras africanas até chegar o Brasil, sofreu várias interpretações pejorativas das religiões monoteístas, bem como por parte dos negros praticantes da modalidade religiosa iorubá e fon na Bahia que também questionavam o aspecto dúbio de Exu identificando-o como um demônio ou como uma divindade do mal, sobretudo, a partir do século XVIII na Bahia. Os traços africanos de Exu se transformaram no território brasileiro. Percebe-se uma religião que traz em seu bojo cultural elementos do índio, do negro e do europeu. Quanto a Exu, irá persistir a imagem de Diabo cristão, de uma divindade travessa e difícil que faz a ligação entre o sagrado e o profano, cujo altar fica separado por uma cortina dos outros cultos. Este esquema encaixou perfeitamente nos rituais e no modo de pensar dos adeptos dessas religiões dos Orixás, a partir do início do século XIX e com o ressurgimento ou sistematização da Umbanda no início do século XX, e seu posterior desenvolvimento. A invisibilização e silenciamento da religiosidade negra em Alagoas foram notórios no século XX. A tarefa de pensar todo esse percurso histórico deve recorrer, sobretudo, ao triste episódio que marcaria para sempre a história do povo de santo neste Estado de intolerâncias, o “Quebra-quebra” dos xangôs alagoanos no ano de 1912. As religiões afro-alagoanas não foram priorizadas pelos acadêmicos, sobretudo, pelos oriundos de Viçosa/AL, conhecida por a “Atenas alagoana” desde o século passado. A Umbanda é uma realidade cultural penetrante no cotidiano brasileiro e de Viçosa/AL, que se mostrou um ambiente bastante propício ao desenvolvimento dessa modalidade religiosa. Os rituais de “Mesa Branca” ou “Mesa de Jurema” vinham sendo praticados em Viçosa desde meados da década de 1930. Entre 1959 e 1960, tem-se o culto organizado propriamente dito da religião no município. O culto aos Exus e Pombagiras – Espíritos/Entidades – ocupará lugar de destaque no cosmo religioso vivido e sentido nos terreiros viçosenses multifacetados e em pleno estado de metamorfose sociorreligiosa. Os paradoxos no âmbito de Exu marcados pela sua imprevisibilidade, sexualidade desenfreada e papel provocador, atenuados no Brasil, acabou provocando a “difícil demarcação”, “linha de direita” e “linha de esquerda” no campo ético da Umbanda, principalmente a partir de 1960. Exu em Viçosa pode provocar estado de morbidez, mas também sensação de vitalidade espiritual/axé diante da vida. Uma coisa é certa, “*Diabo não, da parte dele*”, apenas.

Palavras-chave: Umbanda. Exu. Diabo. Viçosa/AL.

ABSTRACT

During the construction of the magic-religious heritage, “*Exu-Devil*” all the way from african territory to Brazil, suffered many bad interpretations from the monotheistic religions, such as by the black *iorubá* community and *fonin* Bahia state who also questioned *Exu*'s dubious appearance, identifying him as a demon or an evil divinity, especially, starting in the eighteenth century in Bahia. The african traits of *Exu* modified themselves at the Brazilian territory. It is perceivable that the religion brings in its cultural arrangement indian, black and european elements. As to *Exu*, the christian devil image will persist as the mischievous and complicated divinity, that makes a connection between the sacred and the profane, whose altar stands separated by a curtain from other services. This scheme perfectly fit the rituals and way of thinking of this *Orixá*'s, religions followers from the beginning of the nineteenth century and with, the *Umbanda*'s resurgence or systematization in the beginning of the twentieth century, and it's further development. The impracticability and silencing of the black religiousness in Alagoas were notorious in the twentieth century. The task of thinking all this historical route must resort, especially, to the sad episode that would mark for the saint's people history forever in this state of intolerance, the “*Quebra-quebra*” of the *xangôs* from Alagoas in the year of 1912. The african religions from Alagoas were not prioritized by the academic, especially, by the residents of Viçosa/AL, known as Alagoas's Athens since the last century. The *Umbanda* it's a cultural reality in the Brazilian everyday and Viçosa/AL, showed me a very propitious environment to the development of this religious modality. The “White table” or “Jurema's table” had been practiced in Viçosa since 1930's decade. Between 1959 and 1960, was founded the properly organized religious celebration in the city. The worship to *Exus* and *Pombagiras*—Spirits and entities—will take a featured place in the religious cosmos lived and felt in the multifaceted worship places from Viçosa, and in full state of social-religious metamorphosis. *Exu*'s paradoxes known for it's unpredictability, unbridled sexuality and provocative role, attenuated in Brazil, finished teasing the “difficult demarcation”, “right line” and “left line” in the *Umbanda*'s ethical field, mainly from 1960. *Exu* in Viçosa may provoke state of morbidity, but also the spiritual vitality or *axé* feeling against life. One thing is for sure, “*Devil does not, from his part, only*”.

Key-words: Umbanda. Exu. Devil. Viçosa/AL.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Altares de Exus e Pombagiras e assentamentos de Exu Tranca Rua.	156
Figura 2 – Altares e símbolos de Exu no interior dos terreiros.	158
Figura 3 – Símbolos de Exu e crânios de animais sacrificados.	159
Figura 4 – <i>Congás</i> ou <i>Canjiras</i> de Exu no interior dos terreiros.	160
Figura 5 – Altares e símbolos de Exu na Entrada dos terreiros.	161
Figura 6 – Processo sincrético no interior da Umbanda.	162
Figura 7 – “Matança pra Exu”.	163
Figura 8 – “Exu recebendo obrigação”.	164
Figura 9 – Exu diante da obrigação.	164
Figura 10 – Obrigação e axé aos Exus.	166
Figura 11 – Exu recebendo axé, bebida e cigarro.	167
Figura 12 – “Matança pra Exu”.	168
Figura 13 – Exu Bagaceira e Exu Caveira no centro do terreiro.	169
Figura 14 – “Obrigação pra Exu”.	170
Figura 15 – Exu Boiadeiro, Exu Caveira, Zé Pelintra e Exu Tiriri.	171
Figura 16 – Exus e Pombagiras.	172
Figura 17 – Transe de possessão.	173
Figura 18 – “Arreia Exu”.	174
Figura 19 – Reverência, obediência e saudação aos Exus.	174
Figura 20 – Consulentes e filhas de santo buscando ajuda dos Exus.	176
Figura 21 – “Toque” ou “Gira” de Exu.	177
Figura 22 – Transe de possessão – Exu e Pombagira.	178
Figura 23 – Exu diante do <i>Congá e Peji</i>	179
Figura 24 – Pais de santo mais antigos.	180
Figura 25 – Mães de santo mais antigas.	181
Figura 26 – Liderança mais jovem.	182
Figura 27 – Mães de santo mais jovens e interior dos seus terreiros.	183
Figura 28 – Sessão de “Mesa Branca”, consulentes e <i>ingomes</i>	184
Figura 29 – “Calçamento de estátuas”, “Passagem de morto” e festa de Exu.	185
Figura 30 – Presidentes das Federações e pesquisa de campo.	186
Figura 31 – Terreiros espalhados na cidade.	187

Figura 32 – Terreiros em Viçosa na cidade e na zona rural.	188
Figura 33 – Documentos de regularização dos cultos e Rua dos Paus Brancos.....	189
Figura 34 – Jornais contra a Umbanda em Alagoas nas décadas de 1950 e 1980.....	190
Figura 35 – Registro sobre Viçosa em 1977 e pesquisa de campo.....	191
Figura 36 – “Marca” deixada por Exu Caveira e fim de “toque” de Exu.....	192
Figura 37 – Homenagem à Mãe Bastiana, falecida em julho de 2013.....	193
Figura 38 - Socialização da pesquisa com a sociedade viçosença – novembro de 2013.....	194
Figura 39 – Mapas do Município de Viçosa e do Estado de Alagoas.....	195

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	O CULTO DA UMBANDA NO BRASIL E NO ESTADO DE ALAGOAS: BREVES CONSIDERAÇÕES	24
2.1	História da Umbanda: possibilidades de narrativas	27
2.2	Adaptações e ampliações da Umbanda	29
2.3	Candomblé, Umbanda e Quimbanda: convergências.....	30
2.4	A vida religiosa dos negros em Alagoas.....	34
2.5	O ambiente religioso em Alagoas no século XX	39
2.6	A desqualificação das práticas afro-brasileiras no Jornal O Semeador (1950 e 1960)	42
3	AS RELIGIÕES AFRO-ALAGOANAS NO CONTEXTO DE VIÇOSA	47
3.1	Viçosa no século XX	49
3.2	O povoado Bananal e a Rua dos Paus Brancos: singularidades.....	52
3.3	A afro-alagoanidade no município de Viçosa.....	55
3.4	Gerações de umbandistas em Viçosa/AL: reconstituição histórica da religião	59
3.5	Remanescentes umbandistas viçosenses: desenvolvimento histórico	64
3.6	Terreiros de Umbanda inseridos no município de Viçosa, Zona da Mata alagoana .	69
3.7	A Umbanda atual (2010 a 2015)	72
4	RECOMPOSIÇÃO HISTORIOGRÁFICA SOBRE EXUS E POMBAGIRAS NA UMBANDA	75
4.1	Projeções e identificações de Exu	76
4.2	A feminização de Exu: o culto a Pombagira e seus desdobramentos no Brasil	84
5	EXU EM VIÇOSA, ALAGOAS: RESSIGNIFICAÇÕES	90
5.1	Exu na visão da liderança umbandista viçosense.....	91
5.2	“Exu não presta, Exu não vale nada, mas sem Exu não se pode fazer nada”	97
5.3	“Matança pra Exu”	99

5.4 Exu Caveira e Exu Bagaceira: de quem é a obrigação?	101
5.5 “Não cumpriu, Exu dá coro”	104
5.6 “Saravá aos Exus”: panorama dos rituais estudados	108
6 CONCLUSÃO	116
REFERÊNCIAS.....	125
APÊNDICES.....	139
ANEXOS.....	156

1 INTRODUÇÃO

Quem deve a Exu tem que pagar, lá na encruza seu sangue
vai derramar (Ponto Cantado de Umbanda em Viçosa/AL).

Da cultura yorubá e fon por meio das interpretações dos missionários e viajantes europeus na passagem para o Brasil pelo Candomblé e pela macumba carioca, desembocando nas Umbandas brasileiras permeadas pelo processo sincrético, Exu nunca saiu do foco dos olhares curiosos de seus filhos e admiradores. Do “embranquecimento” da religião, intelectualização e elitismo branco, Exu continuou atuando mesmo sendo “*empurrado para trás da cortina*”. “*Entre a cruz e a encruzilhada*” por meio dos “*segredos guardados*” regados pelo “*medo do feitiço*” ressignificado pelos umbandistas, revigorado pelos quimbandeiros e quase “*descarregado*” no redemoinho do pós-pentecostalismo, Exu nunca saiu de cena.

Da empreitada católica e kardecista aos congressos espíritas e escritos justificadores da sua retirada do panteão afro-brasileiro, Exu continuou sempre presente entre os homens. Em Alagoas, teve que “trabalhar dobrado” para os políticos do Estado, sendo expelido pela sociedade cristã e populares revoltosos. Terreiros foram queimados, suas imagens expostas em praça pública depois queimadas e despedaçadas pelas ruas da capital Maceió. Das discórdias nos terreiros às opiniões divergentes ao longo de décadas, a Umbanda perdurou. Dos estigmas das “*encruzas*” ao lugarzinho “*nas partes infernais*”, mesmo sendo “*da parte do Diabo*” e “*esposa de Lúcifer*”, não deixou sua função de mensageiro e cavaleiro dos Orixás, Santos e Caboclos. Foi preciso ser “*amansado*” pelos Pretos e pelas Pretas Velhas para, assim, ser bom com quem é bom com Ele e mau para com quem é mau com Ele.

Exu acabou ganhando destaque desde seus primórdios, sendo moralizado pela cultura cristã ocidental e demonizado pela teologia cristã – ainda hoje influentes no próprio interior dos terreiros Brasil a fora. Depois de percorrer um longo caminho, chegou a Viçosa, nas Alagoas, pedindo passagem nos quilombos e posteriormente, nos rituais de “*Mesa Branca*” e nos caminhos escuros das matas e serras viçosenses, até desembocar no centro do terreiro para beber, dançar, fumar e dar conselhos. Exu aqui pode provocar estado de morbidez, mas também sensação de vitalidade espiritual diante dos percalços da vida. As demandas vindas aos terreiros são retiradas pelos Exus, pois são Eles que lidam com todo tipo de “*trabalho pesado*” praticado no interior e fora dos terreiros. Sua dinamicidade e magia não se esgotam em rituais ou práticas no interior da religião. Pelo contrário, atua também nas forças da natureza

trabalhando com as forças dos “*invisíveis*” por meio dos seus “*cavalos*” dispostos a servir-lhes com as obrigações requeridas. Os Exus registrados em Viçosa, nas Alagoas, foram: *Seu Zé Pelintra*, *Boiadeiro*, *Odé*,¹ Exu Serra de Fogo, Exu Pimenta, Exu Maresia, Exu Sete Facadas, Exu Sete Catatumbas, Exu Tranca Rua, Exu Marabô, Exu, Toquinho, Exu Furacão, Exu Corre Campo, Exu Arranca Toco, Exu Vira Mundo, Exu Ventania, Exu da Meia Noite, Exu da Lenha, Exu Porteira, Exu do Lodo, Exu Bagaceira, Exu Gira Mundo, Exu Tatá, Caveira, Exu Cancela, Exu Mulambo, Exu Veludo, Exu Marujo, Exu Marinheiro, Exu das Almas, Exu Muleta, Exu Tiriri, Exu Sete Encruzilhadas, Exu Embola Pedras, Exu Caveira, Exu Morão, Exu Benedito Fumaça, Exu Quebra-Galho, Exu Capa Preta, Exu Mirim, Exu das Matas, Exu das Pedreiras e o Exu do Cemitério.

Cada Caboclo “*carrega*” ou “*domina*” vinte e um Exus no mundo. Seu Zé Pelintra e Caboclo Boiadeiro trabalham na “*esquerda*” e na “*direita*” (os dois lados da religião), à semelhança do Senhor Odé (Exu Mirim) que também trabalha na “*direita*” com os Caboclos. Pelos menos mais de quatro dezenas de Exu são encontradas nos terreiros. Obviamente que existem muito mais do que isso. Outra variedade de Exus também é registrada nos rituais e em diferentes “*matanças*”. Tem-se a relação de Exu com eventos da natureza e sua proximidade com os Caboclos, bem como seu poder de ultrapassar o plano mítico dentro da sua esfera religiosa. Não se pode negar sua influência nos elementos do cotidiano dos filhos de santo como a pedreira em Viçosa, as matas, o vaqueiro, a zona rural com a cancela, porteira, morão e campos. Sua relação com o cemitério na cidade, com as ruas, em suma, seu poder agregador em juntar elementos típicos da região com as coisas do além. O poder mágico de Exu presente nos rituais e sua atuação direta no cotidiano dos filhos de santo e liderança também é uma realidade.

O ambiente cultural e socioeconômico influencia esses terreiros voltados para a dimensão invisível ou patamar sobrenatural da religião. O caráter relacional entre os/as filhos/as de santo e os Exus, bem como a indissociabilidade verificada nos gestos, discursos e ações inerentes à religiosidade praticada ficam explícitas. Frisa-se, caráter válido, sobretudo, para exteriorizar esta relação com Exu latente e explícita ao mesmo tempo. É justamente a ambiguidade provocada de Exu nesta relação, muito bem representada nos discursos que definem o sentido análogo da religião emergindo da palavra, não se restringindo a ela, mas irrompendo através dela e projetando-se no mistério expresso nos elementos mágicos e míticos

¹ Segundo os umbandistas, trabalham nas duas linhas da Umbanda – esquerda e direita. Ou seja, apesar de serem considerados mestres e caboclos da jurema sagrada, eles também atuam como os Exus – “na direita fazem o bem, na esquerda fazem o mal”. Sobre essas linhas ou polos éticos no cosmo religioso umbandista serão discutidas no corpo desse trabalho.

desse culto multifacetado, irradiante e singular. Faz-se necessário desvincular todo o pensamento de ver a Umbanda como uma “religião dos demônios”, inimiga do Cristianismo e responsável pelo sofrimento, desgraça e perdição humana. Desvincular a Umbanda da imagem do mal, do diabólico. As dicotomias registradas pretendem instaurar, em primeiro momento, a complementaridade e, por sua vez, a legitimidade da interferência do elemento mágico na esfera social e psicológica da liderança. Proporcionou vivenciar as relações existentes entre o material e o “*invisível*”, mediadas pela realidade cotidiana dos terreiros – realidade construída a partir de laços religiosos, a partir de experiências entre filhos/as de santo e espíritos. Neste contexto, as narrativas da liderança constituíram o elo direcionador das experiências e visões sobre Exu. Ou seja, o padrão que liga valores, crenças e práticas a partir dessa religiosidade, aparentemente, ambivalente. Essa analogia ao inferno e ao Diabo, de fato existe e os Exus cultuados nos terreiros influenciam diretamente em todas as esferas da vida dos adeptos, inclusive causando-lhes medo. Especificamente, o campo deixou transparecer que os Exus, talvez sejam cultuados mais por medo do que por admiração.

Fica claro o caráter transformador de Exu. Ele tem o poder de se transformar e de se recriar no mundo. Mas também, de promover “caos”, “desgraças” e “pavor” em quem não lhe dê o devido respeito. Ficou claro que Exu também “mata”, envia “cólera”, “cobra” e “persegue” as pessoas. Afinal, “*com Ele não se deve brincar*”. Isto foi percebido no discurso da liderança ao ver Exu por diferentes ângulos, formas e ações no mundo e na vida de cada filho/a de santo. Tal paradoxo só explica a dinamicidade do campo. Apesar do aparente distanciamento do culto africano, existem na Umbanda em Viçosa correspondências e semelhanças nos rituais e construção do seu panteão. Olhar para Exu e vê-lo como um possível Ser ligado ao Diabo não se deve apenas ao olhar externo à religião, mas ao próprio olhar interno do seu lugar de culto. Isto significa dizer que a demonização de Exu se deu nos dois contextos: na religião do Outro e na própria Umbanda. Talvez isto remonte o caráter da discórdia, aventureiro e brincalhão de Exu desde suas raízes históricas.

Fica evidente a simultaneidade de sentidos que Exu revela na religião como: multivalência revelada simultaneamente, paradoxos existenciais, multiplicidade de significações, instabilidade mágico-religiosa, polêmicas, excepcionalidade de sua existência, atitudes ambivalentes, fluidez ritualística e medo. Exu poderá significar a partir dos discursos, todo o curso da vida religiosa dos praticantes como resultado de um longo processo de assimilação (maldade) e de identificação (demoníaco) às formas espirituais já conhecidas e disseminadas durante a organização e desenvolvimento da religião. Talvez, os movimentos

contraditórios identificados sejam o resultado das diferentes técnicas e manipulações da magia, dos portadores dos poderes mágicos desde seus primórdios, bem como das ressignificações no ambiente religioso cristão-kardecista.

O contato com a bibliografia afro-brasileira serviu, *a priori*, para desmistificar as descrições pejorativas e de má fé, resultantes da falta de informação e de ideias pré-concebidas/aproximação acerca das religiões afro-brasileiras no País e em Alagoas, sobretudo, no interior do Estado. Os terreiros ainda são vistos por muitos como “*centros de macumba*” ou “*locais de magia negra*”. Além dessa desmistificação, serviu também para vitalizar a curiosidade e despertar o desejo da convivência e estudo empírico de um grupo religioso ainda marginalizado e vítima de discriminação.

Estudar a cosmologia religiosa umbandista dentro do contexto alagoano proporciona entendê-la como uma cultura dinâmica, em que o processo de criação de significados é permanente e onde seus rituais e crenças passam, constantemente, por um processo de ressignificação tanto no continente africano quanto em território brasileiro. É por isso que desde o início do séc. XX, o estudo dos cultos afro-brasileiros impulsiona intelectuais à discussão sobre a nacionalidade brasileira, identidade e valorização da cultura africana na organização do Brasil, sobretudo, com o processo de exaltação das raízes culturais ocorrido nos anos de 1960 (AVANCINI, 2008, p. 134-147). A expressão genérica “*afro-brasileira*” traz o encontro de africanos negros e indígenas considerados negros pela classe hegemônica. “Negros da Costa e negros da terra”. Trata-se de fusão, convergência, entrelaçamentos de suas culturalidades em nova plasmação no Novo Mundo com forte sentido africano. Pensa-se aqui, na união dos negros em “atos criadores de fé” como expressão de sua ideologia social, da recriação ou reinvenção da África em território brasileiro entre os séculos XVII e XIX (BARBOSA, 2002). As chamadas religiões afro-brasileiras sempre foram vistas como um fenômeno de sincretismo religioso. Tais interpretações iniciais expressam a visão de uma religião sincretizada. “*Afro*”, pelos seus traços africanos. Brasileira, por apresentar traços católicos, espíritas e indígenas (MAGGIE, 1992; BIRMAN, 1993).

A expressão “*afro-alagoana*” ou “*afro-alagoanidade*”² traz a cultura negra no Estado de Alagoas, como um constante processo de ressignificações e universo simbólico, imbuído de

² Atende também a sugestão do Professor Dr. Ulisses Neves Rafael – UFS, Examinador externo, que bem observou no processo de Qualificação. A expressão **afro-alagoana ou afro-alagoanidade**, serviu, inclusive, como título do Capítulo 2. Em Alagoas, a socióloga Ábia MARPIN, vem desenvolvendo pesquisas há alguns anos sobre as relações raciais no Estado, as expressividades negras e a produção cultural dos negros em Alagoas. Uma matéria sobre suas pesquisas foi publicada recentemente, no Jornal O Dia, e no Blog do Professor, Dr. Sávio de Almeida, cuja matéria completa está disponível em: <<http://luizsaviodealmeida.blogspot.com.br/2015/07/marpin-abia-rede-afroalagoana-as-luzes.html>>. Acesso em: 12. out. de 2015.

resistências, reapropriações e adaptações a diferentes realidades, políticas, sociais, culturais e religiosas. E, ainda, por reconhecer a importância dos negros alagoanos e seus ancestrais africanos como parte central da construção do Estado de Alagoas, sobretudo, das religiosidades aqui existentes há séculos. “*Ressignificações*”, por entender uma cultura dinâmica, em que o processo de criação de significados é constante.

A discussão dos elementos metodológicos que serviram como base para a análise das fontes consultadas e para a elaboração do projeto surgiu de forma reflexiva e crítica ou, no dizer de Da Mata (2010, p. 18-19), de um “autocontrole científico”. Buscou-se construir a análise científica abstendo-se de juízo de valor ou de fé. Segundo Da Mata, “a problemática e o faro investigativo do pesquisador é que ditam o tipo de documentação a ser utilizada” (DA MATA, 2010, p. 72). Compreende-se que esta empreitada investigativa demanda, no mínimo, um grau de intimidade com o objeto (DA MATA, 2010, p. 75) e que devem ser buscadas explicações nas sociedades em seu conjunto de relações, em sua conjuntura social e cultural. Deve-se também estar ancorado no tempo e no espaço, para assim elaborar e produzir – a partir de uma situação específica e, sobretudo, do “lugar sociocultural” – conhecimento à luz do seu campo de estudo. Tendo isso em vista, quis-se estudar a cosmologia umbandista em Viçosa/AL, fazendo um esforço para que seus agentes fossem os protagonistas.

O termo genérico “*xangô*” é muito utilizado no contexto alagoano. Roberto Motta (1996, p. 24-32) e Araújo (2014, p. 63-65), dentre outros, utilizaram a expressão “*Xangô umbandizado*” referindo-se à organização ritual dos terreiros de Umbanda. Para Roberto Motta, esses rituais sofreram um processo de “*hibridização*” entre cultos umbandistas e terreiros “*nagô*”. Ou seja, assumiram variadas vertentes refletidas em suas orientações “*litúrgicas*” como os chamados terreiros “*mistos*”, terreiros “*traçados*”, terreiros de “*Mesa Branca*” e outras expressões utilizadas pela sua liderança. Segundo Motta, existem “especificidades exclusivas” do sistema de representação e dessas práticas religiosas em diferentes contextos históricos. Classificar tipologicamente esses terreiros é algo complexo, pois suas versões mais “*sincréticas*” ou “*híbridas*” assumiram formas de representação e prática religiosa em diferentes contextos sociais, sobretudo, na zona urbana (MOTTA, 1996, p. 24-32). Em Viçosa, por exemplo, se utiliza também a expressão “*xangô*”. Já a classificação e orientação dos terreiros foram dadas pelas próprias lideranças locais, como sendo “*traçada*” e “*nagô*”. As lideranças em Viçosa se autodeclararam “*filhos de Umbanda*”.

Para uma melhor delimitação do objeto, bem como melhor coesão científica da religião estudada, escolheu-se investigar a Umbanda em Viçosa/AL. A escolha desse objeto como unidade de análise e avaliação, pôde ser justificada pelo tipo de fenômeno ou ritual em causa. Para isso, esta pesquisa vem desvincular toda forma de ver essa prática como sendo dos demônios e, principalmente, o Exu como um “Diabo” ou “Satanás”. O recorte temporal utilizado (1960-2013) justifica-se principalmente pelo fato de que a partir do final da década de 1950 e início da década de 1960, Viçosa passou a ter o culto organizado da Umbanda propriamente dito, mas desde meados da década de 1930, já funcionavam com reuniões chamadas de “*Mesa Branca*” ou “*Mesa de Jurema*”³. A partir da década de 1970 a 1990, foram abertos terreiros na zona urbana e rural. Porém, somente em 2013, a Umbanda foi incluída na programação cultural do Município nas comemorações do evento intitulado: *Viçosa nas Trilhas de Zumbi dos Palmares*, ocorrido entre os dias 11 e 30 de novembro⁴. No ano de 2014, o ingresso no Mestrado em História⁵ proporcionou a retomada do campo de estudos, a identificação de outros rituais, a abertura de novos terreiros e a atualização das fontes e revisão bibliográfica sobre o assunto. De certa forma, foi possível ampliar os estudos na área. O estudioso da religião poderá ancorar sua “perspectiva à luz das ciências sociais”, como uma representação das suas relações; à luz da psicologia, como uma representação da realidade mental; ou, se estiver interessado, poderá abordar a partir da ótica teológica ou metafísica, uma preocupação suprema em que há um sentimento de dependência do “sagrado” ou “absoluto” (MERRIAM-WBSTER, 2014, p. 915-916).

³ A expressão evoca o Kardecismo, mas de acordo com o campo de pesquisa, esta prática serve para receber Caboclos e Pretos Velhos diante de mesa forrada com uma toalha preferencialmente de cor branca no canto do salão de culto. Segundo os zeladores mais antigos, esta se constitui a primeira prática que se tem notícia dos terreiros em Viçosa. Para Cosme Alves, (Pai Cosme), ainda criança, sua família o levava para “sessões de mesa” a fim de se comunicar com os Caboclos e os Pretos Velhos. Compreende-se que os cultos afro-brasileiros no Estado de Alagoas também sofreram fortes influências das doutrinas espíritas, do chamado “espiritismo de linha”. Abelardo Duarte no início da década de 1950 reconheceu que era inegável essa influência. Ao se referir aos cultos afro-brasileiros em Alagoas, Duarte escreveu que “infiltrou-se neles a Umbanda mesclada de espiritismo e catolicismo. Caminha para a prática talvez do que chamamos de Umbanda Branca...” (DUARTE, 1952, p. 78).

⁴ A programação intitulada: *Viçosa nas Trilhas de Zumbi dos Palmares* foi organizada pela Secretaria Municipal de Educação e Cultura e contou com o apoio da população nas festividades que ocorriam todos os dias em diferentes espaços da cidade. A manhã do dia 19 de novembro foi escolhida para homenagear a religião da Umbanda. A iniciativa partiu deste jovem pesquisador que desde os anos de 2009 e 2010 vem pesquisando sobre esta modalidade religiosa presente no município há décadas. Esta empreitada acadêmica resultou na sua Dissertação de Mestrado em Ciência das Religiões: **As relações entre filhos/as de santo e espíritos no cosmo religioso umbandista: Uma abordagem a partir do contexto de Viçosa/AL.** (2015f) defendida e aprovada em 18 de fevereiro de 2013 na Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, em Lisboa, Portugal a qual está no prelo na Edufal. Trata-se de uma pesquisa de campo etnográfica desenvolvida durante dezesseis meses em oito terreiros de Umbanda inseridos no município de Viçosa. Após entregar, em maio de 2013, o projeto a então Secretária de Educação e Cultura do município, a senhora Karina Padilha Rebelo, recebendo sua aprovação em julho do mesmo ano, começaram os preparativos. O objetivo do evento foi socializar a pesquisa acadêmica e, acima de tudo, ouvir a liderança umbandista e seus respectivos/as filhos/as de santo.

⁵PPGH/UFAL – 2014.1.

A atividade simbólica aqui é entendida como “os rituais que formam essa atividade coletiva ocupando lugar e se articulando com as atividades cotidianas”, técnicas e sexuais da sociedade em torno de suas crenças e seus valores. Trata-se de uma elaboração da capacidade simbólica e linguagens simbólicas pelo humano. Para Leenhard (2012, p. 7-8), magia e simbolização constituem-se os fundamentos intransponíveis de qualquer religião. Segundo ele, a religiosidade parte de três atos fundadores: (a) a magia (conquista, poder, busca); (b) a prática ritual (obras, discurso) e (c) a comunidade sólida (sobrevivência da fé). Os atos e os gestos constituem a religiosidade, pois só há religião se existirem gestos religiosos. Na religião, o divino aparece em formas diferentes, de acordo com o local e a cultura, afirma Leenhard.

A base teórico-metodológica utilizada para o desenvolvimento desta pesquisa foi a perspectiva da história social a partir da prática historiográfica com empreendimento científico, procurando entender a realidade circundante do objeto investigado. Considerou-se a interdisciplinaridade das ciências humanas e sociais, a fim de construir uma análise histórica do objeto. Os terreiros investigados trouxeram em seu arcabouço ritualístico experiências próprias e singulares. Desse modo, *33 terreiros inseridos no município de Viçosa/AL* compuseram o universo da pesquisa. A pesquisa foi desenvolvida entre abril de 2014 e abril de 2015, com vinte e uma lideranças. As outras doze não participaram pelos seguintes motivos: (a) cinco não aceitaram gravar entrevistas; (b) uma Mãe de santo veio a óbito; (c) três estão atualmente residindo em outros municípios, vindo a Viçosa esporadicamente e; (d) após algumas tentativas três não foram encontradas. Dois presidentes das Federações umbandistas do Estado também compuseram o universo da pesquisa.

Foram realizadas entrevistas individuais semiestruturadas com as lideranças umbandistas no interior dos próprios terreiros e em suas residências e com os dois Presidentes das Federações. Todas foram gravadas em equipamento digital de áudio e vídeo constituindo, assim, parte do empreendimento científico do trabalho. Houve a observação em *vinte e uma “giras” ou “toques” de Exus e Pombagiras e, em seis, nas chamadas “matanças pra Exu”*, ocorridas no mês de agosto/2014. Buscou-se também, fontes documentais, jornais e fotografias para compor a pesquisa. O processo de compreensão da elaboração no tempo/espaço foi construído dialeticamente, entre as relações de poder, a base ideológica e a forma social de entender Exu. A história oral permitiu conhecer experiências e modos de vida dos grupos religiosos estudados durante um ano e o diálogo com outras áreas do conhecimento como a Antropologia e Sociologia da religião (ALBERTI, 2008). Segundo Alberti, “A História oral é hoje um caminho interessante para se conhecer e registrar múltiplas possibilidades que se

manifestam e dão sentido a formas de vida e escolhas de diferentes grupos sociais, em todas as camadas da sociedade” (ALBERTI, 2008, p. 164). Adotou-se também a “análise de conteúdo” a partir de Bardin (2009), compreendendo que a análise de um enunciado deve partir do conhecimento daquilo que está implícito nas palavras sobre as quais se debruça. Para Bardin, todo pesquisar na tarefa de análise dos resultados deve lidar com os estereótipos e estes, de acordo com sua definição (BARDIN, 2009, p. 45; 53), são as ideias, imagens e representações que o pesquisador tem de coisas, pessoas e ideias partilhadas pelos membros de um determinado grupo social. Segundo a autora, o estereótipo mergulha suas raízes no emocional e afetivo, pois está ligado à predefinição por ele racionalizada, justificada e criada no labor da análise.

Qualquer pessoa que faça entrevistas conhece a riqueza desta fala, a sua singularidade individual, mas também a aparência por vezes tortuosa, contraditória, com “buracos”, com digressões incompreensíveis, negações incômodas, recuos, atalhos, saídas fugazes ou clarezas enganadoras. Uma entrevista é, em muitos casos, polifônica (BARDIN, 2009, p. 90). Buscando certo rigor metodológico, verifica-se que a análise qualitativa (BARDIN, 2009, p. 140-143) compreende o sentido da fala dos indivíduos. Bardin afirmou que o discurso, neste contexto, é toda comunicação estudada em nível elementar – palavras ditas – e em nível de frases, proposições, enunciados e sequências. Segundo a autora, o discurso é considerado um dado, isto é, “enunciado imobilizado, manipulável, fragmentável” (BARDIN, 2009, p. 216). Além disso, com base na autora, compreende-se também que discurso não é um produto acabado, mas um momento num processo de elaboração da análise de conteúdo. Assim, compreende-se que o labor historiográfico tem particularidades que possibilitam às experiências humanas do passado tornarem-se inteligíveis no tempo presente. Trata-se da refiguração do passado. Ou seja, na relação com o objeto, o historiador está tomando consciência do seu ofício a partir da dimensão humana na elaboração da escrita, encontrando mais perguntas do que respostas.

Baseou-se na análise comparativa das informações na pesquisa bibliográfica, documental e dos dados colhidos em campo durante doze meses, utilizando dialeticamente os métodos dedutivo e indutivo, a partir da análise da disposição ordenada dos enunciados gerais, em que tais informações foram sistematizadas em uma fundamentação teórica e alicerçadas nesta última. Em Haguette, descobriu-se que “... os métodos qualitativos enfatizam as especificidades de um fenômeno em termos de suas origens e sua razão de ser” (1992, p.63). Buscou-se também, a realização de uma análise qualitativa do material (HAGUETTE, 1992, p.52-68; MINAYO; DESLANDES; GOMES, 2008, p. 62), que permitiu compreender os

“Exus-Demônios” no interior desses terreiros. Para situar-se no campo de pesquisa adentrou-se no município de Viçosa/AL, localizado a 86 quilômetros da capital Maceió, na mesorregião do leste alagoano e microrregião serrana dos Quilombos dos Palmares, que atualmente registra uma população de 25.444 habitantes⁶.

A problemática que norteou a escrita foi a seguinte: Por que Exu foi identificado com o Diabo dos cristãos? Havia alguma concepção de Mal nas culturas africana e indígena presentes na colonização do Brasil? O culto a Exu existia nos primórdios dessas práticas no Brasil? A Umbanda contribuiu para a demonização de Exu? Por que Exu dividiu e ainda hoje divide opiniões no interior desses cultos? O que as literaturas sobre as religiões afro-brasileiras dizem sobre Exu? Será Exu o Diabo? O objetivo geral do trabalho foi justamente buscar compreender as interpretações e percepções historicamente construídas acerca do Orixá Exu entre os anos 1960 e 2013, identificando as absorções e similitudes históricas, sobretudo no desenvolvimento do processo sincrético no Brasil a partir da organização da Umbanda na segunda metade do século XX. A partir daí tornou-se possível a reflexão acerca dos desdobramentos no imaginário religioso umbandista, no município de Viçosa, interior de Alagoas, a partir da segunda metade do século XX e constituiu-se uma base de reflexão que auxiliou no fortalecimento de uma teoria explicativa sobre as transformações e mudanças históricas vivenciadas pelas religiões afro-alagoanas, tendo em vista os embates culturais e, sobretudo, sociais de seus adeptos na atualidade. Especificamente, buscou-se identificar dados sobre a história contemporânea das religiões afro-alagoanas, a partir de uma ênfase no município de Viçosa; descrever as mudanças históricas do Orixá Exu nos rituais umbandistas praticados no município de Viçosa/Alagoas; caracterizar as percepções e experiências das lideranças umbandistas na relação com os Exus cultuados nos terreiros; bem como identificar as transformações culturais e sociais do Exu na Umbanda a partir da segunda metade do século XX e, por fim, verificar na história da Umbanda viçosense as concepções dos Pais e Mães de santo sobre os Exus.

Tanto as hipóteses quanto os pressupostos alçados, bem como sua contextualização e conceitos elaborados a partir do objeto de investigação, constituíram uma baliza dialética entre o pesquisador e o campo. Por conseguinte, o pesquisador foi inserido dentro do universo da pesquisa sob sua observação, por meio da relação direta com seus interlocutores, bem como da interferência e modificação pessoal, a partir de dados colhidos dentro do contexto pesquisado. Tomando-se como fundamento evidências dos autores sobre o assunto e lideranças

⁶ Censo IBGE 2010. Dados disponíveis em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 09 nov. de 2014.

umbandistas viçosenses, tornou-se possível entender que cada realidade constitui um fulcro e uma idiossincrasia únicos e singulares no levantamento de dados científicos de qualquer pesquisa acadêmica. A Dissertação está estruturada em quatro capítulos entrecruzados a fim de alcançar os objetivos propostos acerca da temática. Todo o trabalho está centrado em torno do personagem Exu, sobretudo, no interior da Umbanda, com ênfase nos trinta e três terreiros inseridos no município de Viçosa. E ainda, um panorama histórico do objeto de pesquisa intercalado com os dados orais das lideranças umbandistas viçosenses. Os quatro capítulos foram organizados a fim de proporcionar ao/à leitor/a uma visão panorâmica do tema escolhido.

O capítulo 1, intitulado: **O culto da Umbanda no Brasil e no Estado de Alagoas: breves considerações** trará um panorama do desenvolvimento da religião umbandista no País, desdobramentos e organização de culto, bem como os entrelaçamentos sócio históricos entre o Candomblé, Umbanda e Quimbanda na formação da afro-alagoanidade. Buscará também, basicamente, reconhecer o que ainda precisa ser pesquisado e problematizado a respeito do campo religioso afro-alagoano. Também, identificar o imaginário social discriminatório ainda visível no Vale do Paraíba, na Zona da Mata do Estado,

O segundo capítulo, **As religiões afro-alagoanas no contexto de Viçosa, (1930-2015)** apresentará o mosaico religioso diversificado deste município, sobretudo a história da Umbanda, seus primórdios, organização e desenvolvimento, bem como os pioneiros da religião, a liderança mais antiga, os novos líderes e, principalmente, os rituais praticados nos dias atuais. Mostrará também as dificuldades existentes em escrever sobre a história dos cultos afro-alagoanos no município. Em síntese, apresentará a dinâmica religiosa existente reconstruída, décadas após décadas, neste município centenário.

Já o capítulo 3, **Recomposição historiográfica sobre Exus e Pombagiras na Umbanda**, trará o culto aos Exus e Pombagiras, seus desdobramentos na organização da Umbanda no Brasil, sobretudo, no chamado processo sincrético no século XX. Os paradoxos no âmbito de Exu marcados pela sua imprevisibilidade, sexualidade desenfreada e papel provocador, atenuados no Brasil, bem como sua “difícil demarcação”, “linha de direita” e “linha de esquerda” que permeou historicamente o campo ético da Umbanda até a atualidade, também serão abordados. Por fim, um panorama acerca da imagem construída do Exu-mulher no cosmo religioso umbandista.

O último capítulo, **Exu em Viçosa, Alagoas: ressignificações**; trabalhará com alguns aspectos da presença histórica das religiões afro-brasileiras em Viçosa, com ênfase na segunda

metade do século XX. Diz que a Umbanda teve e tem um papel protagonista no processo de consolidação dos cultos ali. Apresenta a complexidade de sua ritualística, destacando a existência do Orixá/Entidade/Espírito Exu na sua complexa variação à brasileira e/ou à nordestina. Em algum grau, registra-se que toda a liderança umbandista tem a plena consciência de que a imagem de Exu como sinônimo de Diabo é inevitável e, conseqüentemente, suas punições são uma realidade em todos os terreiros estudados.

Após o desenvolvimento dos quatro capítulos, caminhar-se-á para a **Conclusão** a fim de retomar de maneira sintética, as análises e interpretações dos capítulos com o intuito de proporcionar uma explicação histórica sobre a problemática suscitada, as hipóteses e as soluções encontradas mediante o trabalho de campo. A lista completa da bibliografia composta por fontes e referências está apresentada no final do texto. Nos **Apêndices** e **Anexos** estão disponibilizados alguns documentos, modelos de entrevistas semiestruturadas, parte do material da pesquisa de campo incluindo cerca de cento e cinquenta figuras e lista atualizada de endereços dos terreiros viçosenses.

Por essa razão, com efeito, o tema proposto remeteu-se às peculiaridades locais, experiências, cultura, redimensionamentos das práticas, relações entre esses grupos, realidade social, olhares, interpretações, descrições e discursos dos interlocutores analisados durante doze meses. Para isso, foi seguido o esquema do cronograma de execução do projeto no prazo máximo de 24 meses determinados pelo PPGH/UFAL. Desse modo, espera-se que as páginas que se seguem possam servir como interesse para os/as demais pesquisadores/as do tema em Alagoas e fora do Estado e, acima de tudo, contribuir para cercear a discriminação religiosa tão presente no País e aflorada nos últimos anos pelo fundamentalismo religioso midiático.

2 O CULTO DA UMBANDA NO BRASIL E NO ESTADO DE ALAGOAS: BREVES CONSIDERAÇÕES

Alagoas é um dos Estados brasileiros com o maior contingente de população negra e parda. O histórico de violência contra esta população é sistêmico, chegando às raias do patológico. Partindo-se de dados sociais, nota-se que esta não é uma afirmação exagerada. Cabe aos historiadores da cultura negra e das relações étnico-raciais no Estado, lidarem com a crua realidade deste presente (SANTOS, 2013, p. 31).

A proposta deste capítulo é apresentar uma síntese da produção acadêmica que vem preenchendo algumas lacunas nas últimas décadas, bem como abordar os trabalhos de historiadores e cientistas sociais que vêm auxiliando a montar um quadro de referências sobre o desenvolvimento histórico dos cultos afro-brasileiros no País, sobretudo, acerca da Umbanda e mais precisamente, no contexto alagoano. Pretende-se também reconhecer o que ainda precisa ser pesquisado e problematizado na situação do conhecimento histórico a respeito do campo religioso afro-brasileiro no Estado de Alagoas. Ao ler autores como Rafael (2004), Santos (2012), Cavalcanti; Fernandes; Barros (2006; 2008), Cavalcanti; Rogério (2008), Araújo (2009; 2014) e Tenório (2014), percebe-se a pouca alusão que se tem feito acerca deste assunto em Alagoas. Para Lindoso (2005), a historiografia alagoana é marcada por uma “ideologia da representação social”.

A primeira referência documental a atividades religiosas africanas no Estado de Alagoas dataria do século XVIII.⁷ Alagoas, segundo Barbosa (1985, 2006), é o lugar com maior número de *gangas*⁸ famosos até o Império. Para Barbosa, isso ocorria, talvez devido a influência das sociedades secretas⁹ que atuavam por trás de Angola Janga. Para Tenório (2014,

⁷ Novas pesquisas ainda em andamento estão conseguindo identificar agentes da religião africana no período colonial em Alagoas. Cf. MACHADO, Alex Rolim. **Classificação e perseguição**: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820). Maceió, UFAL, inédito, 2014. Alex Machado é mestrando em História, está desenvolvendo pesquisa sobre os familiares do Santo Ofício em Alagoas.

⁸ Os gangas tradicionais eram perseguidos pela polícia. “Ganga” e “Kibanda” significam “feiticeiro” (Kibanda é palavra ovambo). (BARBOSA, 1985, p. 93). Trata-se do sacerdote-feiticeiro-médico (Kimbanda, ganga). (BARBOSA, 2006, p. 28).

⁹ “Na organização e na participação combativa dos negros nas diferentes revoltas, desempenhou importante papel sua consciência religiosa e sua ideologia social independente. Numerosas sociedades secretas subsistiram ou se formaram entre os negros (...). Estas sociedades mantiveram contatos políticos com o ramo vermelho da Maçonaria, e outras organizações antimonárquicas, constituindo-se um embrião da vida política progressista e independente dos negros. Os membros dessas sociedades eram, em geral, cavalos de santo (hieródulos das

p. 17), no século XVIII a religião dos negros sofria muita oposição, pressão, discriminação e violência em Alagoas. Nas Vilas de Porto Calvo, Penedo e Alagoas do Sul – com suas inúmeras propriedades de engenhos que se estendiam e se multiplicavam de Barra Grande, no norte, ao Rio São Francisco, no sul do Estado onde existia população negra e as negras benzedeadas conhecidas pelas artes dos sortilégios entre a população – já havia repressão, aponta Tenório (2014).

Pesquisar a história das religiões afro-alagoanas é, por conseguinte, compreender a formação cultural local e a inserção da cultura negra no Estado e os conflitos étnico-raciais ainda presentes na historiografia alagoana (SANTOS, 2014, p. 1-31). Para Santos, “a elite alagoana teve por muito tempo o privilégio de escrever a história local a partir de seus interesses”. No século XIX, ela passou a produzir a historiografia oficial divulgada e reforçada da “invenção de uma identidade alagoana branco-europeia”, escravagista e hegemonicamente católica. O ambiente aqui seria claramente repressor da culturalidade negra. Tratar-se-ia de um ambiente hostil. Porém, desde o século XIX, os negros conseguiram recriar a religiosidade africana na região (SANTOS, 2013, p. 11-13; TENÓRIO, 2014, p. 9-35). Duarte (1952; 1974; 2010) identificará os “cultos africanos” e sua sincretização com o catolicismo popular e as próprias seitas africanas na segunda metade do século XIX. Segundo ele, esses “cultos africanos” eram formados em sua maioria, por “africanos puros”, “legítimos” e por seus descendentes (DUARTE, 1974, p. 9; 15).

Essa produção historiográfica foi feita pelas elites e pela burguesia mercantil urbana, na ideologia de dominação do século XIX. Esta ideologia é materializada e consolidada como hegemônica, dominadora e conservadora. Para Lindoso (2005, p. 17-18), estaria representada pela “coesão social e expressão política da elite urbana”, significaria “manipulação ideológica” ao longo dos anos. A vasta produção etnográfica brasileira sobre a experiência religiosa negra, a exemplo dos estados vizinhos de Pernambuco, Bahia e Sergipe, é muito superior se comparar com a alagoana (RAFAEL, 2008, p. 31-37).

A falta de registro documental sobre a memória negro-alagoana também contribuiu para a lacuna existente – conforme aludiram Rafael (2004, p. 12; 2008, p. 36) e Santos (2012, p. 64). Para Rafael, a existência de tão pouco material sobre o assunto registra notadamente o que chamou de o “misterioso silêncio” da intelectualidade alagoana sobre a temática religiosa negra. Isto ficou claro, sobretudo, no que diz respeito ao episódio do “Quebra” ocorrido no ano de 1912 na capital Maceió. Santos (2012) destaca o que chamou de o “*silêncio social*” e o

religiões afro), encarregados de manter ativos, em quaisquer circunstâncias, o “templo” do grupo religioso, na pessoa dos instrumentos sagrados do culto (feitiços)” (BARBOSA, 2006, p. 17-18).

“*silêncio dos intelectuais*”, que por muito tempo negaram uma análise específica sobre os conflitos sociais ocorridos no início do século XX com o episódio do “Quebra”. Segundo a autora, isso pode ilustrar a relegação da população negra em sua história. A autora escreve:

ainda identificam-se os candomblés de Maceió como “xangôs”, porém de forma bem menos patente. Faz-se, então, a reafirmação aqui da presença de Xangô, mesmo que silenciosa. Dizem que os silêncios também falam. O não dito, serve para descortinar parte das transformações históricas das religiões afro-brasileiras, não somente para Alagoas, mas para todo o território nacional, pois ilustraria a forma como a população negra foi relegada sua história. Por outro lado, reafirmaria também o resgate dessa história, a valorização dos indivíduos e do coletivo negros e de suas lutas que se ampliaram nessa segunda metade do XX (SANTOS, 2012, p. 64-65).

Para se ter uma ideia, segundo Barbosa (1985), até o ano de 1950 contavam-se por aqui catorze feiticeiros ou chefes de seitas importantes na identidade negro-alagoana (BARBOSA, 1985, p. 92-93). Mesmo assim, a historiografia negra no Estado foi relegada. Este autor reconhece Alagoas como o lugar do Brasil com maior número de *gangas* famosos, isto é, chefes de seitas (BARBOSA, 1985, p. 1-98). Os pesquisadores Cavalcanti e Rogério já reconheceram tal lacuna na história negro-alagoana,

do expressivo volume da produção científica brasileira sobre as religiões de matriz africana no decorrer do século XX e início deste, muito pouco diz respeito a dados oriundos da observação dos terreiros alagoanos ou maceioenses. Assim, trata-se de uma realidade que reclama por ser compreendida em suas características históricas, sociais e simbólicas, ainda a merecer a devida atenção de estudiosos tanto sobre seu passado quanto acerca do presente. Vários fatores colaboraram para esse cenário de esquecimento da memória negro-alagoana por parte dos estudiosos locais que poderiam ter efetuado maior registro documental sobre a matéria (CAVALCANTI; ROGÉRIO, 2008, p. 9).

As manifestações afro-brasileiras também são chamadas em Alagoas de “*xangôs*”, designando o culto ao Orixá da justiça, Xangô, muito praticado durante o período colonial e imperial nas regiões de Pernambuco e Alagoas.¹⁰ No período abolicionista, as concepções racistas foram reforçadas, identificando os negros adeptos das práticas afro-brasileiras com o “diabo ou o demoníaco na província” (SANTOS, 2013, p. 18; 30). A organização de cultos afro-brasileiros em Alagoas data, pelo menos, de início dos oitocentos, mas suas raízes são muito antigas no Estado. A religiosidade negra foi intensa, envolvendo a classe política e

¹⁰ MACHADO, Alex Rolim. **Classificação e perseguição**: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820). Maceió: UFAL, inédito, 2014.

contribuindo para as manifestações folclóricas na capital e interior. Segundo Tenório (2014), os “autores” envolvidos nas tramas sociais e religiosas foram quase ausentes nos estudos voltados para esta temática.

A “desconsideração da elite alagoana” foi e ainda continua sendo recorrente com os episódios dos segmentos marginalizados, considerados “classes perigosas” (RAFAEL, 2008). Torna-se preciso resgatar a dinâmica dessas crenças com suas características sociais, históricas, culturais e simbólicas, sobretudo, no interior do Estado. As primeiras seções a seguir trazem uma alusão às práticas umbandistas no contexto brasileiro e suas convergências com outras práticas afro-brasileiras, mostrando possibilidades de compreensão dessa modalidade religiosa, bem como sua dinâmica de culto. Nas seções posteriores mostrar-se-á a presença desses cultos no contexto de Alagoas.

2.1 História da Umbanda: possibilidades de narrativas

Não se trata de buscar uma história da “fundação”, “aparecimento” ou “origens”; tampouco, encontrar um “pioneiro” da Umbanda, muito menos de chegar a observações conclusivas e plausíveis dos estudiosos dos seus cultos, mas pensar alguns aspectos relacionados ao processo histórico da Umbanda, procurando as situações que propiciaram sua constituição propriamente dita e seu posterior desenvolvimento no Rio de Janeiro, no início do século XX. O que se encontram disponíveis entre os especialistas do assunto são referências institucionalizadas que emergiram historicamente – o chamado “mito fundador da religião”, sobretudo, com um número enorme de publicações posteriores a 1960. Trata-se de referências contemporâneas ou posteriores a morte de Zélio de Moraes¹¹ no ano de 1975 (GIUMBELLI, 2002, p. 189).

Segundo Giumbelli (2006), a “busca pela África no Rio de Janeiro” nesse contexto – passagem entre o século XIX e XX – conduz a duas especulações: (a) a um Candomblé evanescente e difuso e (b) a uma macumba muito incerta e pouco assumida (GIUMBELLI, 2006, p.109). Giumbelli afirma que a ausência de estudos acadêmicos no sudeste (se comparada com o nordeste nesse contexto) e a força do espiritismo de matriz Kardecista no Rio de Janeiro são o resultado das distinções que as práticas africanas sofreram no Brasil – uma

¹¹O processo de “tornar branca” a Umbanda deu-se em 15 de novembro no ano de 1908, no Rio de Janeiro com a descida do Caboclo Sete Encruzilhadas no médium kardecista Zélio Fernandino de Moraes nascido em São Gonçalo, Rio de Janeiro. (1891-1975). Segundo Barbosa, isto levaria a *Inbandla* a Umbanda de Linha Branca como ramo cada vez mais desafricanizado dessa modalidade religiosa. Alguns intelectuais umbandistas veem em Zélio o marco fundados da Umbanda.

vez que eram consideradas “degeneradas e contaminadas”. No nordeste, por exemplo, os acadêmicos intervieram diretamente no processo de legitimação dos cultos validando suas categorias como mediadoras sociais. Já no sudeste, os intelectuais incorporaram aqueles termos utilizados nas disputas por legitimidade social e então, introduziram um viés nas práticas repressivas (GIUMBELLI, 2006, p.110). Para o autor, nas primeiras décadas do século XX, da expressão cunhada “baixo espiritismo”, pode-se tirar uma utilidade bem distinta: o sudeste refere-se ao “campo mediúnico”, remetendo ao “espiritismo” e não ao “afro-brasileiro”. Trata-se de categorias ao mesmo tempo jurídica e religiosa, envoltas em tramas, múltiplos autores de legitimação e condenação (GIUMBELLI, 2006, p.110-111).

Quando se considera esta ideia de “baixo espiritismo”, visualizada naquele contexto, o autor diz que se pode inferir o seguinte: (a) posteriormente nas décadas de 1920 e 1930 observadores descreveram as práticas africanas no Rio de Janeiro como uma modalidade ou variante do espiritismo Kardecista; (b) levaram outros observadores a desconhecer que houvesse Candomblé em terras cariocas; (c) com o processo da organização da religião Umbanda, os próprios umbandistas optaram por manter a designação de “espíritas” promovendo então o “espiritismo de umbanda” e (d) houve então redefinições propostas pelos umbandistas no decorrer das décadas sobre a magia, principalmente, a partir de 1941 com a realização do Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda ocorrido no Rio de Janeiro (GIUMBELLI, 2006, p.111-112; 2003, p. 247-281). Para ele, este congresso se mantém como ponto de referência, marco inicial de normatização dessas práticas. Constata-se na elaboração dos documentos do evento, uma clara alusão às origens orientais, aos princípios kardecistas e à ascendência cristã em detrimento das origens africanas. Assim, o africano é recusado e a tese do embranquecimento dos médiuns e auxiliares passa a ser um referencial dessas práticas num congresso de várias lacunas (GIUMBELLI, 2006, p. 112-113).

Giumbelli traz uma observação interessante sobre a “não totalmente recusa do africano”. Segundo ele, pelo menos em um ponto, a “ligação com a África” é reconhecida ali. Trata-se da caracterização dos Pretos Velhos, entidades que têm como referência o africano ou seus descendentes. Aqui é notada a relação com o “branco” que imputou-lhes a escravidão (GIUMBELLI, 2006, p. 112). Outra questão que está ausente das conclusões daquele congresso é a caracterização da Umbanda como “magia”. Uma das teses apresentadas traz uma aproximação entre a Umbanda e certas correntes do ocultismo ocidental e ao mesmo tempo, reconhece suas origens africanas, mas relacionando-a com os “aspectos grosseiros” das práticas e pela sua “rudeza de vocabulário”. Percebem-se aí os mecanismos de regulação social do

religioso (GIUMBELL, 2003, p. 281). As conclusões apontam para apresentar a Umbanda como uma reação à “magia negra” operada por “entidades trevosas”, convocando-a a combater essas “entidades trevosas” responsáveis pelo “terrível surto do mal”. É a partir, sobretudo, da década de 1940 que procuram apresentar a Umbanda como um recurso de “desenfeitiçamento”, apresentando-a como um “instrumento para entregar o mundo ao bem e livrar os seres humanos dos males espirituais”. Anterior ao congresso, a partir do ano de 1929 até 1940, os cartórios já começavam a registrar terreiros de Umbanda, “travestidos de centros espíritas” (NEGRÃO, 1996, p. 67; GIUMBELLI, 2006, p. 112-113).

O projeto de organização da Umbanda ou de “ideologização do mítico” elaborado pelos líderes das Tendas de Umbanda, iniciado no ano de 1930 e reforçado na década de 1940 no Rio de Janeiro e que se espalhou por toda São Paulo, na capital e no interior, na década de 1950, reconhecia a Umbanda como uma religião legítima. O movimento federativo, principalmente a partir das décadas de 1960 e 1970, se encarregou de “embranquecer”, “cristianizar” e “racionalizar” os cultos afro-brasileiros para assim legitimar suas práticas e ganhar proteção e reconhecimento do Estado e, acima de tudo, o respeito das demais religiões no país¹². Segundo Negrão, a Umbanda teve seu clímax no final da década de 1960 e início da década de 1970. Só para se ter uma ideia, data de 1964 a inclusão da Umbanda no Anuário Estatístico do IBGE, reconhecendo-a como religião, bem como, a inclusão de suas festas nos calendários regionais, a exemplo da festa de Iemanjá, no Rio de Janeiro, em 31 dezembro de 1964 (NEGRÃO, 1996, p. 69-70; 96-97). Apesar da resistência por parte de alguns líderes, a busca pelo “caráter nacional da Umbanda” ganhou força no seu processo de legitimação, adaptação e ampliação de suas práticas em todo o país (NEGRÃO, 1996, p. 146-148). É justamente a partir dessa década de 1960 que a Umbanda em Viçosa se apresentou como culto organizado aberto ao público, o que constituiu o recorte desta pesquisa.

2.2 Adaptações e ampliações da Umbanda

Para Giumbelli (2002), atribuir a fundação da Umbanda à figura do médium Zélio de Moraes e seu surgimento definitivo entre as décadas de 1920 e 1930, no contexto carioca, é uma construção tardia, pois o reconhecimento dessa figura seminal perscruta em registros posteriores à década de 1960, em sua maioria, referências contemporâneas a partir de 1975 e,

¹²No campo de pesquisa, por exemplo, foram registrados catorze terreiros com o nome de “Centro Espírita” e um identificado por “Casa de Oração”. Tudo leva a perceber a forte influência cristã-espírita na constituição dos terreiros viçosenses.

principalmente, na década de 1980. Com isso, Giumbelli escreve que a imposição de maneira inexorável da sua dispersão doutrinária e ritualística e suas divisões institucionais retratam sua construção histórica tardia (GIUMBELLI, 2002, p. 189-190). Isto resultou nas indefinições do mito de origem da religião que permeou por décadas e que, ainda hoje, proporciona diversas discussões entre os intelectuais umbandistas. Percebe-se que a história da origem da Umbanda trata-se de um processo “rizomático”, “descentralizado”, dominado pelo movimento de organização e sistematização dos elementos codificados do Kardecismo nas primeiras décadas do século XX no Sudeste do Brasil.

Partindo da análise de Negrão (1979, p. 170-180), é possível apresentara Umbanda em três níveis de interpretação: (a) uma religião como expressão da cultura brasileira, portanto, à brasileira; (b) uma religião a partir da visão de seus “legitimadores” e (c) uma religião como processo de integração do negro à sociedade, portanto, estrutural. Esses três níveis de interpretação se fundem. É possível enxergar a Umbanda como uma expressão arquetípica da condição do dominado numa sociedade em pleno processo de efervescência social, mas é possível também enxergar esta religião como um processo de apropriação dos seus líderes no sentido de branqueamento de crenças e ritos religiosos para atender às concepções dominantes à época. Segundo Negrão (1979, p. 180), aí reside a ambiguidade da Umbanda no desenvolvimento do seu processo histórico no Brasil.

Para Negrão, as expressões ideológicas da sociedade dominante penetraram o interior da Umbanda. E mais, apesar da sua expressão cultural popular – visão defendida por ele – ao ver a Umbanda como uma religião “à moda brasileira” (NEGRÃO, 1976, p. 171-180), vê-se a mesma inserida principalmente na estrutura social e econômica dos anos 1920 e 1930, ora renegando seus traços africanos, ora assumindo-os para si. Ora repudiando a visão elitista e branca, ora absorvendo suas ideologias como estratégias de inserção social ou de sobrevivência. Desse modo, a Umbanda se desenvolveu num contexto social permeado por contradições e busca por proteção institucionalizada. Como pode-se perceber, a questão da origem da Umbanda e suas peculiaridades sempre mobilizaram e ainda mobilizam diversas opiniões e narrativas entre seus adeptos e estudiosos específicos do assunto.

2.3 Candomblé, Umbanda e Quimbanda: convergências

As diferenças e semelhanças dessas práticas distribuem-se nos rituais praticados em cada terreiro. Cada terreiro é singular e cada Pai ou Mãe de santo possui características

próprias de culto: vestimentas, elementos mágicos, invocações, danças, sacrifícios, louvações e diferentes ornamentações nas casas. Enquanto o Candomblé apresenta traços culturais mais próximos do imaginário africano, a Umbanda, também vem imbuída dessas características, sendo, porém mais “abrasileiradas” fomentando o surgimento da prática da chamada “Quimbanda”, cuja ramificação, “linha de Exus e Pombagiras”, também é praticada, tanto no Candomblé – não em todos –, quanto na Umbanda. Nesta última, com maior frequência de culto. É o que apontam alguns especialistas sobre o assunto.¹³ Dessa forma, com base em Prandi – em especial, torna-se possível perceber o sincretismo existente entre essas práticas de matriz africana (PRANDI, 2005, p. 92-95).

À primeira vista, historicamente, o Candomblé serviu como uma espécie de organização social, familiar e espiritual, frente às marcas deixadas pela escravidão. Lendo Prandi, percebe-se que a religião dos Orixás africanos, hoje em dia, “tem se transformado e se tornado cada vez mais brasileira” (PRANDI, 2005, p. 52-53). O Candomblé não pode mais ser considerado uma “pequena África” fora da sociedade, conforme descreveram Bastide (2001) na primeira metade do século XX e Verger (2000). Conforme Prandi, tornou-se uma “religião para todos”, adaptada aos demais credos religiosos e “aberta no atual mercado religioso brasileiro”. Para ele, o Candomblé se espalha e prospera, resultando na fragmentação e dissipação do tempo africano. Ou como descreve Ortiz, passou pelo processo de “embranquecimento” nas últimas décadas (ORTIZ, 1991, p. 34-40). Segundo Prandi (2005), a cada dia há um repertório umbandista que cada vez mais se agrega ao Candomblé, resultando na expressão híbrida: “umbandomblé”. A expressão “umbandomblé”, impressa no livro de Prandi, também leva a perceber a influência do Candomblé nos terreiros de Umbanda e seus empréstimos ritualísticos, que não são poucos – como, por exemplo, as imagens de Exus e sua dupla natureza. Opta-se mais adiante, utilizar o termo *Umbanquindomblé* significando o entrelaçamento entre Umbanda, Candomblé e Quimbanda que será explicado posteriormente (GOMES, 2012).

¹³Destacam-se os de maior aproximação nos estudos aqui alçados e os de maior identificação, a saber: BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**, 2001; BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**, 1993; GIUMBELLI, Emerson. **Zélio de Moraes e as origens da Umbanda**, 2002; SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira**, 2005; SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org). **Memória Afro-brasileira: Caminhos da Alma**, 2002; MAGNANI, José. G. C. **Umbanda**, 1991; NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista**, 1996; ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**, 1991. PRANDI, Reginaldo e SOUZA (Org). **Encantaria brasileira: O livro dos Mestres e Caboclos e encantados**, 2004; PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: orixás na alma brasileira**, 2005. VERGER, Pierre F. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**, 2000.

O entrelaçamento das práticas afro-brasileiras, neste caso, Candomblé e Umbanda proposto por Prandi (2005), também conduz à linha da Quimbanda, ramificação do culto umbandista, trazendo em seu arcabouço ritualístico elementos de ambas as religiões, principalmente da Umbanda como, por exemplo, Exus e Pombagiras e organização dos terreiros. No que concerne à Umbanda, Prandi escreve: “Na umbanda, a própria ideia de religião implica essa noção de trabalho mágico, pois sem a atuação direta dos espíritos na vida dos devotos a religião não se completa” (PRANDI, 2005, p. 79). A gênese umbandista, conforme assinala Prandi, foi organizada em torno da prática do “bem”, uma religião que só trabalha para o “bem de todos”. Tal pensamento compactua com o pensamento de Negrão, o qual apresenta a Umbanda como uma “religião da caridade”, pois praticá-la significa “fazer o bem aos vivos e aos mortos”, “único caminho para a evolução espiritual” (NEGRÃO, 1996, p. 370). Conforme Gonçalves da Silva, a Umbanda sintetizou em seu plano mítico-religioso a integração de todas as categorias sociais, com exclusividade, as marginalizadas, abrindo-se às formas populares da religiosidade afro-brasileira, constituindo-se uma religião nacional que abarca imagens tipicamente brasileiras, como por exemplo, o espírito do pernambucano Zé Pelintra – imagem do homem nordestino, sertanejo, rude, autoritário e trabalhador – arquétipo da virilidade masculina (SILVA, 2005, p. 132-133).

A análise de Silva remete a Negrão, o qual delinea com coerência o universo simbólico umbandista, associando-o à criatividade do imaginário popular brasileiro. Apresenta o terreiro de Umbanda como o *locus* [o grifo é desses autores] por excelência da produção e reprodução do sagrado (NEGRÃO, 1996, p. 145). Já de acordo com Prandi,

a umbanda é resultante de um processo de síntese, de uniformização. A inclusão em seu panteão de personagens dos cultos caboclos regionais teve que obedecer ao modelo dicotômico de direita e esquerda, e isso provocou transformações radicais em muitas entidades que migraram para a umbanda. Assim, Zé Pelintra, por exemplo, que na origem é um mestre do catimbó [...] transmutado em exu, trabalhando para a esquerda [...]. Igualmente, Maria Padilha, originalmente, mestra da jurema, foi feita pombagira de renome e sucesso [...](PRANDI, 2005, p. 135).

Tendo em vista este processo de síntese e uniformização, bem como sua transmutação e idiossincrasias metamorfoseadas ao longo da história, ainda com base nesse processo de “evolução espiritual e releituras de seus personagens”, percebe-se que a religião umbandista sofreu sua organização em solo brasileiro a partir do início do século XX (GIUMBELLI, 2002, p. 195). Com relação à Quimbanda, Prandi escreve: “não há limites para os guias de quimbanda, tudo lhes é possível [...] mesmo aquilo que os outros chamam de mal pode ser

usado para o bem do devoto e do cliente, os fins justificando os meios” (PRANDI, 2005, p. 82). Segundo ele, por quase duas décadas as sessões de Quimbanda –“sinônimo de umbanda”– com o seu universo dos Exus e Pombagiras, eram praticamente secretas, realizadas à porta fechada e nas avançadas horas da noite (PRANDI, 2005, p. 86).

Segundo Prandi, a Quimbanda nasceu como um “departamento subterrâneo da Umbanda, justamente por causa das *linhas* dos espíritos julgados mediadores do mal ou da magia negra, termo este significando ‘os especialistas em malefícios’” (PRANDI, 2005, p. 86-87). A despeito da “brasilidade da Umbanda”, Prandi e Souza ressaltam a existência de uma identificação generalizada, composta por inúmeros personagens da vida cotidiana dos brasileiros, constituindo-se assim sua “dramatização”, sob o rótulo de “quimbanda”. Neste caso, a Quimbanda propriamente rotulada representa um “palco de dramatizações da realidade do povo brasileiro” (PRANDI; SOUZA, 2004, p. 305).

Negrão considera a Quimbanda uma das práticas predecessoras da Umbanda, egressa da Macumba carioca. Negrão escreve que “na Quimbanda os Exus e Pombagiras são utilizados para práticas maléficas em troca de bebidas, cigarros e comidas”. Na Quimbanda, as práticas consideradas de “esquerda” são contra “desafetos”, “caminhos fechados” na vida pessoal e profissional, “doenças”, “prejuízos materiais”, “amarrações” e tudo o que esteja prejudicando o consulente; encontram respostas para todos os males ou os males para todas as respostas (NEGRÃO, 1996, p. 221). Basta ler Ortiz (1991) e logo se perceberá que as “sete linhas da Umbanda” correspondem às linhas da Quimbanda, desse modo, comprovando o sincretismo existente (ORTIZ, 1991, p. 88). Portanto, após seguir um itinerário parcial dos referidos autores, opta-se por utilizar outro termo a ser empregado neste contexto, o *Umbanquindomblé* (GOMES, 2012, p. 22). Significando aquilo que está misturado, traçado, imbuído um no outro e se complementando gradativamente formando o universo dessas práticas multifacetadas desde suas origens e desenvolvimentos em território brasileiro. Magnani (1991, p. 41-49), vem chamar de “*Umbandas*”¹⁴, já Negrão (1996, p. 316) e Prandi (2005, p. 92), de “*Umbandomblé*” e Birman (1985, p. 90), de “*Umbandas misturadas*”. Ante o exposto, o termo *Umbanquindomblé* (GOMES, 2012, p. 22) poderá representar melhor traços do Candomblé, Umbanda e Quimbanda. Isto é, fenômeno sincrético plenamente ritualístico. Negrão também não descartou esses traços existentes na Umbanda do Estado de São Paulo nos anos de 1980 e 1990 (NEGRÃO, 1996, p. 338).

¹⁴ O grifo é do autor da pesquisa.

Conforme visto, a produção acadêmica alagoana durante décadas mostrou-se cristalizada sob a égide da mãe-pátria europeia, baseada nos quadros da civilização espanhola e portuguesa dos Séculos XVI e XVII (GRAMSCI, 1982, p. 2-21). Aparentemente, representou as categorias especializadas do grupo social dominante. Enquanto isso, o poder mágico-religioso da afro-religiosidade alagoana não foi priorizado pelos acadêmicos, sobretudo, pelos oriundos de Viçosa, conhecida como a “Atenas alagoana”. Também não se pode negar a perseguição e resistência na história desses terreiros e praticantes, bem como os entrecruzamentos existentes entre essas práticas na sociedade brasileira. O silêncio e recolhimento foram patentes. Alagoas também foi uma região marcada por conflitos, por um mosaico religioso diverso e pela presença negro-religiosa em atividade até os dias de hoje.

2.4 A vida religiosa dos negros em Alagoas

Um caso interessante ocorrido na primeira metade do século XVIII, no município de Penedo, interior do Estado, chamou atenção. Lá foi registrada a prisão de Salvador Pacheco entre os anos de 1738 e 1746, pelo Padre Caetano Dantas, acusado de ser “o maior feiticeiro e insolente que havia em todo o Brasil”, um “negro alucinado pelo diabo”. Salvador Pacheco foi levado para Olinda, no Estado de Pernambuco para ser castigado. A acusação do Padre Caetano Dantas traria, segundo Santos (2014, p.1-31), a existência de um culto organizado e conhecido do público penedense, uma das cidades mais importantes na Colônia. A criminalização e demonização da religião africana seriam patentes na acusação do Padre Dantas. A prisão do “feiticeiro” Salvador Pacheco não se tratava de um feito isolado, sem alarde, pelo contrário, a denúncia do padre mobilizava a vila do Penedo, o Bispo de Pernambuco, o Ouvidor e Auditor geral de Pernambuco. A denúncia tratava do templo funcionando em uma das principais Vilas da Capitania de Pernambuco. “Feiticeiro e mandingueiro” eram expressões bastante utilizadas pela Igreja e pela sociedade vigente. Ao referir-se às religiões ou religiosidades africanas no Estado de Alagoas, Irinéia Santos (2014) apresenta a seguinte hipótese:

[...] os xangôs (ou cultos organizados) já funcionariam na região desde meados do século XVIII e fortemente se estabeleceriam a partir de 1850, com o aumento da população escrava e liberta nas vilas e cidades, a exemplo de Maceió que passou a ser a capital da província em 1839. Neste momento, ainda seria referido nos jornais como “dança de Santa Bárbara” ou “festa de Santa Bárbara”, denominação que pode ter sido dada por seus adeptos a partir

do sincretismo e/ou da necessidade de minimizar repressões. (SANTOS, 2014, p. 5).

A prática da feitiçaria no século XIX era entendida como crime contra a fé católica (SANTOS, 2014, p. 15-16). Ainda nesse período já se realizavam cerimônias aos Caboclos ou o chamado Candomblé de Caboclo na região do baixo São Francisco. Ao citar Câmara Cascudo, Dantas identifica que essas cerimônias aos “encantados” eram praticadas pelos negros em Penedo em meados dos séculos XVIII e XIX (DANTAS, 1988, p. 34). Tais cerimônias não podem ser distanciadas da formação do povo brasileiro em sua experiência cultural e histórica. Segundo Barbosa,

no caso da Bahia e de Alagoas, por exemplo, a estrutura religiosa conhecida dos negros no século XVII e no século XVIII tornou-se bastante diferente. Sob o impacto das grandes imigrações escravistas da Revolução Industrial, plasmaram-se as fusões quase definitivas do corpo religioso afro-negro, com a divisão atual entre o Candomblé e as correntes bantu da Macumba, Quibanda e, mais tarde, Umbanda. Estes ramos principais datam, portanto, do terceiro século de colonização (1750-1850). Em todas estas religiões caracteriza-se facilmente o culto africano, o fundamento daquilo que é eterno, tal qual concebido pelos antepassados africanos. Os próprios sacerdotes das religiões negras reconhecem as diferenciações como expressivas da experiência cultural e histórica de cada grupo. Nesse sentido, a consolidação do candomblé, do cangerê, e das diferentes práticas religiosas no século XVIII desempenhou papel-chave na formação do povo brasileiro (BARBOSA, 1998, p. 18-19).

Segundo Brandão (1988, p. 20-23), existiam no estado de Alagoas em meados do século XIX, principalmente na capital, duas “seitas religiosas” dos negros africanos de origem sudanesas oriundos do Estado da Bahia: os xangôs e os malês. Notavam-se as principais divindades: *Ogum-Taió*, o deus poderoso, *Leba*, o deus do mal, *Baluaré*, o mártir e, ainda, outras divindades de menor importância. Notavam-se ainda: *Oxalá*, *Xangô-nilé*, *Xangô-china*, *Xangô-bomim*, *Ogum-eína*, *Oiá*, *Oxum* e *Ekum*. Segundo ele, todas essas divindades eram representadas em ídolos de madeira ou de barro em formas humanas e de animais.

Mas segundo Santos, em linhas gerais, o fim da escravidão em 1888 e da Monarquia em 1889 não significou “plena liberdade para os negros”, tampouco, “legitimação de suas práticas culturais”. Mesmo com a criação do cargo de Curador de Africanos Livres na segunda metade do século XIX em Alagoas, a discriminação continuava para os negros agora livres. A repressão jurídica continuou, prolongou-se no tempo. A população negra continuou a ser controlada pelo aparelho do Estado com princípios e termos jurídicos rígidos. Significou a regulamentação das práticas culturais e religiosas negras em vigor, pelo menos, desde o ano de

1839 (TENÓRIO, 2014, p. 24). Os anos de 1880 foram anos conflituosos para o xangô alagoano. Neste período a religião afro-brasileira apresentou-se como coletiva, de culto doméstico ou individual (SANTOS, 2014, p. 13-14).

Para o século XIX tratava-se da presença religiosa negra no interior do Estado. Conforme Santos é possível que já no início dos oitocentos *casas de axé* tenham chegado a existir no interior e na capital do Estado. Para a autora verificou-se no início do século XIX a existência dos cultos coletivos e da ação individual dos chamados “feiticeiros”, bem como a identificação das *casas de axé* por “Santa Bárbara” na região de Muricy/AL. Em Anadia/AL, no ano de 1824, também é possível identificar o sincretismo das religiões africanas com a festa de *coroação do Rei do Congo* e apresentação de folguedos, inclusive o quilombo. “Na primeira metade do século XIX em Alagoas, a religião e a cultura afro-brasileira estavam vitalizadas e atuantes, apesar da tentativa de ordenação dos espaços urbanos e rurais e o controle de suas práticas” (SANTOS, 2013, p. 5-17). A respeito do século XIX, Santos a partir de Machado (2014), escreve que,

o fim da escravidão (1888) e o processo de urbanização e estruturação do modo de produção capitalista no Brasil em fins do século XIX e início do XX, configurou em um novo ambiente para o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras. As perseguições que sempre existiram sobre esses cultos foram sistematizadas a partir de novas legislações que tinham por objetivo “higienizar” as cidades e modernizar os centros metropolitanos brasileiros. (SANTOS, 2013, p. 4).

No final do século XIX existiam em Maceió pelo menos doze terreiros tradicionais, sendo os mais antigos, o de Mestre Félix de Jaraguá – Centro de Culto Jeje-Mina e o de Tia Marcelina. Ainda havia outros terreiros velhos que desenvolviam a religiosidade dos negros alagoanos, a saber: o do Pai Manoel Guleiju (bairro do Mutange), Pai Manoel Coutinho, de rito nagô, na Rua do Reguinho, o de Chico Foguinho, no Pernambuco Novo, onde ocorreu o episódio de 1912; o do Pai João Catarina, no Trapiche da Barra, vinculado ao Candomblé da Mãe Pulquéria do Gantois, o do Pai Adolfo (bairro do Poço), o da Mãe Maria da Cruz (no Frechal de Cima), o do Pai Aurélio (na Levada), e o do Pai Manoel Martins Lolô (no Reginaldo). Estes são considerados por Lindoso, terreiros velhos de Alagoas com Pais e Mães de santo mais conhecidos (LINDOSO, 2005, p. 119-120).

Ainda no final do século XIX, a religiosidade negra foi marcada por ameaças e vigilâncias e, principalmente, pelo racismo. O espaço social da prática da religião dos negros foi extremamente cerceado. Segundo Araújo, na virada do século XIX para o século XX, Tia

Lucrécia e Tia Balbina, a Yalorixá Maria Omialê, atuaram na região da Ponta Grossa e Ouricuri. Apesar de passar pelo crivo de uma polícia violenta, elas emergiram com seus terreiros chamados de culto *Nagô*¹⁵ em Maceió e, após o episódio de 1912, redefiniram suas estratégias de sobrevivência e readaptação (ARAÚJO, 2009, p. 3-5). Trata-se de “apropriação” ou “incorporação” de valores da cultura vigente. Suas experiências religiosas foram expandidas e consolidadas e, com o passar dos anos, readaptadas nos diferentes espaços sociais.

Nos anos de 1880 a imprensa de Maceió registra a presença e atuação de “feiticeiros” nos bairros da capital. Em 1890 sob o peso do código penal os “curandeiros” são fortemente perseguidos pela justiça (SANTOS, 2013, p. 20-22). Abelardo Duarte (2010) escreveu acerca do folclore em Alagoas, destacando, sobretudo, a tradição dos quilombos. Segundo Duarte, os primeiros troncos negros em Alagoas encontraram-se na primazia rural, no ambiente das casas-grandes e dos engenhos de cana-de-açúcar. Ali os negros desenvolveram inúmeras modalidades folclóricas no ambiente do senhor de engenho. Os negros “nas horas de folga (...). procuravam divertir-se ou divertir os seus senhores como derivativo ao duro regime de vida que levavam nos engenhos, na época em que safrejavam, as cantorias, os pagodes, os batuques, os cocos tinham livre curso” (DUARTE, 2010, p. 15-16). Os refugiados nos quilombos em Alagoas fizeram sentir suas manifestações populares.

Na passagem do século XIX para o século XX é possível identificar líderes influentes: o poder do Tio Félix, no Bairro do Jaraguá – Maceió/AL e o da Tia Marcelina, com *casas de axé* funcionando e organização do culto. Conforme Santos: “Os espaços sociais em que floresceu a presença afro-brasileira, neste sentido, foram as irmandades religiosas católicas, os xangôs e as festas populares (quilombos, reisados, maracatus, carnaval etc.)”(SANTOS, 2013, p. 23; 25). Por longos anos (meados de 1913-1940), após a invasão aos terreiros de Maceió no ano de 1912, essa modalidade religiosa ficou conhecida como “*xangô rezado baixo*”, pois as cerimônias públicas foram proibidas pelas autoridades alagoanas (ARAÚJO, 2014). O século XX se iniciou com a “efervescência dos xangôs e da cultura negra” tanto na capital quanto no interior do Estado. Segundo Santos, “o início do século XX, a associação das festas de Santa Bárbara, com a palavra xangô (changô) aparece explícita na imprensa. Isso sem mencionar os rótulos seculares

¹⁵ “O pertencimento Nagô, em Alagoas, indicará, portanto, uma história viva de recolhimento, contenção e silenciamento, que permanecerá como resistência a essa periferização sofrida, e que nos parece ser a característica ainda predominante nos dias atuais. O que temos constatado em nossas visitas é que o sujeito Nagô é antes de tudo um desconfiado, fechado em um território de âmbito doméstico, praticante de um culto que se materializa na própria sala de visitas de sua casa. Essa postura, típica de uma tradição que sofreu as marcas da perseguição ostensiva, se por um lado mergulhou historicamente o Nagô numa quase invisibilidade social, por outro, fechado em si, possibilitou a forte demarcação de suas fronteiras identitárias, em um processo de diferenciação nítida em relação às demais tradições religiosas, que, inicialmente, parece contrariar a crença numa umbandização arraigada dessa tradição” (ARAÚJO, 2009, p. 3).

negativados aos termos ‘feitiçaria’, ‘bruxaria’, ‘curandeirismo’ etc. E a constante ‘demonização’ e inferiorização estereotipada dos indivíduos negros” (2014, p. 5). Muitos desses filhos e filhas de santo e seus respectivos representantes migraram para o interior alagoano a fim de encontrar liberdade de culto. Tratava-se de uma forte repressão aos chamados praticantes da “magia negra” ou “feiticeiros” até meados dos anos de 1940 (ARAÚJO, 2014). Segundo Araújo, foi neste contexto que o xangô alagoano definiu interna e externamente seus sentidos de pertencimento, suas margens identitárias e configuração do complexo conjunto de suas práticas (“reapropriação” ou “negociação”) principalmente a partir da década de 1950 (ARAÚJO, 2014, p. 62-63). Mas, a aparente liberdade festeira ainda no século XX, advinha de um ambiente de conflitos, de um processo migratório e de repressão aos cultos afro-alagoanos.

Ao que se sabe, não houve nenhum episódio em Viçosa considerado violento e de alta gravidade envolvendo a polícia e os terreiros. O que os discursos narraram foram “intervenções policiais” no final da década de 1950 e nas décadas de 1960 e 1970, com o intuito de fiscalização e, em alguns casos, suspensão dos toques dos atabaques após certa hora da noite. Aliás, com base nos discursos das lideranças, a Umbanda em Viçosa nessa época funcionava em sua maioria, como “casa de culto individual”, “doméstica”, sem culto organizado, sem muita cerimônia aberta ao público, mas com hierarquias bem definidas. Em contato recente com um dos agentes da Polícia Civil do Estado de Alagoas¹⁶, a informação passada foi a de que as ocorrências da Polícia Civil anteriores ao ano 2000 não constam nos cadastros da Polícia, com raras exceções, como assassinatos e outras ocorrências com maior grau de gravidade. Segundo este policial, em se tratando de cidades interioranas, “o material torna-se mais escasso, pois geralmente, essas ocorrências envolvendo os praticantes das religiões afro-brasileiras não tinham um caráter formal no registro da delegacia”. E mais: “não se tem muita notícia desses acontecimentos nos rincões alagoanos envolvendo essas práticas religiosas”. Geralmente, segundo o policial, esses raros episódios envolvendo práticas no interior do Estado, na maioria das vezes, “eram resolvidos ‘amigavelmente’ entre o delegado e o representante do terreiro. Pois, em cidade pequena é muito típico as pessoas conhecerem umas as outras”, afirmou ele. Mesmo existindo este aparente “clima amigável” entre a força policial e os terreiros, ficou clara a desqualificação das práticas durante décadas ali.

¹⁶ Este policial é amigo do pesquisador e ocupa um dos cargos na secretaria da Polícia Civil no Estado. O mesmo atuou em várias cidades no interior do Estado como agente. O diálogo ocorreu em sua residência, em maio de 2014.

2.5 O ambiente religioso em Alagoas no século XX

Pesquisar de maneira detalhada o que reconstitui essa modalidade religiosa no Estado de Alagoas, principalmente no início do século passado (1912-1960) não é tarefa fácil. Nos doze primeiros anos do século XX, tem-se uma forte aculturação da religiosidade negra e seus folguedos populares. A partir de 1913-1940 tem-se a violência, repressão, perseguição e resistência dos cultos no Estado, mas também de “integração” aos valores culturais dominantes. Trata-se de um período de muita migração para outros Estados e interior. Nesse contexto, os ritos (xangôs e malés) descritos por Brandão (1988) já se achavam mesclados com as ideias católicas e espíritas. É o que Santos chama de “confluência afro-indígena no catolicismo popular” (SANTOS, 2013, p. 5). Ao escrever sobre a presença da religiosidade negra no Estado de Alagoas no início do século XX, Santos escreve:

como parte de um processo histórico mais amplo, poder-se-ia afirmar então que o Quebra de Xangô em Alagoas, no início do século XX, exemplificaria de modo extremo toda a sorte de violência, repressão e perseguição, desencadeada durante a República Velha e o período Vargas aos cultos afro-brasileiros. As religiões afro-brasileiras sofreram as transformações políticas, econômicas e sociais que atingiram a cidade de Maceió no período. Vale lembrar que essas primeiras décadas foram marcadas por uma série de conflitos entre as elites políticas locais, que lutavam para manter o poder e o controle do Estado. A expansão e a urbanização da cidade se iniciaram a partir dos anos 1930, o que também influenciou a alteração da geografia das periferias da cidade, empurrando a população para os extremos (“as pontas”) das orlas e cidade alta (SANTOS, 2012, p. 196).

A compreensão e, conseqüentemente, os estudos em torno das manifestações culturais e religiosas negro-alagoanas vieram à tona ou foram “redescobertas” a partir do resgate do episódio de 1912 em Maceió (RAFAEL, 2004). A Liga dos Republicanos Combatentes, presidida pelo Manoel Luiz da Paz, possuía vínculos estreitos com o Partido Democrático de Fernandes Lima. Essa milícia se formou especificamente para diminuir o poder político de Euclides Malta, cuja propaganda ecoou negativamente na população que era preparada secularmente para não gostar daquelas práticas religiosas ligadas à africanidade. A partir daí, o governador iniciou a perseguição contras as casas de cultos maceioenses. Cerca de duas mil pessoas invadiram as casas de xangô, revoltadas com o último representante da oligarquia Malta, conhecido como “*Legba*” ou “*Leba*” (Exu¹⁷ pelos seus adversários políticos

¹⁷ (MAGGIE, 1992, p. 251-255) e Brandão (1988, p. 20-23), já citados aqui, também identificaram desde o século XIX, a imagem do *Leba* ou deus do mal nos xangôs alagoanos. Sobre o *Leba*, *Elegbara*, *Legbaráou Exu-Leba*, assim como os Exus na Umbanda, será dedicada uma seção para tratar desse assunto posteriormente.

(CAVALCANTI; ROGÉRIO, 2008, p. 17). Um dos principais epítetos depreciativos naquela época, servia para designar Malta e seus seguidores (RAFAEL, 2004, p. 20; 28-29; 53; 100; 256). A acusação contra o Governador e seus correligionários, de praticarem feitiçaria, em um contexto religioso extremamente católico e intolerante com as práticas do chamado espiritismo, resultou no levante que culminou na destruição de inúmeras casas de xangôs alagoanos. Este levante teve início primeiro pela Liga e depois pela população e força policial. O Quebra-quebra não se resumiu apenas à capital, mas se estendeu aos distritos mais próximos como Santa Luzia do Norte, Atalaia, Pratagy, Alagoas, antiga capital da província e Tabuleiro do Pinto. A maioria das peças dos terreiros foi queimada e destruída, poucas foram conservadas (RAFAEL, 2004).

No que diz respeito à conservação das peças apreendidas naquele contexto, existiam peças modeladas em barro e cimento do deus *Leba* que não foram incluídas inicialmente na exposição, localizadas na sede da Liga. As exposições foram denominadas “peças do vivido”, tendo em vista os fatos ocorridos e sua relação com o contexto sociopolítico à época. A classificação das peças na organização da exposição é ambígua, não se conservando, por exemplo, os fetiches, imagens, indumentárias e paramentos em sua totalidade (RAFAEL, 2004, p. 48-51). Segundo Rafael, os critérios eruditos do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas onde as peças se ocupavam classificaram essas peças em detrimento de outras. Rafael escreve:

a opção por algumas dessas esculturas como Oxalá, “Oxum-Ekum”, Oyá, Omolu, Iemanjá, Obabá, “Ogum-Taió”, “Xangô-Dadá”, “Xangô-Bomim” e “Xangô-Nilé”, *foi feita em detrimento de outras entidades como o Leba, “ídolo com chifres” que representava “o espírito do mal” e “Ali-Babá, o santo que em forma de menino presidia a animação e os prazeres”, as quais foram destruídas nas muitas fogueiras que arderam naquelas noites. Importante perceber que a destruição das peças que estavam mais diretamente associadas ao Governador, cuja relação com as casas de Xangô é estabelecida, a princípio, pela imprensa oposicionista, traduz o sentimento de revolta da população contra os terreiros, ou mais especificamente por uma modalidade de práticas religiosas ali desenvolvidas, que contrariavam a expectativa geral dos moradores da Capital, os quais, apesar de não devotarem muito destaque àquelas práticas, também não as consideravam como focos de ameaça à tranquilidade pública. Pelo menos, o número de denúncias sobre tais cultos nos jornais foi irrisória no período investigado. A destruição das esculturas do Leba e de “Ali Babá” se dá em razão da associação direta entre elas e Euclides Malta, tido como a própria personalização do mal* (RAFAEL, 2004, p. 50-51. Os grifos são do autor da pesquisa).

Importante notar a conservação das peças africanas em detrimento de outras. Como se percebe, as que estavam diretamente associadas “à maldade e à promoção do mal foram

colocadas num ambiente neutro”, cuja eficácia estaria sob controle das autoridades políticas (RAFAEL, 2004, p. 53). Tudo indica que o *Leba* recebia denominação própria naquelas casas de xangô com características específicas. Mas, apesar da imagem do *Leba* ter sido mencionada pelo repórter do *Jornal de Alagoas*¹⁸, não se encontra entre os objetos que compõem o acervo da Coleção Perseverança. Tampouco, sequer uma escultura ritual dele que possa pelo menos identificá-lo e, acima de tudo, confirmar sua presença naqueles cultos da capital (RAFAEL, 2004, p. 136-143). Assim, a partir do Quebra-quebra torna-se possível inferir que a dispersão dos líderes ou fechamento dos terreiros após este episódio pode ter resultado na emigração para o interior – Viçosa esteve nesta rota. Nos anos posteriores a 1912, vários grupos religiosos afro-brasileiros instalaram-se no Estado, destacando-se os municípios mais alcançados, dentre eles: Santa Luzia do Norte, Limoeiro de Anadia, Atalaia, Cajueiro, Água Branca, Viçosa, dentre outros (AMORIM; SANTOS 2006; RAFAEL, 2004; CAVALCANTI; FERNANDES; BARROS, 2008),

Na década de 1950, diminui um pouco a repressão da polícia. Alguns terreiros são reabertos publicamente, mas sob o controle policial. É a partir da década de 1950 que o antigo rito *nagô*, modificado desde o ano de 1913 por causa dos “anos de silêncio” dos xangôs, recebeu forte influência da Umbanda Branca, isto é, da ética espírita vinda do Rio de Janeiro (SANTOS, 2012, p. 202-203; 206). Esta modalidade teria constituído o chamado *rito traçado*¹⁹ em Alagoas (MOTTA, 1996, 1991; ARAÚJO, 2009; 2014). Designação esta que ainda hoje causa certa confusão entre os próprios umbandistas, mas no dizer de Santos, “... essas migrações e flutuações de identidades e designações também dizem respeito às visões externas à religião, ou seja, a designação de maior prestígio social em determinados momentos...” (SANTOS, 2012, p. 203).

Na década de 1960, diante da crise política do desenvolvimentismo, crise nos movimentos sociais, repressão política e controle militar sob a cultura negra e folclore e as perseguições policiais, que ainda continuaram acompanhadas da imprensa local com sua campanha “anti-macumba”, o culto *traçado do nagô* e Umbanda sobreviveram em Alagoas e não paravam de crescer (SANTOS, 2012, p. 228). “Em Alagoas onde se excetuarmos as narrativas dos Palmares, a história do negro quase que se deixou ficar em apagado...”

¹⁸ “Debaixo das vestes de um ‘leba’ ídolo com chifres, foi encontrado um retrato do Cel. Clodoaldo da Fonseca, virado de cabeça para baixo, como refém de futuros acontecimentos.” (*Jornal de Alagoas*. “Bruxaria”. Maceió, 06/02/1912. Ano V. p. 1. In: RAFAEL, 2004, p. 137).

¹⁹ Trata-se de influências de doutrinas espíritas criada para se distinguir do ritual africano (dos negros bantos). Muitos xangôs alagoanos foram perdendo a tradição do padrão religioso primitivo (DUARTE, 1952, p. 78).

(BRANDÃO, 1988, p. 20). A “absorção” ou “integração” foram evidentes nesse processo de integrar-se ao sistema dominante (CAPONE, 2004; TRINDADE, 1985).

A partir de 1960, o número de terreiros em Maceió aumentou e por meio das Federações, foram ganhando visibilidade social (CAVALCANTI; ROGÉRIO, 2008; SANTOS, 2012, p. 243). Nos anos de 1970 e 1980, aquela “velha memória de violência” que acometera as religiões afro-alagoanas nas décadas anteriores, ainda não tinha sido expurgada da sociedade alagoana (SANTOS, 2012, 227). A partir do ano de 1980, com a abertura política e início da redemocratização, em meio a crise econômica e social, percebeu-se uma expansão notável dos cultos afro-brasileiros na capital e no interior do Estado, bem como o crescimento das Federações e articulação do Movimento Negro e seu olhar à Serra da Barriga. Neste período, surgiu também com força o discurso “demonizador do pós-pentecostalismo contra as religiões negro-alagoanas” (SANTOS, 2012, p. 228). Nos anos 1990 a 2000, os terreiros seriam marcados pela busca de afirmação e autonomia, porém, ao mesmo tempo, enfrentariam uma profunda crise social e econômica atingindo os ambientes urbanos e, consequentemente, os terreiros e seus adeptos.

A história das religiões afro-alagoanas, conforme visto anteriormente, é uma área com relativa escassez de informações. A intelectualidade local silenciou-se e não dedicou atenção merecida ao assunto dos xangôs alagoanos (CAVALCANTI; FERNANDES; BARROS, 2008; CAVALCANTI; ROGÉRIO, 2008, p. 9-19; RAFAEL, 2004). Considerando-se os primeiros estudos sobre as religiões afro-brasileiras como um todo, datados da época de Nina Rodrigues e Artur Ramos, século XIX e XX, pode-se dizer que são recentes.

2.6 A desqualificação das práticas afro-brasileiras no Jornal O Semeador (1950 e 1960)

É sabido que no Brasil republicano (1890-1940) a feitiçaria ganhou materialidade. Seus objetos deveriam ser descobertos como sinal de que a crença estaria em operação, por isso deveriam ser encontrados e expostos. Os objetos apreendidos passavam a ser considerados do “baixo espiritismo”, da “magia negra” (MAGGIE, 1992, p. 149; 188). O “baixo espiritismo” na década de 1930 foi a acusação imputada à Macumba e ao Candomblé. O “feitiço”, a “magia negra” e a “fraude” eram características atribuídas a essas práticas afro-brasileiras e afro-ameríndias. No Código Penal de 1940, por exemplo, ficou delineado claramente o perfil dos participantes desses cultos: “macumbeiros”, “candomblezeiros” e “ignorantes”. O Brasil republicano até o ano de 1940 (durante 50 anos) conheceu apenas um conceito de feitiçaria: o

poder da “magia maléfica”. A “religião do malefício” permeou o imaginário e a memória social da população, sobretudo do poder jurídico e político-religioso durante os 50 anos de República (MAGGIE, 1992, p. 166; 173-176; DANTAS, 1988, p. 165-209). As crenças mágicas também foram associadas à loucura. Os terreiros eram vistos como o lugar da produção da loucura. Passados todos esses anos, ainda nas décadas seguintes, o “combate à macumba”²⁰ continuava explícito e as prisões eram constantes.

Apesar da abertura do período da redemocratização a partir de 1945, com a promessa de cessação do combate sistemático à Umbanda, na prática, a resistência continuou a existir. O discurso sistemático de um periódico católico alagoano reafirma o quanto essa modalidade religiosa foi combatida no país. Mesmo se passando quase cinquenta anos após o episódio do “Quebra” os cultos afro-alagoanos ainda eram discriminados. Vale ressaltar que, mesmo com a liberdade de culto promulgada na Constituição Federal no ano de 1946, as práticas afro-brasileiras ainda eram fortemente reprimidas pelo Estado. Em Alagoas não foi diferente, obviamente. A década de 1950 foi marcada pela campanha antiespírita promovida pela CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). A forte oposição da Igreja ocorreu, sobretudo, no Estado de São Paulo, estendendo-se aos outros Estados do Brasil – Alagoas esteve na rota. O maior alvo da campanha foi a Umbanda e não somente o Espiritismo Kardecista, já combatido pela Igreja desde o final do século XIX. A imprensa conservadora de todo o país também contribuiu com seus editoriais na estigmatização da Umbanda. Vale ressaltar que na década de 1950, a denúncia de práticas de curandeirismo, bem como do exercício ilegal da medicina foi frequente nos jornais da época em todo o país (NEGRÃO, 1996, p. 43).

²⁰De acordo com Bastide, “a macumba se encontra perfeitamente adaptada ao meio a que se dirige e podemos, por seu intermédio, ver se desenhar a pintura fiel do meio pobre, simples, que lhe fornece a clientela. Desempregados à procura de trabalho, doentes sem dinheiro, mocinhas que desejam um namorado, esposos que não vivem bem, todos os pequenos dramas dos bairros de cortiços ou dos arrabaldes das fábricas, todos os infortúnios escondidos aqui se manifestam. A macumba abre uma esperança, permite suportar melhor a vida, alimenta o mundo dos sonhos [...]. É preciso debruçar-se com amor esse coração secreto, que o reativo poderoso da macumba põe a nu, para compreender por que ela continua a viver, apesar das perseguições. Pois a polícia atinge apenas o órgão, deixando subsistir a função; e a função torna a criar o órgão” (BASTIDE, 1983, p. 211). Com base em Bastide, compreende-se que o macumbeiro exercia simultaneamente as funções de “curandeiro”, “mágico”, “padre” e de “conselheiro da vida cotidiana”. Em Viçosa, por exemplo, as lideranças umbandistas ainda hoje são vistas como “curadores de ramo” ou “rezadores” e são tratadas como padrinhos e madrinhas na esfera do povo de santo. Além disso, os terreiros em Viçosa servem como uma espécie de “espaço familiar” e afetivo cuja clientela é formada por pessoas pobres, sendo a maioria analfabeta, residente na área periférica da cidade. Entre as décadas de 1930-1950 o contexto socioeconômico viçosense foi marcado pelas dezenas de engenhos e fábricas de algodão instalados na área urbana e rural, atraindo assim, inúmeros migrantes alagoanos e de estados vizinhos. Nesse período, as “reuniões de mesa” como os mais antigos costumam chamar já funcionavam nos arredores da cidade sem negar a influência do Mestre Zome, no município vizinho de Quebrangulo, iniciando suas atividades mágicas e de fogueteiro, na região (ROCHA, 1996, 1998; RAFAEL, 1996).

No início de 1950 no Estado de Alagoas, o circuito católico de todo o Estado e a sociedade alagoana de um modo geral, liam o circulante *Jornal O Semeador*²¹. Nele vê-se o combate explícito à “macumba e aos macumbeiros” em Alagoas. O “*combate aos macumbeiros*” em Alagoas permaneceu. Quatro edições do *Semeador* datadas do ano de 1951²² e uma edição no início do ano de 1960²³ dariam uma noção das dificuldades enfrentadas pelos adeptos das práticas afro-brasileiras em terras alagoanas nesse período. Tanto nos anos 1950 quanto nos anos 1960, o “combate aos macumbeiros” prosseguiu por parte da religião hegemônica.

A matéria impressa na página 03, da edição 109, ano 1951, traz o título: *Precisamos de manicômios?* No início diz: “*Os macumbeiros de Maceió registraram os seus antros de perdição ou escolas de loucura*”. De acordo com o texto, dois são os “absurdos dos cultos africanos em Alagoas”, a saber: a associação dos nomes dos terreiros aos santos católicos, um exemplo disso é o de Santa Terezinha; o segundo é o fato de essas práticas estarem associadas a “fins de filantropia, sociais e filosóficos”. A crítica da matéria é direcionada especificamente aos cultos dos deuses africanos – “a macumba”, ao analfabetismo dos praticantes e de suas respectivas lideranças, bem como o uso do álcool e tabaco nas celebrações. O pedido da matéria é de que a Secretaria do Interior examine, através de sua Comissão, tais cultos existentes no Estado, cujos adeptos “não eram poucos”. Para isso, “esse povo” precisava de muitos manicômios para tratar suas “fontes de loucura” do “espiritismo absurdo”, conclui a matéria.²⁴

Já a edição 48, ano 1951, na página 03, traz um manifesto da Juventude Operária Católica (JOC) dirigido ao então Secretário do Interior e Educação para que tome medidas de ordem moral e social e que faça cumprir a Constituição brasileira no “combate aos feiticeiros produtores de malefícios, loucura e esgotamento cerebral e físico”. O manifesto é enfático:

²¹ O centenário *Jornal O Semeador* foi criado em 02 de março de 1913 pelo então Dom Manoel Antônio de Oliveira Lopes (1911-1922), o qual ordenou a três jovens sacerdotes a missão de fundação de um jornal diário com orientação católica. O *Semeador* no início teve sua periodicidade diária, vindo logo depois a semanal a partir de 1969. Em 1982 tornou-se quinzenal, permanecendo assim até os dias atuais. Informações disponíveis em: <<http://www.arquidiocesdemaceio.org.br/noticias/arquidiocese/1805/o-semeador-comemora-cem-anos-de-fundacao>>. Acesso em: 21. jul de 2015.

²² 1) Receita de Além-Túmulo... . **O Semeador**. Ano. XXXVIII, nº 15, quinta-feira, 25 de janeiro de 1951. p. 3. 2) Contra a macumba. **O Semeador**. Ano. XXXVIII, nº 48, sábado, 17 de março de 1951. p. 3. (Manifesto da JOC – Juventude Operária Católica). 3) Precisamos de Manicômios? **O Semeador**. Ano. XXXVIII, nº 109, terça-feira, 26 de junho de 1951. p. 3. 4) Macumbeiros - - Macumba. **O Semeador**. Ano. XXXVIII, nº 111, sábado, 30 de junho de 1951. p. 3.

²³ NUNES, Adalberto de Paula. Macumba é uma indústria no Brasil. **O Semeador**. Ano. XLVII, nº 194, segunda-feira, 31 de outubro de 1960. p. 3.

²⁴ Precisamos de Manicômios? **O Semeador**. Ano. XXXVIII, nº 109, terça-feira, 26 de junho de 1951. p.3.

considerando serem verdadeiros antros de perdição as denominadas rodas e macumbas pelos maléficos efeitos que produzem, loucura, esgotamento cerebral e físico, pois neles são admitidos até menores; considerando ser a sua prática um atentado ofensivo à moral pelas cenas ofensivas aos bons costumes ali desenrolada; considerando ser a prática de tais atos [...] onde o operário inculto gasta seu minguado salário; considerando ser a sua prática vedada em nossa constituição. Solicitamos queira Vossa Excia. Como medida de ordem moral, social e em cumprimento aos sinceros propósitos que animam o novo governo de nosso Estado, ordenar a repressão aos citados exploradores da macumba que começam a reaparecer em nossos subúrbios.²⁵

Neste período, a Umbanda estava entre dois fogos cruzados: a ortodoxia da Igreja e o intelectualismo positivista. O presente manifesto datado de 17 de março de 1951 é assinado pelo então Assistente Eclesiástico, Padre José Brandão Lima, pela Presidente da JOC, a Sr^a Hosanita Vasconcelos Barbosa, pelo Presidente da Federação dos Círculos Operários de Alagoas, o Sr. Jorge Cavalcante Moraes, pelo Presidente do Círculo Operário de Maceió, o Sr. José Viana e por fim, pelo Presidente da Federação dos Trabalhadores do Estado de Alagoas, o Sr. Osvaldo Veloso. Percebe-se a articulação entre essas instituições operárias não só em Maceió, mas em todo o Estado nesse período. A edição 111, em 30 de junho de 1951, registra a prisão de 21 macumbeiros no bairro da Levada, em Maceió, a qual é comemorada na matéria impressa na página 03. O título: “Macumbeiros – Macumba traz um juramento sobre o brasileiro digno e amante da pátria”. De acordo com a matéria, todo brasileiro sincero que preza e defende os “bons costumes” deve ser contra a macumba, considerada “*antro de corrupção*”. O texto traz cinco princípios considerados verdadeiros e exemplares para qualquer brasileiro que deseja uma “nação civilizada e cristã”, a saber:

(1) Se prezo a dignidade humana serei contra macumba que avilta o homem...; (2) Se sou brasileiro serei contra a macumba que solapa o edifício moral de nacionalidade...; (3) Se sou amigo da ordem condeno a perturbação da mesma pelo som lúgubre dessas cenas...; (4) Se defendo os bons costumes terei que ir contra o inimigo número um dos mesmos...; (5) Se desejo um Brasil sadio terei que condenar a escola de loucura ou seja a casa do macumbeiro. Por esses princípios se rege qualquer brasileiro [...]. Ali se mente, sem medida: engana-se com curas aparecidas, lesa-se o bolso do incauto [...] todos sabem que é baixa e vil macumba... um atentado a honra, a dignidade de uma nação [...]. Atualmente já contamos com uma vitória – a polícia prendeu na Levada 21 macumbeiros.²⁶

No círculo católico alagoano, era explícita a associação do “ser brasileiro” ao combate e a consequente condenação das práticas afro-brasileiras – consideradas “berço” da perdição e da

²⁵ Contra a Macumba. **O Semeador**. Ano. XXXVIII, nº 48, sábado, 17 de março de 1951. p. 3. (Manifesto da JOC – Juventude Operária Católica).

²⁶ Macumbeiros - - Macumba. **O Semeador**. Ano. XXXVIII, nº 111, sábado, 30 de junho de 1951. p. 3.

loucura. No artigo intitulado: “Receita de além-túmulo”, da edição 15 de 25 de janeiro de 1951, identifica-se uma alusão ao espiritismo como prática que continua iludindo com suas fórmulas e maneiras “certas classes”. Segundo a matéria, esse espiritismo está “levando à loucura, pois são casos de perniciosa prática espírita registrados diariamente (...). Registre-se, portanto, mais esta farsa dos que iludem o povo com receitas de além túmulo.” A crítica é contra o contato com os mortos – mediunidade. Ainda no início da década de 1960, o “combate à macumba continua”. O Padre Adalberto Nunes inicia seu artigo escrevendo que “a macumba no Brasil vai tomando jeito de uma espécie de instituição nacional. Por todos os meios a grosseira idolatria – na realidade a macumba não passa disto mesmo – vai se propalando por todo o país.”²⁷ Ele chama a macumba de “seita idólatra com matizes satânicas”.

de norte a sul de país há uma verdadeira organização de difusão da abominável prática do candomblé, que é uma das modalidades macumbeiras mais em voga no Brasil [...]. E os policiais porém estão fazendo uma campanha contra a prática da macumba pelas tristes consequências que ela traz à sociedade, à família e ao indivíduo. As pessoas realmente esclarecidas deviam dar todo o apoio e toda a cooperação a este movimento que só poderá ser benéfico para o Brasil, que é um país cristão e civilizado.²⁸

Nas décadas de 1950 e 1960, apesar da aprovação do Código Penal em 1940, as práticas religiosas de origem africana ainda eram vistas como primitivas e arcaicas. Já na década de 1960, a Umbanda se preparou mais eficazmente contra as acusações e perseguições que ainda eram uma realidade no país. A realização dos congressos contribuiu para tal combate (SILVA, 1996, p. 75-99). Segundo Negrão, a acusação mais frequente era a de feitiçaria associada ao curandeirismo (NEGRÃO, 1996, p. 45). Só para se ter uma ideia, no ano de 1976, ainda estavam submetidos à fiscalização da polícia, através das Delegacias espalhadas por todo o país. Apesar da aproximação existente de alguns terreiros com o poder público, de alguns representantes oficiais com o povo de santo, ainda assim, eram mantidos sob forte vigilância policial (SANTOS, 2005, p. 142-145).

²⁷ NUNES, Adalberto de Paula. Macumba é uma indústria no Brasil. **O Semeador**. Ano. XLVII, nº 194, segunda-feira, 31 de outubro de 1960. p. 3.

²⁸ NUNES, Adalberto de Paula. Macumba é uma indústria no Brasil. **O Semeador**. Ano. XLVII, nº 194, segunda-feira, 31 de outubro de 1960. p. 3.

3 AS RELIGIÕES AFRO-ALAGOANAS NO CONTEXTO DE VIÇOSA

às vezes sobre o popular – o mais culturalmente expressivo da vida da nossa gente alagoana praeira, sertaneja, matuta - pairou como uma espada de Dâmocles, a ameaça de uma tradição cultural erudita (às vezes só formalmente erudita) apreendida nas bibliotecas conventuais, ou a intolerância do exercício do poder de tipo colonial. Essa ameaça se tornava mais séria quando encontrava uma resistência cultural por parte dos índios aldeados ou de negros escravos (LINDOSO, 1981. p. 6-7).

A ênfase do presente capítulo estará no mosaico religioso das religiões afro-alagoanas, sobretudo, no interior de Viçosa. Buscar-se-ão seus primórdios, organização e desenvolvimento histórico, bem como os pioneiros da religião, a liderança mais antiga, os novos líderes e, principalmente, os rituais praticados nos dias atuais. Segundo Brandão, a região que hoje é Viçosa foi o “berço e o túmulo da república dos Palmares, o primeiro refúgio e o último reduto dos desgraçados quilombolas” (BRANDÃO, 2005, p. 16-17). Segundo registros históricos presentes no lançamento do seu Álbum do Centenário, Viçosa/Alagoas foi escolhida pelos quilombolas entre 1556-1695, para servir de refúgio aos negros oriundos de Palmares. Reza a tradição que o local, reduto dos negros quilombolas, foi a Serra Dois Irmãos²⁹, cerca de 400 metros de altitude (ÁLBUM DO CENTENÁRIO DE VIÇOSA, 2008, p. 4-5).

O “Diário de Viagem” do Capitão Blaer descrito por Brandão, data entre 1630 e 1654, bem antes da chamada povoação do Riacho do Meio em meados de 1790. Este “Diário de Viagem” pertenceu ao comandante das tropas holandesas no século XVII. Nele, o capitão Blaer fez alusão a uma expedição holandesa, brasileira e tapuias que ficava na terra que hoje é chamada de Viçosa, nas Alagoas (BRANDÃO, 2005, p. 18). Essa expedição, datada de 26 de fevereiro de 1645, foi considerada pelo capitão Blaer uma das mais antigas nos caminhos de Palmares. Fez-se alusão às cachoeiras e ao rio Parahyba na Serra Dois Irmãos, nos limites com o município de Capela (atual Cajueiro). Assim, os holandeses estiveram bem perto do ponto onde hoje é a cidade. Na Serra Dois Irmãos, em 20 de novembro de 1695, relata a história viçosense, o guerreiro quilombola Zumbi dos Palmares tombou sob o domínio português e foi

²⁹ Houve uma cerimônia a Xangô e a Oxum neste local, em fevereiro de 2009, a qual foi registrada na íntegra por (GOMES, 2012).

levado para Recife, capital pernambucana. O Álbum do Centenário de Viçosa (2008, p. 2-21), elucida também “a lenda do caçador chamado por Preto Velho”³⁰, que residia às margens do Riacho Limoeiro, o qual batizou de Riacho do Meio pelo fato deste atravessar a parte central da cidade, com a beleza de suas matas, lavouras, serras e rios.

Em 1831, a região recebeu o nome de Villa Nova da Imperatriz. Em 1833 a 1879, a região foi chamada de Villa Nova da Assembleia; em 1890, de Villa Viçosa e, em 05 de junho de 1892, deu-se a instalação da cidade chamada Viçosa. Até o ano de 1950, Viçosa possuía três distritos: Chã Preta, Pindoba e Anel (BRANDÃO, 2005, p. 5-122).

Na atualidade, apesar dos programas sociais do Governo Federal, de acordo com os dados do Censo Demográfico de 2010, 13.167 pessoas vivem abaixo da linha de pobreza, correspondendo a 52,9% da população do município. São pessoas que possuem renda *per capita* até R\$ 140,00. Já aqueles que vivem abaixo da linha de indigência, ou seja, pessoas que possuem renda *per capita* até R\$ 70, correspondem a 32% da população.³¹ No que diz respeito à desigualdade, os indicadores mostram que a participação dos 20% mais pobres da população na renda do município, passou de 3,6%, em 1991, para 1,3%, em 2010, aumentando os níveis. Os dados ainda mostram que em 2010, analisando o oposto, a participação dos 20% mais ricos era de 61,4%, ou 46,5 vezes superior à dos 20% mais pobres.³²

Viçosa também é conhecida como a “Princesa das Matas” e possui atualmente duas Comunidades Quilombolas registradas no Instituto de Terras e Reforma Agrária de Alagoas – ITERAL: Gurgumba (25 famílias) e Sabalangá (100 famílias), certificadas apenas em 27 de dezembro de 2010.³³

Em quase todas as áreas que formam atualmente o bairro Mutirão, das conhecidas e populares Ruas dos Paus Brancos, Rua da Matança, Rua do Cravo, Rua do Antigo IML, Rua da Passagem da Areia, Rua do Cemitério aos Conjuntos de Frei Damião, Padre Cícero e Dourada, existiu ou existe pelo menos um terreiro funcionando. Da zona urbana à zona rural, é possível citar algumas regiões como a de Sabalangá, Santa Efigênia, Pedras de Fogo, Paturi, Jitirana, Sant’Ana, Baixa Funda, Mata Escura, Mata Verde, Bicho Preto e Estrada Nova que comportaram ou ainda comportam uma casa de culto afro-alagoana. Existem também personagens históricos da religião ainda vivos, como o Pai Cosme (81 anos), o Pai Emídio (80

³⁰ Preto Velho é considerado na Umbanda um espírito de negro da Bahia, experiente, paciente e cuidadoso, cuja morada é na Jurema, espécie de jardim celestial. O grifo é do autor da pesquisa.

³¹ RELATÓRIOS DINÂMICOS: MONITORAMENTOS DE INDICADORES, 2014, p. 1-17.

³² RELATÓRIOS DINÂMICOS: MONITORAMENTOS DE INDICADORES, 2014, p. 1-17.

³³ INSTITUTO DE TERRAS E REFORMA AGRÁRIA DE ALAGOAS, 2010.

anos), Mãe Antonia (74 anos), Pai Bastinho (73 anos) e Mãe Nazaré (72 anos), atuando na religião cada qual com sua clientela.

3.1 Viçosa no século XX

De 1861 a 1961, funcionou a estação ferroviária de Viçosa, ligando a mesma ao Recife/PE, Garanhuns/PE, Maceió, Palmeira dos Índios, Quebrangulo, Porto Real do Colégio e demais localidades (DIÉGUES JÚNIOR, 2006, p. 129-130). A linha férrea significava a manutenção da economia local, bem como o trânsito para outras regiões de Alagoas e Pernambuco. Desde o início do século XX, a migração da população negra entre Maceió e o interior do Estado era constante. Entre os anos de 1910 e 1935, as fazendas de algodão e as dezenas de engenhos de açúcar movimentaram a economia do município. Tendo em vista a influência do catolicismo popular rural, sua herança negra dos Palmares, o fluxo constante de viajantes e operários trabalhando nas fábricas depuradoras de algodão e nas dezenas de engenhos banguês espalhados pela região entre os anos de 1918 e 1958, torna-se possível pensar numa religiosidade afro ali. A sobrevivência dessa população se dava, principalmente, com o trabalho nas usinas de cana de açúcar espalhadas pelo interior alagoano (SANTOS, 2012, p. 199). Brandão Rego, em entrevista ao CPDOC, no ano de 1997, ao falar sobre o contexto de vida dos operários em Maceió entre os anos de 1916 e 1919, apresentava o contexto religioso dos operários como favorável às práticas da “macumba” na capital. Rego ao descrever a Congregação Libertadora da Terra e do Homem, apoiada pelo setor operário no ano de 1917 em Alagoas, expõe a religião daqueles operários da seguinte forma:

a macumba de lá se chama xangô. Eram trabalhadores que não iam às reuniões para ir ao xangô. A cabeça deles, cheia de xangô e iemanjá. Era uma luta muito grande. Para você ter uma ideia do ambiente, eram fetichistas, quer dizer, xangô e toda esta coisa, espíritas, protestantes e aquela massa de católicos, oficialmente católicos, mas na realidade eram católicos fetichistas [...]. É; operários, assim, empestados de fetichismo, de espiritismo, de catolicismo misturado com fetichismo. Era uma luta muito grande e muito difícil (REGO, 1993, p. 12-13).

Brandão Rego disse também que, no ano de 1917, ele e alguns operários de Maceió penetraram em alguns interiores do Estado – não cita quais – mas, segundo ele, esteve nos engenhos de seus familiares – provavelmente nas terras de Viçosa, sua terra natal – procurando os trabalhadores de lá e dizendo: *“A terra pertence a vocês! Divisão das terras! A terra ao trabalhador de enxada!”*. Sua família reagiu: *“Ainda mais essa! O homem é um inimigo de*

Deus, um inimigo de Cristo, e agora é inimigo dos próprios parentes, quer a desgraça dos parentes!” (REGO, 1993, p. 9-11). Partindo de sua fala compreende-se que a prática da “macumba” entre os operários em Maceió era bastante favorável. E, mais, a expressão “empestados” em sua fala, mostra a dimensão dessa prática entre esses trabalhadores, vista como negativa para a militância de esquerda à época. Talvez, pudesse existir algum tipo de trânsito religioso com os trabalhadores nos interiores do Estado ou talvez, ter influenciado as gerações de operários nas décadas seguintes. O município de Viçosa era de fácil acesso e um dos grandes produtores de açúcar desde o século XIX. Tudo leva a compreender que a religiosidade negra em Viçosa existia obviamente dentro desse contexto. O povoado do Bananal ou do engenho “bananais” descrito por Diégues Júnior, poderá contribuir para tal pensamento conforme se verá posteriormente (DIÉGUES JÚNIOR, 2006, p. 231).

Em meados de 1920, o folclore regional, sobretudo, o Quilombo³⁴, era destaque no povoado Bananal e evocava a “história de cor local” (VASCONCELOS, 1964?, p. 61). Eis, aqui, mais uma singularidade: cultura afro-brasileira nos folguedos de Viçosa nas primeiras décadas do pós-Quebra. Vale lembrar que nas décadas de 1930 e 1940 o desenvolvimento econômico de Viçosa é representado pelos engenhos, dezenas espalhados pelo município e, principalmente, por três grandes usinas de cana de açúcar, gerando assim muitos empregos naquela região. Tudo indica que operários entre os anos de 1930 e 1960 não faltavam em Viçosa movimentando a economia da cidade. Alguns deles, talvez, “comunistas” oriundos de Maceió.³⁵

No ano de 1931, por ocasião do centenário de Viçosa, o Mons. Cândido Ferreira Machado³⁶, escreveu que neste período todas as associações religiosas estavam funcionando regularmente com “fieis orgulhosos, radiantes e alegres por serem católicos”. Segundo ele, os católicos sabem que a maior glória deste mundo é ser membro da Igreja de Jesus Cristo e, por conseguinte, cidadão do reino de Deus. E mais: “a religião católica na Viçosa tem sido um dos maiores fatores do seu progresso e da sua civilização” (ÁLBUM DO CENTENÁRIO DE

³⁴ O folguedo teve origem nas senzalas, como variante das Congadas e Cacumbis. Só em Alagoas recebe a denominação de Quilombo, devido a questões históricas. Os brincantes se agrupam em duas alas: a dos negros e a dos caboclos índios. As partes ou episódios são desempenhadas desde a véspera, quando ocorre o chamado roubo, que consiste nos brincantes esconderem alguns objetos emprestados por membros da comunidade. Em seguida vem o batuque, o resgate, o rapto e a luta. Em razão de seu enredo longo, estende-se por dois dias. Figurantes: Rei dos Negros, Rei dos Caboclos, Rainha, Catarina, Pai Velho, Espia dos Caboclos, Vigia dos Negros e demais caboclos e negros. Informações disponíveis em: (ALAGOAS POPULAR, 2013, p.80-90).

³⁵ No ano de 2008, o Advogado, Júlio Vasconcelos Sobrinho, criou uma página na internet chamada **Viçosa Completa** onde disponibiliza diversos artigos e indicação de leitura sobre o município tais como: (MELO, 1995; SÁ BRANDÃO, 2001; 2007; VILELA, 1962). As informações também podem ser encontradas em: <<http://blogvicosacompleta.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 06. jul de 2015.

³⁶ Pároco entre os anos de 1919 e 1958 em Viçosa/AL.

VIÇOSA, 2008, p. 121). A expressão “civilização” aqui, talvez, viesse acompanhada de conversão, catequização e doutrinação católica, pois o catolicismo romano significaria progresso da cidade e, conseqüentemente, civilidade do povo viçosense. Na década de 1940, três grandes usinas funcionavam em Viçosa: a usina Boa Sorte, Recanto e Boa Esperança. De Viçosa, o açúcar descia para a cidade de Pilar e de lá era transportado para Maceió (DIÉGUES JÚNIOR, 2006, p.130). Também as máquinas de descaroçamento de algodão trabalhavam a todo vapor nesse período (SÁ BRANDÃO, 2007, p. 11-17). As hipóteses aqui são lançadas a partir do texto do Mons. Vasconcelos, o qual reconhecia que a fé católica sobrevivia ao lado das “crendices africanas” e sincretismo religioso na primeira metade do século XX.

Viçosa no século XX desempenhou um relevante papel no desenvolvimento econômico e cultural na região do Vale do Paraíba, área geográfica bastante conhecida no Estado. Considera-se importante citar uma informação presente num levantamento para fins apostólicos da Arquidiocese de Maceió, intitulado: *Vida paroquial ajustada ao nosso tempo e ao nosso meio*. Este documento é um apanhado das paróquias de todo o Estado, parece datado da década de 1940 e foi preenchido pelo então Mons. Cândido Ferreira Machado na paróquia Senhor Bom Jesus do Bomfim. Traz na página 2, uma informação valiosa acerca do “baixo espiritismo” ou “macumba” presente em Viçosa naquela época: “*O baixo espiritismo tem penetrado em vários lares. A esperança de curas e a orientação de remédios é também a causa mais impulsionante para o espiritismo*”. Já na página 3, escreve: “*A infiltração espírita é um fato. Aceitam também os operários, com muita facilidade as quiromancias e benzederas (curandeiros). Mãos que piram outros ajuizados*”.³⁷ Os interlocutores em Viçosa informaram que a liderança umbandista à época se identificava como “*benzedores*” ou “*rezadores de ramo*”. Outra parte era vista como “*curandeiros*” e “*espíritas*”. Na década de 1950, Pai Cosme (81 anos) e Pai Emídio (80 anos) disseram frequentar quando crianças “*reuniões de cura*”, “*oferendas aos espíritos*” e de “*Mesa Branca*”. Mãe Antônia (75 anos) também afirmou participar desde os sete anos de idade das “*reuniões espíritas*” na zona rural e na cidade, levada pelos seus pais.

O documento parece confirmar a existência do culto. Talvez, o que não foi falado pelos intelectuais foi acompanhado pela Igreja. Uma observação interessante que precisa ser feita no

³⁷ Este documento traz um levantamento dos acontecimentos ocorridos no município naquele ano. Cabia ao pároco apresentar ao Arcebispo o contexto geral onde a paróquia estava inserida. Nestas informações prestadas deveria constar a realidade social, cultural, política, econômica e, principalmente, religiosa. O objetivo do documento escrito à mão era conhecer o contexto da paróquia. **Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió – Arquidiocese de Maceió**. Pasta de Viçosa, paróquia Senhor Bom Jesus do Bomfim. Infere-se, segundo informação da Cúria, o ano de 1940, parece, tendo em vista a ordem cronológica da documentação existente naquela estante. A pesquisa foi realizada entre 11-13 de junho de 2014.

informativo apostólico é acerca dos operários: “*Aceitam também os operários...*”. Nos anos de 1960, principalmente, Viçosa comportava mais de 130 engenhos produtores de açúcar, rapadura e aguardente. Tratava-se de uma região bastante conhecida não apenas em Alagoas, mas no Estado de Pernambuco. Neste período, a migração era muito forte, pois além de uma economia bastante promissora, a cultura local alcançou seu auge, chegando a ser conhecida como a “terra da cultura alagoana”. O contexto foi datado da segunda metade do século XX, alguns anos depois do episódio do “Quebra” na capital Maceió em que ocorreu forte migração dos praticantes das religiões afro-alagoanas para o interior do Estado. Viçosa neste período já comportava seis povoados quilombolas. Forte coincidência, talvez.

As práticas da religião de origem africana não estavam ausentes naquela localidade nos primeiros anos pós-Quebra e no início da segunda metade do século XX. Viçosa não esteve alheia a esta realidade recorrente. As práticas afro-alagoanas seriam uma realidade cultural na região. Viçosa mostrou ser um ambiente bastante propício à Umbanda. O quadro contribuiu para fortalecimento da Umbanda como culto doméstico agregador de migrantes que por ali se fixavam. Por que não foi feita nenhuma alusão histórica a este culto? Tudo indica que a influência erudita europeia, branca e elitista permeou as ideologias dos escritores alagoanos, sobretudo, viçosenses. Os umbandistas em Viçosa mencionaram que nunca foram visitados por nenhum pesquisador para falar sobre suas crenças. Desse modo, cabe a presente pesquisa juntamente com estas lideranças, desenvolver a história do culto umbandista em Viçosa a partir dos discursos de seus praticantes, sobretudo, dos mais antigos. Afinal, Viçosa apresenta um terreno bastante fértil para essas práticas religiosas. A história do povoado Bananal e da Rua dos Paus Brancos poderá contribuir para compreender isso.

3.2O povoado Bananal e a Rua dos Paus Brancos: singularidades

O Mons. Vasconcelos³⁸ destacou um casal de negros do Bananal (Dona Isidóra e Seu Quintiliano) que no ano de 1913(?) haviam comemorado 50 anos de casamento. Referiu-se a eles como pessoas de “profundos sentimentos religiosos”. Este casal possuía uma imagem de São Pedro³⁹, dando a entender que pertencia ao primitivo quilombo. Dona Isidóra e Seu Quintiliano construíram uma capela simples e bonita após terem recebido com alegria o

³⁸ Foi ordenado Padre em junho de 1915 e em 7 de julho rezou, em Viçosa, sua primeira missa.

³⁹ Só uma observação que se considera importante aqui: no sincretismo religioso, os santos católicos Santo Antônio, São Pedro e São João, muito lembrados no mês de festas juninas, são, respectivamente, na tradição dos xangôs alagoanos, Ogum, Xangô e Oxóssi. A fala do Vasconcelos (“crendices africanas e sincretismo ali”) talvez possa indicar o fenômeno afro-brasileiro existente ali.

modesto nicho o qual substituíram em seguida por esta capela. Nela, “*começaram* uma vida religiosa, *esclarecedora e intensa*” (VASCONCELOS, 1964?, p. 56. Os grifos são do autor da pesquisa). Sacerdotes e franciscanos do Convento de Alagoas ali se estabeleceram. Era na pia batismal que as pessoas *integravam-se na fé e na civilização*, cuja palavra divina pregada, *esclarecia e orientava* aquele povo humilde e bom dos campos (VASCONCELOS, 1964?, p. 56-57. Os grifos são do autor da pesquisa). No final do ano de 1915, chegava ao Bananal o segundo Bispo Diocesano, Dom Antonio Manoel de Oliveira que em visita à Paróquia de Viçosa, quis conhecer de perto seu rebanho espiritual no Bananal, povoado festeiro, com suas associações religiosas e povo humilde (VASCONCELOS, 1964?, p. 57-58).

Interessante notar que Dona Isidóra e Seu Quintiliano, pessoas de profundos sentimentos religiosos, no dizer do Mons. Cícero Vasconcelos, haviam começado uma vida religiosa *esclarecedora e intensa*. A expressão *esclarecedora* ali, pode vir acompanhada, talvez, de conversão ao catolicismo, enquanto a expressão *intensa* talvez signifique o aprendizado catequético. Vale lembrar que o casal, nas palavras do Monsenhor, *começou* uma *vida religiosa*. Talvez isso possa subtender que Dona Isidóra e Seu Quintiliano não pertenciam ao catolicismo, mas sim, a outra modalidade religiosa que não proporcionava civilização, tampouco, orientava e esclarecia aquele casal.

Este povoado, cerca de 10 km da cidade, entre Viçosa e Chã Preta, desperta certa curiosidade. De acordo com o Mons. Cícero Vasconcelos (1964?), filho da Paróquia de Viçosa (1915), o povoado do Bananal foi um dos quilombos da região (VASCONCELOS, 1964?, p. 13). Também baseando-se no “Diário de Viagem” do Capitão Blaer (1630-1654), Vasconcelos escreve que há fortes indícios de ter sido o Bananal um quilombo palmarino ao lado de outros povoados quilombolas como o Sabalanga, Caçamba, Osenga, Gurgumba e Danibrabanga (VASCONCELOS, 1964?, p. 14). A origem do nome é devido ao plantio de bananeiras, restos das plantações dos quilombolas. Tudo leva a crer, segundo ele, que uma das interpretações históricas é a de que a região do Bananal foi uma das sesmarias em que comportou o “reduto da raça negra fugindo da escravidão” (VASCONCELOS, 1964?, p. 15).

Conforme Vasconcelos (1964?, p. 18), foi só na segunda metade do século XIX que surgiram documentos que conferiam autenticidade e certeza à história do Bananal na Viçosa. Em seu livro, dedica o capítulo 9 ao aspecto religioso do povoado, identificando a influência da religiosidade africana no catolicismo, representada pela imagem do Senhor dos Martírios, cuja capelinha era cuidada por uma senhora negra. “Nos mocambos havia igrejas e santos. As crenças católicas sobreviviam ao lado das *crendices africanas*, num *sincretismo* que se vem

perpetuando na cultura religiosa da nossa terra” (VASCONCELOS, 1964? p. 56. Os grifos são do autor da pesquisa). Tudo leva a compreender que, nas terras viçosenses, a “macumba” não estava ausente do cotidiano daquela população no pós-Quebra.

Outra região em Viçosa conhecida como os Paus Brancos, também traz uma singularidade que merece ser destacada. Entre o povoado quilombola do Sabalangá e o centro de Viçosa fica a Rua dos Paus Brancos. Atualmente, a Avenida Dr. Evilázio Torres, a Rua São José e a Estrada Boa Sorte estão interligadas formando a conhecida região dos Paus Brancos na cidade. Antigamente, existiam dezenas de árvores ali, eram restos de matas e capoeiras da região montanhosa da Serra Dois Irmãos. Essas árvores existiram até o início do século XX. Com o desenvolvimento urbano, foram derrubadas. Anos depois, essa parte do caminho, uma extensão de 2 km, foi chamada de Paus Brancos. Esta rua era a principal via de acesso à cidade de Viçosa a partir do povoado do Sabalangá (SÁ BRANDÃO, 2007, p. 37-38).

De acordo com os umbandistas viçosenses, já chegaram a funcionar na Rua dos Paus Brancos dez terreiros. Os moradores confirmaram a versão dos umbandistas. Numa extensão de um pouco mais de 2 km, os terreiros existentes pertenciam aos seguintes Pais e Mães de santo: (1) Mãe Maria Teixeira (falecida); (2) Mãe Maria Irene (falecida); (3) Mãe Mininha do Sabalangá (falecida); (4) Mãe Eunice (atualmente está no povoado de Branca de Atalaia); (5) Pai Rosalvo “Preto”; (6) Pai Rosalvo “Branco” (popular “Pesão”); (7) Mãe Maria Alfredo; (8) Pai Cosme (único em plena atividade no local) e (9) Pai Balaio. Trata-se de uma área interligada ao povoado quilombola Sabalangá o qual remonta à época dos Palmares. Talvez seja o povoado mais antigo de Viçosa ao lado do povoado da Mata Escura (SÁ BRANDÃO, 2007, p. 37-38).

A usina de cana de açúcar Boa Sorte, localizada nas proximidades, que passou a funcionar na década de 1940, chegou a empregar centenas de trabalhadores na produção do açúcar. A região do Sabalangá, um dos redutos quilombolas mais antigos de Alagoas, serviu de moradia para dezenas de famílias daqueles trabalhadores e outros migrantes do Estado e da região de Pernambuco. Esta região representou um dos principais centros do comércio rural, agropecuário e fluxo de pessoas em constante trânsito e êxodo urbano. Como uma das principais vias de acesso ao centro da cidade, a Rua dos Paus Brancos agregou inúmeras famílias não só de trabalhadores da usina, mas de pessoas que buscavam trabalho numa região permeada pela cana de açúcar, matas, serras e, principalmente, banhada pelo Rio Paraíba.

Esta Rua favoreceu bastante o ajuntamento de inúmeras famílias que construíam suas casas de pau a pique e buscavam emprego nos engenhos da região de Viçosa, Cajueiro e Chã

Preta. O distrito de Chã Preta teve duas grandes usinas de cana de açúcar, a Usina Recanto e a Boa Esperança, importantes para o desenvolvimento econômico da região nas décadas de 1940 e 1950. Compreende-se que o contexto social e econômico dessa região, bem como o trânsito frequente de pessoas de várias partes de Alagoas, contribuiu muito para o aparecimento e desenvolvimento de práticas religiosas diversas, uma delas a Umbanda obviamente.

Ela pôde significar a “morada da cultura negra”, do campo religioso afro-brasileiro, talvez, presente no imaginário religioso dos antepassados e revividos nos remanescentes umbandistas por várias décadas naquela região. Segundo Pai Cosme, desde a década de 1950 funcionaram pelo menos dois ou três terreiros nesta região que agregavam filhos e filhas de santo. Segundo ele, desconhece outra localidade em toda a Viçosa em que tenham existido uns dez terreiros de uma só vez. Isto pode ser explicado a partir dos primórdios econômicos da década de 1940 vistos anteriormente. Segundo o Pai Bastinho (74 anos), *“o xangô em Viçosa nasceu na região do Sabalanga”*, reduto dos negros quilombolas que habitavam na Serra Dois Irmãos e região do Gurgumba. Para ele, *“a herança religiosa dos negros daquela região, não pode ser descartada na história da religião no município”*. Atualmente, não existe nenhum terreiro funcionando nessas duas localidades.

3.3 A afro-alagoanidade no município de Viçosa

Escrever sobre a história dos cultos afro-alagoanos no município de Viçosa não é tarefa fácil. Algumas dificuldades podem ser enumeradas, dentre elas: (1ª) a maioria dos umbandistas não se lembra dos nomes dos terreiros, dos locais de funcionamento, de alguns nomes mais antigos, dos anos e épocas de maneira precisa; (2ª) trata-se de um público, de maioria não-alfabetizada, tímido, não dado à fala, o que dificultou colher as entrevistas, lembrar fatos e eventos da religião; (3ª) a mudança de endereço com frequência de suas lideranças; (4ª) o falecimento das lideranças antigas e, conseqüentemente, a extinção dos seus terreiros; (5ª) a inexistência de literatura específica que trate do assunto ali; (6ª) a falta de colaboração no fornecimento de informações por parte de alguns umbandistas; (7ª) o desconhecimento do assunto por parte das duas Federações representadas no município; (8ª) a Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro-Brasileiras em Alagoas – FRETAB, que não permitiu acesso ao cadastro, bem como à documentação dos terreiros viçosenses filiados e, por último; (9ª) a falta de indicação no exterior dos terreiros espalhados na periferia da cidade e numa porcentagem menor na zona rural (o que pode ser um indício da repressão histórica no País).

Com base nos discursos colhidos entre janeiro de 2009 e maio de 2010⁴⁰ e, mais recentemente, entre abril de 2014 e abril de 2015 das lideranças umbandistas mais antigas de Viçosa, conhecidas popularmente por: Pai Bastinho, 74 anos, (Sebastião Teixeira de Freitas), sacerdote afro-brasileiro há 45 anos; Pai Emídio, 80 anos, (Emídio Correia da Paz), sacerdote há 56 anos; Pai Cosme, 81 anos, (Cosme Alves), sacerdote há 60 anos; Pai Rosalvo, 65 anos, (Rosalvo Ferreira dos Reis), sacerdote afro há 45 anos; Pai Barnabé, 64 anos, (José de Oliveira Costa), sacerdote há 43 anos; Mãe Nazaré, 73 anos, (Maria Nazaré dos Santos Silva), sacerdotisa há 51 anos e Mãe Antônio, 75 anos, (Antônia Vieira de Araújo), sacerdotisa há 50 anos, foi possível traçar alguns elementos característicos dos umbandistas viçosenses.

Os discursos foram organizados e sistematizados a fim de apresentar um esboço histórico dessa religião ali. Ficou claro que desde meados das décadas de 1930 e 1940 já se praticava “*mesa*” em Viçosa. Segundo os umbandistas, a partir da década de 1950 em diante, reapareceram os chamados “*xangôs*” em Viçosa no formato de terreiros que se conhece hoje. A partir do final da década de 1950, poucos umbandistas começaram a realizar rituais públicos, e na maioria das vezes, sem matança de animais ou toques de tambores, pois segundo eles, isso não podia ser divulgado publicamente. Ainda segundo os discursos, sob forte repressão policial, social e religiosa, realizaram raras cerimônias abertas ao público. Por isso, foi necessário reconfigurar a cosmologia com o intuito de “reapropriar” ou “incorporar” os valores culturais hegemônicos.

Com o surgimento da Federação dos Cultos Afro Umbandistas do Estado de Alagoas em 09 de janeiro de 1957, a Umbanda em Viçosa passou a ser mais conhecida. Foi precisamente a partir dos anos de 1958 em diante que os rituais, ainda prevalecendo os de “Mesa Branca” ou “Mesa de Jurema”⁴¹, se desenvolveram. Eram celebrações curtas que reuniam pouca gente, geralmente vigiadas por policiais. Os representantes dos terreiros tinham que solicitar autorização ao delegado de polícia. Cada terreiro precisava redigir uma carta à Delegacia de Polícia pedindo autorização para funcionamento das cerimônias públicas, que não

⁴⁰(GOMES, 2012). Este autor desenvolveu sua pesquisa de campo etnográfica (2009-2010) durante dezesseis meses em oito terreiros de Umbanda inseridos no município de Viçosa, Zona da Mata alagoana.

⁴¹De acordo com as lideranças mais antigas, nos rituais de “Mesa Branca” ou “mesa de jurema” são cultuados apenas os espíritos julgados da Jurema. Os filhos de santo recebem os Caboclos e Caboclas, Pretos Velhos e Pretas Velhas, Zé Pelintra e, em casos excepcionais, segundo eles, Exus. Nesse ritual não se utiliza bebida alcoólica, nem tabaco e nenhum tipo de instrumento de percussão. As reuniões acontecem em torno de uma mesa, forrada com uma toalha branca ornamentada com flores e velas acesas. Por meio das louvações, rezas sincréticas, invocações dos espíritos, ali recebem consultas, aconselhamento, admoestação e repreensão dos espíritos. Geralmente os rituais acontecem às quintas feiras das 19:h30 às 22:h00 e aglomeram poucos consulentes. Trata-se de uma celebração tipicamente doméstica e bastante discreta. Ainda hoje os terreiros em Viçosa praticam o ritual de “Mesa Branca” semanalmente. Em novembro de 2009, foi possível participar de dois rituais no **Centro afro brasileiro São Jorge**, da Mãe Ana.

eram tão públicas assim. Os horários de funcionamento eram determinados pelo delegado. Geralmente as festas ocorriam no começo da tarde e se estendiam até as 19:00 ou 20:00 horas. Segundo as lideranças umbandistas mais antigas no município, foi em meados de 1960 que se começou a ter um pouco mais de liberdade para se praticar a religião. O que se tem hoje como “*toque de Exu*”, “*toque de Orixás*”, festas religiosas públicas, só veio a acontecer em Viçosa mais precisamente a partir do ano de 1960 em diante, mas vale lembrar que antes disso já existiam as chamadas “mesas brancas” ou os cultos domésticos.

Segundo as lideranças mais antigas, o ritual de “*Mesa Branca*” acontecia às escondidas no interior das casas dos Pais e Mães de santo. Para o Pai Cosme (81 anos) e Pai Emídio (80 anos), eram rituais que aglomeravam poucas pessoas. Na “*Mesa Branca*” só se trabalhava com Caboclos e Pretos Velhos, para consulta e orientação espiritual. Tudo acontecia em torno de uma mesa forrada com uma toalha branca, ornamentada com flores e velas. Poucas pessoas sabiam da existência desses rituais – cada umbandista realizava secretamente, não era divulgado. Uma das razões, segundo eles, era porque a lei não permitia “esses trabalhos espirituais”. Se o delegado, à época, soubesse de algum culto dessa natureza, a força policial viria tomar satisfação e acabar mesmo. Segundo o Pai Cosme, ainda menino (08 anos de idade), “*ia com meus pais a essas reuniões realizar ‘trabalhos espirituais’*”. Em segundo lugar, havia um preconceito muito forte e pregado pela religião oficial, que refletia a maneira de pensar de parte da sociedade viçosense. Conforme o Pai Emídio, ser “*macumbeiro*” naquela época era “*ser corajoso para enfrentar os preconceitos que eram muitos*”. Quando se tratava de rituais a Xangô, Oxóssi, Iemanjá que exigiam um espaço aberto, os poucos umbandistas que viviam em Viçosa saíam secretamente, na surdina da noite, geralmente durante a madrugada, 4:00 e 5:00 horas da manhã para realizarem as oferendas. Tudo sem som de *ingomes*, pois “*não se podia fazer barulho*”. As cerimônias duravam poucas horas em lugares de difícil acesso. “*Os que trabalhavam com as coisas espirituais não podiam deixar nenhuma suspeita*”. Os Pais e Mães de santo levavam enxadas, foices, anzóis e redes de pescar para dar a entender que iriam realizar atividades no campo.

Os Pais e Mães de santo mais antigos de Viçosa relataram que desde pequenos já ouviam falar em “*Xangô*” ou nos “*macumbeiros da Viçosa*”. Mãe Antônia (75 anos) relatou, que desde quando era menina (sete anos de idade), seus pais realizavam “*cortes nas matas*”. À semelhança dos rituais de Umbanda, era proibida a leitura e exposição pública do chamado

“livro da capa preta”, “livro de São Cipriano”⁴². O Pai Bastinho (74 anos), mostrou um exemplar antigo o qual ele guarda com muito zelo – e disse que em meados de 1940, alguns tinham esse livro, mas não podiam mostrar ou ler publicamente, pois era considerado um livro de “magia negra” ou de “feitiçaria”. Segundo ele, *“esse livro continha orações fortes que podiam levar uma pessoa até a morte ou enlouquecê-la”*. Pai Bastinho disse que *“era um livro muito temido e respeitado pelos umbandistas”*. Com base em seus discursos, pouca gente da cidade sabia das atividades dos xangôs (1930-1940). Os atendimentos aconteciam no quarto ou no quintal da casa, a portas fechadas (ainda em 1950). Alguns Pais e Mães de santo frequentavam a Igreja Católica a fim de deixar “poucas suspeitas na sociedade”. Também, segundo eles, alguns umbandistas se deslocavam até Maceió, capital, (décadas de 1950-1960 principalmente) para buscarem ensinamentos e participarem de rituais nos terreiros antigos da capital alagoana, localizados nos bairros do Trapiche da Barra, Prado, Vergel, Ponta Grossa e Centro. Pode-se inferir que esta realidade assemelha-se bastante a fase que ficou conhecida por “xangô rezado baixo” no pós-Quebra em todo Estado de Alagoas.

Conforme abordado acima, com a criação oficial da Federação dos Cultos Afro Umbandistas do Estado de Alagoas (1957), os umbandistas viçosenses ficaram um pouco mais confortáveis para praticarem suas crenças. Porém, mesmo assim, tratava-se ainda de uma religião “às escondidas”, com celebrações mensais, trimestrais e muitas das vezes, anuais, sem a utilização dos *engomes* ou atabaques. O Pai Emídio explicou que era utilizado um instrumento chamado de peneira, uma espécie de tamborzinho de borracha, pequeno, que se colocava sob as mãos e que emitia um som parecido com um pandeiro ou chocalho. Pai Emídio disse que a partir de 1955 utilizou este instrumento. Chegou a mostrar não os originais, mas

⁴²“O Feiticeiro – confunde-se com um outro célebre Cipriano imortalizado na Igreja Católica: o “Papa Africano”. Apesar do abismo histórico que os afasta, as lendas combinam-se e os “Ciprianos”, muitas vezes, tornam-se um só na cultura popular. É comum encontrarmos fatos e características pessoais atribuídas equivocadamente. Além dos mesmos nomes, os mártires coexistiram, mas em regiões distintas. Cipriano – O Feiticeiro – é celebrado no dia 2 de Outubro. Foi um homem que dedicou boa parte de sua vida ao estudo das ciências ocultas. Após deparar-se com a jovem (Santa) Justina, converteu-se ao catolicismo. Martirizado e canonizado, sua popularidade excedeu a fé cristã devido ao famoso Livro de São Cipriano, um compilado de rituais de magia. A fantástica trajetória do Feiticeiro e o Santo da Antioquia, representa o elo entre Deus e o Diabo, entre o puro e o pecaminoso, entre a soberba e a humildade. São Cipriano é mais que um personagem da Igreja Católica ou um livro de magia; é um símbolo da dualidade da fé humana. O FEITICEIRO Filho de pais pagãos e muito ricos, nasceu em 250 d.C. na Antioquia, região situada entre a Síria e a Arábia, pertencente ao governo da Fenícia. Desde a infância, Cipriano foi induzido aos estudos da feitiçaria e das ciências ocultas como a alquimia, astrologia, adivinhação e as diversas modalidades de magia. Num aspecto geral, encontram-se instruções aos religiosos para tratar de uma moléstia, além de cartomancia, esconjurações e exorcismos. A Oração da Cabra Preta, Oração do Anjo Custódio e outras da crença popular também são inclusas (Magnificat, Cruz de São Bento, Oração para Assistir aos Enfermos na Hora da Morte etc.). Além dos rituais de como obter um pacto com o demônio, como desmanchar um casamento e da caveira iluminada com velas de sebo.”Cf. MORGOM, F. J. **O antigo e verdadeiro gigante livro de São Cipriano – Capa Preta**. Disponível em: <<http://pt.slideshare.net/nandosouza3705/sao-cipriano-capa-preta>>. Acesso em: 20. março. 2015.

dois que adquiriu no ano de 1980. Ali o tamborzinho de borracha era chacoalhado e os espíritos começavam a baixar no salão. Segundo ele, as cerimônias nos terreiros não podiam chamar muita atenção da sociedade, só ouvia quem estivesse muito próximo das chamadas “peneiras” – que emitiam um som de cachoeira. Atualmente é possível registrar em Viçosa trinta e três terreiros, “centros” ou “salões” de Umbanda.

3.4 Gerações de umbandistas em Viçosa/AL: reconstituição histórica da religião

Pensar a Umbanda em Viçosa exige a elaboração de duas premissas, a saber: (1ª) *uma Umbanda da “Mesa Branca”, “Jurema” ou “anagô antigo”*⁴³ e (2ª) *uma Umbanda dos “toques” ou giras*. Esta, a partir de 1955 propriamente, enquanto aquela entre as décadas de 1930 e 1940 aproximadamente. Os chamados “rezadores/as”, parte deles/as realizavam ritual de “Mesa Branca” ou trabalhavam só com “Mesa”. Geralmente quem mexia com as “coisas de espiritismo” era identificado como rezador/a, benzedor/a ou curador/a de ramo e médium, mas nunca como Pai ou Mãe de santo.

Já se ouvia falar dos “xangozeiros”, “catimbozeiros”, “macumbeiros”, “espíritas” ou dos “médiuns” de Viçosa nos primeiros anos de vida desses entrevistados. Segundo eles, o ritual de “Mesa Branca” funcionava às escondidas tanto na zona rural quanto na urbana. O fato de essas residências estarem situadas na periferia da cidade e, principalmente, na área rural dificultava a passagem das informações por parte dos interlocutores. Eram lugares isolados e distantes do centro de Viçosa. Além da capital, Maceió, muitos umbandistas se deslocavam até os municípios de Atalaia, a 38 km de Viçosa e Quebrangulo, a 28 km, para participar de rituais. Ainda hoje, parte da liderança busca atividade em terreiros do povoado de Branca de Atalaia (BR 316), Cajueiro, Anadia e Maceió (Bairros do Jacintinho, Benedito Bentes, Prado e Trapiche da Barra). A localização geográfica periférica da maioria dos terreiros pode significar a marginalidade da religião em meio às práticas religiosas dominantes e aceitas pela maioria da sociedade. O nível de pobreza dos seus líderes e praticantes pode significar também o lugar de inclusão nos ambientes sagrados e na sociedade viçosense. É na periferia que as pessoas podem

⁴³Segundo Clébio ARAÚJO, “Nagô agregará também a marca da diferenciação em relação às tradições religiosas externas a Alagoas, em sentido cultural/territorial, marcando um contraponto à força impactante da Umbanda de origem carioca e ao candomblé *Jêje* de origem baiana. Por outro lado, a marca típica do Nagô será sem dúvida a sua trajetória de repressão e estigmatização pública sofrida, tendo no Quebra seu marco histórico primordial, e que o colocará na periferia das religiões afros diante do olhar do Estado. O pertencimento *Nagô*, em Alagoas, indicará, portanto, uma história viva de recolhimento, contenção e silenciamento, que permanecerá como resistência a essa periferação sofrida” (ARAÚJO, 2009, p. 3). A Umbanda em Viçosa compreende que o “anagô” trata-se de uma prática antiga do Candomblé. Prática esta que guarda suas origens africanas e costumes dos indígenas. Segundo Marileide Batista (Mãe Neginha), seu terreiro é “*dessa tradição antiga dos anagôs*”.

encontrar uma “casa de culto” aberta para aliviar suas agruras e solicitar serviços mágicos para a resolução dos seus problemas. O ambiente simples e, em alguns casos, de chão batido e construção de pau a pique, pode significar ainda a realidade de uma religião que nasce nas senzalas e nas periferias das grandes cidades e é praticada em princípio, por negros, pobres e pessoas não-alfabetizadas.

Diante de tantas dificuldades, constituíram um “povo de santo” para o estabelecimento e organização das práticas religiosas no município. Os interlocutores informaram que os zeladores mais populares e falados naquela época, aproximadamente nas décadas de 1950 e 1960, eram os seguintes: (1) Mãe Maria do Carmo: não lembram o nome do terreiro – região rural da Mata Verde; (2) Pai José do Jitirana: não lembram o nome do terreiro – região rural do Jitirana; (3) Mãe Marina Munguba: Centro Espírita Santa Bárbara – Paus Brancos; (4) Pai Roberto: não lembram o nome do terreiro – Dourada; (5) Pai Benício: Centro espírita da Mãe Maria – Passagem da Areia; (6) Pai Pedro Ribeiro – Centro Áfrico Senhor do Bomfim – Rua Assembleense/Rua do Cemitério; (7) Pai João Valério – não lembram o nome e local do terreiro; (8) Pai “Touro Preto” – não lembram o nome e local do terreiro; (9) Pai João Belo – não lembram o nome do terreiro – Rua da Matança; (10) Pai Aníbal – não lembram o nome e local do terreiro; (11) Mãe Benedita – Centro espírita “Manoel Maior” – não lembram o local do terreiro; (12) Mãe Maria Teixeira – Centro espírita Senhor do Bomfim – Paus Brancos; (13) Pai Pedro Teixeira – Centro espírita Preto Velho – não lembram o local do terreiro; (14) Mãe Margarida – Centro afro Senhor Oxalá; (15) Mãe Maria Júlia – não lembram o nome e local do terreiro; (16) Pai Pedro Demésio – não lembram o nome do terreiro – Rua Nova; (17) Mãe Lourdes – não lembram o nome e local do terreiro; (18) Mãe Adélia – não lembram o nome e local do terreiro; (19) Mãe Maria Preta – não lembram o nome e local do terreiro; (20) Pai José Mata – não lembram o nome do terreiro – Fazenda Lages/Pedras de Fogo; (21) Pai Manoel Gonçalo – Região rural da Fazenda Bicho Preto; (22) Pai José Roberto – não lembram o nome do terreiro – Rua Nova; (23) Mãe Minininha do Sabalanga – não lembram o nome do terreiro – Região rural do Sabalanga/comunidade quilombola e; (24) Mãe Nazaré – não lembram o nome do terreiro – zona rural da Fazenda Bicho Preto.

Esta liderança umbandista foi citada como sendo a “*pioneira das práticas de xangô*” como “culto organizado” no município. Infelizmente, a liderança ainda viva não se lembra de detalhes desses cultos e herança dos seus avós. Confirmaram que desde 1955 já se “*cultuava aos espíritos*” em rituais domésticos (“sessões de mesa”) e nas matas e serras. O Jornal

Saravá⁴⁴ em sua edição de julho de 1977 trouxe uma lista dos terreiros de Umbanda filiados à Federação Zeladora dos Cultos em Geral do Estado de Alagoas (atual FRETAB). De acordo com a listagem, Viçosa contabilizava à época, apenas três terreiros cadastrados nesta Federação: Centro Africano Abacá “Nossa Senhora da Conceição”, localizado na Rua Senador Ismael Brandão, nº 70 sob a liderança do Babalorixá Sebastião Teixeira de Freitas; a Tenda Espírita “Manoel Maior”, localizada na Rua Vigário Costa, nº 87, sob a direção da Yalorixá Marina Teresa da Conceição e o Centro Espírita “Mestre Meônidas”, localizado na Fazenda Balança (Arruado –zona rural de Viçosa), sob a direção da Yalorixá Maria Cícera Barbosa da Silva. Nesta mesma época, no município vizinho de Cajueiro se encontravam cadastrados nesta Federação oito terreiros de Umbanda. Vale lembrar que desde 1957 existia outra Federação no Estado, a Federação dos Cultos Afro-Umbandista de Alagoas, enquanto a atual FRETAB só foi criada no ano de 1972.

A zona rural de Viçosa chegou a comportar vários praticantes do chamado “xangô de Alagoas” há cerca de 90 anos. Conforme os interlocutores, as regiões rurais de Santa Efigênia, Mata Escura, Sabalanga, Mata Verde, Jitirana, Dourada, Pedras de Fogo e Bicho Preto tinham pelo menos uma “*Mesa de Jurema*”, ou “*Mesa Branca*” ou “*anagô antigo*” funcionando. Naquela época não se comentavam muito as práticas espirituais. Quem trabalhava com essa modalidade religiosa não podia se identificar. Avós, pais e familiares da liderança umbandista mais antiga de Viçosa comentavam com seus filhos e filhas e, quando precisavam, conduziam seus filhos às residências dos conhecidos “*curadores de ramo*”⁴⁵ para não serem identificados como “*espíritas*”⁴⁶. Algumas “*celebrações espirituais*”,⁴⁷ afirmam os interlocutores, eram realizadas nas matas antes de amanhecer o dia, às escondidas.

Os avós de alguns desses interlocutores chegaram a receber espíritos e algumas mães chegaram a desenvolver a mediunidade. Pai Cosme afirmou que já nasceu nessa religião e que o “*xangô*” sua família já conhecia antes dele vir ao mundo. Segundo ele, foi iniciado aos oito

⁴⁴Terreiros de Umbanda e Candomblé, Tendas Espíritas e templos filiados a federação zeladora. **Saravá**. Ano. 2, nº 1, julho de 1977, p. 7-9. (Revista do Turismo). Jornal mensal editado para a Federação Zeladora dos Cultos em Geral do Estado de Alagoas pela Revista do Turismo. Criado em 1976 para integrar os Babalorixás, Yalorixás e chefes de terreiros em Alagoas para a manifestação de suas ideias construtivas e divulgação dos seus trabalhos espirituais. O Jornal Saravá foi considerado o porta-voz dos cultos afro-brasileiros no Estado. A edição de 01 de julho de 1977 trouxe a lista dos terreiros de Umbanda e Candomblé, Tendas Espíritas e Templos filiados a Federação Zeladora dos Cultos em Geral (atual FRETAB). Não se tem mais informações quanto a sua circulação no Estado.

⁴⁵ O mesmo que rezador. Prática considerada de curandeirismo. Geralmente as rezas são acompanhadas por galhos de arruda ou pião. Esta prática é muito difundida no Nordeste brasileiro.

⁴⁶Segundo eles, sinônimo de “macumbeiro” ou “feiticeiro”.

⁴⁷ Estas celebrações eram compostas por rituais de “Mesa Branca”, oferendas aos Orixás nos rios e nas matas e aos Exus e Pombagiras. Os rituais eram às escondidas.

anos de idade. Já o Pai Emídio informou que desde os nove anos de idade vem desenvolvendo sua mediunidade, pois trata-se de algo que *“vem de família, de geração antiga”*, afirmou ele. Na área urbana as residências dos chamados médiuns estavam na periferia da cidade ou no dizer dos interlocutores, *“nas pontas de ruas”*, lugares pobres e afastados do centro comercial. Segundo eles, nessas *“pontas de ruas”*, vez por outra, se ouvia falar nessas *“casas espirituais”*, se ouvia falar em algum *“xangozeiro mexendo com essas coisas de espíritos do além”*. Eram pessoas pobres, não-alfabetizadas, influenciadas fortemente pelo catolicismo popular. Muitos se autodeclaravam católicos apostólicos, filhos da religião católica. Batizavam seus filhos e netos na Igreja, casavam seus filhos, participavam das festas religiosas na Matriz ou nas capelas espalhadas pelo município. Recentemente (maio de 2014), a Mãe de santo, Josefa Etelvina (Mãe Nêna), foi madrinha de casamento de uma afilhada sua. Também o Pai Cosme batizou uma de suas netas no ano de 2013. Alguns filhos de santo acompanham procissão, novenas e outras atividades cristãs na cidade.

Apesar dessa modalidade de Umbanda em Viçosa funcionar no “anonimato”, tinha sua clientela fiel que buscava ajuda dos espíritos nesses rituais ou nas oferendas de mata adentro sempre que precisava. A região serrana de Viçosa era bastante conhecida pelos praticantes desta modalidade religiosa. Mãe Antônia, disse que ainda criança com seus nove ou dez anos (1951 aproximadamente), começou a visitar *“casas de espíritos”* e já os incorporava na frente de seus pais. Segundo ela, essa religião era falada pelos seus pais e a mesma lembra-se muito bem quando seus pais as levavam para as reuniões: *“eu gostava era muito”*, afirmou ela. Num quartinho escuro da casa ou na mesa da cozinha, com portas fechadas, os rituais aconteciam e os *“espíritos baixavam”* nas pessoas, conversavam e instruía a todos: *“era uma maravilha”*, afirmou Pai Cosme.

Com base nos depoimentos, foi possível classificar o culto afro-alagoano em Viçosa da seguinte forma: Uma **Umbanda da “tímida celebração pública”/“toque”/“giras”**, entre as décadas de 1950 e 1960; **Umbanda federativa dos alvarás/diplomas**, entre as décadas de 1970 e 1980; **Umbanda geradora de líderes**, entre as décadas de 1990 e 2000 e uma **Umbanda da liderança jovem**, décadas de 2010 a 2014. Já a caracterização **“Mesa Branca”/“Mesa de Jurema”** ou **“anagô antigo”** praticada no município, está baseada nos discursos dos representantes mais antigos: Pai Cosme, Pai Emídio, Mãe Antônia, Pai Bastinho, Mãe Nazaré, Pai Rosalvo e Pai Barnabé. Todos se consideram da segunda geração de umbandistas de Viçosa. A ideia de dividir em gerações partiu do Pai Bastinho que se

autodeclarou da “segunda remessa de médiuns viçosenses”.⁴⁸ Já o Pai Emídio reforçou a ideia de médiuns que já trabalhavam na época que ele ainda era criança, conforme ele mesmo se expressou: “eu era criança e meus pais falavam nessas coisas de se consultar com os espíritos”.⁴⁹ Para o Pai Cosme, com o passar dos anos, depois de 1960 e 1970, foram surgindo outras lideranças, pois muitos filhos de santo “foram abrindo seus próprios salões e fazendo seus trabalhos espirituais”.⁵⁰ Já para a Mãe Antônia, muitas coisas foram mudando com o passar do tempo, além das “mesas brancas” que ainda funcionam, “muita gente ainda jovem, resolveu abrir terreiro do dia pra noite sem ter documentação correta”.

Além dessa liderança considerada pela maioria dos entrevistados como a mais antiga, há outras lideranças mais jovens no município a exemplo do Pai Lonan,⁵¹ e Pai Cicinho,⁵² ambos de uma geração mais nova ou no dizer do Pai Lonan, “espíritos novos” ou como se expressou o Pai Cicinho: “sangue novo da religião”. Segundo eles, é de suma importância “buscar reconhecimento legal dos terreiros junto às Federações”, pois significa “funcionar com documentação certa em todo lugar”. De notar a Umbanda federativa, do alvará e do diploma muito presente em Viçosa nas décadas de 1970 e 1980 em todo o Estado. O mosaico umbandista viçosense é marcado por uma Umbanda que evoca ao mesmo tempo o “Espiritismo Kardecista” ou a “Umbanda Branca” ou a “Mesa de Jurema”, as práticas do “Candomblé Nagô”, a prática da “Quimbanda”, trabalhando com a chamada “linha de esquerda” com seus Exus e Pombagiras, “catolicismo popular” e “tradições indígenas” com seus Caboclos. Este entrelaçamento de práticas ou de expressões variáveis não se percebe como um mosaico de conflito. Pelo contrário, isto só confirma o polêmico quadro de opiniões e de práticas que se formou desde seu desenvolvimento na busca de sua “gestação” no século XX. Não se pode negar o encontro de diferentes perspectivas religiosas na formação do seu cosmo religioso e da construção da sua cosmovisão.

O importante é atentar para as particularidades e singularidades dos terreiros, representadas nos discursos dos seus representantes e filhos de santo devotos. Um mosaico formado por uma teia de relações, onde o humano e o sobrenatural se harmonizam e cujo elo

⁴⁸ Sebastião Teixeira de Freitas (Pai Bastinho), Entrevista realizada no interior do seu terreiro em 11 de abril de 2014. [Duração: 39:92mn].

⁴⁹ Emídio Correia da Paz (Pai Emídio). Entrevista realizada no interior do seu terreiro em 04 de abril de 2014. [Duração: 50:08mn].

⁵⁰ Sr. Cosme Alves (Pai Cosme). Entrevista realizada no interior do seu terreiro em 04 de abril de 2014. [Duração: 29:44mn].

⁵¹ Sr. José Cícero da Silva (Pai Lonan), 32 anos. Entrevista realizada no interior do seu terreiro em 17 de maio de 2014. [Duração: 15:08mn].

⁵² Sr. Cícero Bernardo da Silva (Pai Cicinho), 34 anos. Entrevista realizada no interior do seu terreiro em 18 de maio de 2014. [Duração: 21:58mn].

resulta no sentido do culto e práticas religiosas reguladoras do cotidiano desses filhos/as de santo em seus processos análogos com esses espíritos cultuados, não apenas nos terreiros, mas na realidade vivencial de todos. Esta é a Umbanda destacada no corpo deste trabalho.

3.5 Remanescentes umbandistas viçosenses: desenvolvimento histórico

Tendo em vista a criação da Federação dos Cultos Afro Umbandistas do Estado de Alagoas em 1957, na capital Maceió, a primeira do Estado, os terreiros em Viçosa ainda sob forte repressão policial e, sobretudo, religiosa, passaram a realizar suas poucas celebrações públicas, geralmente anuais, nos arredores da cidade e na zona rural. Em princípio, essas celebrações eram vigiadas pela força policial e duravam poucas horas. Segundo o Pai Cosme, “*o delegado mandava parar a batucada*”. Conforme os interlocutores o uso de *ingomes* não era permitido, o sacrifício de animais também era veementemente combatido pelo delegado de Viçosa. A maioria dos umbandistas realizava festas anuais e, em alguns casos, mensais ou trimestrais, mas raríssimos os casos dessas celebrações – afirmam os interlocutores. Segundo eles, o preconceito ainda soava muito forte. A Igreja Católica combatia essas práticas, a sociedade hegemônica discriminava fortemente, os vizinhos apedrejavam os salões. Ao sair de casa em dia de reunião, muitos filhos de santo tinham medo de se deslocar até os salões. Em suma, “*eram tempos difíceis*”, afirmaram eles.

Aos poucos, algumas lideranças procuravam a tão falada Federação para buscarem apoio e informação e, conseqüentemente, solicitarem documentos para apresentarem às autoridades policiais. Nesta mesma época, Pai Emídio, no início da década de 1960 visitou Salvador, capital da Bahia, para buscar instruções com a Mãe Menininha do Gantois. Logo depois recebeu ensinamentos no terreiro da “Mãe Catarina” ou “Vovó Catarina” como ele a chama, também em Salvador. Ainda andou visitando por alguns meses vários terreiros no Estado da Bahia. Pai Bastinho exibe com orgulho a foto da Mãe Menininha do Gantois exposta na parede frontal do seu terreiro. Já a Mãe Nêna (Josefa Etelvina, irmã do Pai Bastinho), buscou instrução no final dos anos de 1960 no terreiro da “Mãe Josefa”, em Olinda/PE. Pai Rosalvo ainda muito jovem, com seus dezoito ou dezenove anos, no ano de 1969, retornou ao município de Guarulhos, Estado de São Paulo, seu local de nascimento, onde passou alguns meses visitando vários terreiros com o objetivo de aprender mais sobre a religião. O mesmo esteve em Salvador também na década de 1960 visitando o terreiro da Mãe Menininha.

Muitos umbandistas viçosenses visitavam terreiros no município de São Miguel dos Campos, Marechal Deodoro, Atalaia, Cajueiro, Quebrangulo e Maceió. No entanto, Pai Cosme

afirma que tudo o que ele aprendeu “*veio dos espíritos*”. Ele começou a receber espírito desde os sete anos de idade, tradição esta que “*veio dos seus avós*”. Pai Cosme ainda visitou alguns terreiros em Maceió e a própria Federação para saber mais sobre sua religião. Nos anos de 1960, existiam poucos terreiros em Viçosa realizando rituais públicos. A maioria continuava com a prática da chamada por ele de “*Mesa Branca*”. Segundo os interlocutores, houve época em que um ritual como este chegava a reunir até trinta e duas pessoas, mas geralmente eram rituais com pouco público, pois as pessoas temiam a chamada “*religião dos espíritas*” ou da “*magia negra*”.

Esses terreiros eram considerados os mais tradicionais na época e os mais respeitados pelos umbandistas, funcionavam desde os anos de 1950. Na zona rural de Viçosa, na Fazenda Bicho Preto, funcionava o ritual chamado por ele de “*Mesa Branca*”, com o Pai Manoel Gonçalo na década de 1960. Pai Cicinho, conhecido por Fava Pura – que se verá mais adiante – iniciou-se neste terreiro aos treze anos de idade. Outra Mãe de santo, neste período, foi a Mãe Bila, esposa de um senhor conhecido, em Viçosa, por seu Deca. Mãe Bila, a quem recebeu em seu terreiro, na conhecida Rua da Matança, paralela a Rua do Cravo, uma adolescente chamada Carlinda, com seus quinze anos de idade, levada pelos seus pais que, anos depois, veio se tornar Mãe de santo, conforme se verá posteriormente.

A busca de ensinamentos no Candomblé da Bahia dos anos 1960, nos terreiros de Guarulhos/SP e Olinda/PE, bem como nos bairros de Maceió neste período, só confirma os entrelaçamentos históricos de crenças e práticas existentes até os dias de hoje. Com base no que foi visto nesta seção, esta modalidade religiosa pode ir além de uma “*Umbandomblé*” podendo ser interpretada como uma *Umbanquindomblé*, mencionada no capítulo anterior. A Umbanda agora passa a se preocupar com a “legalização” e “reconhecimento social” do seu culto.

Foi só a partir dos anos de 1970 e 1980 que muitos filhos de santo foram se aperfeiçoando na religião e então resolveram abrir seus próprios terreiros. Segundo eles, a Federação em Maceió era bastante procurada, pois todos queriam regulamentar seus terreiros e, conseqüentemente, receber sua documentação legalizando suas práticas na sociedade. Havia Pais e Mães de santo que exibiam com orgulho a documentação da Federação. Com a criação da Federação Zeladora dos Cultos em Geral no Estado de Alagoas no ano de 1972, a atual FRETAB do Pai Paulo Silva, muitos terreiros em Viçosa se cadastraram nos anos de 1990 e 2000 migrando para esta Federação. Atualmente, apenas quatro terreiros estão cadastrados na Federação dos Cultos afro-Umbandista do Pai Benedito Maciel. A outra parte tem seus

registros na atual FRETAB, enquanto outros, por motivo de extravio ou mudança de endereço, ainda não apresentaram ou renovaram seus registros junto às Federações. Existem apenas dois terreiros filiados à Federação Espírita Cavaleiros do Espaço da Mãe Dalva (Chã do Pilar) e a Federação Espírita Alagoana para todo o Território Nacional do Pai Roberto (Arapiraca). A FRETAB tem um fiscal que reside em Viçosa, o filho de santo Seu José Maria que acompanha os terreiros ali. Ainda hoje, tanto os alvarás de funcionamento, quanto o diploma de autorização e carteirinha de identificação da liderança são expostos nas paredes dos terreiros.

Na Rua São Francisco, nas proximidades do Mutirão Área 4, funcionou nas décadas de 1970, o terreiro do Pai Eriberto. Atualmente, suas duas filhas são filhas de santo do Pai Édson ou Pai Balaio no Centro Espírita São João Batista. Ainda no início dos anos de 1970, Mãe Nêna, conforme abordado acima, foi até Olinda/PE buscar ensinamentos e, assim, abrir seu próprio terreiro. Mãe Nêna é irmã do Pai Bastinho e desde criança frequentou o terreiro do seu irmão mais velho. Pai Barnabé (José Costa) abriu seu terreiro em 1973, o Centro Espírita de Oxum Menina que funciona até hoje no Conjunto Pe. Cícero. No ano de 1977, Mãe do Carmo iniciou seu terreiro. A mesma foi filha de santo do Pai José Mata, conhecido na região rural de Lages/Pedras de Fogo. Lá participava de vários rituais. Ao se estabelecer na zona urbana passou a frequentar o terreiro do Pai Benício, na Passagem da Areia na direção do município do Mar Vermelho. Mãe Carlinda (Carlinda Nair dos Santos Silva)⁵³ foi filha de santo do Pai Benicio desde os quinze anos de idade. Após a morte do Pai Benício, foi frequentar os terreiros do Pai Cosme e do Pai Expedito, no município vizinho de Paulo Jacinto, onde se tornou Mãe de santo.

Mãe Liete, que abriu seu terreiro na Zona rural do Paturi (divisa com o município do Mar Vermelho), o Centro Espírita Caboclo de Orubá no ano de 1978, *“pagava a Federação direitinho todos os meses”*. Seu terreiro funcionou até o ano 2008 e, neste mesmo ano, mudou-se para a zona urbana; atualmente, as atividades do seu terreiro continuam suspensas. Seu terreiro sempre estava em dia com a documentação. Ainda hoje, Mãe Liete aguarda seu alvará de funcionamento da Federação. No final da década de 1980, Mãe Ana, sobrinha do conhecido Pai João Belo, iniciou seu próprio terreiro. Segundo ela, *“as primeiras providências foram procurar a Federação na capital”*, a fim de registrar seu *“salão”*. Mãe Ana desde criança participava, juntamente com toda sua família, da Umbanda em Viçosa sob a orientação do Pai

⁵³Carlinda Nair dos Santos Silva (Mãe Carlinda), 65 anos. Entrevista realizada no interior do seu terreiro em 30 de maio de 2014. [Duração: 28:47mn]. A Mãe Carlinda não quis assinar nenhum documento para ceder esta entrevista. Mas, aceitou conversar gentilmente sobre a Umbanda em Viçosa passando informações muito importantes. Além de conversar sobre sua experiência pessoal na religião conversou também sobre os terreiros em Viçosa. Esta conversa ocorreu em sua residência.

João Belo – este fez parte da Umbanda desde os anos de 1960 e 1970 na Rua da Matança. Mãe Ana foi filha de santo da Mãe Nazaré na década de 1980. Nesta mesma época, em 1980, Mãe Nazaré depois de passar pelo município de Arapiraca no terreiro São Jorge, do Pai Júlio e em Anadia, seu município de origem, chega a Viçosa e abre ali seu terreiro que funciona até os dias de hoje.

Ainda no final da década de 1980 depois de frequentar os terreiros da Mãe Antonia e da Mãe Neguinha, a filha de santo, Val (Valdirez Pereira) recebeu autorização para abrir seu próprio terreiro. Foi filha de santo da Mãe Antônia por alguns anos. Mãe Val é filha da Mãe Minininha do Sabalanga (falecida) cujo terreiro funcionou nos anos de 1970 vindo logo depois a funcionar na região próxima da Rua dos Paus Brancos até o ano 2000. Na zona rural da Baixa Funda, divisa com o município de Chã Preta, em meados de 1984, Pai Bené ou seu Bené, curador, realizava sessão de “Mesa Branca” em sua residência todas as semanas. Foi ele que iniciou a atual Mãe Tamires do Salão Ylê Axé de Oiá, fundado no ano de 1994. Mãe Neguinha (Sr^a Marileide Batista, 55 anos), no ano de 1981 abriu seu próprio terreiro. Segundo ela, “*tem que andar certo com a lei*”. Mãe Neguinha frequentou o terreiro do Pai Cosme aonde sua família participava há muitos anos. A mesma esteve no terreiro Cosme e Damião do Pai Expedito, no município vizinho de Cajueiro, no qual se iniciou como Mãe de santo. Seu terreiro era o São Sebastião e funcionou dos anos de 1980 até o ano 2002. Seus pertences foram doados para a Mãe Maria Alfredo que possuía um terreiro nos anos de 1990 no Mutirão, Área 1, atualmente desativado.

A partir dos anos de 1990 e 2000, o município de Viçosa recebeu mais alguns centros de Umbanda. Dentre eles, o da Mãe Maria José, Centro Espírita *Ilê Axé*⁵⁴ São João Batista, no Conjunto Cidade de Deus, que trabalha com o seu terreiro desde o início dos anos de 1990. Pai Édson foi filho de santo da Mãe Eunice nos anos de 1990. Pai Vicente vinha de São Miguel dos Campos para realizar toques e Mesa Branca em Viçosa na década de 1990. Seu terreiro ficava na Rua Tribúcio Nemézio, conhecida por Guganema. Ainda em meados dos anos 1990, conforme abordado acima, funcionava o terreiro da Mãe Maria Alfredo no Mutirão, na Área 7, que há alguns anos não funciona publicamente, tendo em vista sua debilidade na saúde, idade avançada e parte dos familiares mudar para Maceió. Mãe Goreti inaugurou seu terreiro no ano de 1994, o Centro Espírita Palácio de Ogum, nas proximidades da conhecida Praça da Cavallhada. Ainda em 1994, no Mutirão, na área 4, o Salão *Ylê Axé de Oiá*⁵⁵ passou a funcionar publicamente. O jovem Edivaldo dos Santos, 38 anos, mais conhecido por Mãe Tamires, é

⁵⁴ Observe a influência da reafricanização.

⁵⁵ Idem.

transexual e se iniciou na Umbanda aos sete anos de idade na zona rural da Baixa Funda, na divisa com o município de Chã Preta. Lá existia o terreiro do Pai Bené que funcionava apenas com “*Mesa Branca*”. Padrinho Bené, como era conhecido nos anos de 1980, foi identificado como “*rezador*” e “*curador*”. Foi ali que Tamires se iniciou na Umbanda e logo depois veio a frequentar o terreiro da Mãe Célia, na zona rural do Guarani, no município de Atalaia. Outro transexual, Mãe de santo há dezessete anos, é o jovem Carlos Alberto, mais conhecido por Mãe Carlinha. Mãe Carlinha é filha de santo do Pai Rosalvo e recebeu autorização para abrir seu próprio terreiro, o Palácio de Oxum, no ano de 1997, na conhecida Rua do Cochicho. Mãe Carlinha atualmente atende no terreiro do Pai Rosalvo, no Palácio de Ogum.

Mãe Bastiana (falecida), se iniciou no município vizinho de Cajueiro, mas frequentou o terreiro Preto Velho do Pai Emídio, bem como o da Mãe Nazaré, terreiro Senhor do Bomfim. Ela foi vítima de infarto e veio a óbito em junho de 2013. Segundo sua família, o terreiro continua desativado por tempo indeterminado, mas um dia voltará a funcionar regularmente. Em conversas com a Mãe Bastiana nos anos de 2009 e 2010, ficou explícito seu desejo de mudar-se com sua família para o município vizinho de Cajueiro. Neste período, realizou várias festas para Pombagira e Mamãe Oxum as quais contaram com a presença deste pesquisador. Começou seu terreiro, o Palácio da Oxum Menina, situado na Rua Dourada, no ano 2000. Neste mesmo período, na região dos Paus Brancos, foi desativado o terreiro da Mãe Eunice que atualmente reside no município de Atalaia/AL. Parte dos seus filhos de santo iniciados na década de 1980 foi realizando seus atendimentos em suas residências, vindo logo depois a abrir seus próprios terreiros.

Pai Édson chegou a frequentar por alguns anos o terreiro da Mãe Margarida, no município vizinho de Cajueiro (anos de 1990). Foi lá que ele recebeu ensinamentos para abrir seu próprio terreiro. No ano de 2002 o jovem José Cícero, 32 anos, mais conhecido por Pai Lonan ou Paulinho abriu o Centro afro brasileiro Ylê Axé Oyá Lonangy. Depois de atender por muitos anos em sua residência, no bairro Vila Nova, inaugurou seu novo salão, em agosto de 2015, no bairro da Sant’Ana. Pai Lonan saiu de Viçosa muito cedo para o município de Arapiraca aonde aprimorou seus conhecimentos sobre a Umbanda. Ainda no ano de 2002, José Édson dos Santos, 44 anos, conhecido por Pai Balaio ou Padrinho Édi, abriu o Centro Espírita São João Batista na Rua Silvestre de Goiânia. No ano de 2006, o jovem Cícero Bernardo, 34 anos, conhecido popularmente por Pai Cicinho, filho de santo da Mãe do Carmo, abriu o Centro Espírita Senhor Ogum no atual Conjunto Residencial Sant’Ana – vizinho da Mãe Val e

da Mãe Antônia. Percebe-se, de modo geral, um desenvolvimento histórico dinâmico e agregador.

3.6 Terreiros de Umbanda inseridos no município de Viçosa, Zona da Mata alagoana⁵⁶

A partir dos dados da pesquisa de campo, têm-se então, terreiros e filhos/as de santo que contrariam qualquer dado estatístico oficial. Para facilitar o entendimento do funcionamento dos terreiros de Umbanda em Viçosa foi preciso sistematizar da seguinte forma: (a) terreiros que funcionam apenas com “*Mesa Branca*” ou “*sessão*” atendendo regularmente sua clientela, mas sem cerimônia pública; (b) terreiros que realizam atividades apenas uma ou duas vezes durante o ano; (c) terreiros publicamente desativados, mas que vez por outra, o representante atende ao consulente que dele precisar; (d) Babalorixás ou Yalorixás com registro na Federação, mas que não possui seu próprio terreiro e, (e) terreiros funcionando regularmente com atividades quinzenais e mensais. Em suma, tem-se o seguinte quadro atual de funcionamento da Umbanda viçosense.

Os terreiros funcionando regularmente com atividades públicas quinzenais e mensais somam treze: CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE–Mãe de santo: Ana Maria Nunes dos Santos; CENTRO ESPÍRITA SÃO COSME E SÃO DAMIÃO–Mãe de Santo: Maria do Carmo Sercundes da Silva (Popular Do Carmo); CENTRO ESPÍRITA DE OXUM MENINA–Pai de santo: José de Oliveira Costa (Popular: Barnabé); CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA–Pai de Santo: José Édson dos Santos (Popular: Balaio); CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE–Mãe de santo: Antônia Vieira de Araújo; CENTRO AFRO BRASILEIRO SENHOR DO BOMFIM DA BAHIA–Mãe de santo: Maria Nazaré dos Santos Silva; CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JERÔNIMO–Pai de santo: Cosme Alves; CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE–Pai de santo: José Cícero de Lima (Popular: Seu Cicinho Fava Pura); CENTRO AFRO BRASILEIRO ILÊ AXÉ DE OIÁ–Mãe de Santo: Edivaldo dos Santos (Popular: Tamires); CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE–Pai de santo: Inaldo José da Silva (Popular: Zé); CENTRO ESPÍRITA PRETO VELHO–Pai de santo: Emídio Correia da Paz; CENTRO ILÊ AXÉ OIÁ UNIRA–Pai de santo: José Aldo e o CENTRO AFRO BRASILEIRO YLÊ AXÉ OYÁ LONANGY–Pai de santo: José Cícero da Silva (Popular: Lonan).

⁵⁶(GOMES, 2012). Informações colhidas em pesquisa de campo realizada durante os anos de 2009, 2010, 2013 e 2014 no município de Viçosa e nas Federações umbandistas do Estado: Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro-Brasileiras em Alagoas – Presidente Paulo José da Silva; Federação dos Cultos Afro-Umbandista de Alagoas – Presidente José Benedito Maciel. Última atualização em dezembro de 2015.

Os terreiros funcionando apenas com “*Mesa Branca*” somam quatro: CENTRO AFRO ABAÇAR NOSSA SENHORA DO CARMO –Pai de Santo: Sebastião Teixeira de Freitas (Popular: Bastinho); CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA NOSSA SENHORA DA GUIA –Mãe de santo: Josefa Etelvina da Silva (Popular: Nêna); CENTRO AFRO BRASILEIRO PALÁCIO DE OXUM –Mãe de santo: Carlos Alberto Vieira dos Santos (Popular: Carlinha) e CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO –Mãe de santo: Maria de Lourdes dos Santos Correia (Popular: Nênem). Sete terreiros estão desativados publicamente, o CENTRO ESPÍRITA CABOCLO DE ORUBÁ –Mãe de santo: Aliete Deolinda da Silva Santos (Popular: Liette); CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OXUM –Pai de santo: Paulo César Barbosa; CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM –Pai de Santo: Rosalvo Ferreira dos Reis; SALÃO PALÁCIO DA OXUM MENINA –Mãe de santo: Sebastiana Maria da Silva (falecida); CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO SEBASTIÃO –Mãe de santo: Carlinda Nair dos Santos Silva; CENTRO AFRO BRASILEIRO COSME E DAMIÃO –Mãe de Santo: Valderez Pereira da Silva (Popular: Val) e o CENTRO ESPÍRITA YLÊ AXÉ SÃO JOÃO BATISTA –Mãe de santo: Maria José Gomes da Silva (Popular: Gueguê).

Existem também os terreiros com celebração esporádica como o CENTRO AFRO DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA GUIA –Mãe de Santo: Marileide Batista (Popular: Neguinha); CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM –Mãe de santo: Maria Goreti da Conceição. (Popular: Goreti); CENTRO ESPÍRITA SENHOR OGUM –Pai de Santo: Cícero Bernardo da Silva (Popular: Cicinho); CENTRO AFRO YLÊ AXÉ DE OGUM –Mãe de santo: Rosário de Fátima Barbosa; CENTRO AFRO BRASILEIRO OGUM BEIRA MAR –Pai de santo: Edivaldo dos Santos (Popular: Prof. Dal) e o CENTRO AFRO ALAGOANO SENHOR DO BOMFIM –Mãe de Santo: Marlene Alves da Silva. Por fim, tem-se três terreiros ainda em construção, o CASA DE ORAÇÃO PALÁCIO DE OXÓSSI–Pai de santo: Marcos Antonio Argemiro da Silva. (Popular: Marquinhos); CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA SÃO GERÔNIMO–Pai de santo: Klédson Pauliny Rodrigues dos Santos (Popular: Klêy) e o “TERREIRO DO PAI TIQUINHO”–Pai de santo: Édson. (Popular: “Tiquinho”).

A dinâmica da religião, conforme abordado, ficou explícita no decorrer da pesquisa. Os terreiros em Viçosa, ora mudam de endereço, ora suspendem suas atividades públicas, ora realizam rituais esporádicos, ora funcionam regularmente. Em suma, são terreiros instalados, na maioria dos casos, nas próprias residências de suas lideranças. Parte da liderança é oriunda de outros terreiros viçosenses. Outros se iniciaram em cidades vizinhas e na capital Maceió. Outra parte atende nos terreiros dos seus antigos líderes. Apesar da relação de independência

existente entre eles, foi possível registrar alguns Pais e Mães de santo colaborando com as festividades em outros terreiros.

Os reflexos do processo de ressignificações de Exu ao longo da história, bem como a herança do chamado “sincretismo afro”, foram percebidos no campo de pesquisa. No contexto de Viçosa, de acordo com os interlocutores, era bastante comum principalmente há cerca de quarenta anos, a liderança dos terreiros participar de missas, novenários, procissões, festividades religiosas na cidade e na zona rural e viajar em romaria para o Juazeiro do Norte, no Estado do Ceará e Santa Quitéria, no vizinho Estado de Pernambuco. O Pai Cosme afirmou ter viajado cerca de trinta vezes ao Juazeiro do Norte, no Estado do Ceará, para pagar promessas. A Mãe Nazaré casou na Igreja Católica em 1980 onde batizou o seu filho, Marcos. O Pai Emídio lembrou os tempos de “amizade” com o Padre Severiano Pires Jatobá (1958-1985). No interior de todos os terreiros ainda existem imagens de santos católicos, da virgem Maria, do Coração de Jesus e dos santos populares como Padre Cícero e Frei Damião. As rezas como o “Pai Nosso”, “Ave Maria” e o “Creio em Deus Pai”, também são frequentes no interior dos terreiros.

Para os umbandistas viçosenses, a Igreja Católica merece respeito e admiração. Pai Cosme chegou a afirmar: *“não deixei de ser católico não. É a religião que veio primeira aqui”*. A maioria dos Pais e Mães de santo em Viçosa se autodeclara católicos romanos. Esta é uma realidade encontrada na pesquisa de campo. Outra parte se autodeclara católica e umbandista ao mesmo tempo. Outros se autodeclaram espíritas ou xangozeiros. No interior dos terreiros é comum encontrar altares com os santos católicos ocupando os mesmos espaços sagrados dos Orixás – não nos altares dos Exus e Pombagiras. Quadros de Nossa Senhora, Menino Jesus, São José, São Sebastião, São Jorge, Cosme e Damião, Padre Cícero e Frei Damião, só para citar alguns, estão visíveis nas paredes dos terreiros assim como a imagem da cruz ou um crucifixo. Nas cerimônias dos Orixás é comum rezar a Ave Maria e o Pai Nosso. Já nas cerimônias dos Exus as expressões: *“Quem é maior do que Deus?”* Aí todos respondem em uníssono: *“ninguém”*, é muito comum. Outra expressão: *“O Grande”* para se referir a Deus Pai, também foi muito encontrada nas celebrações. A cruz está acompanhada da quartinha de água, cachimbo dos Pretos Velhos, pólvora, velas, flores e terços no peji. Tudo isso representa o ajuntamento de crenças e costumes de outras tradições religiosas regadas pelo mistério da magia dentro do processo sincrético do século passado à atualidade e contribuiu para entender a ligação que se faz entre a imagem de Exu e a parte diabólica dos cristãos.

3.7 A Umbanda atual (2010 a 2015)

Conforme visto até aqui, essas décadas geraram líderes umbandistas aprimorados e fortalecidos pelos ensinamentos da Umbanda presentes em outros municípios alagoanos como Arapiraca, Atalaia, São Miguel dos Campos, Chã Preta, Cajueiro e Maceió, bem como em Estados como São Paulo, Bahia e Pernambuco. Desse modo, caminha-se para uma religião que agrega diferentes gerações de praticantes que vão além da Zona da Mata alagoana. Nos últimos quinze anos a dinâmica afro-alagoana com seu universo mítico multifacetado continuou gerando novas lideranças e novos espaços de culto no município de Viçosa. Nos anos de 2014-2015, tem-se o seguinte: a) ano 2014, um terreiro aberto, Pai de santo iniciado na Umbanda viçosense abre seu terreiro no município vizinho de Chã Preta, o Pai Cosme resolve abrir um terreiro no município vizinho de Cajueiro; b) ano 2015, um terreiro inaugurado na periferia da cidade e c) três terreiros viçosenses estão em andamento para serem abertos no final do ano de 2016.

O senhor José Cícero de Lima, 64 anos, foi fiscal da Federação dos Cultos Afro-Umbandista de Alagoas durante a década de 1990. Iniciou-se na Umbanda aos treze anos de idade no terreiro do Pai Gonçalo, zona rural de Viçosa na Fazenda Bicho Preto (anos 1970-1980). Também frequentou os terreiros do Pai Pedro Ribeiro, Pai Eriberto e, mais recentemente, o do Pai Balaio. No ano de 2010, José Cícero de Lima – o Pai Cicinho – abriu seu próprio terreiro. Pai Balaio se encarregou de todo o processo de sua formação. Pai Cicinho ou como é conhecido em Viçosa, seu “Fava Pura”, abriu o Centro Afro Brasileiro São Jorge, na zona rural da Grota Funda, depois da região da Sant’Ana. Apesar da sua idade e da sua experiência na religião, considerar-se-á aqui como uma liderança nova/atual, aquela que compõe a nova geração de umbandistas viçosenses. Entende-se que o Pai Cicinho (Pai de santo há apenas cinco anos), significaria para a história da Umbanda em Viçosa um remanescente da cultura religiosa afro-alagoana nesta região, “*dedicado aos seus guias espirituais*”, conforme ele se expressa.

Ainda no ano de 2010, passou a funcionar também nas proximidades do Mutirão, na Área 6, o Centro afro-brasileiro Ogum Beira Mar. Ali se realizou uma festa para os Pretos Velhos, nos dias 17 e 18 de maio de 2014, cujo registro não foi permitido pela sua liderança. Outro jovem que está se preparando desde o ano de 2012 para abrir seu próprio terreiro, segundo informações de vários umbandistas, inclusive do Pai Lonan, é o Pai Tiquinho. Ele adquiriu um terreno nas proximidades da Fazenda Marambaia para construir seu terreiro até o final do ano de 2016. Outro exemplo está em dois terreiros existentes na Estrada Nova (região

periférica de Viçosa): o Centro espírita N.S^a da Conceição, da Mãe Lourdes, Mãe de santo há 20 anos, conhecida popularmente por Nênem e o Centro Espírita São Jorge, do Pai Inaldo, Pai de santo há 18 anos, conhecido por Pai Zé. Esses dois terreiros se estabeleceram em Viçosa no ano de 2013. Pai Zé e Mãe Nênem vieram do município de Anadia, 51 km de Viçosa. Pai Zé veio por influência da Mãe Nênem – sua vizinha em Anadia – e construiu sua casa de taipa onde funciona seu terreiro desde agosto de 2013. Mãe Nênem chegou em junho do mesmo ano motivando seu amigo de crença a vir morar ali.

Ainda é possível citar mais quatro exemplos atuais da Umbanda em Viçosa. O jovem Klédson Pauliny, foi admitido como Babalorixá em 08 de agosto de 2006, conforme consta no cadastro, na Federação dos Cultos Afro-umbandista de Alagoas. Mas o Centro espírita umbandista São Jerônimo ainda está em processo de construção com previsão de abertura em 2016. Atualmente, segundo informações dos umbandistas, Pai Klédson está trabalhando no município de Cajueiro. Outro exemplo é o jovem Marcos Antonio Argemiro da Silva⁵⁷ (Marquinhos), 36 anos, filho de santo da Mãe Nazaré. Ele faz parte da Umbanda há 22 anos. Comprou uma casa no Mutirão, Área 3, onde atende sua clientela discretamente desde o ano de 2013. Seu terreiro, a Casa de Oração Palácio de Oxóssi, será aberto publicamente no ano 2016.

No ano de 2014, o jovem Marciano Bezerra dos Santos, 29 anos, juntamente com suas duas tias e um primo – filhos de santo do conhecido Pai Cosme – resolveram realizar desde janeiro do mesmo ano, o ritual de “Mesa Branca” no Conjunto NS^a da Conceição, periferia do município vizinho de Chã Preta/AL, cerca de 16 km de Viçosa. A inauguração do terreiro do Pai Marciano aconteceu em 30 de agosto do mesmo ano. Segundo ele, o Centro afro Ilê de Xangô foi registrado na FRETAB e está funcionando regularmente aos finais de semana atendendo aos chãpretenses. A família do Pai Marciano faz parte da Umbanda há mais de quarenta anos, se iniciando no terreiro do Pai José Leobino que funcionou no município de Chã Preta entre as décadas de 1970 e 1990. Pai Cosme afirmou que deu-lhe todo apoio necessário, inclusive, lhes encaminhando à Federação, em Maceió, a fim de regularizar seu terreiro naquele município. Em julho de 2014, o Pai Cosme iniciou os trabalhos de Umbanda na zona rural de Cajueiro/AL, na divisa com o município de Capela/AL. O Centro Afro brasileiro São Jerônimo criou uma extensão (“filial”) de suas atividades para atender a população daquela localidade. No final do ano de 2014, foi aberto mais um terreiro, o Centro Ilê Axé Oiá Unira, do Pai José Aldo, que após passar por Maceió, Arapiraca, Cajueiro e Palmeira dos Índios, se

⁵⁷ Este filho/Pai de santo trouxe uma grande contribuição para o andamento desta pesquisa. Se disponibilizando para acompanhar a realização das entrevistas nos terreiros e nas residências dos filhos de santo, recebendo em sua residência gentilmente esta pesquisa. Agradecimentos sinceros a este filho/Pai de santo dedicado e atencioso.

estabeleceu no Conjunto Pe. Cícero, na saída da cidade, em direção ao município de Chã Preta. Conforme visto, em 2015, Pai Lonan ampliou o espaço físico do seu terreiro, realizando dois dias de muita celebração. O pesquisador foi convidado para se fazer presente, mas por força maior, não foi possível registrar este momento tão significativo na história religiosa de Viçosa.

A cada ano surgem novos filhos e filhas de santo, Pais e Mães de santo e novos terreiros. Assim, se desenvolve gradativamente ao longo de décadas. O culto é de um elemento agregador, marcado pela diversidade de rituais e práticas que se entrelaçam desde seus primórdios no seu desenrolar histórico. Em pleno século XXI, a Umbanda continua a gerar novos líderes e adeptos em Viçosa e em municípios vizinhos. Isto significa dizer que Viçosa, talvez seja uma das “moradas” da afro-alagoanidade, apesar das estatísticas oficiais mostrarem o contrário.

O presente capítulo buscou apresentar a partir de dados orais os primórdios, desenvolvimento e processo de organização de culto da Umbanda no município de Viçosa, interior alagoano. As gerações de umbandistas viçosenses constituem-se um processo dinâmico num campo religioso bastante diversificado. Em suma, trata-se de uma religião inexistente nas estatísticas oficiais, pobre, negra, periférica, de uma grandeza cultural, lúdica, rica em símbolos mágico-religiosos, de resistência no tempo e espaço. São terreiros, lideranças, filhos e filhas de santo envolvidos e ativos na relação com esse cosmo religioso renascente, sempre dos braços e mentes de um povo viçosense excluído e esquecido historicamente pela sociedade hegemônica e religião aceita pela maioria.

4 RECOMPOSIÇÃO HISTORIOGRÁFICA SOBRE EXUS E POMBAGIRAS NA UMBANDA

Tudo o que se une, se multiplica, se separa, se transforma, tudo isso é Exu. Exu é a vida, com todas as suas contradições e sínteses (AUGRAS, 2008, p. 104).

O objetivo deste capítulo é mostrar os desdobramentos da imagem de Exu na cosmologia religiosa umbandista com o intuito de apresentar panoramicamente uma revisão bibliográfica sobre o culto aos Exus e Pombagiras e seu processo sincrético, bem como suas ressignificações ou mudanças ocorridas no itinerário afro-brasileiro com ênfase no século XX. Em Canevacci, tem-se o que ele chamou de “antropologia da mudança”, a qual embala uma ordem tradicional existente, para em seguida, recolocá-la em um ambiente diferente com outra ordem. Aqui estão os contrastes desses novos itinerários religiosos: catolicismo popular, espiritismo, práticas indígenas e manifestações de matriz africana (CANEVACCI, 1996. p. 35). Por isso, esse processo sincrético não pode ser visto de maneira simplista. Canevacci diz que o território brasileiro foi bastante favorável ao fenômeno do sincretismo religioso, mitos, ritos, divindades, cosmogonias e filosofias de origem africana adaptaram-se às formas católicas com o intuito de se tornarem aceitáveis na sociedade, dirigindo-se para acultura e a comunicação com aquela realidade trivial (CANEVACCI, 1996. p. 20-22).

Trindade (1985) e Capone (2004) interpretam Exu como sendo uma “adaptação a uma nova realidade” que o aguardava em terras brasileiras. Em um contexto urbano e industrial particularmente difícil nas metrópoles do Sudeste do país na primeira metade do século XX, o Exu transforma-se para se adaptar às circunstâncias e, assim, reorganizar o campo afro-brasileiro. Uma forma de adaptação à realidade social das grandes metrópoles (Rio de Janeiro e São Paulo). Mediações e soluções simbólicas foram precisas para a estruturação do seu campo religioso. Ou seja, na análise de Ortiz não se encontra mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas numa síntese de brasilidade da Umbanda, no seu caráter nacional. Seria uma religião endógena, cuja origem não se pode determinar, mas que seu desenvolvimento ou afloramento deu-se em meio às mudanças socioeconômicas ocorridas a partir dos anos 1930, em plena Era Vargas. Irá persistir a imagem de Diabo, divindade travessa, difícil, que faz a ligação entre o sagrado e o profano cujo altar fica separado por uma cortina dos outros cultos. (ORTIZ, 1975. p. 89-97).

Inicialmente já se percebe na visão desses autores uma “adaptação” ou “transformação” desses Espíritos/Entidades ligada à configuração social brasileira demarcando o território sagrado da Umbanda. Será preciso recorrer à história ou voltar às origens para assim sintetizar a temática buscando seu desenvolvimento histórico passando pelo Brasil até chegar ao campo de pesquisa no capítulo posterior.

4.1 Projeções e identificações de Exu

Foram nos séculos XII e XIII que as ideias de Diabo receberam uma uniformização e sistematização dogmática no Cristianismo. O século XIII é de suma importância para a construção da história do Diabo. Neste período o Diabo tornou-se mais “respeitado e poderoso”. Até o século XIV, o medo do Mal encaminhou a Europa ocidental para uma onda de pânico generalizado. A grande crise do feudalismo provocou nas consciências a atribuição aos demônios por todos os sofrimentos da coletividade. Neste contexto, o reino do Diabo ascende em oposição à cidade de Deus. Com essa herança dogmática, a colônia portuguesa nascia assim, sob o “signo do Demo” e das projeções do mal do pensamento ocidental (NOGUEIRA, 2002, p. 50-61).

O Brasil passou não só a ser um prolongamento modificado do imaginário europeu, mas um prolongamento da Metrópole conforme avançava o processo colonizatório. No dizer de Souza, “o bom e o ruim, o Céu e o inferno que acabavam se harmonizando na Europa – na metrópole – podiam, aqui – colônia – mais do que em nenhum lugar, tender à polarização” (SOUZA, 1986, p. 26-31). Ou seja, tudo o que lá existia, existia também aqui, mas de forma específica. Esse imaginário demonológico, muito forte a partir do século XIV, ancorava-se numa série de fatos ocorridos em diferentes datas. Para Nogueira,

a crise geral do feudalismo e os seus desdobramentos: a peste negra, que em 1348 atinge a Europa de modo devastador, as revoltas urbanas e camponesas que explodem de país em país, a interminável Guerra dos Cem Anos, o ameaçador avanço turco após as derrotas de Kossovo (1389) e Nicópolis (1396), o Grande Cisma – o escândalo dos escândalos –, as cruzadas contra os hussitas, a decadência moral do Papado e a Reforma Protestante, com todas as suas consequências, levam os homens atingidos por uma série interminável de tragédias e calamidades a buscar os porquês desse sofrimento monstruoso (NOGUEIRA, 2002, p. 83).

Precisava-se de uma resposta para essas calamidades: o Diabo era o culpado por tudo. Para aquele contexto, a intervenção diabólica era um fato concreto. A “Pedagogia do Medo” consolidara-se no discurso teológico com a implementação da sua demonologia muito

conhecida no século XIV. O Demônio associado ao medo estava presente na mentalidade popular no início da Modernidade na Europa. Segundo Nogueira, o Renascimento herdou muito bem esse imaginário. O Mal dominava as consciências e, posteriormente, a tripulação que partia para o Novo Mundo. História do Diabo e do Cristianismo confundem-se. As caravelas que por aqui atracaram eram consideradas de Deus, pois nelas vinham soldados e missionários imbuídos da missão evangelizadora de levar os “incultos” e “bárbaros” ao lume da fé católica.

No que se refere à utilização do termo Exu como sinônimo de Diabo, foi resultado de um “círculo vicioso hermenêutico” desenvolvido com a chegada do cristianismo à África no século XVI. Na cultura iorubá, Exu é o patrono da cópula, responsável pela sexualidade. É aquele que rege a atividade sexual, garante a eternidade do humano. Tais aspectos foram vistos pelos olhares ocidentais como partes de uma entidade “sexualizada” e, por isso mesmo, demoníaca. (SILVA, 2013, p. 1088). Outro registro foi acerca dos sacrifícios oferecidos ao Exu como animais e aguardente, tido como protetor do lar, cuja estátua de *Elegbá* feita de barro em forma humana era posta nas entradas das casas (VERGER, 2000; PRANDI, 2001. p. 47-52).

Verger ao escrever sobre os cultos aos deuses da África permite visualizar que:

relatos de viagens empreendidos aos litorais vizinhos dessas regiões [Golfo do Benin, Sudoeste da Nigéria, Sudeste do Daomé – República do Benin] foram feitos pelos primeiros navegantes já a partir do século XV. Os conceitos sobre as religiões africanas basearam-se em suas observações e as divindades dos negros foram trazidas com o nome de ‘fetiche’, que tem sua origem na palavra feitiço (VERGER, 2000. p. 35-36).

A imagem de Exu na cultura fon é representada por uma estátua de terra à semelhança de uma figura humana agachada com um pênis ereto avantajado desproporcional ao seu corpo, que chamava a atenção dos inúmeros viajantes antigos que passaram a atribuir-lhe o caráter do deus da fecundidade e da copulação, conforme abordado acima. Segundo Verger, o pênis ereto do *Èsù* representava o caráter de Exu como um ser truculento, violento, desavergonhado e deturpador da moral e dos bons costumes, que para ele, as estatuetas esculpidas em *Abomé*, República do Benin – África Ocidental – apresentavam um espírito mais humorístico do que religioso (VERGER, 2000. p. 119-127). Ao descrever o que disseram os diversos observadores de Exu nas culturas fon e iorubá a partir do século XV, Verger expõe os diversos recortes dos escritos desses observadores estrangeiros e brasileiros, nos quais ficam explícitas algumas imagens de Exu que foram construídas no imaginário religioso do Brasil. Dentre as descrições, destacam-se: “espírito do mal, espírito imundo, satã, Diabo, deus da desordem, chefe da cólera,

causador de todas as doenças e acidentes, chefe da feitiçaria e deus erótico”. Todos os esforços aventados principalmente pelos missionários católicos, em atribuir a Exu um caráter demoníaco e erótico (VERGER, 2000. p. 133-140).

A conquista de território por parte dos portugueses era justificada com base na religião. Era a ideia de um “reino de Deus por Portugal”. Os índios foram interpretados pelas missões jesuíticas como “povo do Diabo”, como aqueles que “não conheciam a Deus”, “adoradores do Diabo”. Os Pajés, por exemplo, eram vistos como “pessoas de má vida”, como “aqueles que induziam ao mal”. Constatados os hábitos cotidianos no “Novo Mundo”, a demonização do índio expandiu-se para o escravo. Assim, a “humanidade inviável”, “animalesca” e “demoníaca” no Brasil colonial precisava ser combatida e homogeneizada na fé cristã, tarefa que cabia ao Santo Ofício. A expansão ultramarina trouxe o imaginário europeu dos monstros e seus demônios ao mundo colonial. Isto significa dizer que tudo era associado à religião cristã e interpretado à luz dos dogmas da igreja (SOUZA, 1986, p. 32-35; 70-71). O forte teor salvacionista e apocalíptico já havia aparecido na carta de Pero Vaz de Caminha no ano de 1548.

A povoação dos demônios no mundo ocorreu no início dos tempos modernos. A América Portuguesa como “reino do demo” já havia sido identificada no século XVI. Foi vista como “esta porção imatura da Terra”, o reino do demônio. Desde meados do século XVI, o tráfico de escravos no Brasil de negros sudaneses, trazendo em seu arcabouço cultural e religioso aspectos peculiares de suas tradições, de seus costumes, sobretudo iorubás, praticados no contexto baiano por séculos, influenciaria sobremaneira a cultura brasileira. Vê-se que a construção do patrimônio mágico-religioso no Brasil deve-se muito à presença do negro na formação social do país, cujas dimensões sagradas/profanas, materiais/simbólicas, social/familiar contribuíram para sua identidade nacional. Desde os seus primórdios, a terra que viria a ser brasileira recebeu toda a carga do imaginário europeu acerca do Diabo. Imagem muito em destaque pelo menos desde o século XI. No século XVI e início do século XVII, a demonologia era questão central dos teólogos, pois se especulava qual era o número de demônios existente. (NOGUEIRA, 2002, p. 71; 74-75; 92-103). O Reino do Diabo no final da Idade Média aparecia como uma monarquia organizada e presidida por Satã.

Segundo Souza, durante o século XVII, “a concepção mágica do mundo atravessava as classes sociais, comum ao ‘gentil-homem’ e ao burguês, aos homens das aldeias e ao dos campos [...]. Traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturam-se pois na colônia...” (SOUZA, 1986, p. 89; 97). Conforme Souza, o apogeu da ciência demonológica deu-se por

volta de 1600. Segundo ela, foi no início da Época Moderna e não na Idade Média, que o inferno e suas legiões de demônios tomaram de vez conta do imaginário ocidental. O contexto colonial que assumia frequentemente as feições de inferno e de domínio do Demo, tudo contribuiu para demonizar o cotidiano e reforçar tal ideia. Tudo estava impregnado de demônios (SOUZA, 1986, p. 139; 143; 145). Vale ressaltar que:

os portugueses chegaram ao Brasil num momento em que a presença de Satã entre os homens era especialmente marcante. Monstros, animais, seres diabólicos, os colonos foram também feiticeiros, as formulações se sucedendo e se desdobrando no imaginário europeu. Índios da América, negros da África e brancos da Europa se combinaram mais uma vez para engendrar práticas mágicas e de feitiçaria extremamente complexos e originais (SOUZA, 1986, p. 153).

Desse modo, tudo leva a compreender que houve projeções e identificações com personagens dessas diversas culturas entrelaçadas e desenvolvidas em solo brasileiro ao longo dos séculos. A crença de que o Diabo estava sempre presente em toda parte, era bastante explícita. O olhar dos europeus em relação aos habitantes das Américas veio permeado por esta visão de “demonização do outro”. O contato com a “caça às bruxas” nos países europeus foi decisivo para a experiência com o Diabo nas novas terras. Só para se ter uma ideia, entre os anos de 1486 e 1669 as publicações ou manuais de “caça às bruxas” dominaram de modo global o imaginário ocidental. Suas publicações foram reeditadas dezenas de vezes (NOGUEIRA, 2002, p. 98). O Diabo europeu, ocidental e cristão, acabou sendo reelaborado na cultura brasileira, desta vez, com os elementos do negro e do indígena. Conforme Câmara Cascudo, o Diabo branco português acabou sendo identificado com personagens da cultura africana e indígena. De um lado, a Caipora dos indígenas – espírito das matas – do outro, o Exu dos africanos – mensageiro dos Orixás. Para os indígenas, uma das principais características da Caipora era a rebeldia. Para os africanos, o que caracterizava Exu era seu caráter ambíguo, trapaceiro. Isto contribuiu para que o Diabo triunfasse na cultura brasileira legitimada pelo discurso do colonizador. Exu não escaparia dessa experiência (CÂMARA CASCUDO 2002, p. 353; 379-380).

Antes da organização da Umbanda no início do século XX, os Exus masculinos e femininos já eram cultuados nos antigos Candomblés da Bahia e do Rio de Janeiro em meados do século XIX. Ao pesquisar sobre as religiões dos Orixás no século XIX nos terreiros de Candomblé da Bahia, o médico Nina Rodrigues descreve que à divindade “Elegbá pertence mais particularmente os prazeres sensuais, a luxúria [...] Elegbá, Elegbará ou Echú é uma divindade fálica que entre os nossos Negros, graças ao ensino católico, está quase de todo

identificado com o Diabo [...]”(RODRIGUES, 2010, p. 247; 254). Segundo ele, essa foi a concepção religiosa difundida na cultura brasileira. Conforme Nina Rodrigues, o *Esú*, *Bará* ou o *Elegbará* era “confundido” por parte dos africo-bahianos com o Diabo. Segundo ele, apesar de ser um *orisá* ou “santo” apresenta dualismo entre os negros, pois *Esú* não passaria de uma “divindade má ou pouco benevolente”, trata-se de um “espírito do mal” (RODRIGUES, 1935, p. 40; 77). Estaria aqui, o caráter *trickster* dessa divindade.

Embora exista a linha tênue entre o bem e o mal na passagem da África para o Candomblé no Brasil, ela refere-se apenas à dimensão ritual, às práticas religiosas e não ao panteão propriamente dito. Segundo Ortiz, os dois compartimentos divisórios desse mundo religioso (bem e mal), especializam-se no universo sagrado da Umbanda que irá dividi-lo em dois: domínio do bem (a Umbanda propriamente dita – direita) e núcleo do mal (a Quimbanda – esquerda). Foi com a chegada de Exu ao Brasil que Ele acabou assumindo várias faces, prevalecendo o aspecto demoníaco, dadas às condições objetivas do processo histórico de dominação imposto pela Coroa portuguesa e a Igreja Católica. É o que mostraram as religiões afro-brasileiras no seu processo de formação no Brasil, principalmente com a organização da Umbanda (ORTIZ, 1991, p. 131-132).

O *Exú-Leba* da tradição gegê-yourubana acabou sendo identificado ao Diabo dos cristãos no Brasil facilitado, sobretudo, pelo folclore cristão europeu mediterrâneo, envolto de uma série de entidades malfazejas, espíritos maus e demônios como fruto de uma demonologia medieval, escreve Ramos. Segundo ele,

....o negro africano encontrou essa demonologia preparada no Brasil. E os seus orixás phallicos mais temidos identificaram-se com o *Diabos* catholicos. *Exu* dos yourubanos. *Leba*(*Elegbara*) dos gêges. *Zumbi* e *Cariapemba* dos angola-congruenses (aliás, *Zumbi* e *Cazumbi*, mais propriamente ‘espíritos maus’). Essa aproximação ainda foi facilitada pela série de entidades ameríndias malfazejas, já incorporadas ao nosso folk-lore: *Jurupary*, *Anhangá*, *Caipora*, etc. A influência de *Exú-Leba* foi e é enorme no Brasil. Não só pelo poder primitivo que, nos proto-cultos africanos se lhe atribuía, como pela sua identificação com o *Diabo* catholico (RAMOS, 1935, p. 24-25).

Os paradoxos no âmbito de Exu marcados pela sua imprevisibilidade, sexualidade desenfreada e papel provocador, foram atenuados no Brasil nos grupos de cultos defensores da tradição africana (os “ortodoxos” do Candomblé) – aquela velha história de “pureza de culto” nas primeiras décadas do século XX – para que assim se adaptassem melhor naqueles valores sociais vigentes. O culto de Exu se tornou no Brasil a marca característica do processo sincrético, daqueles cultos bantos que perderam a fidelidade à África. Dessa forma, esses cultos

considerados mais “degenerados”, “degradados” em relação à tradição africana “pura” e “verdadeira”, do deus da África ocidental, dos iorubás e dos fons, o deus *Legbae Elegbará*, encontraram espaço na sociedade brasileira para existir, para se transformar e se transmutar em novas formas.

Mesmo os nagôs, defensores da tradição no Brasil, acabaram descobrindo o caráter “incontornável” dos Exus de Umbanda, dos Exus-Eguns, dos Exus-Pombagiras e sua “adaptação” no interior da Umbanda. De notar que a fidelidade à “tradição” ou à “pureza nagô”. Ou seja, o processo de reafricanização no Brasil presente na reinterpretação dos Exus e das Pombagiras de Umbanda, implica na intelectualização, no contato com toda uma literatura especializada que trata das tradições africanas e afro-brasileiras, nos cursos de línguas e cultura iorubá no Brasil no intuito de buscar incessantemente os elementos do culto do Candomblé, isto é, sua pureza africana. No dizer de Capone, africanizar-se significa, portanto, intelectualizar-se (CAPONE, 2004, p. 33-48).

Para Silva (2013, p. 1107), “o Exu, devido ao seu caráter ambíguo, tem servido como *leitmotiv* para representar os dilemas da sociedade brasileira entre a incorporação dos valores culturais da herança africana e a exclusão social dos negros”. Segundo Silva, Exu representa “universos culturais” em contato. Exu ao desembarcar no Brasil foi logo assumindo faces por diferentes “ferramentas mágicas” e discursos dos mais diversos. O próprio meio afro-brasileiro com o intuito de se integrar nesse novo sistema social vigente, acabou entrando em conformidade com a estrutura lógica de pensamento nas relações estruturais no Brasil. Segundo Trindade, o contexto social brasileiro permeado pela exclusão e pobreza proporcionou ao meio afro-brasileiro elaborar seus arquétipos abarcando aqueles valores socioculturais rejeitados pela sociedade hegemônica e pela religião oficial. Esses Exus passaram a significar a própria condição marginal de seus seguidores (TRINDADE, 1985, p. 81).

É evidente que, ao se ajustar à tradição cristã brasileira, o ritual de origem africana faltou preencher o tradicional dualismo cristão, Céu-inferno, salvação-condenação, Deus-Diabo, bem-mal e certo-errado à luz da fé. O “lado satânico” desse esquema se encaixou perfeitamente nos rituais e no modo de pensar dos adeptos dessas religiões dos Orixás a partir do início do século XIX e com o ressurgimento ou sistematização da Umbanda no início do século XX. Enquanto os Orixás ou santos da Umbanda, como comumente são chamados, assumiam o terreno do bem, representados nas imagens dos Pretos Velhos e Caboclos, os Exus, agora pluralizados, assumiriam o papel de espíritos de condutas questionáveis, figuras do mal. Ante o exposto, compreende-se que o Cristianismo se encarregou de demonizar as práticas

afro-brasileiras com o intuito de permear a ideologia cristã à moda ocidental elitista. Segundo Sanchis, “A figura do Exu sofreu uma cristianização paradigmática, afastando-se da função verdadeira do Exu nas tradições africanas que era de orixá intermediário entre os deuses e os homens; um ambivalente, contaminado-se pelo Diabo católico” (SANCHIS, 1997, p. 106).

Duas dimensões ou significados de Exu podem ser inferidos na Umbanda: a primeira é a de que Exu é o que resta de negro, de afro-brasileiro, do tradicional frente à sociedade moderna e, a segunda, é a de que Exu se associa à morte tornando-a uma categoria à parte. Em suma, Exu passaria a representar um “conflito de cor” –para melhor se integrar numa sociedade de classes – e uma dimensão das trevas ou dos cemitérios. Os sistemas ritualísticos mudam. As práticas africanas são transformadas. O pensamento religioso vai reinterpretar as práticas afro-brasileiras. Trata-se de um valor novo emergindo na sociedade brasileira. Uma religião legitimadora e integradora dos valores dominantes na busca de um *status* que corresponda aos valores dominantes da sociedade de outrora (ORTIZ, 1991, p. 134-137). A Umbanda acabou pondo em xeque a linha de esquerda, sincretizando-a com as ideias do inferno e demônio católicos. Para a Umbanda os Exus intervêm magicamente no mundo dos humanos para a solução de todos os seus problemas por meio dos rituais praticados. Segundo Prandi, todo mundo tem medo de Exu. Outro território da Umbanda que este autor chama de “difícil demarcação” é o dos espíritos situados na chamada linha de “direita”, a exemplo dos ciganos, marinheiros e baianos que se comportam como se fossem da linha de “esquerda” nos rituais. É o que o autor chama de “Exus metamorfoseados”. É como se fosse uma espécie de disfarce pelo qual os Exus passam a participar das giras ou sessões destinadas aos Caboclos e Pretos Velhos e outras entidades julgadas da linha de “direita”. Sendo que os baianos são os que dão mais trabalho, tendo em vista sua maior aproximação com a “*linha de esquerda*”, por seu comportamento estereotipado de zombeteiro e de intimidade com as pessoas.

O discurso umbandista afirma trabalhar somente para o bem, mas na prática criou-se um jogo de contradições no campo ético com a constituição de um universo paralelo, no qual suas práticas mágicas não recebem nenhum tipo de restrição ética. “Inclusive aqueles ligados a aspectos mais rejeitados da moralidade social, como a transgressão sexual, o banditismo, a vingança, e diversificada gama de comportamentos ilícitos ou socialmente indesejáveis” (PRANDI, 2001, p. 53). Esse foi o território da religião que a Umbanda passou a chamar de Quimbanda e foi nesse universo quimbandeiro, que a Umbanda empurrou Exu e Pombagira – espíritos que tudo podem, inclusive fazer o mal. Nesse universo paralelo, Exu é transfigurado no Diabo fazendo todos os tipos de serviço mágico, inclusive o mal. Assim, o

contraponto está criado: direita e esquerda. A Quimbanda agora, ramificação da Umbanda, passa a esconder Exu e suas legiões.

Os dois campos éticos “opostos”, na expressão de Lísias Negrão, significariam dizer que a Umbanda acabou ficando “entre a cruz e a encruzilhada”. Está posta a oscilação da Umbanda entre o polo cristão-ocidental e o polo afro-brasileiro. O conjunto das formas combinatórias intermediárias entre esses dois polos forma o gradiente umbandista. As conotações ideológicas construídas no cosmo religioso umbandista ancorando-se na ambivalência histórica dos Exus relegaram esses espíritos ao lado negativo da religião, bem como foram observados como objeto de desconfiança permanente, aceitos com certa prudência, dividindo opiniões entre esses grupos religiosos, principalmente entre os intelectuais umbandistas da segunda metade do século XX (NEGRÃO, 1996, p. 29; 145-164). No dizer de Ortiz(1991, p. 140-141), foi criada uma espécie de “teatro demoníaco”. A existência dessas duas polaridades se faz necessária uma vez que a Quimbanda serve para estabelecer o equilíbrio entre a direita e a esquerda. A perspectiva de empurrar o Orixá mensageiro dos deuses e dos humanos para o mal foi essencialmente cristã, sobretudo, católico-romana dada ao processo sincrético já estabelecido, o qual renderia inúmeras discussões entre os próprios umbandistas.

Tendo em vista a ampla popularização do culto a Exu, seus devotos e consulentes têm apresentado um efeito banalizador e desmistificador da sua imagem de Diabo. Em muitos terreiros os Exus são vistos como compadres, amigos e guias. Ou seja, como aqueles que possuem uma relação mais estreita com os humanos, como quem conhece de perto seus dramas cotidianos. Nesse contexto restrito, sua imagem continua sendo vista como contraditória e problemática, cuja ligação com o mal é bem discreta, no entanto a consolidação da imagem de Exu com o Diabo deu-se, especialmente, a partir do discurso das igrejas evangélicas, tornando-o o Diabo brasileiro por excelência. Este discurso ecoou na sociedade brasileira e no interior da Umbanda nas últimas décadas. A Umbanda tentou expelir Exu do seu culto, ou torná-lo batizado, doutrinado e submisso aos Pretos Velhos, para assim inseri-lo na estrutura social da religião e da classe hegemônica.

A ambiguidade e o aspecto mágico-religioso desses Exus diante de uma estrutura lógica construída fizeram com que os próprios umbandistas em particular, concebessem o Diabo dos cristãos como uma entidade mágica, por sua vez, assemelhando-se aos seus Exus cultuados como modelo de referência. Desse modo, foi preciso passar por vários processos de adaptações sociais, culturais e religiosas na tentativa de legitimar e tornar reconhecido socialmente seu

culto e suas tradições. Exu se adapta ao palco do Brasil e acaba ganhando uma companheira, a Pombagira.

4.2 A feminização de Exu: o culto a Pombagira e seus desdobramentos no Brasil

De antemão, entende-se que feitiçaria e prostituição sempre andaram juntas (SOUZA, p. 336). As bruxas no Brasil Colônia também foram vistas muitas vezes pelos juízes e inquisidores como “prostitutas” (SOUZA, 1986, p. 227-228). Ao ler panoramicamente sobre a sexualidade feminina no Brasil, percebe-se a relação pessoal do corpo com o espírito, significando o processo das relações pessoais numa sociedade extremamente individualista, preconceituosa e, sobretudo, machista desde a época colonial (PRIORE, 2011, p. 28-29, 43-44). Encontram-se mulheres que fugiam aos padrões morais estabelecidos pelo aparelho social, religioso, estatal e judiciário (PINSKY, 2011, p. p. 181-186; 209; 213-214), pois diante de um cenário extremamente machista e, acima de tudo, repressor, depreende-se que as mulheres poderiam assumir uma postura de liberdade sexual e ruptura com as normas vigentes. No contexto da Colônia, principalmente nos séculos XVI-XVII, a mulher foi interpretada como imagem do desregramento, pecado, luxúria e danação (ARAÚJO, 2011, p. 45-77; PRIORE, 1993, p. 188).

O discurso da misoginia e do androcentrismo sob a égide da teologia cristã, patentes na historiografia da mulher brasileira, principalmente, na construção da sua sexualidade, ainda hoje encontra ecos sociais (FREYRE, 2006, p. 186-189; 394-395; 436-437). A sexualidade feminina ainda continua sendo vigiada e adestrada pela moral cristã ocidental. E isto penetrou bastante no interior dos terreiros há décadas. A vulnerabilidade feminina aos demônios disseminada pela medicina no Brasil dos séculos XVI a XVIII (PRIORE, 2011, 78-114) contribuiu para ver o feminino como desclassificado e inferiorizado e, principalmente, responsável pela transgressão dos valores hegemônicos do Estado e da religião que ainda tendem a disciplinar a sociedade brasileira através da mídia.

Vale ressaltar que as relações sexuais e de família, a magia e a mítica pela maior influência africana, constituem-se a organização social, moral e religiosa do povo brasileiro. Aqui, três elementos foram juntados para formar o Brasil: o sexual, o religioso e o português (FREYRE, 2006, p. 164-168). Mediante o exposto, alude-se que a história da sexualidade feminina, bem como a imagem da mulher construída social, cultural e religiosamente no Brasil, só revela uma cultura androcêntrica e explicitamente legitimadora dos padrões morais socialmente aceitos pela classe hegemônica. Ao estudar a imagem da mulher no Brasil, torna-

se possível perceber os traços culturais, sociais, religiosos, políticos e econômicos na formação e atual configuração social e cultural do feminino no Brasil (SILVA, 2015, p. 78-82). Desse modo, a sexualidade e religiosidade estão entrelaçadas na história das mulheres. Conforme visto, o que existe são conotações ideológicas construídas sob uma base moral imbuídas na cultura religiosa brasileira.

Isto poderá contextualizar e ajudar na compreensão da personagem Pombagira em seus desdobramentos na cosmologia religiosa umbandista. Elbein dos Santos identificou em sua pesquisa no sistema de crença *Nàgô*, o *Èsú* profundamente associado à atividade sexual. Para a autora,

o falo e todas as suas formas transferidas, tais como seu gorro tradicional com sua longa ponta caída, os vários estilos de penteados, em forma de crista, de longas tranças ou rabos de cavalo caindo pelas costas, seu *Ogo* ou maço, sua lança [...], são símbolos de atividade sexual e de reprodução [...]. As numerosas cabacinhas, representação deslocada dos testículos, sublinham ainda mais claramente sua preocupação com a atividade sexual (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p. 184).

Elbein dos Santos (2012) dedica dois capítulos a análise de *Èsú* reconhecendo sua complexidade, dinâmica e riqueza de símbolos na ação ritual no sistema *Nàgô* como totalidade. Segundo ela, *Èsú* está relacionado aos ancestrais masculinos e femininos com suas representações coletivas e múltiplas variedades, mas de natureza e origem únicas. O útero mítico fecundado também está associado à imagem de *Èsú* (ELBEIN DOS SANTOS, 2012, p. 140-228).

Monique Augras diz que não se dispõe de dados históricos que permitam, com exatidão, o aparecimento do fenômeno Pombagira, mas apenas aproximações. Uma dessas aproximações, segundo ela, está no mito da Bombojira, equivalente ao mito iorubá congo do Exu, deus fálico, mediador em divindade feminina, representação de feminilidade, o que resultou num processo de dissimilação que no primeiro momento recebeu o nome de Bombojira. Depois nas primeiras décadas do século XX, foi chamada de Pombagira, ou seja, a imagem feminina de Exu, mito ligado à sexualidade dentro das religiões africanas (AUGRAS, 2000, p. 30-35). Na tradição do Candomblé angola (banto), Exu é *Bongbogirá*. Tudo leva a compreender que no desenvolvimento da Umbanda, o culto a esta entidade foi sistematizado recebendo qualidades femininas (PRANDI, 1996, p. 140; SILVA, 2015, p. 78-82).

No transe de possessão, no contexto das tradições afro-brasileiras com seu espraiamento no século XX, leva-se em conta o processo sincrético e espíritos de mortos. A infundável

família de seres sobrenaturais permeia o imaginário mágico-religioso afro-brasileiro. A Pombagira aparece com um dos contatos personalizados nesse processo de relações religiosas. Ela apareceu como uma contraposição à figura de Iemanjá que no Brasil, se desafricanizou e espiritualizada, se transformou em “vibração do mar”. Isto significou dizer que Iemanjá foi moralizada e, conseqüentemente, sincretizada (quase “assexuada”) com Nossa Senhora da Conceição, enquanto a Pombagira passou a representar o erótico, os aspectos sexuais, o lado marginal da religião (AUGRAS, 2000, p. 31-32; 39-40).

Segundo Capone, a Pombagira além de encarnar o estereótipo de prostituta também recebe a qualidade da mulher que se rebela contra a dominação masculina. Ela não é mulher de ninguém. Nos anos de 1920 e 1930, a Pombagira já estava nos cultos cariocas significando a negação da mãe de família, o poder sexual transbordante de não submissão (CAPONE, 2004, p. 109; 117-118). Augras e Montero escrevem que as significações simbólicas e transformações da imagem da Pombagira estão longe de sistematizações, ainda merecem estudo específico (AUGRAS, 2000, p. 32-33; MONTERO, 1985, p. 205-230). Segundo esta autora, a Pombagira é uma invenção brasileira promovida pela Umbanda “síntese dos aspectos mais escandalosos que pode representar a livre expressão da sexualidade feminina aos olhos de uma sociedade ainda dominada por valores patriarcais”(AUGRAS, 2000, p. 18).

A imagem da Pombagira é dotada de identidade própria, representando as aspirações e frustrações de parte da população que não se enquadra no código de ética e de valores estabelecidos à base da tradição cristã ocidental. Ou seja, Pombagira representa liberdade sexual, de comportamento estereotipado de “mulher da vida”⁵⁸. Conforme abordado acima, de um lado Iemanjá, do outro Pombagira, dois aspectos de um único arquétipo. Segundo Augras,

na ‘umbanda branca’, afirma-se a imagem etérea de Iemanjá, mãe pura e luminosa, mas logo atrás perfila-se sua contra-partida, dançando despididamente, soltando gargalhada, trabalhando tanto para o bem como para o mal, e desde modo, desempenhando papel de reativação da própria umbanda, para a qual ‘muita força e luz tem para dar’(AUGRAS, 2000, p. 124).

Um dos aspectos da Pombagira está a serviço dos casos de amor, sendo capaz de propiciar às mulheres que procuram sua ajuda soluções para seus afetos de amor e desafetos. De acordo com os pontos cantados da Umbanda, a morada da Pombagira é nas encruzilhadas em forma de T e no inferno. As Pombagiras são muitas, existem dezenas delas cada qual com

⁵⁸ Trata-se de uma expressão tipicamente dos rincões nordestinos o qual as pessoas utilizam para se referir às prostitutas, às mulheres de vários homens, puta, meretriz, rapariga, quenga ou vadia.

nome próprio, aparência, símbolos e cantigas próprias e podem ser também consideradas espíritos de mortos, ou seja, “eguns” ou “quiumbas⁵⁹” (PRANDI, 1996a, p. 146; SILVA, 2015, p. 78-82). “Além de suas funções mais imediatas, terapêuticas e de solução de problemas variados de uma clientela flutuante, creio preencher a Umbanda, em suas giras, uma função lúdica nada desprezível” (NEGRÃO, 1996, p. 251). Segundo Augras, Exu é polivalente, cambiante, múltiplo e

[...]. muda o jogo a seu bel-prazer. Enreda e desenreda os caminhos do mundo. É um trickster. [...] São inúmeras as peças que prega. Não expressam malignidade, antes resultam dessa pluralidade, essa polivalência, essa capacidade de ser um e múltiplo, imutável e cambiante, que faz a essência de Exu (AUGRAS, 2008, p. 91).

A Pombagira pode significar um drama de uma classe social que não pode integrar-se dentro de uma ordem sociocultural vigente. Pode significar também não uma contracultura, mas um sinal de uma conjuntura sociocultural onde a marginalização da mulher torna-se um fator integrante (ORTIZ, 1991, p. 131-149). Ou seja, a construção marginal de sua morada como espaço de banimento e condenação pode significar a influência que a religião sofreu em sua construção e desenvolvimento no Brasil industrial ou a realidade socioeconômica das mulheres no Brasil. A chamada sincretização de Exu com o Diabo também se deu tanto no Brasil como em Cuba. Esse suposto sincretismo com o Diabo representado, brandindo o tridente de ferro é uma reinvenção à moda brasileira legitimada pela hegemonia cristã e absorvida pelos adeptos das religiões de tradição africana. (VERGER 2002. p. 79-80). Apesar da incorporação cristã, a Umbanda, na verdade, nunca conseguiu se cristianizar completamente, pois sempre afirma trabalhar somente para o bem, mas influenciada pela noção do bem e mal, conforme o ideal da magia (PRANDI, 2004, p. 80; NEGRÃO, 1996, p. 203). Aquele ilícito ou não aceito socialmente, território este chamado de magia negra ou Quimbanda, muito explorado por Ortiz, permeia o território mágico da Umbanda desde seus primórdios, principalmente a partir da segunda metade do século XX.

O feminino/Pombagira aqui significa proprietário do sexo, aquele que joga conforme seus desejos e instintos mais vorazes. O masculino agora passa a lhe servir, a lhe implorar atenção e realização dos seus desejos mais íntimos. Uma explícita relação de poder legitimada

⁵⁹ “Têm um evidente caráter diabólico [...] espíritos de mortos que em vida foram assassinos, ladrões, etc. Ficaram vagando até serem recolhidos por Lúcifer, que os colocou a seu serviço. Aparecem nos terreiros rastejando, bebem pinga jogada no chão; se eretos têm o andar cambaleante e as mãos retorcidas como garras [...] que podem fazer o mal da mesma forma que os exus [...] espíritos obsessores [...]” (NEGRÃO, 1996. p. 83; 85; 88). E mais, “[...] os eguns ou espíritos de mortos, representados em categorias como caboclo, preto-velho, exu, pombagira, etc. Até mesmo os orixás da umbanda, pelas diferenças de culto e de formas de transe, foram considerados eguns ‘disfarçados’ [...] também chamados de encostos” (SILVA, 2005. p. 161).

pelo cenário mágico-religioso ao som de atabaques, bebidas, tabaco e samba miúdo. A Pombagira é vista como prostituta que domina os homens, a “mestra da paixão” e do “amor ardente”, a mulher capaz de “abrir e fechar os caminhos das relações” dos que buscam seus poderes mágicos. Essa imagem também goza de liberdade e movimento sem limites ou imposições, inverte os valores socioculturais do prisma teológico cristão, causa mal estar nos que pautam sua fé na moral cristã e nos bons costumes socialmente aceitos pela maioria.

No interior dos terreiros, esses espíritos incorporados são de mulheres sem marido e dadas à prática do sexo. Incorporam também em corpos fora dos “padrões de beleza” socialmente predominantes, transmitem fascínio e sedução no sambar miúdo e no quebrar das mãos. Isto pode significar que caminham na contramão da história da sexualidade feminina no Brasil. Esses espíritos podem significar seres “imorais” e “porta de entrada” de toda sorte de pecado sexual e danação. Na Umbanda estão estereotipadas com nomes que as “rebaixam” na categoria dos espíritos, em relação aos espíritos da Jurema como as Pretas Velhas e as Caboclas. Alguns estereótipos como a Pombagira Sete Esquinas, Pombagira Gargalhada, Pombagira Sete Saias, Pombagira Tatamulambo, Pombagira de Sete Maridos, só para citar alguns, são nomes ligados diretamente à sexualidade e à posição da mulher na sociedade. Ela se sobrepõe à sexualidade masculina. O domínio do erotismo, a personagem da paixão, aquela que ata e desata os laços afetivos e sexuais, que faz esfriar uma paixão ardente ou esquentá-la ainda mais, são características típicas desse personagem.

Na Umbanda rompem com o poder vigente, pois a ambiguidade que sua imagem carrega pode significar não apenas liberdade, mas imaginação, coragem e resistência. O desejo e o ambíguo são tomados como algo positivo. A positividade do ambíguo aqui como sendo uma imagem que movimenta tudo contra ao que está socialmente construído e aceito pela classe hegemônica. Assim, tem-se um cosmo religioso que é a cara do Brasil onde o desejo e o ambíguo se fundem. Conforme visto, a questão sempre foi se diferenciar ao máximo da prática religiosa do “outro” a qualquer preço, da violência ao derramamento de sangue, sendo a mulher a maior vítima do poder dominante. Apesar de certo avanço com o debate de gênero, ainda hoje a existência da baixa condição da mulher tem sido apenas retocada socialmente, dissimulada politicamente e, de alguma forma, revestida religiosamente de formas de maior suavidade cultural, mas nunca suprimida.

No presente capítulo foi possível situar-se na história do personagem Exu e seus desdobramentos nos cultos afro-brasileiros enfatizando, sobretudo, o século XX. A adaptação, absorção, incorporação e integração da Umbanda aos valores socialmente aceitos contribuíram

para a construção do seu cosmo religioso marcado pela maneira cristã-espírita de pensar. O lugar de origem do Orixá Exu é impreciso, cercado de lendas, mitos e estórias que vão do Daomé aos testemunhos de Babalorixás e Yalorixás da Bahia do século XIX. Tudo o que se sabe sobre seu lugar de origem, pelo menos em princípio, baseia-se unicamente em diversas lendas e mitos em suas numerosas versões, reproduzidas e reconstruídas no tempo e em diferentes contextos. “Exu não ‘é’ o diabo e o diabo não ‘é’ Exu, mas ambos podem estabelecer relações que ampliam seus significados a partir do contato entre os sistemas culturais que os originam” (SILVA, 2015, p. 33). Os polos morais empregados às religiões afro-brasileiras em sua configuração religiosa como (esquerda/direita/bem/mal) e os polos patrimoniais disputados (preservação/pureza/mistura/traçada/tradicional/popular), organizam-se num *continuum* de práticas, arranjos singulares e conteúdos intercambiáveis presentes em cada terreiro, cada qual com sua particularidade ritualística. Esta ideia do “Exu-diabo” não é uma característica exclusiva da Umbanda do século XX, mas já se encontrava presente na tradição nagô no século XIX, é o que identifica Silva (2015, p. 34).

Exu traz em si partes mediadas: afro-americana e afro-brasileira. Um ser duplo e plural que acabou se tornando brasileiro, sobretudo, nordestino. Os reflexos desse processo histórico discutidos até aqui, foram percebidos em Viçosa como se verá no próximo capítulo.

5 EXU EM VIÇOSA, ALAGOAS: RESSIGNIFICAÇÕES

A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando eles existem. Mas ela pode fazer-se, ela deve fazer-se sem documentos escritos, se os não houver. Com tudo o que o engenho do historiador pode permitir-lhe utilizar para fabricar o seu mel, à falta das flores habituais. Portanto, com palavras. Com signos. Com paisagens e telhas (FEBVRE, 1985, p. 249).

Neste capítulo, buscar-se-á inferir algumas considerações sobre a presença de Exu na Umbanda em Viçosa, bem como os estigmas que a religião sofre ainda hoje. Da complexidade de sua ritualística, destacou-se a existência do Orixá/Entidade/Espírito Exu, na sua complexa variação à brasileira e/ou à nordestina/afro-alagoanidade.

Recentemente nas ruas de Viçosa, o pesquisador se deparou com um jovem viçosense estudante da Universidade Federal de Alagoas que é filho de santo de uma das casas de Candomblé na capital Maceió. Perguntado por que não participava de uma das casas de Umbanda no seu município, respondeu que preferia *“na capital por comportar pessoas com mais instrução e cultos mais organizados, trabalhando mais com a linha dos Orixás, dos santos”*. Deparou-se também com outro viçosense que faz parte da Umbanda na capital. Segundo ele, *“a Umbanda em Viçosa trabalha muito com a esquerda, com Exu, com matanças de animais”*, práticas as quais ele não se identifica como umbandista. Foram identificados também espíritas viçosenses fazendo críticas aos umbandistas no que diz respeito às suas práticas e sacrifícios de animais. Um dos episódios mais marcantes aconteceu quando o pesquisador chegou numa das pousadas na qual se hospedava, logo após retornar de um “toque de Exu”. A proprietária em tom de ironia disse: *“deixe seus exus pra lá, não entre com eles aqui não, deixe-os lá fora”*. A resposta amigável foi imediata: não precisa deixar lá fora, pois eles estão em todo o lugar, eles andam vagando. Imediatamente a proprietária da pousada fez o sinal da cruz dizendo, *“não sei como um pastor anda no meio dessas coisas de macumba, eles só fazem o mal às pessoas, Deus me livre. O senhor não tem medo não?”*— Por que ter medo deles? A conversa foi encerrada, pois a hora já era avançada e, principalmente, para não permitir que surgissem, da parte dela, possíveis atitudes de discriminação e desrespeito aos umbandistas e à pesquisa.

Nas salas de aula em Viçosa, o pesquisador presenciou alguns alunos e professores tecendo severas críticas aos umbandistas, tratando-os como *“estranhos”*, *“esquisitos”*,

“*macumbeiros*”, enfim, se dirigindo à pesquisa como ato de coragem, pois para eles, visitar um terreiro é “*ter coragem*”. Coragem? Em seus discursos ficou clara a alusão feita à “*magia negra*”, aos “*despachos*”, às “*encruzilhadas*”, aos “*sacrifícios*” e, em alguns casos, ao “*barulho*” produzido nos terreiros. Presenciou-se também vizinhos fechando suas portas em dias de culto e curiosos observando o pesquisador com olhares desconfiados. Em suma, nos dias atuais a Umbanda ainda é vista como “*religião do mal*”, “*do diabo*”, “*da magia negra*”. Ou seja, o estigma histórico produzido há mais de um século de ver essas práticas como maléficas ainda é visível no interior alagoano. O personagem Exu continua sendo o mais temido e ressignificado não apenas no interior da religião, mas na própria sociedade. Os mais de quarenta Exus identificados nos terreiros trazem características singulares e traços marcantes em suas dramatizações. O Exu Muleta, por exemplo, ao descer em seu “cavalo” faz com que ele busque uma muleta ou espécie de bengala para sustentá-lo no ritual. Outro exemplo é o do Exu Mudo que faz seu “cavalo” permanecer com o dedo polegar na boca o tempo todo, sem proferir nenhuma palavra ou gesto. Buscar-se-á a partir deste ponto descrever o personagem Exu no interior da Umbanda viçosense e seu lado “misterioso” nos rituais estudados.

5.1 Exu na visão da liderança umbandista viçosense

Parte da liderança acredita que num passado recente (1960-1970), os rituais de Exu eram mais “*sérios*” nos terreiros. Entende-se por “*sérios*” aqui o processo do transe de possessão, a prática nos terreiros, a atenção dos filhos de santo, o conhecimento e reconhecimento da liderança. Acredita-se que “*não mudou muita coisa*” entre a Umbanda do passado e a do presente. Compreende-se por “*não mudou muita coisa não*”, as oferendas, os “*toques*”, a atuação de Exu e sua força mágica. Será preciso trocar em miúdos estas expressões proferidas pela liderança. Em primeiro lugar, “*antigamente o povo de santo tinha mais respeito pelos espíritos, levavam mais a sério as coisas dos espíritos, hoje em dia não, tem gente que faz de qualquer jeito as coisas*”. Antigamente era “*feita a prova*”, ou seja, se “*queimava*” o braço do filho de santo para saber se de fato ele estava incorporado por um Exu. Para eles, “*o povo levava mais a sério a religião*”. Quanto aos rituais, “*antigamente não se via tanta cachaça, tanta matança, tanto palavrão como se vê hoje em dia*”. Parte da liderança reclamou de muitos “*toques*” com os seus consumos exagerados de bebidas alcoólicas e a presença de muitos que vêm para se embriagar nas festas.

Naquela época *“se valorizava mais a religião, o povo tinha mais respeito com as entidades”*. *“Muitos se fingem estar incorporados por um espírito”*. Acredita-se que muitos que dizem estar incorporados por Exus e Pombagiras, na verdade *“não sabem nem do que se trata, tampouco estão possessos”*. *“Sempre houve muita bebida e cortes nos salões nos quais os Exus baixavam para comer”*. Em todos os rituais se utiliza a prática da *“matança”*, bebida alcoólica e cigarro. Ainda há *“falta de união dos terreiros”* e a disputa pela *“sabedoria espiritual”* da liderança. Ficou clara certa rivalidade entre a liderança no que diz respeito às práticas de cada terreiro, bem como certa disputa por número de filhos de santo. Todos *“trabalham pra Exu”*. Para a liderança mais antiga, hoje em dia *“falta mais respeito para com o zelador/a”*, pois *“abrem terreiros do dia para a noite, alguns funcionando sem documentos da Federação”*. E mais, *“alguns zeladores/as se dizendo realizar um monte de coisas por aí, se sentindo os donos da magia, não sabem trabalhar direito”*.

O que se percebeu foi que em certa medida, a liderança mais antiga disputa espaço com a mais jovem e vice-versa. Ficou evidente o culto a Exu, suas oferendas, suas *“cobranças”*, suas admoestações aos filhos de santo. O respeito e temor para com os Exus e sua ação direta na vida de todos nos terreiros e no seu cotidiano ficou patente. Percebeu-se também que Exu em Viçosa foi ressignificado e revivido na prática e na visão de cada liderança. Os discursos ora divergentes ora convergentes serviram para recriar ou ressignificar a imagem de Exu que historicamente provocou e ainda provoca bastante discussão no interior da Umbanda.

Foi perguntado o seguinte: **Quem são os Exus para o/a senhor/a? Ou Como o/a senhor/a vê a Exu?** As respostas foram: *“Exu é da magia negra, pertence às trevas. Exu é pagão. Ele pertence aos rituais de magia negra. Ele não pertence a Oxalá. É da parte do Belzebu que faz parte com satanás. Ele pertence ao satanás, às trevas. Já as Pombagiras são as cavaleiras dos Exus. Também são das trevas, da magia negra, das partes baixas da terra”*; *“Exu é da parte da esquerda. Ele é esquerdo, da parte de Satanás. Ele vai ao inferno e mora nas encruzilhadas. Já a Pombagira é um Exu mulher. Ele é da parte diabólica. É o esquerdo legítimo. Ele não gosta da gente. Ele apenas acostuma. Ele amansa através dos Pretos Velhos. Quem sabe amansar Exu, são os Pretos Velhos e as Pretas Velhas”*.

“Eu trabalho com a esquerda, com a corrente da encruza, com a que pertence às encruzilhadas. Os Exus maltratam as pessoas, andam fazendo o mal. Eles são os cavaleiros dos Orixás, não fazem nada sem os Orixás. São do mal e do bem. Eles fazem o mal, mas também fazem o bem. Só sei que os Exus não pertencem muito a Deus!”; *“Os Exus e as Pombagiras são os agregados dos Orixás e dos Pretos Velhos. O Exu pega toda parte mal da*

pessoa. Se a pessoa nasceu com aquele instinto mal, perverso, Exu toma conta disso. O Exu não é Diabo. É o filho/a de santo que coloca Exu no caminho mal, que trabalha para o mal”.

“Existem muitos Exus e Pombagiras na Umbanda. Cada Caboclo domina vinte e um Exus. Todos os Exus são do inferno ou das encruzilhadas, são da parte infernal. Eles são infernais. As almas morreram aqui e não ganharam o céu e por causa disso desceram ao inferno e de lá se transformaram em Exu para ocupar a terra. São espíritos maus”; “As correntes de esquerda são das trevas. Quando os Exus se aproximam da gente Eles vêm brutos e precisam ser dominados, amansados. São dominados através das oferendas que pertencem a Eles. São todos das trevas, de uma linha só”.

A construção da cosmovisão religiosa umbandista a partir dos discursos dos seus representantes só comprovam o dilema histórico que ainda cerca o personagem Exu e suas falanges. Para eles, ora Exu não é o Diabo, tampouco o Satanás, ora Ele é *“da parte do Diabo”, “das trevas”, “da magia negra”, “do inferno”* e da *“parte do mal”*. Outro detalhe interessante observado foi que Exu pode ser do “bem” e do “mal” ao mesmo tempo, cuja ação no mundo depende de quem trabalha com Ele. E ainda, que os filhos de santo ou a matéria podem dominá-lo. *“Todos são do inferno”; “quem o torna mal é o filho/a de santo”*. São os filhos de santo que *“dominam Eles”; “são do mal e do bem”* ao mesmo tempo.

Pertence a *“parte diabólica”; “pertence a Satanás”*. Como pensar a imagem de Exu diante desses discursos? Como entender que Exu não é o Diabo, mas que carrega todos os seus estigmas? É possível pensar Exu como um verdadeiro representante das trevas e da magia negra e ao mesmo tempo um representante do bem ou vítima do filho/a de santo mal intencionado? São os umbandistas que dominam Exu ou vice-versa? Durante a pesquisa foi possível perceber o quanto Exu ainda hoje divide opiniões dentro dos terreiros. A Mãe Antônia, 74 anos, na Umbanda desde os oito anos, reconheceu isto afirmando que *“até hoje não entendia bem esta questão”*. Ainda hoje a questão da personalidade de Exu não foi resolvida. Tudo leva a compreender, a partir dos discursos acima, que Exu acabou se tornando um “mal necessário” à religião, pois com Ele os rituais caminham entre o dendê e o sangue, entre a jurema e as encruzadas. Ele é expressão máxima da condição humana. A profundidade mitológica de Exu expressa a psicologia social de seus seguidores. Ninguém é somente bom ou mau. O foco não está na aparente “confusão”, mas na incapacidade de buscar um padrão a partir do olhar da religião hegemônica.

A fim de tornar a problemática mais coesa, passa-se a apresentar mais visões da liderança viçosense. Os discursos vão de líderes iniciados na década de 1980 a líderes que

abriram seus terreiros a partir da década de 2000. Os Exus *“São espíritos fortes. Eles vêm no vento e se concentram nos seus filhos. São da parte de Lúcifer, das encruzilhadas. Mas Eles não fazem mal a ninguém”*; *“os mortos são esses Exus que incorporam nos seus cavalos para curar o povo. Os Exus tiram o mal das pessoas, tiram as doenças, tiram as macumbas. É um pessoal que não tem pena de ninguém. Quem tem que dominar Exu é a matéria quando Ele vem incorporar. Ele cura, liberta, não faz o mal, isto só depende da pessoa”*; *“os Exus são da parte de baixo. Eles são diabólicos. É diabólico. Eles vêm para receber suas obrigações, vêm para curiá. Exu quando desce é diferente do Orixá. Os Exus são carniceiros, da esquerda, de Satanás, do Cão, então são muito diferentes dos Orixás. São espíritos da esquerda. Exu não cura ninguém”*.

“Os Exus são das encruzilhadas. São os invisíveis que vivem nas encruzas. Todo Exu é infernal, uns mais infernais do que outros. São da corrente negra, da esquerda, para combater as correntes que perturbam as pessoas. Um dia já foram vivos, cada um tomou o seu destino através de Oxalá. Exu cura, faz o bem”; *“os Exus são os cavaleiros dos Caboclos. São enviados pelos Orixás para realizarem trabalhos, curas. Eles são das trevas e dos ventos, não possuem casa, vivem vagando no mundo”*; *“os Exus foram os machos das Pombagiras. São Eles que incorporam nos terreiros. São da esquerda, da Quimbanda, da parte do mal. Moram nas encruzilhadas. Eles fazem parte do Diabo mesmo. São do mal. Maria Padilha, por exemplo, é a Pombagira mulher de Satanás”*.

“Os Exus moram nas encruzilhadas, são parte dos demônios. São da magia negra, do demônio. Não são gente boa, são da corrente de Lúcifer. São da corrente infernal, das correntes ferozes. Não são coisas boas não”; *“os Exus são os escravos dos santos. São escravos dos Orixás. Exu Tiriri, por exemplo, é chaveiro do inferno, é Cão mesmo”*; *“os Exus foram anjos que viviam com Deus e por motivos de desobediência foram expulsos do céu. Passaram a atuar no mundo, nas pessoas. São cavaleiros dos Orixás. São da parte esquerda, vivem nas encruzas. Existem os da parte infernal”*; *“Eles têm um rei e este rei não pode vir em terra, caso contrário o mundo se acaba. Eles têm um príncipe das trevas, um comandante dos Exus que é o Lúcifer. É Lúcifer que comanda toda linha da esquerda. Então os Exus vêm dominados por Ele, as Pombagiras também são dominadas por Ele”*.

“Exu bebe, fuma, chama palavrão, não faz o bem. Ele também cura, faz tudo. Eles trabalham pela esquerda, podem fazer o bem e o mal ao mesmo tempo. Se pedir Ele faz o mal e faz o bem. Eles vêm das encruzilhadas, dos cemitérios, das matas e das águas; os Exus são escravos dos santos”; *“os Exus não são como muita gente pensa que só servem para fazer o*

mal. Os Exus não são só para fazer bagunça. Os Exus no meu terreiro têm doutrina, trabalham certo para ajudar as pessoas”; “os Exus e as Pombagiras são da carniça como Eles mesmos dizem, pegam você do jeito que você estiver. Os Exus são escravos dos Orixás, os Orixás comandam os Exus. Tem os Exus que são do mal. Eles são das encruzas e dos infernos pra lá. Quando manda fazer o mal Ele faz o mal e quando manda fazer o bem Ele faz o bem”. “Os Exus são os nossos guardiões, guardiões da nossa casa, dos nossos templos. Os Exus protegem a gente. Há muitas interpretações sobre os Exus”; “os Exus tomam conta da gente, dominam a gente. São pessoas que morreram e vêm incorporar nas pessoas para fazer o mal. Existe uma parte do Satanás e a outra parte boa”.

Ficou claro que existe terreiro que “trabalha para o bem” e terreiro que “trabalha para o mal”, bem como Pai e Mãe de santo que trabalham para os dois lados. O que chamou a atenção foi que os Exus podem ser classificados de duas formas: (a) os que são do bem e (b) os que são do mal. Ficou claro que “existem muitas interpretações sobre os Exus”. Exu também pode fazer o bem e o mal ao mesmo tempo, confirmando o que ficou visível acima. A “intencionalidade” de quem trabalha com os Exus também foi enfatizada. Exu segue na direção na qual o filho/a de santo colocá-lo para seguir. Exu é o “dominado de Satanás”. Ficou confirmada a ligação direta com “Satanás”, “inferno”, “trevas”, “magia negra”, “Diabo”, “Cão”, “Lúcifer” e “parte baixa”. Os Exus são todos “infernais”, “Exu é diabólico”. Então existem duas qualidades de Exus? Se não são o Diabo, por que se referiram a ele como “da parte” daquele? Exu não faz o mal, mas depende de quem trabalha com Ele. Ou seja, neste caso Exu passa a ser um “dominado” e não o “dominador da magia”. Vale salientar que nenhum umbandista afirmou ser Exu o próprio Diabo, Satanás ou Lúcifer, mas “da parte” deles. Esta expressão “da parte” poderá denotar ou não certo apaziguamento do discurso externo que costuma ver a Umbanda como sinônimo de Diabo. Ou, quiçá, certa reprodução e legitimação do discurso religioso hegemônico acerca das religiões afro-brasileiras no País. Ou ainda, talvez queira significar a ligação da religião com as forças misteriosas do além. Forças ocultas que podem até fazer o mal, ou uma estrutura própria mitológica – qualidade intrínseca da entidade.

Apesar dos relatos acima, pôde-se notar em alguns discursos que Exu também é “cavaleiro” e “mensageiro” dos Orixás, “guardião” e “protetor” das casas e dos terreiros. São também “amansados” pelos Pretos Velhos, bem como “escravos dos santos”. Aquele que está por trás de cada Orixá, “macho” das Pombagiras, “Aquele que cura”, que carrega todo tipo de “corrente branca”, que “abre caminho”, “cavaleiros dos Caboclos”, em suma,

“*enviados dos Orixás*”. Outra aparente ambiguidade existente em alguns discursos foi a de que “*Exu cura*” e “*não cura*”. Para o Pai Barnabé, quem afirmar que Exu cura estará mentindo. Já o Pai Cicinho (“Fava Pura”), Mãe Ana, Pai Balaio e Mãe do Carmo afirmaram que “*Exu cura*”. Em outra ocasião em conversa com Pai Cosme e Pai Emídio a mesma pergunta foi feita e as respostas foram paradoxais. Para o Pai Cosme Exu cura. Já o Pai Emído acredita que “*Exu não cura ninguém*”.

Sempre se trabalhou com Exu em Viçosa, na mata ou em casa, sempre se “*cortou pra Exu*”. Uma Mãe de santo disse o que aconteceu com ela em seu terreiro localizado na zona rural. Segundo ela, em uma festa dedicada a Exu Caveira que passou por uma prova de fogo. Contou que um filho de santo de outro terreiro duvidou do seu transe de possessão inclusive comentando nos bastidores que a mesma havia bebido muito e que estava com fingimento. Então Exu Caveira ficou enfurecido e para provar que se tratava de fato sua presença no salão e que a festa era Dele, resolveu provar. Para isso, foi até o fogo onde estavam assando as carnes da festa e pegou um pedaço de ferro marcando profundamente o braço da Mãe de santo, isto é, do seu “*cavalo*”. A Mãe de santo disse que no momento do transe não sentiu nenhuma dor, continuou a dançar e a beber. Após o transe de possessão ela disse que o seu braço começou a doer bastante e que três dias após o ocorrido foi ao médico examinar o ferimento. Segundo ela, o ferimento era profundo e que levaria em torno de cinco pontos. Começou a colocar dendê, remédios alternativos e foi sarando aos poucos. Ainda hoje leva em seu braço direito à altura do ombro a marca deixada por Exu Caveira por duvidarem da sua presença. Por que Exu Caveira não provou sua força punitiva no filho de santo duvidoso ou descrente? Será que a Mãe de santo atribuiu a este possível filho de santo suas dúvidas e temores? A Mãe de santo não soube explicar o ocorrido com detalhes, mas afirmou que antigamente, há cerca de quarenta anos, costumavam provar se havia de fato incorporação nos filhos de santo, marcando-os com algum tipo de objeto em chamas. Outros Pais e Mães de santo também confirmaram isto. Acredita-se tudo isso ser parte do arquétipo mítico.

Na visão da liderança umbandista viçosense, antigamente o transe de possessão “*era coisa mais séria*”, conforme já mencionado acima. Os Exus, segundo eles, sempre provocavam algum tipo de “*confusão*” nos terreiros, “*Eles gostam disso, da bagunça*”; “*Eles mesmo fazem, não mandam ninguém fazer*”. Isto reforça o caráter histórico ambivalente e “*malfazejo*” de Exu construído principalmente na organização da Umbanda. Se Ele “*não presta*”, então por que precisar Dele?”. Se não é o Diabo então por que é diabólico?

5.2 “Exu não presta, Exu não vale nada, mas sem Exu não se pode fazer nada”

Foi o Pai Emídio quem pronunciou esta frase. Em dado momento nos rituais estudados, praticamente todos os filhos de santo participantes da “*gira*”, entram em estado de transe. O interessante é que, nos “*toques*” de Exu, quando é chegado o final do ritual, é entoada uma louvação para a retirada de Exu do terreiro: “... *tua encruza é longe Exu, vou mandar levar, tá chegando a hora Exu de retirar, tá chegando a hora Exu de se retirar, sai daqui, aqui não é o teu lugar, aqui é uma casa santa aruará, não é lugar de Exu morar (...) eu mandei vê, vou mandar levar, sai Exu para aonde eu mandar, xô Exu, vá embora*”. Por que esta ambiguidade ritualística? Por que Aquele que é invocado para entrar também é invocado para sair? Se Ele “*não presta, não vale nada*”, então por que precisar Dele? Para os entrevistados, “*Exu não tem pena de ninguém*”. O transe de possessão, a depender do tempo de incorporação, deixa o corpo do filho/a de santo bastante debilitado. Nos rituais registrados, após o transe, as/os filhas/os de santo suavam bastante, não conseguiam ficar de pé, sentadas no canto do salão, reclamavam de dores no corpo, na cabeça e nas pernas, algumas chegando a ficar com falta de ar. Em alguns dos casos acompanhados, houve filha de santo que ficou desacordada por alguns minutos, outras que reclamaram bastante do transe como, por exemplo: “*isso não é vida, meu Deus!*”, “*ah, não estou aguentando*”, “*o que aconteceu comigo?*”, “*oh que dor na cabeça*”. O “*toque*” de Exu acaba sendo mais “*forte*” que os dos Orixás. Ficou claro que o transe cansava bastante e não era bem aceito por alguns filhos de santo. Essa catarse é um trabalho psicológico imenso que o grupo religioso realizou para lidar com as “forças do mal”. É uma regra da magia. Ela cobra caro. Só assim haverá poder para fazer o bem. Essa lógica faz muito sentido quando se vive em condições materiais precárias.

Em dias de “*matança*”, algumas filhas de santo repugnavam aqueles gestos de tomar sangue, sobretudo no pescoço do animal, deixando transparecer visivelmente enjoos. Perguntadas se estavam com enjoos, elas acenaram com a cabeça que não. Os Exus representariam um estado mundano horrendo ou uma espécie de inferno cristão, pois o vermelho forte e o preto, bem como os rituais que envolviam sangue, pareciam aumentar a tensão do grupo. As toadas a Exu traziam expressões como, “*inferno*”, “*encruzilhada*”, “*Lúcifer*”, “*cemitério*”, “*sangue*”, “*meia noite*”, “*Mal*”, “*faca*”, “*morrer*” e “*linha do trem*”. Outras, “*Exu Toquinho do inferno arrebeta Miranda, é na linha de ferro no terreiro da Umbanda*”; “*trabalha nos dois lados*”; “*eu sou Zé da Bagaceira, vim aqui pra trabalhar, na direita eu faço o bem, na esquerda eu faço o mal*”; “*lá na encruza tem outro rei é seu Lúcifer*”.

e a rainha Pombagira”. Representando, talvez, o caráter “*maléfico*” dos espíritos “*baixados*” no terreiro.

Percebeu-se ainda, que a experiência religiosa umbandista foi vivida, sentida e compreendida corporalmente. Observou-se que as classes de Exus e Pombagiras corporificam significações religiosas, encarnadas e moduladas em significações e compreensões não-verbais. No transe de possessão, as mãos eram encolhidas e postas para trás vindo logo depois a ajoelhar-se diante do *conga* ou assentamento de Exu, cambaleando, com a cabeça em direção ao chão sempre. As acentuadas disfonia⁶⁰, disfemia⁶¹ e dislalia⁶² ficaram visíveis durante o transe. Muitos Exus não conseguiam sequer pronunciar uma palavra ficando apenas emitindo sons de extrema rouquidão e derramando saliva ao chão. Para um Pai de santo, esses Exus são os mais “*pesados*”, “*infernais*”.

Nos rituais umbandistas, a subalternidade das entidades ocupava um valor positivo. Os espíritos mais valorizados na Umbanda eram pensados como seres inferiores e subalternos aos homens – como se pôde observar nos discursos registrados: “*da parte baixa*”, “*do invisível*”, “*da magia negra*”, “*da esquerda*”. Aquele poder religioso decorria de uma inversão simbólica de valores em que, do ponto de vista estrutural, são julgados inferiores na sociedade, no ritual são detentores de poder mágico particular, advindo da própria condição que possuem. Identifica-se esta inversão de valores da hierarquia espiritual como constituintes do triunfo religioso da Umbanda em que os fracos e socialmente despossuídos passam a ter, por meio do poder mágico, sabedoria, força e atuação no mundo, legitimadas pela religião. Assim, compreendeu-se que a Umbanda em Viçosa retira do estigma de seres inferiores e menos evoluídos, sua vitalidade, sua ação mágica. Um exemplo disso ficou explícito nas figuras observadas dos Exus e Pombagiras, os quais recebiam louvação, admiração e temor dentro e fora dos terreiros. Este aspecto paradoxal, ou esta inversão simbólica assumia ali um caráter de transgressão, renovando outra fonte de poder na sociedade – os “*toques*” reuniam todas as Entidades/Espíritos em terra por meio de um poder mágico inigualável.

⁶⁰Perturbação na voz, sons vocais distorcidos.

⁶¹Sons com dificuldades de audição, gagueira.

⁶²Falas com perturbação sonora, sons distorcidos.

5.3 “Matança pra Exu”

Durante o mês de agosto de 2014, aconteceu nos terreiros de Viçosa o que eles chamam de “*matança pra Exu*”. Tornou-se possível participar de seis rituais em seis terreiros.⁶³ São celebrações internas voltadas para o oferecimento de animais aos Exus, não sendo permitida a entrada de crianças, nem de visitantes. Os terreiros abriram uma exceção a esta pesquisa, recebendo-a de bom grado e permitindo o registro, inclusive, convidando o pesquisador para participar das ceias no dia seguinte – convite aceito de bom grado. Os terreiros em sua maioria estão instalados nos fundos das residências de seus líderes e em alguns casos num pequeno puxadinho ao lado da casa. Em dias de festa e de “*matança*”, os fogos de artifícios anunciam nos céus de Viçosa a presença das religiões de matriz africana no município.

Os preparativos começam uma semana antes com a compra dos elementos para a festa. Já na sexta feira, acertam os mínimos detalhes das celebrações e a entrega dos pertences. Os “*toques*” de Exu ocorrem às sextas, domingos e segundas feiras. Já as festas específicas destinadas a “alimentar os Exus” ocorrem durante o mês de agosto e são celebradas por quase todos os terreiros aos sábados e aos domingos. Para organizar tais festas, os terreiros necessitam de dinheiro; o todo custa caro. Por causa disso, parte dos terreiros não consegue realizar o que eles chamam de “*matança pra Exu*” ou “*festa pra Exu*”. Realizam também o que eles chamam de “*cortar pra Exu*”. Refere-se ao corte de animais, geralmente frangos (bicho de dois pés) em rituais privados feitos pelos próprios Pais ou Mães de santo. Em alguns casos, tais lideranças se deslocam aos terreiros de Cajueiro, São Miguel dos Campos, Atalaia e Maceió, geralmente terreiros de seus antigos zeladores, para participarem das oferendas e das celebrações.

No sábado, acontecem os sacrifícios e a entrega de todas as oferendas aos Exus. Filhos de santo apresentam cigarros, bebidas, frangos, cabritos e, em alguns casos, pequenos bezerros e ofertas em dinheiro depositadas no centro do salão antes da cerimônia de matança. Ao início, pedidos escritos em pedaços de papel são colocados discretamente debaixo dos animais oferecidos e forrados com sangue. Os filhos de santo conversam em segredo com os espíritos “baixados em seus cavalos” no cantinho do salão. Bebidas e cigarros são oferecidos a todos os presentes. Depois de horas de celebração, o chão fica forrado de animais mortos com uma bacia ou bandeja de barro contendo as cabeças e vísceras. Em alguns momentos do transe de

⁶³ Outros terreiros também realizaram “*matança pra Exu*”, mas os terreiros visitados foram: Centro Espírita Preto Velho; Centro Afro Brasileiro São Jerônimo, Centro Afro Brasileiro São João Batista, Centro Afro Brasileiro São Jorge; Centro Espírita de Oxum Menina; Centro Afro Brasileiro Senhor do Bonfim da Bahia.

possessão, os “cavalos” comiam parte dessas vísceras e bebiam sangue num copo misturado com mel e com um pó preto que eles chamam de “*axé*”. Os fogos de artifícios são soltos no quintal onde se encontram vários animais amarrados e os preparos para a celebração.

No domingo, os terreiros participam de uma grande ceia aberta ao público com muita comida, bebida e fogos de artifícios soltos na rua. O som dos atabaques anuncia a festança religiosa. A comida preparada durante todo o dia exala o delicioso cheiro misturado com as cores, sons e afetividade dos filhos de santo e atenção do seu líder. Consulentes começam a chegar com seus filhos e amigos. O terreiro fica lotado. O “toque” tem início e dura quase três horas. Ao final, uma mesa é posta no centro do salão, repleta de comidas e bebidas, caracterizando uma ceia aberta a todos, um momento de confraternização entre o povo de santo, consulentes, visitantes e familiares. Apesar do pouco espaço existente nos salões, a celebração prossegue até altas horas da noite, mas sem o som dos atabaques. Uma coisa é certa, tem “matança”, tem festa no dia seguinte.

Nesses rituais, é entoado o ponto: “*Oh Exus dos invisíveis, venham todos nos ajudar, nós queremos vós aqui na hora de curiá, Oh Exu olha a matança pra cair um pelo, na hora da matança venham todos curiá, olha aqui, olha a matança*”. Os filhos de santo vestidos de vermelho e preto (as cores de Exu e Pombagira) se reúnem em forma de círculo em torno de algumas imagens de Exus e Pombagiras, postas no centro do terreiro diante de velas acesas, aguardente, cigarro, uma bacia, geralmente de barro e facas peixeiras. Cada toada convida e exalta um Exu a vir receber sua obrigação ou seu *ebó*. Primeiro são “*baixados*” nos terreiros os Exus, depois as Pombagiras. Cada espírito recebe sua obrigação e pedido dos filhos de santo. Os Exus brincam, repreendem, cantam, dançam, admoestam, em alguns casos ficam em silêncio. O espírito Zé Pelintra sempre se faz presente nos rituais de Exu. Para os umbandistas, o espírito pertence aos “*dois lados*”, a “Jurema” e a “esquerda”, à semelhança do Boiadeiro. No Centro Afro Brasileiro São Jorge, todos os anos é sacrificado um boi a este espírito. Segundo a Mãe Ana, ela não gosta de “*festas pequenas*”. Nos anos de 2010 e 2014, fez a oferenda de dois bois com quinze arrobas cada um. Para os umbandistas, essas festas significam uma forma de gratidão e respeito aos espíritos por tudo que eles realizam quando deles precisam. As oferendas realizadas nesses rituais vêm para fortalecê-los, vitalizá-los a fim de cumprirem seus pedidos e suprirem suas carências nas mais diversas áreas da vida.

São colocados, diante dos animais, pedidos que vão de saúde a sorte no amor. A confiança na força dos Exus é visível. Filhos de santo atentos a cada detalhe do ritual, a preocupação com a limpeza do salão, as conversas paralelas sussurradas acerca de cada

incorporação e fala dos Exus. O cansaço é visível nos seus rostos após o transe de possessão. O abanar das toalhas devido ao calor sufocante nos recintos fechados e cheios de gente, o som dos resistentes atabaques fazem parte dos elementos lúdicos que compõem cada ritual. Todos os anos acontecem as “*festas*” ou “*cortes*” para Exu na Umbanda em Viçosa. A “comida do santo” nos terreiros representa comunicação entre seres vivos e mortos, como os próprios filhos de santo conclamaram: “*é do invisível*”. Cada um deles tem seu “*dono de cabeça*” que carrega um Exu, o qual rege seu cotidiano constantemente. Esta relação com o “dono de cabeça” precisa ser mantida através dos rituais: acender os pontos, velas, rezas, indumentárias, quartinha e cantos. Ainda há variações na relação/participação entre os cultos aos Orixás e Exus. De acordo com a tradição, a relação entre Orixás, Caboclos e Pretos Velhos diferencia-se daquela dos chamados Exus da parte esquerda, cuja relação quase sempre é mediada por tensão e está ligada mais à precaução pessoal, enquanto a relação com os primeiros representa reciprocidade positiva, mais amigável.

Para isso, o/a filho/a de santo precisa alimentar seu santo sempre, uma vez que a comida de santo é como se fosse uma espécie de comportamento contratual, preventivo, precaução pessoal, espiritual e social, na relação com Exus por devoção. Em síntese, trata-se de um relacionamento direto, amigável. Poderá significar uma espécie de “*barganha espiritual*”, pois Exu depende das ações diretas dos filhos de santo para atuar no mundo. Isto significa dizer que quanto maior for o despacho, mais rápida será a resposta às demandas.

5.4 Exu Caveira e Exu Bagaceira: de quem é a obrigação?

No terreiro do Pai Emídio⁶⁴, em dia de matança para os Exus, no chamado processo de “*curiá*”⁶⁵ Exu, o terreiro está lotado com cerca de vinte e cinco filhos de santo. Diante das oferendas espalhadas sobre um lençol vermelho e preto, cores dos espíritos, forrado no centro do salão e colocadas sobre o *aguidá* (vasilhas ou cacos de barro), eles descem e recebem suas obrigações. A filha de santo incorporada por Exu Bagaceira começa a cantar: bem forte “*Pai, Pai, Ele é Pai, nem todo filho que Ele tem, reconhece que Ele é pai. Cuidado filha de santo que você come capim, se mexer com Zé Pelintra termina levando fim. Pai, Pai, Ele é Pai, nem todo filho que Ele tem reconhece que Ele é Pai. Cuidado filha de santo que você come capim, se bulir com Zé Pelintra, termina levando fim.*” O aparente desentendimento começa quando uma filha de santo incorporada por Exu Caveira está recebendo obrigação, diante do caco de barro e

⁶⁴ “*Matança pra Exu*” realizada em 23 de agosto de 2014, das 18:h00 às 23:h00, no Centro Espírita Preto Velho.

⁶⁵ “*Curiá*” na Umbanda significa oferecer ao espírito, bebida, sangue, oferendas sob a cabeça. Se curia com sangue no *aguidá* (vasilhas de barro). Curiá é beber o sangue do sacrifício.

do seu copo de aguardente e cigarro entre os dedos e outra filha de santo, incorporada por Exu Bagaceira, insinua tomar sua cachaça e tocar na sua obrigação. Exu Caveira irritado diz: *“quer tomar minha obrigação, filha da peste? Espere a sua vez que há de chegar.”* Exu Bagaceira olha para ele e começa a cantar a canção descrita acima. Uma menção clara à força e domínio do Zé Pelintra, invocado como Pai, possivelmente Pai de todos os Exus na tradição umbandista.

Exu Caveira bastante irritado começa a falar mal de Exu Bagaceira: *“Eu já morri e não tenho medo de você seu filho da peste, filho da doença do rato.”* Exu Bagaceira revida do lado de lá do terreiro: *“quem tem medo dele é a filha da peste. Se eu tiver medo dele que o diabo me carregue para o fundo do inferno”*. Exu Caveira começa a dar gargalhada e Exu Bagaceira continua dizendo que não tem medo dele. Imediatamente, o Pai Emídio, incorporado por Exu Serra de Fogo, resolve botar ordem no local perguntando aos Exus: *“quem quer me morder primeiro? Quero ver agora. Vamos! Quem vai me morder agora? Comecem logo!”* Exu Serra de Fogo insiste na pergunta: *“eu quero saber quem vai me morder primeiro. Eu quero saber agora. Vamos! Quem vai me morder? Estou esperando agora.”* Exu Caveira disse: *“eu vou sair por consideração a Padrinho, mas por esse aí não. A gente se encontra seu filho da peste”*. Exu Bagaceira brama forte expressando ódio, enquanto Exu Caveira continua rindo sem parar. Naquele momento Exu Bagaceira começa a cantar: *“eu sou babá, babá da encruzilhada, quem quiser falar meu nome eu sou Exu Sete Facadas”*. Pai Emídio ainda incorporado por Exu Serra de Fogo insiste na pergunta: *“quem vai me morder primeiro? Vamos! Estou esperando agora. Quem vai? Comece agora a me morder? Vão me morder? Vão?”* Exu Bagaceira responde: *“eu não, não vou lhe morder Padrinho. Agora não tenho medo desse filho da peste não, nem na casa da peste eu não tenho medo dele não.”* Exu Caveira diz que vai embora, mas que voltará para se encontrar com o Bagaceira e “acertar as contas com ele”. Exu Bagaceira diz: *“eu não quero comida desse filho da peste não, ele tá ficando doido? Eu não quero briga com ninguém não. Eu não quero briga com ninguém não, tá doido?”* Exu Caveira responde: *“eu vim aqui pra comer e não pra brigar com ninguém. Agora, Exu filho da peste nenhum vem mexer comigo porque eu sou Exu Caveira”*. Pai Emídio, desta vez incorporado por Exu Furacão (André Furacão), resolve juntar as mãos deles dizendo: *“olha, nesta festa não tem briga, nesta batalha não tem briga, não tem intriga, não tem briga aqui”*.

O Exu Furacão tenta acalmar os ânimos do Caveira e do Bagaceira. Exu Bagaceira insiste novamente: *“eu não vim tomar nada de ninguém. Eu vim para ajudar o Emídio e ajudar qualquer filha de santo daqui, qualquer um que precisar de mim”*. Exu Caveira

continua revidando-o: “*você tinha comido filho da peste e ainda queria comer do meu, boba da peste. Eu sou Exu Caveira nessa boba da peste*”. Exu Bagaceira resolve ir embora, então Exu Caveira exclama bem forte: “*agora eu te pego boba da peste nas encruzas*”, e também foi embora. A desavença fica – ou não – para ser resolvida mesmo nas encruzilhadas. Após o transe de possessão, as filhas de santo ficam visivelmente cansadas e perguntando o que havia acontecido ali. A preocupação das outras filhas de santo com aquele episódio que acabara de acontecer é visível. O evento dura cerca de quinze minutos pairando tensão e temor no terreiro. Logo após a desavença, a filha de santo incorporada por Exu Bagaceira logo incorpora o Seu Zé da Bagaceira que acaba confirmando a força do Bagaceira e sua coragem dizendo: “*ele trunfa com qualquer um aqui, ele trunfa com qualquer Exu, Ele não tem medo não, Ele é corajoso*”. Já a filha de santo que esteve incorporada por Exu Caveira não lembra de nada, ainda cansada, disse que aconteciam essas coisas e só sobrava para ela que ficava muito cansada, com dores no corpo e sem fôlego.

Ao que se sabe, as filhas de santo não tinham intrigas pessoais, não houve desavença ou desentendimentos anteriormente entre elas. Depois do ocorrido, elas conversaram entre si perguntando o que havia acontecido. Este episódio pode denotar certa disputa no plano mítico entre os espíritos ou talvez, proporcionar uma leitura da capacidade de discórdia dos Exus. No entanto, opta-se empreender que esta possível discórdia pode significar o zelo pela oferenda e o respeito pelo filho/a de santo necessitado dos trabalhos mágicos. Uma coisa fica explícita: cada oferenda tem seu destino certo e receptor atencioso e bastante preocupado em se alimentar e, acima de tudo, em atender ao que lhe é solicitado por cada filho/a de santo carente de proteção e de realizações pessoais. Essa aparente “desavença” contribui para perceber o quanto Exu ainda provoca temor e divide opiniões no interior da Umbanda. Uma coisa é certa, “*quem deve a Exu tem que pagar*” e ele não hesita em receber esta dívida quer seja no terreiro, quer seja na encruza.

Enquanto isso, em outro terreiro, um ponto cantado diz assim: “*Quem deve a Exu tem que pagar, lá na encruza seu sangue vai derramar*”. Pai Édson, incorporado por Exu Arranca Toco, começa a cantar: “*o inferno é bom, é infernal, oh Arranca Toco do inferno, Arranca Toco no congá*”. O terreiro está em festa, é dia de “*matança pra Exu*”. Exu Arranca Toco com uma peixeira na mão canta: “*os meus Exus do meu salão estão em festa, São Bento meu abençoou. Arrebata, arrebata, meu ebó, oh São Bento lá meu é protetor.*” Ele circula todo o salão. Em seguida, com um galo preto nas mãos diante das imagens dos Exus e das Pombagiras, sobre uma bacia com água, azeite e cachaça, corta a cabeça do galo e agarrado ao

seu pescoço toma todo o seu sangue com cachaça. O sangue representa “força”, “axé”, “proteção”, “alimento” dos espíritos, “obrigação”, “comida” dos Exus, “energia” e “pagamento”. Já a utilização de frangos, cabritos, cabras, ovelhas e, em alguns casos, bois é comum em todos os terreiros. Todos utilizam esses animais na hora das “matanças para os Exus”.

Para a Umbanda em Viçosa, “*com Exu não se brinca*”. Não só os cânticos ou toadas dos Exus evocam isto, mas os próprios discursos dos líderes e filhos de santo. Os discursos legitimam o poder de cobrança e de punição de Exu aos filhos de santo relapsos. As oferendas ou obrigações devem ser cumpridas à risca, pois os Exus são bons para os que são bons com eles. Caso contrário, cobrarão sem pestanejar aos filhos de santo relapsos. Ficou claro que Exu não hesita em cobrar suas obrigações, por isso “*quem deve a Exu pague logo*”. Uma Mãe de santo diz que uma filha de santo morreu embriagada por Exu Tiriri. Ela desrespeitou o terreiro e não deu crédito às palavras de Exu Tiriri. Ele baixou fazendo-a ingerir bebida alcoólica até vir a óbito. Quando estas experiências são sistematizadas, aparecem as razões para o fiel cumprimento das “dívidas espirituais”: barganha espiritual, temor, respeito e, principalmente, poder mágico encorajador e vitalizador. Um Pai de santo diz que se não pagar o que foi prometido, Exu “*não deixará a pessoa sossegada, vai insistir até a pessoa pagar as obrigações. Será um maltrato muito grande na pessoa. Fica aquela voz nos ouvidos cobrando da pessoa*”.

Tais discursos fazem lembrar que toda experiência religiosa é crença – fé – e não conhecimento adquirido; está presente no humano que tem a intuição do divino. Constata-se que um grande número de preceitos acompanha a Umbanda em Viçosa, dentre eles, as oferendas-rituais. Entende-se que todas as obrigações, oferendas e despachos servem de comunicação ou meios pelos quais as entidades espirituais tornam-se dispostas a retribuir aquilo que estão recebendo. Entende-se ainda que a benevolência dos espíritos só ocorrerá se o filho/a de santo for cuidadoso com suas dívidas espirituais, caso contrário, seu relaxamento o conduzirá a inúmeras desgraças e infelicidades, conforme se verá a seguir de maneira mais detalhada.

5.5 “Não cumpriu, Exu dá coro”

Os Exus são os espíritos mais requerentes de obediência. Isto significa dizer que a chamada “*linha de esquerda*” da Umbanda sobressai a dos Orixás – comumente chamada de “*linha dos santos*”. A Umbanda em Viçosa convencionou atribuir à “*linha*” dos Exus e

Pombagiras ações perniciosas e de maior subordinação religiosa de seus “*cavalos*”. Em sua maioria, os umbandistas reconhecem as exigências e, por sua vez, rapidez dos Exus no que tange aos cumprimentos das suas obrigações. Desse modo, a relação com os Exus torna-se mais austera e temerosa. Em um dos “toques” de Exu, um episódio ocorrido com Seu Zé Pelintra chama a atenção. Seu Zé Pelintra joga os búzios e conversa seriamente com os filhos de santo. Em dado momento, uma filha de santo, Mãe Pequena do terreiro, começa a rir discretamente conversando com outra filha de santo. Zé Pelintra se irrita e pergunta por que ela estava rindo. A Mãe Pequena diz timidamente que se trata de outra coisa e que não possui nenhuma ligação com o momento. Zé Pelintra exclama bem forte: *“você quer que eu faça você parar de rir agora mesmo?”*. A filha de santo diz: *“não precisa Padrinho, pois já tenho apanhado um bocado”*.

Um Pai de santo conversando, relatou um caso que aconteceu com ele mesmo acerca de um garrote que Exu da Meia Noite solicitou (uma obrigação) e, que passados mais de dois anos, ele não cumpriu. Certo dia, ele estava em sua bicicleta e foi jogado subitamente debaixo de um carro por algo inexplicável. Como causa desse trágico acidente, foi hospitalizado, passando um ano internado e mais quatro anos andando de muletas. Foram cinco anos de sofrimento por causa desse garrote não ofertado ao Exu. Quando o Pai de santo cumpriu seu dever, as coisas foram resolvidas. *“Exu fez isso comigo mesmo”*.

“Eu já vi filho/a de santo jogado na linha do trem, caiu de um barranco e morreu na hora porque brincou com Eles. Não se pode brincar não, tem que ter respeito por Eles que Eles terão respeito por nós”. *“Eu conheço uma filha de santo que morreu porque deixou pra lá as obrigações, relaxou e aí já viu”*. A relação é de inteira responsabilidade e temor, pois os espíritos precisam ser temidos e respeitados. Percebe-se também que os filhos de santo confiam piamente na ação dos Exus. Toda sorte de malefícios acontece por não cumprir com as obrigações exigidas pelos espíritos. *“Estou levando um coro desde o ano passado e eu sei que são Eles que estão me dando esse coro. Estou doente de mais, é porque eu não estou cumprindo com o dever Deles, depois que eu adoeci minhas coisas estão todas abandonadas. Não tive mais disposição pra nada”*. *“Minha tia já ficou em cima de uma cama porque não cumpriu com as obrigações Deles. Eles pedem e a gente tem que dar comida pra eles”*. *“Conheço um caso que teve uma filha de santo que negou um galo ao Exu dela, ela zombou do compadre Zé Pelintra, aí depois de quinze dias deu um negócio nela que ela caiu no chão, ficando internada por vários dias, sem poder comer nada. Não teve jeito, morreu mesmo. Isto*

se deveu por ter mexido com o seu espírito. Com o invisível não se pode mexer". A transposição entre "cavalo" e entidade/espírito é visível nesse processo relacional.

Muitos são os casos nos quais relapsos foram punidos e até mortos pelos espíritos. *"Se não cumprir com as obrigações, apanha mesmo. Eu mesmo já tive doença, Eles já me deixaram em cima de uma cama, porque Eles queriam as coisas e às vezes eu não dava pra Eles". "Eu conheço muita gente que já passou por situações difíceis. Meu sobrinho mesmo já passou por uma situação muito difícil, caiu na cama e se ele não se consertasse com Eles, já viu, morria na hora"; "já apanhei muito Deles, estava grávida e perdi o filho. Quase morri, só vivia sofrendo com uma dor no peito e os médicos nunca descobriam a causa. Aí quando eu dei tudo o que Eles precisavam, aí fiquei boa de repente". "Um Pai de santo que foi passado, morreu porque negou obrigação. Só vivia fazendo coisa errada, não cumprindo suas obrigações. Antes de morrer, Eles deram coro nele, o fizeram sofrer mesmo". Eu mesmo já fui cobrada várias vezes por Exu Caveira. Ele já me pegou pra valer. Ele é fogo, é pesado. Só faltou eu quebrar a minha cabeça de tanta dor"; "aconteceu um caso comigo que eu adoeci e não vi mais nada, quebrei tudo dentro de casa, me separei do meu marido e fiquei desacordada por horas, só fui acordar no terreiro. O caso é sério, não se deve brincar com Eles não, eu tenho medo Deles por causa dessas coisas. Eu estava levando coro Deles, cheguei a pesar trinta quilos, estava só a carne e osso. Aí quando eu fui para o terreiro, a Mãe de santo disse através da Pombagira que eu tinha que fazer os despachos e cortar tudo o que Ela estava me pedindo".*

A vida religiosa está marcada por um profundo sentimento de temor e respeito às forças consideradas pelos terreiros *"invisíveis"* e bastante rígidas. Neste sentido, todas essas entidades cultuadas são inexoravelmente infligidoras conforme se observa. Os espíritos não se deixam titubear nesse processo de troca entre o material e o imaterial. *"Teve um tempo que eu quase morria, quase que eu ficava doida. Todo mundo aqui em casa se viu doido comigo, ficamos no fundo do poço, aí graças a minha Mãe de santo e Deus primeiramente, me curou no terreiro. Recentemente recebi uma repreensão. Em breve darei comida pra Ele, é um Exu, tenho que cortar pra Ele logo, pode demorar não, Eles estão vendo tudo da gente"; "teve uma vez que eu estava tirando lenha na mata aí o Exu Garrancho me jogou num buraco e aí caí feio. Lá dentro fiquei agoniada, quase que morria com um fecho de lenha na cabeça, foi Ele que fez isso". "A minha sogra começou a adoecer e os médicos não davam um diagnóstico. Passaram-se três meses de internação. Ela teve que cortar pra Eles, caso contrário nunca iria ficar boa". Os espíritos não hesitam na cobrança e, conseqüentemente, na punição do/a filho/a*

negligente. *“Uma filha de santo perdeu tudo, ficando de esmola. O motivo foi por ter desprezado Eles. Se procurar Eles e depois abandoná-los, aí já viu, não funciona”*; *“tinha uma terra grande aqui perto, perdeu tudo. Ele se divorciou, estava no fundo do poço mesmo. Aí ele recorreu a Exu Bagaceira que baixou e disse que iria trazer sua esposa de volta, mas para isso queria um bode como oferenda. Exu Bagaceira trouxe sua esposa de volta, melhorou sua vida. Depois de tudo, ele disse que não estava se importando com Ele, vivia debochando Dele, desacreditando dos seus feitos. Não teve outra, um dia ele estava sentado à mesa e de repente começou a esfaquear sua esposa e depois a seu próprio corpo. Muito ferido acabou morrendo”*.

Tais relatos descrevem parcialmente os pontos de vista dos umbandistas com relação ao “coro” dos Exus. *“Eu já passei por uma situação na qual eu sofri um acidente de carro, quase morri. Isto foi porque eu deixei de cumprir com as obrigações Deles, quando eles pedem a gente tem que pagar certo, caso contrário, Eles maltratam mesmo”*. A cobrança não vem apenas dos espíritos da chamada linha de esquerda, mas também dos Orixás, dos chamados santos. *“Os Orixás são piores do que os Exus, porque os Orixás dominam os Exus. Iemanjá, por exemplo, dá uma barriga d’água na pessoa deixando-a crescer pra saber que ela tem força”*. Torna-se possível perceber a interveniência direta dos espíritos na vida dos seus “cavalos”, principalmente nos representantes dos terreiros pesquisados. Encontra-se também a relação de temor e explícito reconhecimento da capacidade de ação dessas forças espirituais. *“Eu mesmo já fiquei em cima de uma cadeira de roda, sofri pra danado. Os espíritos pedem obrigação e nós devemos cumprir, Eles querem comida. Os Exus são mais forte do que os Orixás, são mais pesados, maltratam mais. A derrubada do Exu é pior, enquanto não cumprir com suas obrigações, Eles não param de cobrar, eu sou uma prova disso”*; *“uma filha de santo morreu afogada com a cara numa poça de água porque ela vivia zombando dos espíritos. Ela dizia que esse negócio de manifestação era fingimento. Ela acabou caindo no mundão, saiu do terreiro e passou a falar mal os espíritos. Veio um Exu, baixou nela e derrubando-a numa poça de água na beira do rio ela ficou sem respirar e morreu na hora”*.

Os espíritos merecem cuidado especial a fim de que suas lembranças permaneçam sempre vivas na memória coletiva. Em troca das oferendas, eles enviam proteção, ajuda, determinações, conselhos e principalmente, identidade coletiva aos seus descendentes humanos, representados nos chamados “filhos de santo” ou “povo de santo”, expressão genérica que se refere à macrovisão do conjunto de várias formas de cultos aos Orixás e aos Exus. As oferendas e sacrifícios são necessários para manter o poder, o potencial, a força

sagrada das divindades, ou seja, o “*axé dos deuses*”. A força dos espíritos é revitalizada periodicamente através das oferendas e sacrifícios que, regados pelas cantigas e danças, evocam as entidades por meio da linguagem gestual, recordam fatos e proezas do ancestral divinizado. As obrigações, além de seu caráter votivo, estavam envoltas em uma aura de mistério e imbuídas de comunicação entre os vivos e espíritos cultuados.

5.6 “Saravá aos Exus”: panorama dos rituais estudados

Antes de iniciar a celebração, são postas velas acesas no centro do salão, com um caco de barro no qual os filhos de santo vêm depositar suas ofertas, com gestos de reverência e singular respeito aos Exus e ao zelador/a da casa. Os gestos de saudação com os braços cruzados rapidamente na altura do ombro e das coxas, ajoelhando-se e beijando o chão, como sinal de submissão às forças sobrenaturais, marcam os preparativos para a abertura das celebrações. Cada filho/a de santo chega mais cedo para se vestir, ajudar na limpeza do salão e acertar os mínimos detalhes que vão da afinação dos *ingomes* às velas acesas no *congá*. Cada serviço é realizado com bastante cuidado. O limpar das taças que irão servir as Pombagiras, a organização dos chapéus que irão compor as indumentárias dos Exus, bem como os cordões (guias) distribuídos em cada pescoço. O filho/a de santo chega bem perfumado e bem vestido alguns trazendo seus familiares ou amigos, sorridentes e demonstrando alegria e prazer em estar ali naquele local, saudando a todos os presentes, cumprimentando individualmente a cada filho de santo e, principalmente, o seu Pai ou Mãe de santo.

O salão limpo e perfumado é preparado para receber a todos e a todas sem distinção, inclusive filhos/as de santo de outros terreiros. É comum encontrar filhos/as de santos de outros terreiros viçosenses e até de Maceió. Parentes, amigos, consulentes, pais e mães com seus filhos visitam as celebrações para prestigiar a festa. As cores fortes, vermelha e preta, representando vitalidade, beleza e vida colorem os salões com suas bandeiras, cortinas e camisas, principalmente, com os longos e belos vestidos das filhas de santo, bem maquiadas e com os seus cabelos soltos. Há filha de santo que confecciona o seu vestido para aquela ocasião importante. Houve filho de santo que mesmo doente não hesitou em vir ao salão prestigiar os Exus. Consulentes também chegam ao salão trazendo suas ofertas como garrafas de espumante, latas de cerveja, vinho e cigarros. Enquanto isso, vizinhos se mantêm atentos para a movimentação do entra e sai do terreiro. Curiosos ficam na porta com os olhos fixos no momento do transe de possessão. Alguns vêm apenas para beber e fumar e bater papo com amigos e, em alguns casos, paquerar as jovens filhas de santo.

A “*gira*” é formada de modo circular com os/as filhos/as de santo organizados e atentos à abertura pelo Pai ou mãe de santo que com um sininho agitando na mão chama a todos para o ato de abertura da “*gira de Umbanda*”. Começa com uma louvação aos Exus, os quais vão baixando no salão mediante os pontos cantados. Cada ponto cantado chama um tipo de Exu que gradativamente vai baixando em seus “*cavalos*” e ocupando o centro do salão: “*arreia Exu, quero ver cair, arreia Exu, quero ver cair*”. O Pai de santo exclama: “*saravá a todos os Exus*”, os filhos de santo respondem batendo palmas para o alto. A partir daí, inicia-se o “*toque*” de Exu com o seguinte ponto cantado: “*o sino da igreja faz delem delem, é meia noite o galo já cantou, Seu Tranca Rua é dono da gira cuidar da gira, que Ogum mandou*”. Neste momento, os/as filhos de santo ficam apenas cantando enquanto o Pai de santo continua puxando os pontos com o sininho na mão. Os *ingomeiros* começam a tocar entusiasmados de maneira envolvente e empolgante. Pontos em dialetos africanos também são entoados. O Pai de santo ocupando o centro do salão diz novamente “*saravá os Exus*” e começa a cantar: “*os Exus vão chegar no ilê, eu quero ver quem é?* São cerca de quatro pontos cantados para o início da “*gira*” propriamente dita. Em seguida todos os/as filhos/as de santo começam a dançar em forma de círculo cantando forte invocando os Exus.

O transe de possessão vai acontecendo, os/as filhos/as de santo batem palmas sem perder o ritmo envolvente. Os Exus ocupam o centro e, imediatamente, são servidos por uma bebida e cigarro. A Mãe pequena, sempre prestativa, com uma toalha na mão atenta para enxugar o suor no rosto do/a filho/a de santo incorporado, traz os adereços de Exu como guias e chapéus. Exu bebe, dança, canta, se diverte, saúda a todos os presentes com um abraço carinhoso, não se incomodando com as filmagens e fotografias. Os visitantes ficam atentos observando a festa. A Mãe Pequena serve aos visitantes, cerveja e água gelada, alguns começam a dançar e cantar alguns refrãos. Os *ingomeiros* não cansam de tocar a cada toada o ritmo continua mais acelerado e envolvente. A primeira parte da “*gira*” é para chamar aos Exus podendo durar umas duas horas. Já a outra parte destina-se a invocar as Pombagiras que também fazem a festa não perder o seu ritmo mágico. Mais de duas dezenas de Exus e Pombagiras são baixadas na “*gira*”, os quais se dirigem até o altar prestando reverência e respeito às outras entidades. Alguns Exus demoram mais no transe, outros vão embora logo.

Alguns consulentes presentes recebem atendimento dos Exus e Pombagiras no cantinho do salão ou em outros cômodos da casa. Outros levam suas ofertas a sua Pombagira ou a seu Exu, os quais recebendo um abraço saem dali confiantes no que lhes foram prometidos. As “*giras*” geralmente começam às 19:00 e vão até às 22:00, mas existem casos em que

começaram às 15:h00 indo até às 20:00. No momento dedicado às Pombagiras, a festa ganha mais beleza e brilho. Os seus cabelos soltos abanando, com uma mão segurando a ponta do vestido e a outra na cintura como se estivesse quebrada. No centro do salão gira sem perder o equilíbrio e sem perder o ritmo. Suas gargalhadas e deslocamento do corpo para trás até encostar-se ao chão anunciam sua chegada e festança. Requebrando percorrem o terreiro transmitindo liberdade e muita alegria. As taças que lhes servem cerveja, espumante e vinho são diferenciadas, só reforçando a beleza mágica da Pombagira com seus gestos afetuosos: *“olha as ondas do mar me enrolando, Pombagira da praia dá sua risada, Ela é bonita e formosa estava trabalhando na encruzilhada”*. Outro ponto dizia assim: *“Oh Cigana o teu vestido é de ouro, oh Cigana a tua sandália é de prata, saravá oh, saravá oh”*. Após horas de muita dança, transe de possessão e pontos cantados, a *“gira”* chega ao fim. Nos bastidores, muita conversa, sinal nos rostos de cansaço, mas com aquela sensação de mais um dever cumprido. Alguns filhos de santo vão para casa outros ficam conversando até tarde dentro do salão.

Diferenças e semelhanças das celebrações distribuem-se nos rituais praticados em cada terreiro. Cada terreiro é singular e cada Pai ou Mãe de santo possui características próprias de culto como vestimentas, elementos mágicos, invocações, danças, sacrifícios, louvações e diferentes adereços nas casas de culto. Nos terreiros há a reprodução de uma relação familiar, cultural e social, revivendo aspectos puramente culturais como o *compadrio*, numa espécie de empreendimento familiar: padrinho, madrinha, filho/a, pai e mãe. Geralmente, os filhos/as de santo desses terreiros tratam seus Pais e Mães de santo como padrinhos e madrinhas ou pai e mãe espirituais, sempre os saudando com um abraço carinhoso e gestos de total respeito e reconhecimento espiritual. Essa liderança também dá consulta na casa dos/as filhos/as de santo e clientela que procura ajuda nos terreiros. A hospitalidade nos terreiros é ímpar acolhendo a todos sem distinção, pessoas pobres, negras, homossexuais, prostitutas, jovens, crianças, senhores e senhoras sem nenhum tipo de acepção. Afetividade, solidariedade e respeito pelo outro foram identificados ali.

Dos rituais de *“Mesa Branca”*– Caboclos, Pretos Velhos e Mestres de Jurema, a abertura de passagem para Exu e Pombagira – às reuniões nas matas e no quarto escuro e cultos organizados públicos e privados, Exu recebe diferentes nomenclaturas. Durante o transe de possessão, por exemplo, em um dos *“toques”*, foi perguntado a seis Exus *“baixados”* nos terreiros: **o que ele poderia fazer com uma pessoa que não cumprisse com suas obrigações?** Eles responderam: *“eu bebo o sangue dele, jogo debaixo de um carro, mato e*

bebo o sangue. Quando a pessoa está errada diante dos meus pés, aí eu faço isso mesmo, eu bebo o sangue como eu bebo cachaça porque eu sou morcego de satanás” (Exu Bagaceira); “filho da peste, eu mato, quero comida sempre, um dia eu matarei ele” (Exu Corre Campo); “se ele chegar até mim, o que eu puder fazer com ele eu faço, se não, ele verá o que é bom pra tosse, porque eu sou filho daquele homem lá de baixo, o qual as pessoas chamam de Cão, Diabo, Satã” (Exu Sete Catacumbas); “eu jogo debaixo de um trem, jogo debaixo de um carro, faço cair de cima de um cavalo, ele se quebrará todo” (Exu Tirirí); “as forças daqui podem fazer tudo, por isso não se deve brincar com nós. Desse lado não, destrói, mata, quebra perna e braço, dor de cabeça pra endoidar as coisas” (Exu Caveira) e “joga no chão para se quebrar toda, aí ela sentirá o aperto do braço de Marabô, Marabô correrá direitinho com um apertinho de leve” (Exu Marabô).

Os exemplos acima talvez legitimem o estigma de Exu como sendo um agente do mal ou sinônimo do diabo no universo mítico da Umbanda. Isto significa dizer que esses Exus, possivelmente sejam os considerados “*da parte infernal*”. Em Viçosa, Exu possui múltiplas faces ou múltiplos personagens que vão de Lúcifer a Cavaleiro dos Orixás. Pelo menos foram identificadas vinte e cinco dessas faces nos vinte e um terreiros: cavaleiro dos Orixás, dos santos e dos Pretos Velhos, mensageiro e agregado dos Orixás e Pretos Velhos, empregado dos Pretos Velhos e dos santos, escravo dos santos, da parte do diabo, Lúcifer, satanás, maior, dos demônios, da parte do demônio, da parte da magia negra, da parte das trevas, da parte do Belzebu, do lado esquerdo, espírito mal, afastado de Deus, vento da encruzada, pessoa que já morreu, anjo caído, carniceiro, espírito que vive vagando no mundo, guardião das casas, protetor, espírito pesado, infernal, bom e mau, invisível, macho das Pombagiras e como sendo da parte baixa da terra.

Foi comum identificar uma espécie de pausa, silêncio ou gaguejar da liderança ao serem perguntados sobre os espíritos da “*linha de esquerda*”. É como se falar em Exu fosse algo temeroso, amedrontador e, principalmente, duvidoso. Eles sabem do que estão falando. Pensar sobre Exu provoca dúvidas, receio, curto silêncio nos depoentes. Uma Mãe de santo antes de começar a falar sobre os Exus faz o sinal com mão em direção ao *congá* e depois, beijando-a, respirando forte, começa a conversar. Em outra ocasião diante da “*matança pra Exu*” um Pai de santo põe a mão sobre a cabeça de uma filha de santo ajoelhada incorporada por um Exu e diz: “*esse é infernal, é pesado todo*”. Exu poderá ser interpretado de diferentes formas e de diferentes atitudes.

Tudo isso prova a capacidade de horizontes abertos para se pensar este personagem, ou melhor, este mosaico mítico “pintado” por diferentes cores e diversos “pintores”. O contexto acima mostrou muito bem isto. A nítida influência da teologia cristã em linguagem de alguns dos umbandistas é fato, tais como: *“Afastado de Deus”*, *“Anjo caído”*, *“Da parte do Belzebu”*, *“Espírito mal”*, *“Da parte do Diabo, Lúcifer, Satanás, Maioral, dos demônios”*, *“Da parte do demônio”* e *“infernial”*. Nota-se também a relação direta com o catolicismo ao afirmarem serem os Exus os *“escravos”* e *“cavaleiros”* dos santos. É sabido que na Umbanda o peji está representado pelos Orixás, Caboclos, Pretos Velhos e Mestres, uma alusão clara ao sincretismo religioso ou como eles chamam de *“linha da direita”*, *“linha da Jurema”* ou *“linha dos santos”*. Passa-se a entender que a dicotomização da Umbanda em separar Orixás e Exus – Bem e Mal – conduz à interpretação de que os Exus e Pombagiras, na verdade, encarnam miticamente a realidade social desses grupos excluídos pela sorte, estigmatizados e marginalizados pela sociedade. Ele passa a ser ressignificado, reinterpretado, reaproximado e revivido por essas comunidades. A Umbanda também ficou dividida entre os mensageiros de Deus e do Diabo.

As atribuições às fontes impessoais, mais que pessoais, bem como situações, talvez de alto estresse psicológico, casualidade ou características novas através dos símbolos religiosos, representam muito bem a linguagem religiosa legitimada e adotada pela religião. Há desse modo, uma naturalização, aceitação e valorização desses iminentes ataques espirituais revividos na conduta diária dos umbandistas viçosenses. A ênfase nos casos ocorridos narrados por eles servem como fulcro de uma relação de interdependência entre espíritos e filhos/as de santos. Diante das evidências expostas, é possível partir da premissa de que os “sofrimentos” advindos desses espíritos legitimam suas ações e influências no mundo material, bem como na vida religiosa do cosmo religioso umbandista. Constatam-se as punições concebidas pelos espíritos como “cobrança” no “cavalo de santo”, tornam-se a possibilidade de abertura de um canal de comunicação com os seres “invisíveis”, permanente e duradouro. Ancorado nesse canal de comunicação entre espíritos e filhos/as de santo ou na linguagem construída em torno desse processo relacional, passa-se a entender que este fator de comunicação ou linguagem religiosa presente nesta relação torna-se facilmente manipulável.

As perturbações sempre são interpretadas como interferências espirituais e inexplicáveis à medicina comum. Os espíritos obsessores, causadores das perturbações só são retirados no interior do terreiro. Sob esse aspecto, deduz-se que as sensações mórbidas, definidas usualmente pela medicina como doença, além de solapadas são transformadas,

através do discurso religioso, em indicadores de outra ordem, neste caso, de ordem “espiritual”. Embora relegados às esferas da esquerda da espiritualidade umbandista, esses espíritos são bastante respeitados e valorizados nos rituais. As esferas inibem e, por sua vez, impulsionam esses filhos/as de santo ao cumprimento imediato das obrigações exigidas. Esses espíritos considerados da “*linha de esquerda*” da Umbanda constituem-se numa espécie de “retrato” social; “descrição condensada” da realidade e condições de vida desses filhos/as de santo às margens da sociedade viçosense. Desse modo, torna-se possível pensar cada espírito na Umbanda como sendo um arquétipo, o qual informa e fornece aos filhos/as de santo, padrões temperamentais e comportamentais. Há um vínculo religioso piramidal em que o divino ou sobrenatural sobrepõe o material ou, melhor dizendo, o visível.

Trata-se de uma relação de extrema reverência e respeito às forças consideradas por eles de “sobrenaturais”, “invisíveis”, “do além” ou conforme todos explicitam: “*do invisível*”. Os espíritos descem nas “*giras*” incorporando-se nos filhos/as de santo, principalmente nos Pais e Mães de santo, onde são invocados e despedidos através dos seus cantos ou toadas, ao som dos seus atabaques e palmas bem ritmadas. Os Pais e Mães de santo incorporados dirigem as celebrações, são as autoridades máximas, respeitados e venerados dentro e fora dos terreiros. Os Exus e Caboclos, a exemplo do Caboclo Boiadeiro, representantes da brasilidade umbandista, descem para serem homenageados, incorporando-se e dançando, recebendo a importância que lhes é atribuída historicamente. Os espíritos na Umbanda encontram-se próximos do mundo material, com afinidade, próximos dos filhos/as de santo, com suas aflições e incertezas, representando a condição social desses indivíduos. A relação com o mundo material está explícita na ligação com a regionalidade, com o modo de pensar suas entidades, suas personificações e atuação direta no cotidiano dos terreiros. Os “*toques*”, costumes e rituais religiosos, dentre eles, o uso de instrumentos, o transe de possessão e as louvações, bem como as vestimentas com suas cores representando divindades do antigo panteão africano permeiam singularmente os rituais estudados. Reconstituem uma experiência real retratada em suas experiências e idiossincrasias com esses espíritos com várias moradas. Se a natureza de Exu é indefinida nos terreiros, sua morada também não é diferente. Exu pode morar em determinados lugares ou em lugar nenhum.

Quanto à imagem feminina de Exu, também foram identificadas na Umbanda em Viçosa pelos menos vinte e cinco faces construídas da Pombagira – Exu feminino: mulher de sete maridos, mulher da Rua, rapariga, prostituta, mulher da vida, rainha do inferno (Maria Padilha), mulher de Exu, mulher de Lúcifer (Maria Padilha), da parte infernal, do invisível,

mulher de cabaré, cavaleira de Exu, da parte diabólica, da perdição, amor, paixão ardente, espírito sedutor, boa e má, Exu mulher, espírito das encruzas, da esquerda, falsa, perigosa, malvada, mulher que morreu e a dama da noite. Uma jovem acabara de ter saído de um relacionamento que durou mais de cinco anos e não aceitava em hipótese alguma o término, por esse motivo resolveu buscar ajuda às Pombagiras. Ela acabou se iniciando, participou de muitos rituais e oferendas à Pombagira com o intuito de trazer seu amor de volta. Atualmente, ela não está mais frequentando regularmente os cultos, mas continua admirando a Umbanda. Não se teve notícias se a Pombagira atendeu o seu pedido, mas ficou visível a busca pelos serviços mágicos nos terreiros em Viçosa. A imagem feminina de Exu ou o “*Exu mulher*”, como muitos chamam, atua diretamente na vida dos filhos de santo recebendo diferentes nomes. À semelhança do “*Exu homem*”, o “*Exu mulher*” também é identificado com as forças infernais ou diabólicas. Ela vai de “*Dama da noite*” a “*Mulher de Lúcifer*”.

O “*Exu mulher*” divide opinião entre os líderes quanto ao transe de possessão. Parte da liderança diz que a Pombagira “*não baixa em heterossexual, só em homossexual e mulher*” e, outra, diz que “*baixa sim em heterossexual também*”. Nos “*toques*” o número de homossexuais é significativo, inclusive dois líderes são transexuais e cerca de quatro são homossexuais assumidos. Em um dos “*toques*” um filho/a de santo homossexual incorporado por um Exu olha para outro filho/a de santo homossexual incorporado por uma Pombagira sambando miúdo, acena com a cabeça e diz: “*ai não! Ai eu não gosto disso não*”. A moralidade cristã permeia o imaginário mítico dos terreiros. A imagem feminina de Exu também divide opinião interna. Ela pode ser “*do amor, da paixão ardente*”, mas também “*perigosa*”, “*malvada*” e da “*perdição*”. Estereótipos ou estigmas imaginados de uma categoria de espíritos bastante polêmica e produtora de pontos de vista diferenciados existem ali. A Umbanda também ficou dividida entre a liberdade sexual e o “casamento” com Lúcifer.

O presente capítulo procurou compreender uma avaliação das regras e valores que reafirmam a presença do “Exu malfazejo”, que pode vir a atuar como Exu benfazejo”, das suas forças mágicas nos/as filhos/as de santo em seu cotidiano. É importante elucidar que a inserção em grupo de Umbanda gera compromissos, tanto no âmbito individual, quanto no social. Existem tarefas religiosas descritas pelos grupos que precisam, de maneira individual, ser cumpridas à risca, no caso, as chamadas “*matanças*” ou “*cortes*” pra Exu. Essas tarefas são dedicadas a Ele e às comunidades ou famílias de santo locais. Com efeito, a construção da imagem de Exu nos terreiros tem sentido a partir da rede social e religiosa que a compartilha. Nesta perspectiva, procurou-se identificar as múltiplas faces de Exu e sua relação com a

imagem do Diabo dos cristãos na constituinte da realidade pessoal e coletiva do processo religioso entre a chamada “*linha de esquerda*” e a diversidade de Exus existentes em seu panteão. A partir deste ponto o trabalho se dirigirá para as considerações finais.

6 CONCLUSÃO

a reconstrução afro-religiosa no Brasil compreende elementos muito importantes para serem decifrados, o que implicaria também o abandono de visões empobrecidas das complexas relações étnicossociais nos quase cinco séculos de existência de nossa sociedade
(BARBOSA, p. 1, 1998).

O Censo do IBGE de 2010 sobre as religiões no Brasil, divulgado apenas no final de junho de 2012, apesar de seus limites, apresenta dados considerados importantes para se compreenderem as tendências do campo religioso brasileiro (TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 17-35). Ficaram explícitas as dificuldades de detectar a real presença da Umbanda e do Candomblé no Brasil. Fica evidente também, partindo do Censo de 2010, a forte tendência dos adeptos das religiões afro-brasileiras camuflarem sua identidade, conforme apontam alguns autores (TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 29; PRANDI, 2013, p. 203-218; DUCCINI; RABELO, 2013, p. 219-234). O Censo das religiões no município de Viçosa também apresenta a dificuldade detectada em âmbito nacional por diversos especialistas. (TEIXEIRA; MENEZES, 2013). Em 2010, nenhum viçosense se declarou umbandista ou candomblecista. De acordo com esses dados não existiria nenhum/a seguidor/a das religiões afro-alagoanas em Viçosa, interior do Estado.⁶⁶

Isto talvez possa encontrar algumas explicações com base nos autores, Teixeira e Menezes (2013), Prandi (2013), Duccini; Rabelo (2013) e, sobretudo, no campo de pesquisa. No século XIX, na Bahia, em Alagoas e no Sudeste do País, o catolicismo romano como base de legitimidade social e única oficial no país, tanto para o negro quanto para o escravo liberto era indispensável para o cidadão brasileiro. Declarar-se católico apostólico romano era legitimar-se socialmente. Esses negros e escravos libertos diziam-se e/ou sentiam-se católicos, comportando-se como tais na sociedade. Frequentavam os cultos de seus ancestrais e as missas. Mesmo com o advento da República, quando o catolicismo romano deixou de ser a única religião oficial e de legitimidade social, esses adeptos dos rituais de seus ancestrais, continuaram se autodeclarando e se sentindo católicos romanos. Escreve Prandi: “até hoje o catolicismo é uma máscara usada por setores das religiões afro-brasileiras, máscara que as esconde igualmente dos recenseamentos” (PRANDI, 2013, p. 205).

⁶⁶ Censo IBGE 2010. Cidades: Amostra de religião. Dados disponíveis em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 31. jun de 2014.

Infere-se o fato de a Umbanda, desde o seu nascedouro, estar ligada ao espiritismo Kardecista, chegado da França no final do século XIX. Com a formação da Umbanda no início do século XX, a mesma passara a ser chamada de “espiritismo de umbanda”, só mais tarde de Umbanda. Durante décadas no século XX, a Umbanda foi chamada de “baixo espiritismo” para diferenciá-la do espiritismo Kardecista que a combatia com o mesmo zelo dos cristãos católicos. Era problemático quantificar seus seguidores. Pode-se buscar explicação também nas rubricas: “católico” e “espírita” que boa parte dos afro-brasileiros utiliza para se “esconder”. O campo de pesquisa mostrou isso.

Outra explicação, talvez o “clima de liberdade religiosa” que o país goza atualmente e, mais, o aumento do nível de conscientização resultante dos movimentos das religiões afro-brasileiras não tenham sido suficientes para resolver a questão de identidade dos afro-brasileiros que ainda permanece mal definida. Talvez o próprio declínio da Umbanda nos últimos vinte e quatro anos, desde 1991 quando se passou a ter estatísticas separadas no Censo na categoria “religiões afro-brasileiras”, colocando a Umbanda de um lado e o Candomblé de outro, contribuiu para a perda da Umbanda. Pode-se inferir também pela falta de metodologia mais acurada na indicação desses seguidores ou por falha na elaboração do questionário. Deve-se permitir comparações ao longo do tempo, bem como as tendências no interior complexo dessas religiões (TEIXEIRA; MENEZES, 2013, p. 29; PRANDI, 2013, p. 203-218; DUCCINI; RABELO, 2013, p. 219-234).

Talvez, o fato de o Candomblé e a Umbanda serem religiões especialmente tolerantes com relação aos outros credos contribua para este quadro. O campo de pesquisa mostrou que a Umbanda aceita outras religiões, inclusive, ampliando cada vez mais os limites do seu sincretismo e assimilando valores e práticas adicionando-os ao seu panteão. Possivelmente, o surgimento das igrejas de massa, o pós-pentecostalismo – a partir das décadas de 1960 e 1970, se tornando inimigo implacável dos cultos afro-brasileiros – e sua atual ascensão no universo televisivo nos últimos anos, possa ser outra explicação para a não declaração no Censo de parte dos adeptos das religiões afro-brasileiras. Conforme o Censo 2010⁶⁷, a população religiosa de Viçosa apresenta o seguinte quadro: 21.230 católicos; 1.803 evangélicos; 1.937 de outras religiões – não especificam quais; 131 de outras religiosidades – também não especificadas - e 82 espíritas – o que abre um leque de possibilidades de umbandistas estarem inclusos nesta categoria.

⁶⁷ Censo IBGE 2010. Dados disponíveis em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 31. jun de 2014.

Constatou-se o seguinte nos discursos das lideranças umbandistas: (a) *sou católico/a – minha primeira religião*; (b) *sou espírita*; (c) *sou católico/a e umbandista*; (d) *sou do Candomblé*; (e) *sou católico*; (f) *sou filho/a de seita*; (g) *sou do xangô*; (h) *sou de uma religião diferente* e (i) *não gosto de dizer não*. Vale lembrar que parte dessa liderança viaja para as romarias do Juazeiro do Norte, no Ceará, frequentou igreja evangélica, frequentou as missas dominicais, batizou seus filhos e netos e se casou na igreja católica; é padrinho ou madrinha de afilhados batizados e casados na igreja, participa das festividades cristãs na cidade; se autodeclara “filho/a de seita”, parte de seus familiares é católica ou evangélica praticante; parte não costuma falar que é da Umbanda.

Somando-se as possíveis explicações para este fenômeno e os dados disponíveis às concepções da própria liderança umbandista em Viçosa, tem-se a seguinte premissa: os adeptos da Umbanda viçosense, talvez, tenham se declarado católicos romanos, espíritas ou de outras religiosidades e religiões. Tudo leva a compreender que as *influências externas*: como a religião hegemônica e a concepção estigmatizada da sociedade acerca da modalidade religiosa, bem como as *influências internas*: como os discursos imbuídos de dualidades, medo ou a vergonha da identificação religiosa, talvez contribua para a invisibilidade histórica da religião num município centenário como este.

E como contribuição a essa invisibilidade histórica, tem-se também a escola dos intelectuais viçosenses que chegou a comportar mais de quarenta jornais circulando em todo o Estado por décadas, nunca fez sequer menção à religião. Obviamente, o objetivo aqui não é comparar o número de adeptos da Umbanda com o número de católicos e evangélicos – escapa do aspecto quantitativo –, mas apenas identificar o papel importante que esta modalidade religiosa tem na formação da sociedade viçosense e na sua identidade cultural e, principalmente, religiosa. Em Viçosa também existe Umbanda. Há 33 terreiros organizados. Há religiosidades afro-brasileiras funcionando regularmente, desde os anos de 1930 e 1940 e como culto organizado, provavelmente desde o final da década de 1950 e início de 1960.

Provavelmente, as diversas ocasiões tenham servido para a integração da Umbanda na sociedade viçosense hegemonicamente católica. O que se vê atualmente é a inexistência da religião nos dados do Censo do IBGE (2010) no município. Talvez, as possíveis “tentativas” de inserção da religião na sociedade a fim de minimizar, quiçá, o preconceito histórico, não tenham servido muito para sua organização, reconhecimento e prestígio social. Resta saber onde estavam os umbandistas declarados durante a pesquisa censitária do Governo.

Viçosa, este interior alagoano, comporta hoje trinta e três terreiros de Umbanda sendo a maioria na zona urbana. Funcionando regularmente com celebrações públicas são vinte e três. Os demais funcionam com atividades de “*Mesa Branca*” ou celebrações esporádicas. Quanto aos praticantes, não foi possível colher números exatos, mas o campo proporcionou registrar nos rituais visitados, aproximadamente, um pouco mais de duzentos filhos de santo espalhados no município. Existem também os consulentes que procuram os terreiros para consulta ou realizar algum tipo de trabalho. Constatou-se também a presença de admiradores, parentes e amigos de filhos de santo nos rituais. Segundo a liderança, existem também as pessoas oriundas de outros municípios vizinhos como Chã Preta, Cajueiro, Capela, Paulo Jacinto, Quebrangulo, Pindoba, Anadia, Atalaia e até mesmo Maceió que vêm a procura dos serviços deles. Ficou registrado também que alguns viçosenses frequentam o Candomblé na capital do Estado – nos bairros do Bendito Bentes, Prado, Trapiche da Barra, Levada e Jacintinho. Foram identificadas pessoas que não possuem uma frequência regular às casas de cultos, mas que possuem altares domésticos de Exus e Orixás em suas próprias residências, no cantinho da sala ou do quarto.

Pôde-se inferir que, em seus primórdios – década de 1930, a Umbanda em Viçosa funcionava como ritual de “*Mesa Branca*” e, como culto organizado aberto ao público, apenas a partir do final da década de 1950. Neste município, a auto-identificação é predominantemente Umbanda, mas encontram-se identificações diversas como: “*xangô*”, “*espiritismo*”, “*Candomblé*”, “*Quimbanda*”, “*Seita*” e “*Macumba*”. Segundo seus representantes, sua religião é de linha “*traçada*”, “*anagô antigo*”, deixando bem claro os traços do Candomblé, Umbanda e Quimbanda na construção dos rituais ali praticados. Por isso, longe de rotulações, optou-se chamar para fins de análise, este encontro de cultos de *Umbanquindomblé* tendo em vista o entrelaçamento dessas práticas. No que diz respeito à identificação exterior, apenas o terreiro da Mãe Tamires, o Centro Afro Brasileiro Ilê Axé de Oiá – localizado na Área 4, Mutirão, possui números de telefones para atendimento espiritual em domicílio, disponíveis para quem dela precisar. Os demais centros, conforme aludido aqui, estão instalados nas próprias residências dos seus líderes, nos fundos dessas residências ou num quartinho ao lado, mas sem nenhuma apresentação externa, o que dificulta a identificação da religião no município. Talvez seja um tipo de estratégia de proteção bastante útil, por sinal. Na região da zona rural, foram identificados centros na região do Patury, Grota Funda e Rua Nova. Todos os terreiros cultuam aos Exus e Pombagiras realizando os chamados “*toques*”, “*giras*”, “*salvas*” e “*matança*” pra Exu. O *congá* ou a *canjira* onde ficam assentados os Exus estão presentes em

todos os terreiros com quartinhas, cachaças, cigarro, velas, cacos de barros com ossadas cranianas de animais, facas e tridentes de ferro. Todos disseram trabalhar com a chamada *“linha de esquerda”*.

Diferentes características de Exu foram identificadas nos terreiros, tais como: Exus urrando, babando, se arrastando, cambaleando, xingando, “puxando” ponto cantado, dançando, bebendo, fumando, raivoso, sisudo, brincando, gargalhando, embolando no chão, teimoso, obedecendo e conversando com os consulentes. Exu em Viçosa assume todas essas características comportamentais no interior dos terreiros.

O convívio com a liderança umbandista em Viçosa, as conversas estabelecidas desde meados de 2009, bem como a participação em diversos rituais, festas e cerimônias privadas, proporcionaram inquirir sobre a Umbanda e seus praticantes neste município. Nos rituais, entrevistas, registros fotográficos, áudios e vídeos captados no campo, ficou patente o personagem Exu e suas múltiplas faces nos cultos e nas relações pessoais com os/as filhos/as de santo. Ficou clara também a influência do catimbó-jurema, do tradicional Candomblé da Bahia, do catolicismo popular tão forte no interior alagoano, a influência dos quimbandeiros, do espiritismo francês, das tradições mescladas indígenas, bem como da Umbanda branca. A influência de todas essas modalidades religiosas na construção do universo religioso, sobretudo, da chamada *“linha de esquerda”* é óbvia. Todo esse imaginário religioso foi ressignificado e reconstruído no interior de cada terreiro. As práticas afro-brasileiras integram-se aos valores sociais e culturalmente aceitos, negociando suas práticas, absorvendo valores da religião hegemônica, adaptando-se aos diferentes contextos da repressão. Em Viçosa Exu não é o diabo cristão, mas é *“da parte dele”*. Pode-se deduzir que Exu como *“símbolo do medo”* ou como aquele que *“amedronta o povo”*, símbolo de *“mistério”* e das *“coisas do além”*, possa talvez servir como uma espécie de proteção para assim afastar os inimigos da religião. Ou seja, *“com a gente não se deve brincar”*, caso contrário, Exu está aí para colocar ordem na casa e afugentar a quem dele duvida.

Há uma lógica operatória específica numa estrutura mítico-ritual nos terreiros estudados. Esta estrutura diz respeito às relações que ligam os adeptos desses cultos ao sistema social por intermédio de uma complexa rede de mediações e soluções simbólicas a partir de contexto repleto de contradições sociais, conforme apontou Capone (2004, p. 31-32). Terreiros na periferia, adeptos pobres e sem muita instrução, infraestrutura precária, falta dinheiro para a realização das festividades em alguns terreiros. Tudo leva a compreender que o personagem Exu dentro desses sistemas religiosos reproduz códigos de estruturação do mundo e da

sociedade ativos na mente desses adeptos, como sistema de significação que muda de acordo com sua ocupação no contexto no qual está inserido. O que está em jogo é a força operatória do mítico-ritual, oferecendo recursos necessários à resolução de conflitos na caótica sociedade urbana brasileira desde o século XX até os dias de hoje. Em Silva(2005, p. 132), entende-se que é neste contexto que a Umbanda integrou em seu plano mítico todas as categorias sociais marginalizadas, através de uma nova síntese onde os valores dominantes e as formas populares afro-brasileiras depuraram-se em nome da mediação cultural. Exu acabou sendo “cristianizado”.

Os nomes dos Exus identificados fazem alusão ao universo rural, à rua, à morte, ao cemitério, aos elementos da natureza, ao universo marginalizado da sociedade. A Umbanda em Viçosa também adaptou Exu ao seu contexto interiorano, pois do sertanejo às encruzilhadas do meio urbano, Exu ganhou outras faces. Outro exemplo interessante dessa integração cultural está na Pombagira espanhola ocupando lugar de destaque no Centro afro brasileiro São Jorge, da Mãe Ana e o Seu Zé Pelintra em Viçosa que de “malandro carioca” acabou se tornando um “sertanejo cabra macho” do município de Quipapá, no Estado de Pernambuco. Foi assim que a Umbanda se desenvolveu no contexto brasileiro em seus processos de adaptações e inserção na sociedade brasileira conforme visto. Para isso, o chamado “processo sincrético” foi de extrema importância para a formação do seu cosmo religioso multifacetado e dinâmico. A dinâmica de culto é uma realidade nos terreiros.

Após a leitura compreensiva do conjunto do material coletado em campo, as seguintes hipóteses são postas no sentido de se ter somado à concepção das lideranças, entendendo, *a priori*, ser a relação entre filho de santo e Exu, marcada por extrema obediência e esperança na sua força mágica rodeada de mistérios. Seu caráter *trickster*, bem como suas ressignificações disseminadas, principalmente a partir da segunda metade do século XX, fizeram com que o universo mágico-religioso da Umbanda o interpretasse como representante das trevas ou “da parte” do diabo cristão. Com relação à temática, entende-se que houve “silenciamento” e “recolhimento” dos intelectuais alagoanos como fruto da classe elitista e hegemonicamente cristã. Outra hipótese seria que, em algum grau, toda a liderança umbandista teria a plena “consciência” de que a imagem de Exu como “da parte” do Diabo, seria inevitável e, conseqüentemente, suas punições seriam uma realidade. De certo modo, a relação com os Exus constitui-se temor, reverência, disciplina rígida, extremo respeito e obediência. Tanto os atributos satânicos a Exu quanto suas características de Orixá mensageiro e cavaleiro ficaram explícitos.

Antes do fechamento, julga-se importante relatar um episódio ocorrido com este pesquisador em uma comunicação oral apresentada em um simpósio na cidade do Recife/PE, no ano de 2015. Dois coordenadores de um grupo de trabalho, teólogos umbandistas, professores de Teologia Umbandista e alguns filhos de santo da chamada Umbanda esotérica tomaram como pejorativo e mal intencionado o fato de um pesquisador, por ser Pastor, escrever e falar sobre “a religião deles”. No mínimo atípico. Com elegância e calma duvidaram veementemente da pesquisa. Duvidaram também da intenção/proposta do pesquisador/Pastor/protestante/crente/evangélico ao escolher esta temática. Duvidaram da possível defesa da figura do Exu, tão polêmica e divisora de águas no interior da “religião deles”. Duvidaram da ética na pesquisa, da postura inter-religiosa do pesquisador. Duvidaram até dos rituais de matança registrados em Viçosa/Alagoas, perguntando: *“você conseguiu entrar mesmo? Como deixaram? Por que mostrar isto? O que você pretende com esta pesquisa? Você como Pastor o que acha de tudo isso? Como sua igreja vê isso? O que a comunidade fala sobre isso? Na sua religião eles te aceitam assim? Os umbandistas de Viçosa, o que acham dessa pesquisa? Dizem o que? Por que você resolveu pesquisar sobre esse assunto? Qual sua intenção de fato?”*

Mediante o fato ocorrido pode-se inferir que a intolerância está em todo o lugar e muda de lugar facilmente. Veste-se com roupagens diversas. Pensar um Pastor/crente/protestante/evangélico intolerante/preconceituoso/ignorante parece normal e bastante típico na atual conjuntura religiosa brasileira. Mas, e pensar ao contrário? Como pensar isto de um Pai de santo/professor umbandista/filho de santo/teólogo umbandista/escritor umbandista? Naquela manhã foi o que aconteceu. Ficou claro e plausível nos discursos ali alçados: *Pastor não pode escrever ou falar sobre essas coisas*. Caso resolva falar, então a intenção é macular “a nossa religião”. Ficou explícita ali a exaltação do lado intelectualizado da Umbanda, pois nossa teologia é “*sem dogmatismo, reconhecida pelo MEC, pura e científica*”. No final das apresentações já nos bastidores, o pesquisador foi convidado para assistir a um “*verdadeiro toque de Exu*” em São Paulo/SP. Pareceu que a Umbanda em Viçosa/Alagoas, a partir daqueles discursos, não é a “verdadeira Umbanda” e que a pesquisa ali desenvolvida não deveria ter sido feita por um evangélico/crente. Frisa-se, quando o “intolerável” torna-se “intolerante”. Nota-se que a intolerância só muda de palco e ocupa outros personagens até então, impossíveis de tais vestes. A intolerância do lado de lá. O “outro” apontando o “outro”, o “indiferente” acusando o “indiferente”. A “nossa religião” discriminando a “sua religião”. O filho de santo umbandista

“discriminando” o Pastor. A Umbanda “intolerante” com o protestantismo. O sudeste “julgando” o nordeste. Foi o que ficou implícito naquela ocasião.

Quem conhece o início e desenvolvimento desta pesquisa jamais interpretaria desta maneira. Fato lamentável e deselegante partindo, sobretudo, de teólogos umbandistas de São Paulo/SP. Atitude como esta jamais ocorreu em Viçosa/AL, pois neste campo, além do pesquisador, existe a figura de um amigo, irmão, companheiro de caminhada e professor naquele município há alguns anos. Este pesquisador vai além das formalidades acadêmicas que compete a toda pesquisa de campo. Na Umbanda em Viçosa, o cafezinho com pão com os Pais e Mães de santo, aquela sopinha com torradas e chá, o bate papo na sala e no quintal, o abraço e aperto de mão sinceros, a fotografia de bom grado, o caminhar nas ruas e na feira livre, a viagem comunitária para a praia na capital Maceió, as festas nos terreiros e fora deles, os telefonemas amigáveis, o convívio com transparência e respeito, vão além da burocratização acadêmica e institucionalismos. Acadêmicos – obviamente imprescindíveis. Trocando em miúdos, procura-se construir um diálogo inter-religioso em tempos de intolerâncias. Dialogar, conviver e aprender com a religião do “Outro” ainda é possível nos dias atuais.

Enfim, todo pensamento desenvolvido sobre Exu nos terreiros de Viçosa, interior alagoano, mostrou que Exu não é um Diabo, Satanás ou Lúcifer, mas naturalmente, está sempre no caminho de “parecer com ele” ou de continuar “agindo como ele”, “pertencendo a ele” e “trabalhando do lado dele”. As reinterpretações no contínuo fazer e refazer na reconstrução do universo mítico multifacetado e simbólico da Umbanda ao longo da história acabou produzindo as ressignificações do ambivalente Exu discutidas aqui. A pertinência social desta pesquisa poderá contribuir para cercear as atitudes iconoclastas acerca deste fenômeno, mostrando a diversidade religiosa alagoana, desmistificando as atitudes de violência e de demonização desta modalidade religiosa, bem como cercear a violência e discriminação contra esta prática religiosa. Entende-se também que este trabalho contribuirá para identificar ainda mais, a brasilidade da Umbanda. Cientificamente ele poderá contribuir com a interdisciplinaridade existente neste campo de pesquisa, como lugar de destaque que as religiões afro-brasileiras vêm obtendo nos círculos acadêmicos nas últimas décadas, como um campo de saber multidisciplinar, bem como para o campo das Ciências da Religião, Sociologia da Religião, Antropologia, Psicologia e, sobretudo, da História das Religiões.

Ficou evidente que no campo da memória social, coletiva e cultural se processa a reconstrução de uma dada conjuntura e/ou situação política, na qual vai se firmando uma interação entre o individual e o comunitário. Não se trata de “sacralizar” a memória, conforme

aponta Ferreira (2006), mas de preservá-la a fim de evitar futuras manifestações autoritarismos e desrespeitos às testemunhas. Espera-se assim, despertar curiosidade em novos/as pesquisadores/as interessados/as na temática “Exu-Diabo” e “linha de esquerda na Umbanda”, promovendo e ampliando o debate acerca da cosmologia umbandista, sobretudo, no Nordeste brasileiro. Academicamente, compreende-se que trará contribuições à História das Religiões no interior do Estado, à produção acadêmica sobre as religiões afro-alagoanas, contribuindo também com o legado da cultura negra em Alagoas e no Brasil proporcionando maior visibilidade dessa religião na sociedade alagoana e, principalmente, na viçosense. Se os setenta e cinco anos da Mãe Antonia na Umbanda ainda não conseguiram entender a natureza de Exu, imagina uma pesquisa circunscrita como esta.

REFERÊNCIAS

ALAGOAS POPULAR: Folguedos e danças de nossa gente. 5º Fascículo – 29/10. Maceió: Arnon de Melo, 2013.

ALBERTI, Verena. Fontes orais: Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org). **Fontes históricas**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008. p. 155-202.

ÁLBUM DO CENTENÁRIO DE VIÇOSA: (1831-1931). 2. ed. Brasília: DF: Plátano, 2008. (Edição fac-similar).

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História. In: GUERRIERO, Silas (Org). **O estudo das religiões: desafios contemporâneos**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2008. (Coleção estudos da ABHR).

AMORIM, Siloé [Diretor]; SANTOS, Joabson [Produtor]. 1912: O quebra de Xangô. [Dur. 67 min]. Doc TV Alagoas em cena, Maceió, 2006.

ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na colônia. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi. (Org/Coord). **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011. (reimpr.).

ARAÚJO, Clébio Correia de. **O candomblé nagô em Maceió: itinerário de uma identidade em construção**. Cadernos de Pesquisa e Extensão, v. 1, Arapiraca- UNEAL, 2009.

_____. Alagoas de Xangô. In: TENÓRIO, Douglas Apratto; CAMPOS, Jairo José (Orgs). **A presença negra em Alagoas**. Maceió: Viva, 2014. p. 57-68.

AUGRAS, Monique. **O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. (Identidade Brasileira).

_____. **De IYÁ MI A POMBA-GIRA: Transformações e símbolos da Libido**. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. (Org). (2000). **Candomblé, religiões do corpo e da alma: Tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. **A identidade do Negro no Brasil**. São Paulo: Inédito, 1985.

_____. **O caminho do negro no Brasil**. São Paulo: Câmara Brasileira do Livro, 1999.

_____. **O problema do negro na história do Brasil**. São Paulo, Inédito, 2006. (Coleção “O Caminho do Negro no Brasil” – Vol. 1).

_____. Da `Nbandla à Umbanda: Transformações na Cultura Afro-Brasileira. **Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, n. 1, junh/2008.

_____. **Recorrência Afro-religiosa**. São Paulo: Palestra PUC, 1998.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **Novo dicionário de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Edição revista e atualizada. Trad. Luis Antero Reto e Augusto Pinheiro. Lisboa: Edições 70, 2009.

BASTIDE, Roger. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

_____. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. (et al.). **Olòòrìsà**: escritos sobre a religião dos orixás. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Ágora, 1981.

_____. **O Candomblé da Bahia**: Rito Nagô. 3. ed. São Paulo: Nacional, 1978.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

BRANDÃO, Alfredo de Barros Loureiro. **Os negros na história de Alagoas. (1874-1944)**. Maceió: Comissão Estadual do Centenário da Abolição, 1988.

_____. **Viçosa de Alagoas**: o município e a cidade: notas históricas, geográficas e archeológicas. Ed. fac-similar. São Paulo: Plátano Comunicação, 2005.

BLOCH, Marc. As origens dos poderes curativos dos reis: a realeza sagrada nos primeiros séculos da idade média. In: **Os Reis Taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1993. p. 68-87.

CÂMARA CASCUDO, Luís da. **Made in África**: pesquisas e notas. 4. ed. São Paulo: Global, 2002.

_____. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11. ed. ilustrada. São Paulo: Global, 2002.

CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos**: uma exploração das hibridações culturais. Trad. Roberta Barni. São Paulo: Studio Nobel/Instituto Cultural Italo Brasileiro – Instituto Italiano de Cultura, 1996.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé**: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

CAPELLE, Mônica C. A; MELO, Marlene C. O. T; GONÇALVES, Carlos A. Análise de conteúdo e análise de discurso nas ciências sociais. **Revista Dae**, v. 5, n. 1, ano 2003, p. 1-15.

CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Raquel Rocha de Almeida. (Orgs). **Kulé-Kulé**: Religiões afro-brasileiras. Maceió: EDUFAL, 2008.

_____. **Kulé-Kulé**: visibilidades negras. Maceió: EDUFAL, 2006.

CAVALCANTI, Bruno César; ROGÉRIO, Janecléia Pereira. Mapeando o xangô: notas sobre a mobilidade espacial e dinâmica simbólica nos terreiros afro-brasileiros em Maceió. In:

CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Raquel Rocha de Almeida. (Orgs). **Kulé-Kulé: Religiões afro-brasileiras**. Maceió: EDUFAL, 2008. p. 9-19.

CONCONE, Maria Helena V. B. **Umbanda: Uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP – CER, 1987.

DAMATTA, Roberto. **A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. 4. ed., rev. ampl. Rio de Janeiro: Guanabara Koogon, 1991.

DA MATA, Sérgio. **História e Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. (História e Reflexões). p. 11-90.

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

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DIÉGUES JÚNIOR, Manuel. **O banguê nas Alagoas: traços da influência do sistema econômico do engenho de açúcar na vida e na cultura regional**. 3. ed. Maceió: EDUFAL, 2006.

_____. Evolução urbana e social de Maceió no período republicano. In: COSTA, Craveiro. 3. ed. **Maceió: Catavento**, 2001.

DOMINIQUE JULIA. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques. (Comp). **História: novas abordagens**. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.p. 106-131.

DUARTE, Abelardo. **Folclore Negro das Alagoas: área da cana-de-açúcar, pesquisa e interpretação**. Maceió: Edufal, 2010.

_____. **Catálogo Ilustrado da Coleção Perseverança**. Maceió: IHGAL, 1974.

_____. “Sobre o Panteão Afro-Brasileiro. In: **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**. Maceió: Comissão Estadual da Abolição, 1952.

_____. “Sobre o Panteão Afro-Brasileiro. In: **Revista do Instituto Histórico de Alagoas**. Maceió: Comissão Estadual da Abolição, 1952.

DUCCINI, Luciana; RABELO, Miriam C. M. As religiões afro-brasileiras no Censo de 2010. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs). **Religiões em movimento: O Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

DUPRONT, Alphonse. Antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques. (Comp). **História: novas abordagens**. Trad. Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.p. 84-105.

ELBEIN DOS SANTOS, Juana. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**. 14. ed. Trad. Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 2012.

ENCICLOPÉDIA MERRIAM-WEBSTER DAS RELIGIÕES NO MUNDO. Trad. Verbetes Irinéia Franco. Vários verbetes. s.n.d. p. 914-916; 1031-1033.

FEBVRE, Lucien. **Combates pela História**. 2. ed. Trad. Leonardo Martinho Simões; Gisela Moniz. Lisboa: Editorial Presença Ltda, 1985.

_____. **O problema da incredulidade no século XVI**: a religião de Rebelais. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 15-70.

FERETTI, Mundicarmo. **Pajelança no Maranhão no Século XIX**: o processo de Amelia Rosa. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.

FERREIRA, Marieta de Moraes. História oral: velhas questões, novos desafios. In: CARDOZO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. (Orgs). **Novos domínios da História**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 169-186.

FERRETI, Sérgio. Nina Rodrigues e a religião dos Orixás. **Gazeta Médica da Bahia**, nº. 76 (suplemento 2), 2006.

FERRETI, Sérgio. **Repensando o Sincretismo**: Estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

FREYRE, Gilberto. **Casa-Grande e Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51. ed. São Paulo: Global, 2006. reimp. (Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara/Koogon, 1989.

GEERTZ, W. Amin. O estudo da história das religiões no mundo: notas em celebração da afiliação da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) à International Association for the History of Religions (IAHR). In: SIEPIERSKI, Paulo Donizete; GIL, M. Benedito. (Orgs). **Religião no Brasil**: enfoques, dinâmicas e abordagens. 2.Ed. São Paulo: Paulinas, 2007. (Coleção estudos da ABHR). p. 13-38.

GIUMBELLI, Emerson . O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**. Ano 9, n. 19, Porto Alegre, juh/2003.

_____. Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org). **Memória Afro-brasileira**: caminhos da alma. São Paulo: Selo Negro, 2002.

_____. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. **Revista Esboços**. Vol. 17, nº. 23, ano 2006.

GOMES, Adriano Oliveira Trajano. **As relações entre filhos/as de santo e espíritos no cosmo religioso umbandista**: Uma abordagem a partir do contexto de Viçosa/AL. 205 f. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciência Política, Lusofonia e Relações Internacionais da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias – ULHT – Lisboa/Portugal para a obtenção do grau de Mestre. 2012. [no prelo].

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da Cultura**. 4. ed. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982. (Coleção perspectiva do homem).

HAGUETTE, Teresa Maria Frota. **Metodologias Qualitativas na Sociologia**. 3. ed. rev. ampl. Petrópolis: Vozes, 1992.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DPeA, 2006.

HOBBSAWM, Eric. **Sobre História**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2013.

LEENHARD, Jacques. Caminhos teóricos para o estudo das religiões. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, ano V, n. 14, setembro, 2012. p. 3-13.

JOSÉ REIS, João. **Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

LIMA, Maria Emília A. T. Análise do discurso e/ou análise de conteúdo. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 9, n. 13, jun. 2003, p. 76-88.

LINDOSO, Dirceu Accioly. **Interpretação da Província**: estudo da cultura alagoana. 2. ed. rev e ampl. Maceió: EDUFAL, 2005.

_____. **Uma cultura em questão**: A alagoana. Maceió: EDUFAL, 1981

LODY, Raul. **Coleção Perseverança**: um documento de Xangô alagoano. Maceió/Rio de Janeiro: FUANRTE/Instituto Nacional do Folclore, 1985.

MACHADO, Alex Rolim. **Classificação e perseguição**: os agentes da Inquisição, os negros, pardos e mulatos em uma sociedade escravista. (Alagoas Colonial, 1674-1820). Maceió: inédito/PPGH, 2014.

MAGNANI, José. G. C. **Umbanda**. 2. Ed. São Paulo: Ática, 1991.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992. p. 21. (Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 3).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Sobre a religião**. 2. Ed. Lisboa: Edições 70, 1972. (Biblioteca 70 – Sociologia).

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã**: Feuerbach – a oposição entre as cosmovisões materialista e idealista. Trad. Frank Müller. São Paulo: Martin Claret, 2004. (Coleção obra prima de cada autor).

MELO, Denis Portela de. **Passagem de volta**. Maceió: Grafitex, 1995.

MENEZES, Renata. (Orgs). **Religiões em movimento**: O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino**: fundamentos de uma antropologia religiosa. Tradução de Orlando dos Reis. Petrópolis: Vozes, 1992.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**: A Magia na Umbanda. Vol. 10. Rio de Janeiro: Graal, 1985. (Coleção Biblioteca de Saúde e sociedade).

MOTTA, Roberto. A invenção da África: Roger Bastide, Edison Carneiro e os conceitos de memória coletiva e pureza nagô. In: LIMA, Tânia (Org). **Sincretismo Religioso: o ritual afro**. [Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, maio de 1994, Vol. 4]. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Massangana, 1996. p. 24-32.

_____. **Edjé Balé**: Alguns aspectos do Sacrifício no Xangô. Recife: Tese de concurso para professor titular de Antropologia no Departamento de Ciências Sociais do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco. 1991.

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

_____. A umbanda como expressão de religiosidade popular. In: **Religião e Sociedade**. n. 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 171-180.

NOGUEIRA, Carlo Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. 2 e. ed. Bauru/SP: EDUSC, 2002. (Coleção História).

ORO, Ari Pedro. BEM, Daniel F. de. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. In: **Ciências e Letras**. Porto Alegre, n. 44, julho/dezembro, 2008, p.301–318. Disponível em: <<http://www.fapa.com.br/cienciaseletras>> Acesso em: 19 jul. de 2013.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. 2. ed. São Paulo: brasiliense, 1991.

_____. Du syncretisme à lasynthèse. Umbanda, une religion brésilienne / Front Syncretism to Synthesis. Umbanda, a Brazilian Religion. In: **Archives des sciences sociales des religions**. n. 40, 1975. p. 89-97. Disponível em: <<http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/assr>>. Acesso em: 20. jun. de 2014.

PINSKY, Carla Bassanezi. Mulheres dos anos dourados. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi. (Org/Coord). **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011. (reimp.).

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, A. R. de. (Org). **Encantaria brasileira**: O livro dos Mestres e Caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

PRANDI, Reginaldo. Deuses africanos no Brasil. In: **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996b, p. 1-50.

_____. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. In: **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996a.

PRANDI, Reginaldo. O Candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. **RBCS**, vol. 16 nº 47 outubro/2001, p. 43-58. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v16n47/7719.pdf>. Acesso em: 13. jun. de 2014.

_____. As religiões negras no Brasil: para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. **Revista USP**, São Paulo, nº 28. dez/fev, 1995/1996. p. 64-83.

_____. O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, nº. 18, (52), 2004. p. 228-231.

_____. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs). **Religiões em movimento: O Censo de 2010**. Petrópolis: Vozes, 2013.

PRIORE, Mary Del. **Histórias íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

_____. **Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

_____. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: PRIORE, Mary Del; PINSKY, Carla Bassanezi. (Org/Coord). **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2011. (reimpr.).

Precisamos de Manicômios? **O Semeador**. Ano. XXXVIII, nº 109, terça-feira, 26 de junho de 1951. p. 3.

QUEIROZ, Renato da Silva. O herói-trapaceiro. Reflexões sobre a figura do trickster. **Tempo Social. Rev. Sociol. USP**, São Paulo, n. 3 (1-2): 93-107, 1991. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial>>. Acesso em: 17. jun. de 2014.

RAFAEL, Ulisses Neves. **“Por amor às almas”**: Um estudo das dissidências e proselitismo religioso em Quebrangulo –AL. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. 125f. Recife, 1996.

_____. **Xangô rezado baixo**: Um estudo da perseguição aos terreiros de Alagoas em 1912. 274 f. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ – para a obtenção do grau de Doutor. 2004.

_____. “A coleção Perseverança do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas e a memória devassa. In: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Raquel Rocha de Almeida. (Orgs). **Kulé-Kulé: Religiões afro-brasileiras**. Maceió: EDUFAL, 2008. p. 31-37.

RAMOS, Arthur. **O Folk-lore Negro do Brasil: Demopsychologia e Psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RICOUER, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Alain François et. al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

_____. **Tempo e narrativa**: Tomo I. São Paulo: Papirus, 1994.

ROCHA, Pedro (Diretor); FRANÇA, Ranilson (Produtor). **Em nome do Pai, do Filho e... da Folia**. Curta-metragem. Duração 11:03. Maceió: VTK Produções Ltda, 1998.

ROCHA, José Maria Tenório. Quebrangulo, Quebrangulo, sempre serás. Quebrangulo: Prefeitura Municipal de Quebrangulo, 1996.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. (Biblioteca de Divulgação Científica – Vol II).

_____. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. (Biblioteca Virtual de Ciências Humanas).

ROUSSO, Henry. A memória não é mais o que era. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos & abusos da história oral**. 2. ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. “A Caverna do Diabo: o ensaio romântico de Valeriano de Souza e as religiões afro-brasileiras em Alagoas no século XIX”. **Sankofa – Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana**, nº 11, julho/2013.

_____. **“De quilombos e de xangôs”**: Cultura, religião e religiosidade afro-brasileira em Alagoas (1870-1911). Maceió: Inédito, 2014.

_____. **“Nos Domínios de Exu e Xangô o Axé nunca se Quebra**: Transformações históricas em religiões afro-brasileiras. 305 f. Tese de Doutorado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas no Departamento de História da Universidade de São Paulo – USP. São Paulo/Maceió: 2012.

SANTOS, Jocélio Teles dos. **O poder da cultura e a cultura no poder**: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2005.

SÁ BRANDÃO, Elói Loureiro. **Velhos caminhos de Viçosa**. 2. ed. Maceió: Imprensa Oficial e Gráfica Graciliano Ramos, 2007.

_____. **Viçosa-Cidade das Alagoas**: Formação e desenvolvimento. Maceió: Grafitex, 2001.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs.). **Globalização e religião**. Trad. Andréa DL. Cardarelo. Petrópolis, RJ/Porto Alegre, RS: Vozes/UFRGS, 1997.

SIEPIERSKI, Paulo Donizete. Pós-pentecostalismo e política no Brasil. **Estudos Teológicos**, Recife, 1997, vol. 37, p. 47-61.

SILVA, Júnior. Hédio. Notas sobre o sistema Jurídico e Intolerância Religiosa no Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. (Org). **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 3. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005a.

_____. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: Uma análise simbólica. **Revista USP**, São Paulo, nº. 67, set/nov, 2005b.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 2012, v. 55 nº 2. p. 1085-1114.

_____. **Intolerância Religiosa**: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007. p. 303-323.

_____. (Org). **Memória Afro-brasileira**: Caminhos da Alma. São Paulo: Selo Negro, 2002.

_____. **Exu**: “o guardião da casa do futuro”. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SCOTT, Mainwaring. **A igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)**. Trad. Heloísa Braz de Oliveira Prieto. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 9-60.

TENÓRIO, Douglas Apratto; CAMPOS, Jairo José (Orgs). **A presença negra em Alagoas**. Maceió: Viva, 2014.

TENÓRIO, Douglas Apratto. A presença negra e a identidade alagoana. In: _____. CAMPOS, Jairo José (Orgs). **A presença negra em Alagoas**. Maceió: Viva, 2014. p. 9-35.

TEIXEIRA, Faustino; MENEZES, Renata. (Orgs). **Religiões em movimento**: O Censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

THOMAS, Keith. **Religião e o declínio da magia**: crenças populares na Inglaterra, séculos XVII e XVIII. Trad. Denise Bottmann e Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TRINDADE, Liana M. S. **Exu, poder e perigo**. São Paulo: Icone, 1985.

_____. Exu, poder e magia. In. BASTIDE, Roger (et al.). **Olòòrìsà**: escritos sobre a religião dos orixás. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Ágora, 1981.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz. **Brasil de todos os santos**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

VAINFAS, Ronaldo; CARDOSO, Flamarion. (Orgs). **Novos domínios da História**. Rio de Janeiro, 2012.

VASCONCELOS, Cícero Teixeira de. **O Bananal dos meus avós**. Salvador: Mensageiras da Fé, 1964?.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. **O prestígio religioso na umbanda**: dramatização e poder. São Paulo: Annablume, 2005. (Antropologia - Selo Universidade).

VILELA, Manoel Brandão. **Monografia de Viçosa**. Maceió: Inédito, 1962.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos expressões e propriedades**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VERGER, Pierre F. **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. 2. ed. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Edusp, 2000.

VERGER, Pierre F. **Orixás - deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. 6. ed. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.

WISSENBAACH, Maria Cristina Cortez. A mercantilização da Magia na Urbanização de São Paulo, 1910-1940. **Revista de História**. Ano. 1, nº 150, São Paulo, 2004.

REFERÊNCIAS DOS TERREIROS PESQUISADOS

CENTRO ESPÍRITA SÃO COSME E SÃO DAMIÃO. Mãe de Santo: Maria do Carmo Sercundes da Silva (Popular Do Carmo)

CENTRO ESPÍRITA DE OXUM MENINA

Pai de santo: José de Oliveira Costa (Popular: Barnabé)

CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA

Pai de Santo: José Édson dos Santos (Popular: Balaio)

CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM

Pai de Santo: Rosalvo Ferreira dos Reis

CENTRO ESPÍRITA CABOCLO DE ORUBÁ

Mãe de santo: Aliete Deolinda da Silva Santos (Popular: Liette)

CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM

Mãe de santo: Maria Goreti da Conceição. (Popular: Goreti)

CENTRO ESPÍRITA SENHOR OGUM

Pai de Santo: Cícero Bernardo da Silva (Popular: Cicinho).

CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA NOSSA SENHORA DA GUIA

Mãe de santo: Josefa Etelvina da Silva (Popular: Nêna)

CENTRO ESPÍRITA PRETO VELHO

Pai de santo: Emídio Corrêia da Paz

CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE

Mãe de santo: Ana Maria Nunes dos Santos

CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE

Mãe de santo: Antônia Vieira de Araújo

CENTRO AFRO BRASILEIRO SENHOR DO BOMFIM DA BAHIA

Mãe de santo: Maria Nazaré dos Santos Silva

CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JERÔNIMO

Pai de santo: Cosme Alves

CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE

Pai de santo: José Cícero de Lima (Popular: Seu Cicinho Fava Pura)

CENTRO AFRO BRASILEIRO YLÊ AXÉ OYÁ LONANGY

Pai de santo: José Cícero da Silva (Popular: Lonan)

CENTRO AFRO BRASILEIRO PALÁCIO DE OXUM

Mãe de santo: Carlos Alberto Vieira dos Santos (Popular: Carlinha).

CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO SEBASTIÃO

Mãe de santo: Carlinda Nair dos Santos Silva

CENTRO AFRO BRASILEIRO COSME E DAMIÃO

Mãe de Santo: Valderéz Pereira da Silva (Popular: Val).

CENTRO AFRO BRASILEIRO ILÊ AXÉ DE OIÁ

Mãe de Santo: Edivaldo dos Santos (Popular: Tamires).

CENTRO AFRO DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA GUIA

Mãe de Santo: Marileide Batista (Popular: Neguinha)

CENTRO AFRO ABAÇAR NOSSA SENHORA DO CARMO

Pai de Santo: Sebastião Teixeira de Freitas (Popular: Bastinho)

REFERÊNCIAS DE JORNAIS E SITES DE PESQUISA

Arquivo da Cúria Metropolitana de Maceió – Arquidiocese de Maceió. Pasta de Viçosa, Paróquia Senhor Bom Jesus do Bomfim. 1940?

Censo IBGE 2010. Cidades: Amostra de religião. Dados disponíveis em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 31. jun de 2014.

FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRO UMBANDISTAS DO ESTADO DE ALAGOAS. Presidente Benedito Maciel.

FEDERAÇÃO ZELADORA DAS RELIGIÕES TRADICIONAIS AFRO-BRASILEIRAS EM ALAGOAS – FRETAB. Presidente Paulo Silva.

INSTITUTO DE TERRAS E REFORMA AGRÁRIA DE ALAGOAS – ITERAL: Comunidades Quilombolas de Alagoas. 2010. Disponível em: <<http://www.iteral.al.gov.br/dtpaf/comunidades-quilombolas-de-alagoas/comunidades-quilombolas-de-alagoas.>>. Acesso em: 03. jul de 2014.

Jornal de Alagoas. Seita diabólica pratica tortura em seus adeptos. Sábado, 12 de março de 1983. p. 1.

Jornal Saravá. TERREIROS DE UMBANDA E CANDOMBLÉ, TENDAS ESPÍRITAS E TEMPLOS FILIADOS A FEDERAÇÃO ZELADORA. Ano. 2, nº 1, julho de 1977, p. 7-9. (Revista do Turismo).

NUNES, Adalberto de Paula. Macumba é uma indústria no Brasil. **O Semeador**. Ano. XLVII, nº 194, segunda-feira, 31 de outubro de 1960. p. 3.

O Semeador. Contra a Macumba. Ano. XXXVIII, nº 48, sábado, 17 de março de 1951. p. 3. (Manifesto da JOC – Juventude Operária Católica).

O Semeador. Macumbeiros - - Macumba. Ano. XXXVIII, nº 111, sábado, 30 de junho de 1951. p. 3.

O Semeador. Precisamos de Manicômios? Ano. XXXVIII, nº 109, terça-feira, 26 de junho de 1951. p. 3.

O Semeador. Receita de Além-Túmulo... . Ano. XXXVIII, nº 15, quinta-feira, 25 de janeiro de 1951. p. 3.

REGO, Otávio Brandão. **Otávio Brandão (depoimento, 1977)**. Rio de Janeiro: CPDOC, 1993. 139 p. data: 15/01/1977 a 10/02/1977. Duração: 6h 50min. p. 12-13. <<http://www.fgv.br/cpdoc/historal/arq/Entrevista213.pdf>>. Acesso em: 06.jul. 2014.

RELATÓRIOS DINÂMICOS: MONITORAMENTOS DE INDICADORES. Viçosa – AL. 2014. p. 1-17. Disponível em:

<<http://www.relatoriosdinamicos.com.br/portalodm/perfil/BRA002027102/vicosa---al.>>.
Acesso em: 06. ago de 2014.

Tribuna de Alagoas. Mãe de santo é sequestrada, torturada e morta. 14 de janeiro de 1981. p. 1.

Viçosa Completa. Disponível em: <<http://blogvicosacompleta.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 06. jul de 2014.

APÊNDICES

APÊNDICE A – ENDEREÇOS E TELEFONES DOS TERREIROS DE UMBANDA INSERIDOS NO MUNICÍPIO DE VIÇOSA, ZONA DA MATA ALAGOANA⁶⁸

1. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE
Rua Ademir Vasconcelos, nº 166 – Boa Vista – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Ana Maria Nunes dos Santos
2. CENTRO ESPÍRITA SÃO COSME E SÃO DAMIÃO
Rua “C”, nº 46 – Mutirão Pe. Cícero – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de Santo: Maria do Carmo Sercundes da Silva (Popular Do Carmo)
3. CENTRO ESPÍRITA DE OXUM MENINA
Rua “D” Mutirão Frei Damião, nº 45 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: José de Oliveira Costa (Popular: Barnabé)
4. CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA
Rua Silvestre de Goiânia, nº 59 - Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de Santo: José Édson dos Santos (Popular: Balaio)
5. CENTRO AFRO ABAÇAR NOSSA SENHORA DO CARMO
Rua Senador Ismael Brandão (Rua do Cravo), nº 70 – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770.000
Pai de Santo: Sebastião Teixeira de Freitas (Popular: Bastinho)
Obs: Desde o ano de 2010, o Pai Bastinho não realiza rituais públicos, pois segundo ele, as enfermidades que o acometeram deixaram-no bastante debilitado. Além do mais, metade dos seus filhos de santo migrou para outras cidades, afirmou ele.
6. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE
Conjunto Sant’Ana, Quadra F, nº 10 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Antônia Vieira de Araújo
Obs: Atualmente está sendo construído um novo salão da Mãe Antônia que segundo ela, será inaugurado no final deste ano ou no início de 2015.
7. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM
Rua “A” Mutirão Frei Damião, nº 23 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de Santo: Rosalvo Ferreira dos Reis
Obs: Segundo o Pai Rosalvo, esta sede é provisória, acontecem raras celebrações no local. Ele costuma realizar os rituais no terreiro da Mãe Neguinha, por sinal, são grandes amigos. Atualmente o Pai Rosalvo está residindo na Rua do Brejo, s/n – zona rural de Cajueiro (divisa com o município de Viçosa/AL – Usina Capricho).
8. CENTRO AFRO DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA GUIA
Povoado Mata Escura, conhecida também por Vila Nova, às margens do rio Paraíba, nº 12 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de Santo: Marileide Batista (Popular: Neguinha)
9. CENTRO AFRO BRASILEIRO SENHOR DO BOMFIM DA BAHIA
Avenida 12 de julho, nº 37, Área 7 Mutirão (antiga Praça da Cavallhada) – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Maria Nazaré dos Santos Silva
10. CENTRO ESPÍRITA PRETO VELHO

⁶⁸ Informações colhidas em pesquisa de campo realizada durante os anos de 2009, 2010 e 2014 e nas Federações: Federação Zeladora das Religiões Tradicionais Afro-Brasileiras em Alagoas – Presidente Paulo José da Silva; Federação dos Cultos Afro-Umbandista de Alagoas – Presidente José Benedito Maciel. Última atualização em dezembro de 2015.

- Conjunto Frei Damião, Rua “J”, nº 15 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: Emídio Corrêia da Paz
11. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JERÔNIMO
Rua Dr. Evilázio Torres, nº 111 – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: Cosme Alves
 12. SALÃO PALÁCIO DA OXUM MENINA
Rua Dourada, nº 80 – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Sebastiana Maria da Silva (falecida em junho de 2013)
Obs: A Mãe Bastiana faleceu em julho de 2013. Atualmente o terreiro está fechado, segundo seus familiares não tem previsão para reabri-lo. Além do mais, parte da sua família está residindo na capital, Maceió.
 13. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE
Grotta Funda, s/n, (nas proximidades das fazendas do Geraldo Tenório e Toinho da loja, após o povoado da Sant’Ana) zona rural de Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: José Cícero de Lima(Popular: Seu Cicinho Fava Pura)
 14. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM
Avenida 12 de julho, nº 27 – Mutirão área 7 (antiga Praça da Cavallhada) – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Maria Goreti da Conceição. (Popular: Goreti)
Obs: Segundo a Mãe Goreti, o salão passará por uma reforma e só será reaberto em 2015.
 15. CENTRO ESPÍRITA SENHOR OGUM
Conjunto Sant’Ana, Rua “B”, nº 18 (Saída para Mar Vermelho) – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Pai de Santo: Cícero Bernardo da Silva (Popular: Cicinho).
 16. CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA NOSSA SENHORA DA GUIA
Rua Cônego Pimentel, nº 33 – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de santo: Josefa Etelvina da Silva (Popular: Nêna)
 17. CENTRO AFRO BRASILEIRO YLÊ AXÉ OYÁ LONANGY
Conjunto Vila Nova, Rua “D”, nº 05 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: José Cícero da Silva (Popular: Lonan)
Obs: Em agosto de 2015 foi inaugurado seu novo salão, desta vez, no Conj. Sant’Ana onde existem mais três terreiros.
 18. CENTRO AFRO BRASILEIRO PALÁCIO DE OXUM
Rua São José, nº 13 (popularmente conhecida como Rua do Cochicho, por trás da Prefeitura) – Centro – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de santo: Carlos Alberto Vieira dos Santos (Popular: Carlinha).
 19. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO SEBASTIÃO
Avenida 12 de julho, nº 75, Área 7 Mutirão (antiga Praça da Cavallhada) – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Carlinda Nair dos Santos Silva
Obs: Funcionou durante 40 anos, principalmente com Mesa Branca. Está desativado há 12 anos. Segundo Mãe Carlinda, por motivos de saúde e falecimento de algumas filhas de santo mais idosas.
 20. CENTRO AFRO BRASILEIRO COSME E DAMIÃO
Conjunto Sant’Ana, Quadra “B”, nº 28 – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de Santo: Valderéz Pereira da Silva (Popular: Val).
Obs: Atualmente está desativado. Mãe Val frequenta um terreiro no município vizinho de Cajueiro, mas de vez em quando, oferece festa em seu terreiro, duas ou três vezes ao ano, segundo ela nos informou.

21. CENTRO AFRO BRASILEIRO ILÊ AXÉ DE OIÁ
Mutirão, Área 4, Rua “B”, nº 21 – Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de Santo: Edivaldo dos Santos (Popular: Tamires).
22. CENTRO ESPÍRITA YLÊ AXÉ SÃO JOÃO BATISTA
Mutirão, Área 3, Rua “N”, nº 48 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Maria José Gomes da Silva (Popular: Guegué)
Obs: De acordo com os umbandistas, o terreiro funcionou até o ano de 2013, ano em que a Dona Maria mudou-se para o município vizinho do Cajueiro/AL. De vez em quando ela vem atender em Viçosa.
23. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OXUM
Pai de santo: Paulo César Barbosa
Obs: Este centro foi citado pelo Presidente da FRETAB. Ele não nos informou o endereço desse terreiro. De acordo com os umbandistas, trata-se de um terreiro situado na Zona Rural que só atende Mesa Branca. O Pai César não reside em Viçosa.
24. CENTRO AFRO YLÊ AXÉ DE OGUM
Rua Senador Ismael Brandão (Rua do Cravo), nº 95 -Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de santo: Rosário de Fátima Barbosa
25. CENTRO AFRO BRASILEIRO OGUM BEIRA MAR
Mutirão, Área 6, Rua “B”, nº 13 - Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: Edivaldo dos Santos (Popular Prof. Dal)
26. CENTRO AFRO ALAGOANO SENHOR DO BOMFIM
Povoado Mata Escura, conhecida também por Vila Nova, às margens do rio Paraíba, nº 54 – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Mãe de Santo: Marlene Alves da Silva
27. CENTRO ESPÍRITA CABOCLO DE ORUBÁ
Fazenda Paturi – Zona Rural de Viçosa/AL (divisa com o município do Mar Vermelho) CEP: 5770-000
Mãe de santo: Aliete Deolinda da Silva Santos (Popular: Liette)
Obs: O terreiro no Sítio Paturi funcionou durante 30 anos (1978-2008). Desde o ano de 2008 Mãe Liette reside na zona urbana, no Mutirão, Área 3.
28. CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO
Estrada Nova, s/n, Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Mãe de santo: Maria de Lourdes dos Santos Correia (Popular: Nênem)
Obs: A Mãe Nênem é Mãe de santo há 20 anos, natural da Chã do Brejinho, Zona Rural do município de Anadia/AL, cujo terreiro está filiado à Federação dos Cultos Afro-Umbandista de Alagoas (Presidente Pai Maciel), desde o ano de 2006.
29. CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE
Estrada Nova, s/n, Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Pai de santo: Inaldo José da Silva (Popular: Zé)
Obs: O Pai Zé é natural do município de Anadia/AL, Pai de santo há 18 anos e veio residir em Viçosa com sua família em agosto de 2013. Segundo ele, a iniciativa veio da Mãe Nênem (sua vizinha lá em Anadia) que após se estabelecer em Viçosa, ajudou-os na mudança. O terreiro do Pai Zé é filiado à Federação Umbandista dos Cultos Áfricos do Estado de Alagoas (Presidente Édson Gomes da Silva) desde o ano de 2011.
30. CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA SÃO GERÔNIMO
Rua Gubanema, nº 22, Centro. Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Pai de santo: Klédson Pauliny Rodrigues dos Santos (Popular: Klêy).
Obs: Atualmente, segundo informações de amigos, o jovem Klêy está trabalhando no município do Cajueiro há um ano.

31. CASA DE ORAÇÃO PALÁCIO DE OXÓSSI
Mutirão, Área 4, Rua “B”, nº 29. Viçosa/AL CEP: 5770-000.
Pai de santo: Marcos Antonio Argemiro da Silva. (Popular: Marquinhos)
32. “TERREIRO DO PAI TIQUINHO”
Fazenda Marambáia (próximo ao Estádio Municipal).
Pai de santo: Édson. (Popular: Tiquinho).
Obs: O Pai Tiquinho não aceitou participar da pesquisa, tampouco, ceder informações detalhadas sobre suas empreitadas religiosas em Viçosa. O que se sabe é que ele está se preparando no terreiro do Pai Alexandre, no bairro Jatiúca/Maceió. Seu terreiro será aberto provavelmente no final do ano de 2016.
33. CENTRO ILÊ AXÉ OIÁ UNIRA
Rua “C”, s/n – Mutirão Pe. Cícero – Viçosa/AL CEP: 5770-000
Pai de santo: José Aldo.

TOTAL DE TERREIROS NO MUNICÍPIO: 33 (Trinta e três).

APÊNDICEB- FUNCIONAMENTO ATUAL DA UMBANDA EM VIÇOSA/AL (2015).

<u>Terreiros em plena atividade (atividades públicas quinzenais e mensais)</u>	1. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE Mãe de santo: Ana Maria Nunes dos Santos 2. CENTRO ESPÍRITA SÃO COSME E SÃO DAMIÃO Mãe de Santo: Maria do Carmo Sercundes da Silva (Popular Do Carmo) 3. CENTRO ESPÍRITA DE OXUM MENINA Pai de santo: José de Oliveira Costa (Popular: Barnabé) 4. CENTRO ESPÍRITA SÃO JOÃO BATISTA Pai de Santo: José Édson dos Santos (Popular: Balaio) 5. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE Mãe de santo: Antônia Vieira de Araújo 6. CENTRO AFRO BRASILEIRO SENHOR DO BOMFIM DA BAHIA Mãe de santo: Maria Nazaré dos Santos Silva 7. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JERÔNIMO Pai de santo: Cosme Alves 8. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO JORGE Pai de santo: José Cícero de Lima (Popular: Seu Cicinho Fava Pura) 9. CENTRO AFRO BRASILEIRO ILÊ AXÉ DE OIÁ Mãe de Santo: Edivaldo dos Santos (Popular: Tamires). 10. CENTRO ESPÍRITA SÃO JORGE Pai de santo: Inaldo José da Silva (Popular: Zé) 11. CENTRO ESPÍRITA PRETO VELHO Pai de santo: Emídio Correia da Paz 12. CENTRO ILÊ AXÉ OIÁ UNIRA Pai de santo: José Aldo 13. CENTRO AFRO BRASILEIRO YLÊ AXÉ OYÁ LONANGY Pai de santo: José Cícero da Silva (Popular: Lonan)
<u>Terreiros funcionando apenas com “Mesa Branca”</u>	1. CENTRO AFRO ABAÇAR NOSSA SENHORA DO CARMO Pai de Santo: Sebastião Teixeira de Freitas (Popular: Bastinho) 2. CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA NOSSA SENHORA DA GUIA Mãe de santo: Josefa Etelvina da Silva (Popular: Nêna) 3. CENTRO AFRO BRASILEIRO PALÁCIO DE OXUM Mãe de santo: Carlos Alberto Vieira dos Santos (Popular: Carlinha). 4. CENTRO ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO Mãe de santo: Maria de Lourdes dos Santos Correia (Popular: Nênem).

<u>Terreiros desativados publicamente</u>	1. CENTRO ESPÍRITA CABOCLO DE ORUBÁ Mãe de santo: Aliete Deolinda da Silva Santos (Popular: Lieté) 2. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OXUM Pai de santo: Paulo César Barbosa 3. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM Pai de Santo: Rosalvo Ferreira dos Reis 4. SALÃO PALÁCIO DA OXUM MENINA Mãe de santo: Sebastiana Maria da Silva (falecida). 5. CENTRO AFRO BRASILEIRO SÃO SEBASTIÃO Mãe de santo: Carlinda Nair dos Santos Silva 6. CENTRO AFRO BRASILEIRO COSME E DAMIÃO Mãe de Santo: Valderéz Pereira da Silva (Popular: Val). 7. CENTRO ESPÍRITA YLÊ AXÉ SÃO JOÃO BATISTA Mãe de santo: Maria José Gomes da Silva (Popular: Guegué).
<u>Terreiros com celebração esporádica</u>	1. CENTRO AFRO DE UMBANDA NOSSA SENHORA DA GUIA Mãe de Santo: Marileide Batista (Popular: Neguinha) 2. CENTRO ESPÍRITA PALÁCIO DE OGUM Mãe de santo: Maria Goreti da Conceição. (Popular: Goreti) 3. CENTRO ESPÍRITA SENHOR OGUM Pai de Santo: Cícero Bernardo da Silva (Popular: Cicinho). 4. CENTRO AFRO YLÊ AXÉ DE OGUM Mãe de santo: Rosário de Fátima Barbosa. 5. CENTRO AFRO BRASILEIRO OGUM BEIRA MAR. Pai de santo: Edivaldo dos Santos (Popular: Prof. Dal). 6. CENTRO AFRO ALAGOANO SENHOR DO BOMFIM Mãe de Santo: Marlene Alves da Silva.
<u>Terreiros ainda em construção</u>	1. CASA DE ORAÇÃO PALÁCIO DE OXÓSSI Pai de santo: Marcos Antonio Argemiro da Silva. (Popular: Marquinhos) 2. CENTRO ESPÍRITA UMBANDISTA SÃO GERÔNIMO Pai de santo: Klédson Pauliny Rodrigues dos Santos (Popular: Klêy). 3. “TERREIRO DO PAI TIQUINHO” Pai de santo: Édson. (Popular: “Tiquinho”).
Total geral de terreiros existentes	33 (Trinta e três terreiros)

APÊNDICE C - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)
PARTICIPAÇÃO INDIVIDUAL

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)*

Concordo em participar, como voluntário (a), do estudo que tem como pesquisador responsável o aluno de Pós Graduação *Strictu Sensu*, **Adriano Oliveira Trajano Gomes**, do curso de História da Universidade Federal de Alagoas - UFAL, que pode ser contatado pelo e-mail: *adrianotrajano13@hotmail.com* e pelos telefones (82) 3317-2309 e (82) 9648-9968. Tenho ciência de que o estudo tem em vista realizar entrevistas com Babalorixás, Yalorixás e Filhos/as de santo umbandistas inseridos no município de Viçosa, interior de Alagoas, visando, por parte do referido pesquisador a realização de uma Dissertação de Mestrado intitulada **“Os exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão, Viçosa/AL (1960-2013)”**. Minha participação consistirá em conceder entrevistas que serão gravadas e transcritas. As informações desta pesquisa serão confidenciais, e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, para fins acadêmicos, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre o responsável pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre minha participação. Entendo também que será utilizado o uso de imagens e áudios. Tenho garantido o direito de não aceitar participar ou de retirar minha permissão, a qualquer momento, sem nenhum tipo de prejuízo ou retaliação, pela minha decisão. O pesquisador providenciará uma cópia da transcrição das entrevistas para meu conhecimento. Além disso, sei que posso abandonar minha participação na pesquisa quando quiser e que não receberei nenhum pagamento por esta participação. Diante do exposto acima, expresso minha concordância de espontânea vontade em participar deste estudo.

josé cícero da silva (Babalan)

Assinatura

Função no terreiro

Babalorixa

Viçosa/AL, 17 de Maio de 2014

* “O respeito devido à dignidade humana exige que toda pesquisa se processe após consentimento livre e esclarecido dos sujeitos, indivíduos ou grupos que por si e/ou por seus representantes legais manifestem a sua anuência à participação na pesquisa” (Resolução 196/96 – Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisa Envolvendo Seres Humanos).

APÊNDICE D - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)
PARTICIPAÇÃO DO TERREIRO

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)*

Concordo em participar, como voluntário (a), do estudo que tem como pesquisador responsável o aluno de Pós Graduação Strictu Sensu, **Adriano Oliveira Trajano Gomes**, do curso de História da Universidade Federal de Alagoas - UFAL, que pode ser contatado pelo e-mail: *adrianotrajano13@hotmail.com* e pelos telefones (82) 3317-2309 e (82) 9648-9968. Tenho ciência de que o estudo tem em vista realizar entrevistas com Babalorixás, Yalorixás e Filhos/as de santo umbandistas inseridos no município de Viçosa, interior de Alagoas, visando, por parte do referido pesquisador a realização de uma Dissertação de Mestrado intitulada “**Os exus no cosmo religioso umbandista: mudanças e ressignificações históricas com o diabo cristão, Viçosa/AL (1960-2013)**”. A participação do meu terreiro consistirá em conceder entrevistas que serão gravadas em áudio e vídeo e serão transcritas. As informações desta pesquisa serão confidenciais, e serão divulgadas apenas em eventos ou publicações científicas, para fins acadêmicos, não havendo identificação dos voluntários, a não ser entre o responsável pelo estudo, sendo assegurado o sigilo sobre minha participação e do meu terreiro. Entendo também que será utilizado o uso de imagens e áudios no interior do terreiro e em rituais públicos, tendo o pesquisador pleno acesso às cerimônias. Tenho garantido o direito de não aceitar a participação do meu terreiro ou de retirar minha permissão, a qualquer momento, sem nenhum tipo de prejuízo ou retaliação, pela minha decisão. O pesquisador providenciará uma cópia da transcrição das entrevistas para meu conhecimento. Além disso, sei que posso abandonar a participação do meu terreiro na pesquisa quando quiser e que não receberemos nenhum pagamento por esta participação. Diante do exposto acima, expresso minha concordância de espontânea vontade em colocar meu terreiro à disposição deste estudo.

José Cícero da Silva (Pai Bonan)

Assinatura

Função no terreiro

Babalorixá

Viçosa/AL, 17 de Maio de 2014

* “O respeito devido à dignidade humana exige que toda pesquisa se processe após consentimento livre e esclarecido dos sujeitos, indivíduos ou grupos que por si e/ou por seus representantes legais manifestem a sua anuência à participação na pesquisa” (Resolução 196/96 – Diretrizes e Normas Regulamentadoras de Pesquisa Envolvendo Seres Humanos).

APÊNDICEE - ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA – PAIS E MÃES DE SANTO

1. QUANDO surgiram OS RITUAIS DE UMBANDA NO MUNICÍPIO DE VIÇOSA/AL?

1.1. Antes de frequentar a Umbanda o (a) senhor (a) frequentava outra religião? Tinha xangô em Viçosa?

2. O/A SENHOR/A LEMBRA COMO ERA A UMBANDA HÁ 20 OU 30 ANOS EM VIÇOSA?

3. QUANTOS TERREIROS HAVIA EM MEADOS DOS ANOS 1980 E 1990?

3.1. Quem eram os zeladores mais antigos?

3.2. Como era a relação dos terreiros com as igrejas e os vizinhos naquela época?

3.3. Havia algum político que frequentava os terreiros?

3.4. Havia muita perseguição da polícia?

3.5. O (a) senhor (a) já sofreu perseguição?

3.6. O (a) senhor (a) quando era jovem ouviu falar do quebra de Xangô ou do quebra-quebra que teve em Maceió?

1

4. COMO SE CULTUAVA AOS EXUS E POMBAGIRAS NAQUELA ÉPOCA?

5. COMO SE REUNIAM OS TERREIROS EM VIÇOSA NESSA ÉPOCA?

6. HÁ DIFERENÇA DA UMBANDA DAQUELA ÉPOCA PARA OS DIAS DE HOJE?

6.1. O que na sua opinião mudou mais?

7. COMO OS UMBANDISTAS VIAM OS EXUS E POMBAGIRAS?

8. O QUE SÃO OS EXUS E POMBAGIRAS PARA A UMBANDA EM VIÇOSA?

9. COMO A IGREJA CATÓLICA E AS IGREJAS PROTESTANTES VÊEM A RELIGIÃO DA UMBANDA atualmente?

10. COMO SE RELACIONAM OS TERREIROS, SEUS FILHOS DE SANTOS E OS SEUS REPRESENTANTES?

10.1. É membro de alguma federação? A federação ajuda os terreiros?

Concordo em responder as perguntas acima apresentadas.

José Aécio da Silva (Pai Bonan)

Assinatura

Viçosa/AL, 17 de 05 de 2014

APÊNDICE F - ENTREVISTA SEMIESTRUTURADA – PRESIDENTES DAS FEDERAÇÕES

Nome completo: *José Benedito Marçal.*

Local de nascimento e Idade: *Monechal Deodoro, 90 anos*

Endereço: *Rua Dr. Baltazar de Mendonça, n: 900*
Ponta Grossa - Maceió/AL CEP: 57014-004

Profissão: *Autorama*

1. QUANDO SURTIU A UMBANDA EM VIÇOSA/AL?
2. QUAIS FORAM OS PRIMEIROS TERREIROS?
3. QUEM SÃO OS PRIMEIROS ZELADORES?
4. QUANTOS TERREIROS EXISTEM ATUALMENTE EM VIÇOSA?
5. QUAIS SÃO OS TERREIROS FILIADOS À SUA FEDERAÇÃO?
6. O QUE É A FEDERAÇÃO?
7. ELA AJUDA OS TERREIROS?
8. QUANTAS FEDERAÇÕES EXISTEM NO ESTADO DE ALAGOAS?
9. QUANDO SURTIRAM AS FEDERAÇÕES EM ALAGOAS?
10. QUANTOS TERREIROS EXISTEM FILIADOS EM TODO O ESTADO?
11. QUAL A DIFERENÇA ENTRE CANDOMBLÊ E UMBANDA?

Concordo em responder as perguntas acima apresentadas.

José Benedito Marçal

Assinatura

Maceió/AL. 23 de Abri de 2014

APÊNDICE G - LIDERANÇA UMBANDISTA EM VIÇOSA/AL (1950 E 1960).

<u>A Umbanda como “culto organizado”</u>	<u>Localidades</u>
Mãe Maria do Carmo	Região rural da Mata Verde
Pai José do Jitirana	Região rural do Jitirana
Mãe Marina Munguba	Paus Brancos
Pai Roberto	Dourada
Pai Benício	Passagem da Areia
Pai Pedro Ribeiro	Rua Assembleense/Rua do Cemitério
Pai João Valério	Não lembram o nome e local do terreiro
Pai “Touro Preto”	Não lembram o nome e local do terreiro
Pai João Belo	Rua da Matança
Pai Aníbal	Não lembram o nome e local do terreiro
Mãe Benedita	Não lembram o local
Mãe Maria Teixeira	Paus Brancos
Pai Pedro Teixeira	Não lembram o local do terreiro
Mãe Margarida	Não lembram o nome e local do terreiro
Mãe Maria Júlia	Não lembram o nome e local do terreiro
Pai Pedro Demésio	Rua Nova
Mãe Lourdes	Não lembram o nome e local do terreiro
Mãe Adélia	Não lembram o nome e local do terreiro
Mãe Maria Preta	Não lembram o nome e local do terreiro
Pai José Mata	Fazenda Lages/Pedras de Fogo
Pai Manoel Gonçalo	Região rural da Fazenda Bicho Preto
Pai José Roberto	Não lembram o nome do terreiro
Mãe Minininha do Sabalanga	Região rural do Sabalanga
Mãe Nazaré	Região rural da Fazenda Bicho Preto
Total de líderes	24 lideranças umbandistas

Fonte: Autor (2016).

APÊNDICE H - UMBANDA DA “MESA BRANCA”/”JUREMA”OU “ANAGÔ ANTIGO”(1930 E 1940).

<u>Características de culto</u>	<u>Período aproximado</u>
Umbanda da “Mesa Branca”/”jurema” ou “anagô antigo”	Entre as décadas de 1930 e 1940
Umbanda da “tímida celebração pública”/”toque”/”giras”	Entre as décadas de 1950 e 1960
Umbanda federativa dos alvarás/diplomas	Entre as décadas de 1970 e 1980
Umbanda geradora de líderes	Entre as décadas de 1990 e 2000
Umbanda da liderança jovem	Entre as décadas de 2010 a 2014

Fonte: Autor (2016).

APÊNDICE I - PRÁTICAS RELIGIOSAS EM VIÇOSA/AL, (2015)

Igreja/grupo religioso (ano 2015)
Congregação Cristã no Brasil – ano de fundação 1964.
Espiritismo Kardecista – Centro Espírita André Luiz – criado em 1973.
Igreja Evangélica Assembleia de Deus Missão – ano 1937.
Igreja Católica Apostólica Romana – Paróquia Bom Jesus do Bomfim criada em 1835.
Igreja do Evangelho Quadrangular – ano 2001.
Igreja Presbiteriana Renovada – ano 2000.
Igreja Evangélica Assembleia de Deus Madureira – fundação em 2003.
Igreja Pentecostal Assembleia de Deus – ano 2013.
Igreja Universal do Reino de Deus – ano de fundação 1996.
Igreja Cristã Maranata – Congregação do município de Chã Preta criada em 2009.
Igreja Adventista do 7º Dia – ano 2010.
Igreja Cristã Para Os Povos – ano de fundação 2009.
Igreja Batista – Congregação da 1ª Igreja Batista de Maceió criada em 1976.
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias – criada em 1990.
Maçonaria – Loja “Princesa das Matas” fundada em 1976.
Testemunhas de Jeová – criada em 1970.
Umbanda – desde 1930. Como culto organizado em 1960.

Fonte: Rodrigo Dias e Autor (2016).

APÊNDICE J - AS MÚLTIPLAS FACES DE EXU EM VIÇOSA, NAS ALAGOAS

Como a Umbanda em Viçosa ver a Exu	
1.	Cavaleiro dos Orixás, dos santos e dos Pretos Velhos
2.	Mensageiro e agregado dos Orixás e Pretos Velhos
3.	Empregado dos Pretos Velhos e dos santos
4.	Escravo dos santos
5.	Da parte do Diabo, Lúcifer, Satanás, Maioral, dos demônios
6.	Da parte do demônio
7.	Da parte da magia negra
8.	Da parte das trevas
9.	Da parte do Belzebu
10.	Do lado esquerdo
11.	Espírito mal
12.	Afastado de Deus
13.	Vento da encruzas
14.	Pessoa que já morreu
15.	Anjo caído
16.	Carniceiro
17.	Espírito que vive vagando no mundo
18.	Guardião das casas
19.	Protetor
20.	Espírito pesado
21.	Infernal
22.	Bom e Mau
23.	Invisível
24.	Macho das Pombagiras
25.	Da parte baixa da terra

Fonte: Autor (2016).

APÊNDICEL - AS FACES DE POMBAGIRA NA UMBANDA EM VIÇOSA, NAS ALAGOAS

Como a Umbanda em Viçosa ver a Pombagira	
1.	Mulher de sete maridos
2.	Mulher da Rua
3.	Rapariga
4.	Prostituta
5.	Mulher da vida
6.	Rainha do inferno (Maria Padilha)
7.	Mulher de Exu
8.	Mulher de Lúcifer (Maria Padilha)
9.	Da parte Infernal
10.	Do invisível
11.	Mulher de cabaré
12.	Cavaleira de Exu
13.	Da parte diabólica
14.	Da Perdição
15.	Amor, paixão ardente
16.	Espírito sedutor
17.	Boa e Má
18.	Exu mulher
19.	Espírito das encruzas
20.	Da esquerda
21.	Falsa
22.	Perigosa
23.	Malvada
24.	Mulher que morreu
25.	Dama da noite

Fonte: Autor (2016).

APÊNDICE M - NOMES DOS EXUS IDENTIFICADOS EM VIÇOSA/AL

<i>Seu Zé Pelintra (trabalha nos dois lados)</i>	<i>Boiadeiro (trabalha nos dois lados)</i>	<i>Odé (Exu Mirim também)</i>	Exu Serra de Fogo	Exu Pimenta	Exu Maresia	Exu Sete Facadas
Exu Sete Catatumbas	Exu Tranca Rua	Exu Marabô	Exu Toquinho	Exu Furacão	Exu Corre Campo	Exu Arranca Toco
Exu Vira Mundo	Exu Ventania	Exu da Meia Noite	Exu da Lenha	Exu Porteira	Exu do Lodo	Exu Bagaceira
Exu Gira Mundo	Exu Tatá Caveira	Exu Cancela	Exu Mulambo	Exu Veludo	Exu Marujo	Exu Marinheiro
Exu das Almas	Exu Muleta	Exu Tiriri	Exu Sete Encruzilhadas	Exu Embola Pedras	Exu Caveira	Exu Morão
Exu Benedito Fumaça	Exu Quebra-Galho	Exu Capa Preta	Exu Mirim	Exu Das Matas	Exu Das Pedreiras	Exu Do Cemitério

Fonte: Autor (2016).

ANEXOS⁶⁹

⁶⁹ O autor optou manter as identidades preservadas dos praticantes da Umbanda (filhos de santo/consulentes/frequentadores) dos terreiros em Viçosa/AL, exceto das suas lideranças.

ANEXO A**Figura 1 – Altares de Exus e Pombagiras e assentamentos de Exu Tranca Rua**

Fonte: Autor (2016).

ANEXO B

Figura 2 – Altares e símbolos de Exu no interior dos terreiros



Fonte: Autor (2016).

ANEXO C

Figura 3 – Símbolos de Exu e crânios de animais sacrificados



Fonte: Autor (2016).

ANEXO D**Figura 4 – Congás ou Canjiras de Exu no interior dos terreiros**

Fonte: Autor (2016).

ANEXO E

Figura 5 – Altares e símbolos de Exu na Entrada dos terreiros



Fonte: Autor (2016).

ANEXO F

Figura 6 – Processo sincrético no interior da Umbanda



Fonte: Autor (2016).

ANEXO G**Figura 7 – “Matança pra Exu”**

Fonte: Autor (2016).

ANEXO H

Figura 8 – “Exu recebendo obrigação”



Fonte: Autor (2016).

ANEXO I**Figura 9 – Exu diante da obrigação**

Fonte: Autor (2016).

ANEXO J

Figura 10 – Obrigação, e axé aos Exus



Fonte: Autor (2016).

ANEXO L

Figura 11–Exu recebendo axé, bebida e cigarro



Fonte: Autor (2016).

ANEXO M

Figura 12 – “Matança pra Exu”



Fonte: Autor (2016).

ANEXO N

Figura 13 – Exu Bagaceira e Exu Caveira no centro do terreiro



Fonte: Autor (2016).

ANEXO O

Figura 14 – “Obrigação pra Exu”



Fonte: Autor (2016).

ANEXO P**Figura 15 – Exu Boiadeiro, Exu Caveira, Zé Pelintra e Exu Tiriri**

Fonte: Autor (2016).

ANEXO Q

Figura 16 – Exus e Pombagiras



Fonte: Autor (2016).

ANEXO R**Figura 17 – Transe de possessão**

Fonte: Autor (2016).

ANEXO S

Figura 18 – “Arreia Exu”



Fonte: Autor (2016).

ANEXO T

Figura 19 – Reverência, obediência e saudação aos Exus



Fonte: Autor (2016).

ANEXO U

Figura 20 – Consulentes e filhas de santo buscando ajuda dos Exus



Fonte: Autor (2016).

ANEXO V

Figura 21 – “Toque” ou “Gira” de Exu



Fonte: Autor (2016).

ANEXO X

Figura 22–Transe de possessão – Exu e Pombagira



Fonte: Autor (2016).

ANEXO Z

Figura 23 – Exu diante do *Congá e Peji*

Fonte: Autor (2016).

ANEXO AA

Figura 24 –Pais de santo mais antigos



Pai Emídio



Pai Cosme



Pai Bastinho



Pai Rosalvo

Fonte: Autor (2016).

ANEXO BB

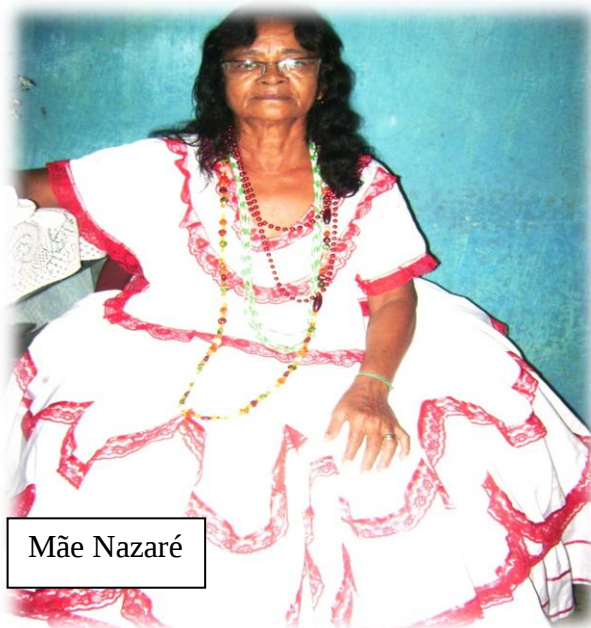
Figura 25 – Mães desanto mais antigas



Mãe Antonia



Mãe Neguinha



Mãe Nazaré

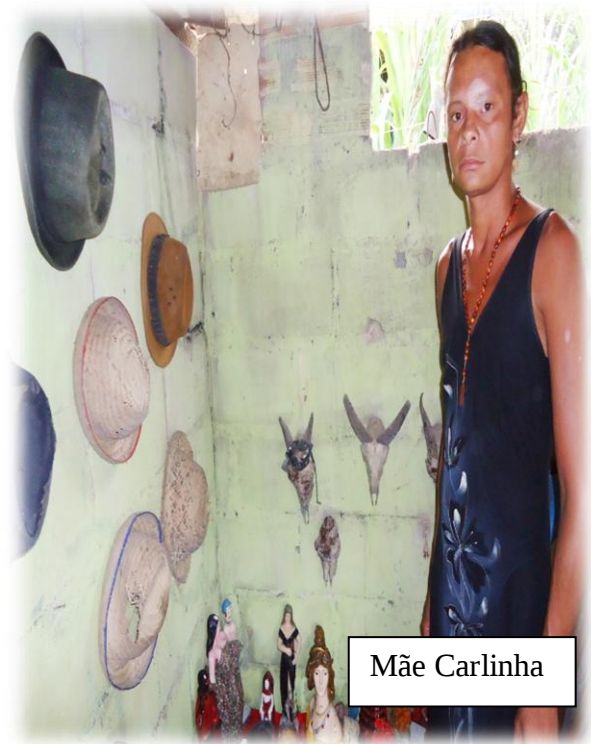


Mãe Goreti

Fonte: Autor (2016).

ANEXO CC

Figura 26 – Liderança mais jovem



Fonte: Autor (2016).

ANEXO DD

Figura 27 – Mães de santo mais jovens e interior dos seus terreiros



Mãe Do Carmo



Mãe Ana



Fonte: Autor (2016).

ANEXO EE

Figura 28 – Sessão de “Mesa Branca”, consulentes e *ingomes*

Fonte: Autor (2016).

ANEXO FF

Figura 29 – “Calçamento de estátuas”, “Passagem de morto” e festa de Exu



Fonte: Autor (2016).

ANEXO GG

Figura 30 – Presidentes das Federações e pesquisa de campo



Pai Paulo Silva – Sede da Federação



Pai Benedito Maciel – Sede da Federação



Entrevista Pai Emídio - Maio de 2014



Entrevista Pai Lonan - Maio de 2014

Fonte: Autor (2016).

ANEXO HH

Figura 31 – Terreiros espalhados na cidade



Fonte: Autor (2016).

ANEXO II

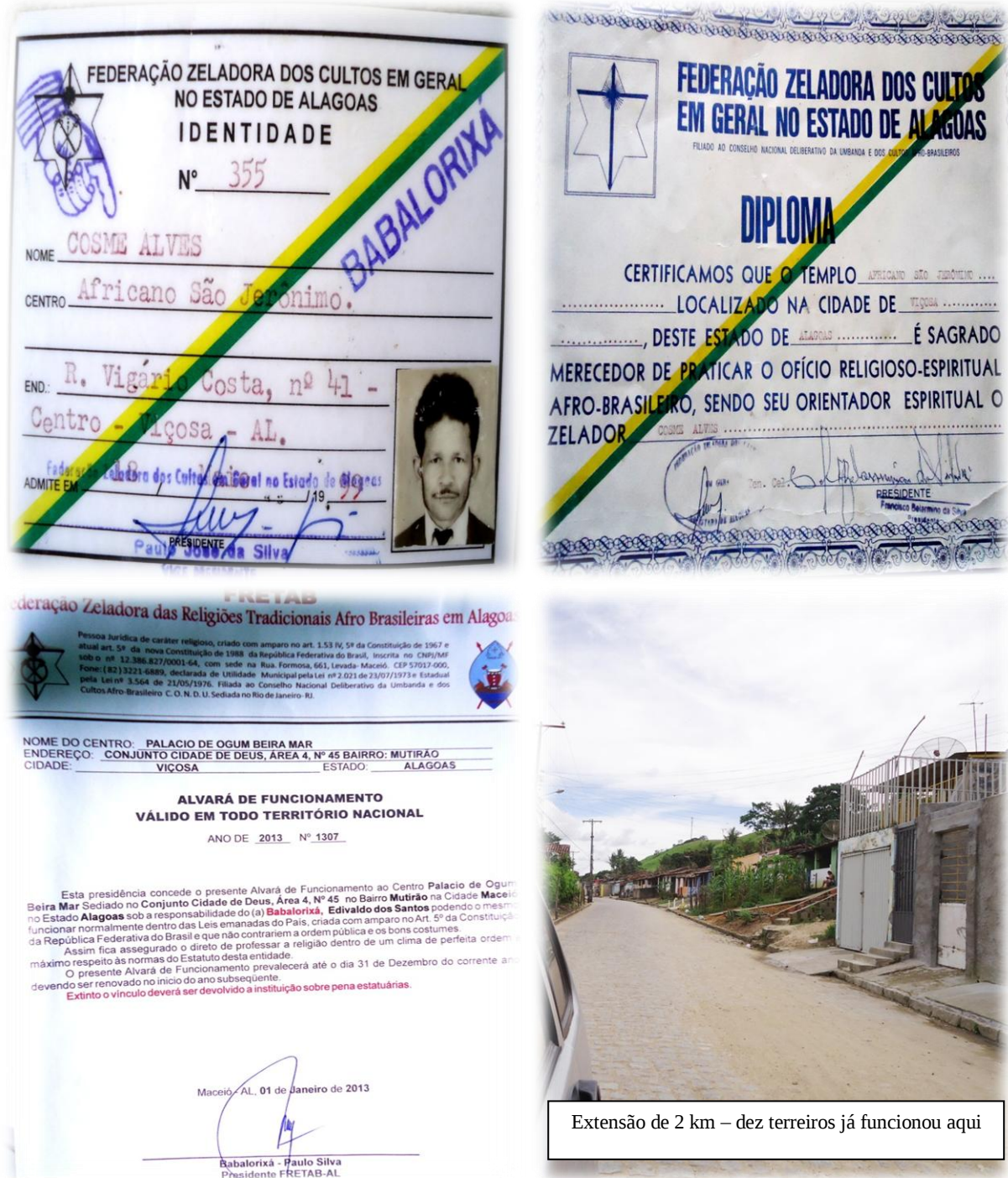
Figura 32 – Terreiros em Viçosa na cidade e na zona rural



Fonte: Autor (2016).

ANEXO JJ

Figura 33 – Documentos de regularização dos cultos e Rua dos “Paus Brancos”



Fonte: Autor (2016).

ANEXO LL

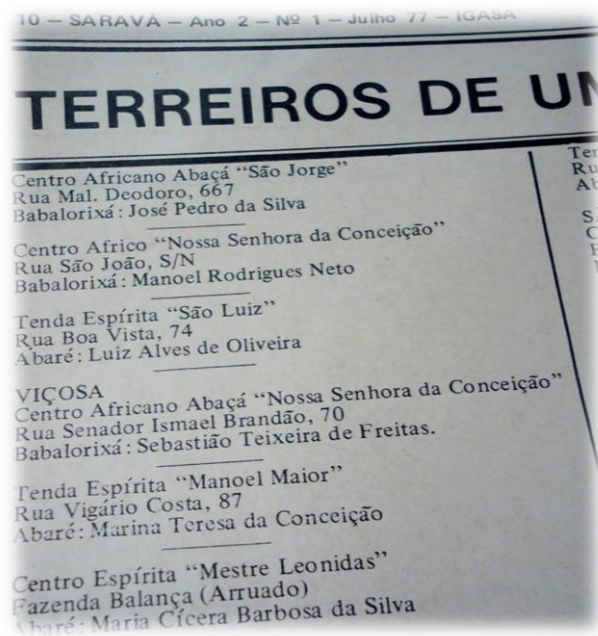
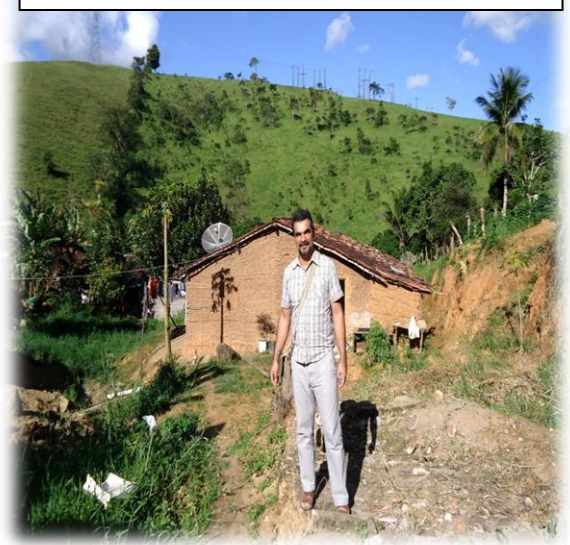
Figura 34–Jornais contra a Umbanda em Alagoas nas décadas de 1950 e 1980



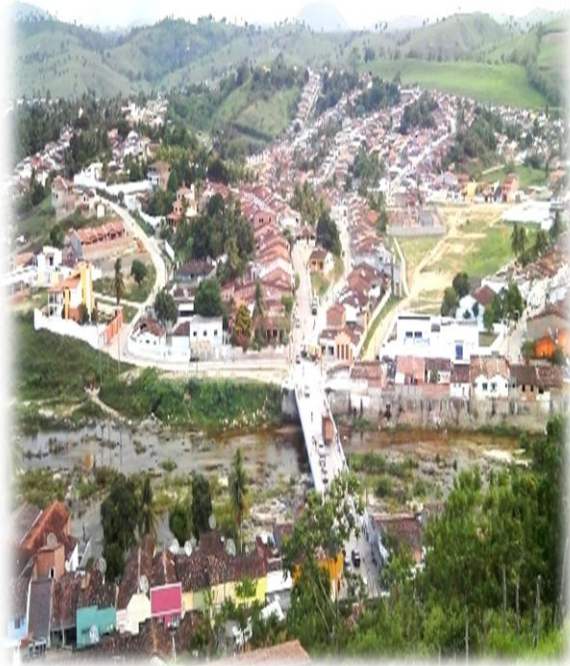
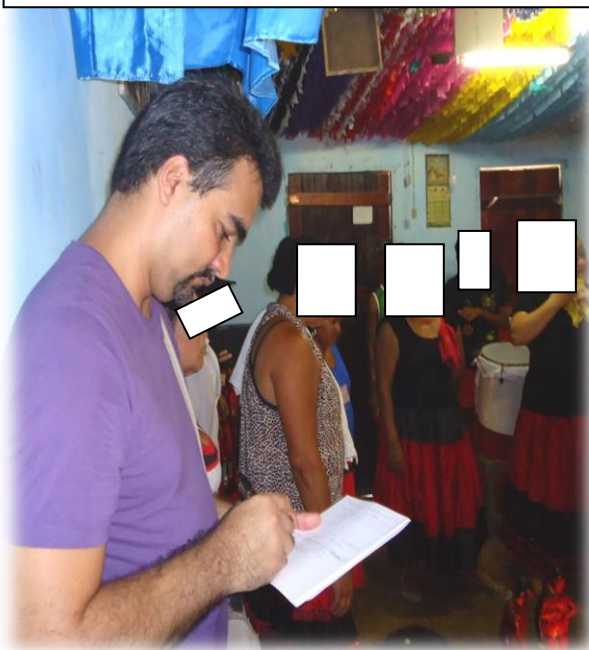
Fonte: Autor (2016).

ANEXO MM

Figura 35–Registro sobre Viçosa em 1977 e pesquisa de campo

Região da Rua Nova – agosto de 2014
Zona Rural de Viçosa/AL

"Matança pra Exu" – pesquisa de campo – agosto de 2014



Fonte: Magno Dantas (2016)

ANEXO NN

Figura 36 – “Marca” deixada por Exu Caveira e fim de “toque” de Exu



Fonte: Autor (2016).

ANEXO OO

Figura 37 – Homenagem à Mãe Bastiana, falecida em julho de 2013⁷⁰

Fonte: Autor (2016).

⁷⁰ Durante dezesseis meses de pesquisa (entre janeiro de 2009 e maio de 2010), a Mãe Bastiana recebeu gentilmente o pesquisador cedendo entrevistas, oferecendo café e hospedando-o em sua residência. O **Salão Palácio da Oxum Menina** ainda permanece sem atividades até a presente data (2016). Em contato recente com seus familiares em Maceió, informaram que não há uma data para a retomada das atividades religiosas ali.

ANEXO PP

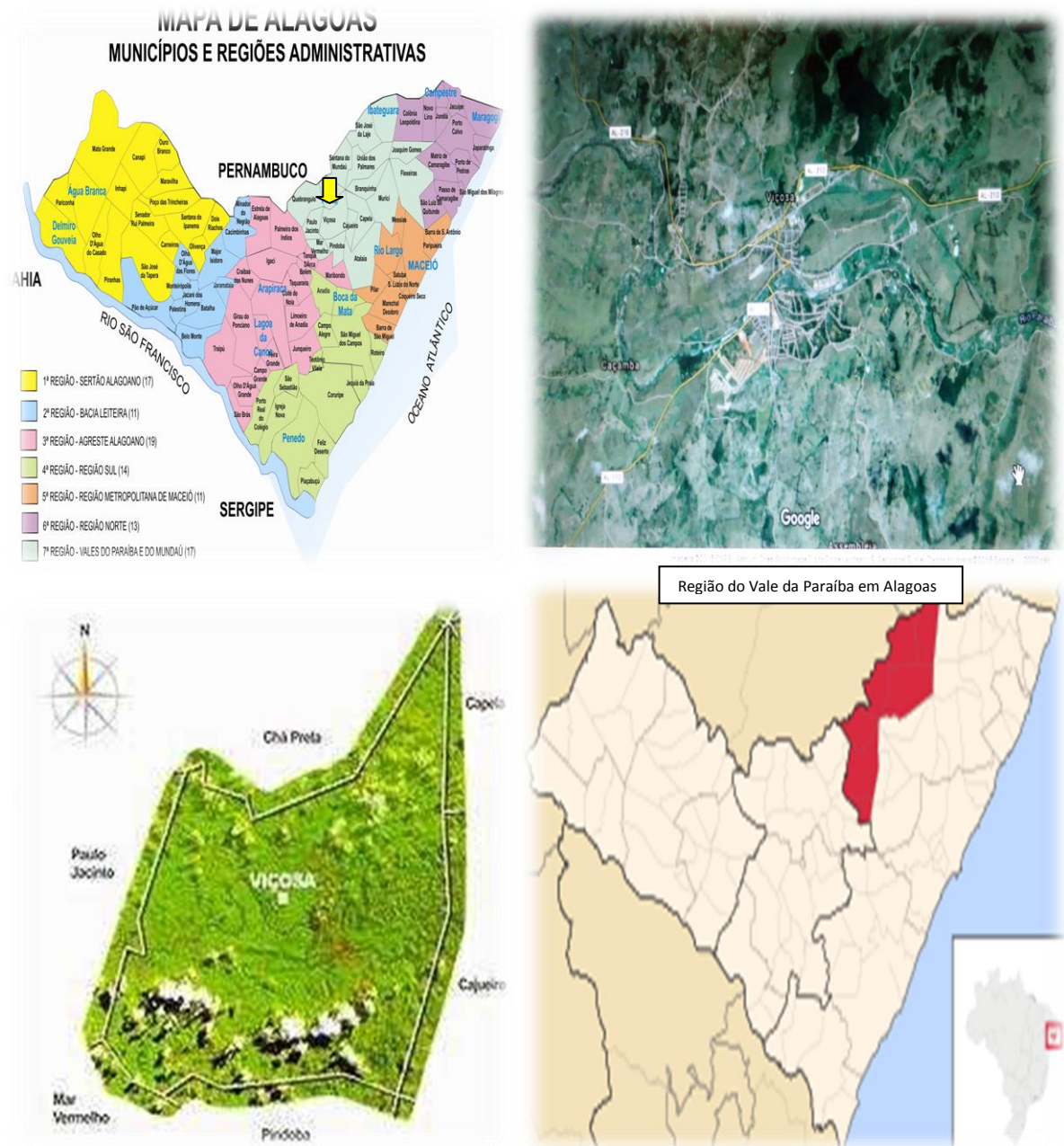
Figura 38 - Socialização da pesquisa com a sociedade viçosense – novembro de 2013



Fonte: Autor (2016). Ascom Viçosa /AL (2013)

ANEXO QQ

Figura 39 – Mapas do Município de Viçosa e do Estado de Alagoas



Fonte: <https://www.google.com.br/imagens>. Acesso em: 14. out de 2015.