



EXU LÚCIFER: resistência (irônica) em religiões de matriz africana

Luiz Felipe Andrade¹

1 INTRODUÇÃO

Em *Caosmose*, de 1992, Guattari afirmava que o “demoníaco”, signo do mistério sagrado como dispositivo de territorialização, foi, a partir das primeiras fases da sociedade industrial, se tornando “uma mercadoria cada vez mais rara” (GUATTARI, 2012, p.30). Acompanhava, assim, a noção weberiana de *desencantamento do mundo*.

Em Weber, o *desencantamento do mundo* corresponde, de acordo com Pierucci (2013), a duas ideias: uma delas diz respeito à “desmagificação” do mundo, empreendida pela racionalização tanto no âmbito científico quanto no âmbito religioso, a partir do desenvolvimento do protestantismo; a outra diz respeito à “perda de sentido” na relação entre o homem e o mundo, que se viu formando a partir das múltiplas crises que o liberalismo e o neoliberalismo vieram atravessando desde o final do século XIX, quando progresso científico e riqueza econômica não se refletiram como progresso humano e condições de vida para grande parte da população.

O primeiro sentido de *desencanto do mundo* está atrelado ao conceito de “secularidade”: a separação e autonomização da instituição religiosa em relação às outras instituições públicas, como o governo, o legislativo, o judiciário, a família. Ser religioso passou a ser uma “opção” da esfera pessoal, não mais uma imposição geral, de acordo com Taylor (2012). Há, porém, dúvidas de que podemos apontar o desencantamento do mundo e a secularidade como categorias que nos permitam analisar a realidade brasileira na atualidade. Não se pode negar, porém, a importância da “escolha pessoal”, quando temos tantas novas religiões – cada vez mais novas, cada vez mais religiões – no cenário brasileiro, o que demonstra a possibilidade de recusa às religiões oficiais ou ditas tradicionais. Esse fenômeno é o

¹ CPII/UERJ.

que Camargo chama de “internalização”, comum em “sociedades em processo acentuado de mudança social” (CAMARGO, *apud* PIERUCCI, PRANDI, 1996, p.12). O segundo sentido vem no encaixo do primeiro em seu encaixo, uma vez que a perda de sentido gera um ambiente propício ao surgimento (e crescimento) de religiões populares:

O surgimento delas corresponde a um momento de aceleração do processo de mudança social das últimas décadas, mudança que é secularizante mas extremamente excludente, promissora mas frustrante, massificada, fragmentária, dissociativa (PIERUCCI, PRANDI, 1996, p.16).

Falamos isso porque se hoje Guattari atravessasse as cidades brasileiras, principalmente suas regiões mais pobres (mas não apenas), talvez não fosse capaz de dizer que “o demoníaco (...) se tornou uma mercadoria cada vez mais rara” (GUATTARI, 2012, p.30). Pelo contrário, o demoníaco *stricto sensu*, o capeta, o diabo, o capiroto, o satanás, está em toda a parte, a todo momento, presente, virou mercadoria comum, nos cultos das religiões neopentecostais, mas não apenas nelas. O Diabo voltou – aliás, é interessante observar como ele sempre se torna personagem fácil, tema comum, em momentos de crise social: no final da Idade Média, no momento de formação dos estados-nação europeus, na colonização da América e da África, na crise do liberalismo do século XIX, na primeira crise do neoliberalismo da década de 1970, hoje. Nosso objetivo, porém, não é refazer os passos de todos esses momentos de ascensão diabólica ou “avivamento satânico”, como dizem alguns religiosos e outros tantos sociólogos, mas observar como se dá o trânsito de termos, expressões e práticas que se referem ao “diabo” no campo religioso brasileiro atual.

De fato, observaremos um duplo movimento: um primeiro, que concerne à apropriação pela FD neopentecostal da palavra “exu” (entre outros) e dos nomes de entidades de religiões de matriz africana com o sentido de “diabo”, entidade maligna oposta ao deus monoteísta judaico-cristão; um segundo, que diz respeito, à apropriação que as religiões de matriz africana fazem da palavra “diabo” e dos nomes de alguns demônios da tradição judaico-cristã como caracterizadores ou especificadores dos “exus”. É sobretudo esse segundo movimento que nos interessa – porque acreditamos que haja, nele, uma forma de ironia que caracteriza a resistência desses cultos, face às perseguições que sofreram e vêm sofrendo. Isso

nos permitirá repensar as categorias de discurso autoritário, discurso polêmico e discurso lúdico desenvolvidas por Orlandi (2009).

2 EXUS NAS IGREJAS

Centraremos nossa análise nas práticas de exorcismo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em virtude não apenas das inúmeras inovações que introduziu no campo religioso, como por sua representatividade. É a igreja que mais cresceu nos últimos anos, em número de adeptos e de patrimônios, em políticos eleitos e em expansão para outros países. Além disso, ela se caracteriza por tratar de modo peculiar aquilo que se convencionou chamar de “teologia da batalha espiritual” ou “guerra contra do diabo” (MARIANO, 2014).

Fundada na década de 1970, pelo Bispo Edir Macedo, depois de uma cisão com a Igreja de Nova Vida, a primeira igreja neopentecostal brasileira, a IURD elevou ao máximo as características do neopentecostalismo: a teologia da prosperidade, a importância da mídia, a organização empresarial, o abandono do ascetismo em favor do pragmatismo e a centralidade da batalha espiritual². Além disso, é uma igreja eminentemente sincrética, sendo mesmo chamada de “igreja macumbeira” (SILVA, 2015a), uma vez que se utiliza de uma série de elementos simbólicos oriundos de outras religiões, principalmente das religiões afro-brasileiras, para realização de práticas mágicas.

Objetos rituais característicos de religiões afro-brasileiras como copos d’água, rosas vermelhas, fogueiras, óleo, arruda são apropriados, diríamos mesmo sequestrados, pela FD iurdiana. O mesmo acontece com as palavras, sejam os substantivos comuns que se referem às múltiplas entidades da umbanda e do candomblé (exu, pombagira, caboclo, preto velho), sejam os nomes próprios dessas (Tranca Rua, Maria Molambo, Cobra Coral, Pai Joaquim). Como afirma Pêcheux, “as palavras, expressões, proposições etc., recebem seu sentido da formação discursiva na qual são produzidas” (PÊCHEUX, 1988, p.168).

² Sugerimos, para aprofundamento no assunto, a leitura de SILVA, 2015a e MARIANO, 2014.

O uso dessas materialidades significantes é particularmente abundante nos cultos de terça-feira, os chamados cultos de libertação (anteriormente chamados de cultos de descarrego, outra palavra apropriada pela FD iurdiana). Trata-se de eventos nos quais se performatiza de forma bastante ritualizada, através de uma liturgia rígida que constrói para si um gênero muito específico – o exorcismo iurdiano –, a teologia da batalha espiritual de que falamos anteriormente. Através dele podemos caracterizar a IURD como uma religião de possessão (LEWIS, 1977), assim como o candomblé e a umbanda, uma vez que é fundamental ao seu rito. “A possessão por espírito (...) é uma avaliação cultural da condição da pessoa e significa precisamente o que diz: uma invasão do indivíduo por um espírito” (LEWIS, 1977, p.52).

De acordo com Silva (2015a), os temas centrais desta teologia são: “1) identificação das divindades do panteão afro com o demônio; 2) libertação pelo poder (maior) do sangue vivo de Jesus (em oposição ao sangue ‘seco’ ou ‘fétido’ da iniciação ou oferendas) e, em consequência da libertação; 3) a conversão” (SILVA, 2015a, p.196). E aquilo que estamos chamando de *gênero discursivo* exorcismo iurdiano é o principal meio de manifestação de sua teologia.

Ao contrário do exorcismo tradicional católico, que se baseia nos exorcismos de Jesus relatados nos evangelhos e que foi regulamentado no início da Idade Moderna, e do exorcismo das igrejas protestantes tradicionais, o exorcismo iurdiano não pressupõe a manifestação do transe demoníaco para que seja realizado. Trabalha-se com a ideia de uma possessão sem transe: o demônio, mesmo sem se manifestar como tal no corpo de uma pessoa, já estaria “dentro” de seu corpo, afetando sua vida e seu comportamento de forma velada. Cabe assim ao bispo a invocação do demônio, durante o culto, o que seria o primeiro momento do ritual. A seguir, segue-se uma entrevista com ele, já manifesto, outro procedimento que não se realiza nos exorcismos tradicionais, uma vez que, sendo o demônio considerado mentiroso e ardiloso, seria perigoso ou simplesmente inútil entrar em diálogo com ele. Na IURD, a entrevista é a parte mais importante do culto religioso. Todos os tipos de problema são imputados à atuação direta dos demônios: desde falências, doenças graves, violências até dores de dente e goteiras.

Durante a entrevista, o demônio apresenta-se, diz o seu nome, e apresenta seus companheiros, pois, como no episódio dos possuídos gerasenos (Mateus 8:28-34), sempre se trata de uma “Legião”. Na maioria das vezes, se usam nomes de exus e pombagiras – ainda que outras entidades surjam com frequência nesses cultos. Tal prática de dar aos demônios nomes de deuses de outras religiões é bastante comum na história e não uma invenção do neopentecostalismo.

A apropriação de nomes próprios de deuses de outras religiões que assumem a forma de demônios ou espíritos negativos na própria religião é uma prática comum no monoteísmo (ou na monolatria, como é o caso da religião do povo hebreu que teria originado a religião judaica). Entre os politeístas, é comum, porém, que se adotem os deuses dos povos com que entram em contato e de assimilá-los ao próprio sistema religioso (o candomblé e a umbanda são uma prova disso, mas não é menos conhecida para nós a entrada de deuses egípcios no panteão grego ou de deuses gregos no panteão romano).

No caso da demonologia monoteísta, vemos deuses de outras religiões sendo transmutados em demônios: Belzebu é uma corruptela do Baal dos canaanitas; Astaroth era um deus fenício; Diana, a deusa greco-romana, também figura entre os demônios do *Paraíso perdido*, de John Milton (1667); e assim por diante. Aliás, a própria palavra demônio é capturada do pensamento grego, sendo alijada do seu sentido original, como Satanás – originalmente o nome de cargo dado pelo deus judeu a um anjo –, que veio a se tornar o nome do líder das entidades malignas do monoteísmo cristão. Ou Lúcifer que, de acordo com dada tradição hermenêutica dos textos de Isaías, deixou de ser o nome da primeira estrela vista no céu (ou Vênus) e passou a designar essa entidade.

Por isso, já quando os missionários europeus aportaram na África, associaram principalmente a figura de Exu à do diabo. Sabemos que para a prática catequética durante a expansão marítima do século XV era importante usar as referências dadas pelos povos que se visava converter ao cristianismo para facilitar a compreensão da doutrina cristã: assim, uma divindade ou figura mística sempre fazia o papel de diabo, enquanto outra fazia o papel de deus (como Anhanguera e Tupã, entre

índigenas brasileiros; como Cariapema, Legba e Zambi, entre os bantos; Exu e Oxalá, entre os sudaneses).

De acordo com Bastide (2001), a associação entre Exu e o diabo se deu por inúmeros fatores: ele é uma divindade do fogo; é apresentado com chifres, símbolo de poder ou fecundidade; mas, principalmente, pela sua sexualidade sem freios. Silva (2015b) cita que, na versão iorubá da Bíblia, a palavra “demônio” é traduzida como “exu”; no dicionário yoruba-inglês, “elexu” (pessoa que cultua Exu) é traduzido para o inglês como “adorador do demônio”, “possuído pelo demônio”; “diabólico”; “mau”.

Nenhum desses exemplos, porém, equivale ao que ocorre no culto iurdiano. Assim como houve apropriação de objetos ritualísticos da umbanda e do candomblé e do nome exu, apropriaram-se dos códigos corporais do êxtase religioso. Durante os exorcismos que vimos descrevendo acima, são os próprios “exus” – caracterizados por um timbre, uma inflexão de voz, uma variante fonológica do português e por uma postura corporal específica – que revelam se tratarem de demônios. É interessante destacar que esses elementos não-verbais são constitutivos do gênero discurso de que tratamos e sua apropriação é parte da estratégia diferenciada da teologia da batalha espiritual da Igreja Universal, ou seja, são gestos discursivos, que considerados como “atos simbólicos” (PÊCHEUX, 2010, p.77).

O trecho transcrito abaixo é de um culto realizado pelo Bispo Guaracy Santos, em um estádio de Goiânia, em 2011, televisionado pela IURDTV e disponibilizado no youtube (<https://www.youtube.com/watch?v=udrhadYfbFQ>). Com ele, há um rapaz com as costas vergadas, a íris do olho escondida, o olhar estrábico e um líquido vermelho (identificado como sangue) saindo pela boca. Desde o início do exorcismo televisionado, a postura e a voz do rapaz foi mudando, de acordo com a entidade invocada pelo bispo, autoidentificadas como Ogum de Ronda, Iansã do fogo, Xangô da pedreira e, no trecho abaixo, Exu.

BISPO: Vem agora o chefe da ala esquerda. Dentre as falanges de Exu, o principal dentro desse corpo, o que tava fazendo ele sangrar. ((rapaz começa a se sacudir)) O que tava fazendo ele sangrar até agora. Rá. Xuá. Isso, o que tava fazendo ((rapaz coloca os braços para trás e fica com a boca aberta)) ele sangrar até agora. ((rapaz move a cabeça de um lado para o outro)) Quem tá aí?

RAPAZ ((com voz gutural)): E:-xu.

BISPO ((se aproximando do rapaz e colocando a mão nas suas costas)): Olha os olhos do rapaz. Levanta a cabeça dele, segura a matéria dele aí parada. Vira ele pra câmera. Vira ele ((rapaz se volta para a câmera)) Olha aqui. Olha como é que a pessoa fica. Porque essa é uma hora em que ela perde a imagem e semelhança de deus e toma a forma de Satanás. Quem tá aí?

RAPAZ ((com voz gutural)): Exu Tranca Rua.

BISPO: Como é que você atua nele?

RAPAZ ((com voz gutural)): Trancando os caminho dele.

BISPO: Todo exu quando entra no corpo casa com uma pombagira dentro da pessoa. Daí a entender-se o conflito sentimental dela. Longe da pessoa amada sente saudade, perto sente nojo. Quando é amada, não ama. Encontra um cafajeste, se apaixona. Encontra uma pessoa bacana, não sente nada por ela. A pombagira que tá casada com ele dentro dessa matéria. A pombagira que tá casada com Tranca Rua neste corpo. Rá. Já. ((Rapaz sacode os ombros, depois bota as mãos na cintura e sacode os braços como asas, rindo muito. Permanece com os braços apoiados na cintura)) Olha só. Quem tá aí?

RAPAZ ((com voz fina)): Padilha.

BISPO: Num homem ((aponta para o rapaz)) Como é que você atua na vida amorosa dele?

RAPAZ ((com voz fina)): É fazendo ele se separar daquela rabo de saia que ele tá.

BISPO: Como é que é?

RAPAZ ((com voz fina)): Desgraçada da mulher dele.

BISPO: Mas geralmente ele não aparece pra ninguém do jeito que ele é. Ele não é bobo de dizer que é diabo. (IURDTV, 2011)

Como o trecho apresenta, não são apenas as palavras que são sequestradas pela FD iurdiana: todos os códigos corporais e vocais são sequestrados para que adquiram um sentido outro, diferente daquele que têm no ritual original da religião de matriz africana. O corpo e a voz, tal como a língua, é uma materialidade significativa: produz efeitos de sentido, que, segundo a Análise de Discurso francesa (AD), são parte de um funcionamento social geral. Devem-se, assim, levar em consideração as condições de produção que constituem seu sentido, de modo que não se pode rechaçar a ideologia – não como ocultação da realidade, mas como seu princípio de construção, de constituição.

A “novidade” do discurso iurdiano em relação à demonização das religiões afro-brasileiras, assim, está no fato de que não apenas *se-fala-sobre* Exu como Diabo, mas – através da captura do não-verbal, o Exu *se-fala* Diabo. E isso se faz não apenas através de enunciados explícitos, mas também ao afirmar sua “função” na vida dos sujeitos possuídos (“trancando os caminho”, “fazendo ele se separar”) e, principalmente, porque se manifesta no espaço do culto destinado ao exorcismo e obedece/anui à fala do bispo ou pastor que dirige o ritual. De acordo com Pêcheux

(2010), deve-se levar em consideração a “ligação entre as ‘circunstâncias de um discurso’ (...) e seu processo de produção” (PÊCHEUX, 2010, p.73), de modo que o estatuto dos interlocutores (a posição social que ocupam: pastor provido de “capital religioso” e possuído como alguém desprovido desse capital), a situação (culto neopentecostal) e o contexto sócio-histórico são igualmente constitutivos do sentido da sequência discursiva (verbal, corporal, vocal) produzida. Portanto, “as palavras” – e acrescentaríamos todos os elementos não-verbais destacados – “mudam de sentido ao passarem de uma formação discursiva para outra. Assim, não somente as intenções determinam o dizer. Há uma articulação entre intenção e convenções sociais” (ORLANDI, 2009, p.27). Deste modo, falamos de deslizamentos ou de derivas de sentido.

Em relação a esses elementos, Orlandi (2009) formulou uma tipologia discursiva, baseada no modo de apropriação do referente e nos participantes do discurso. Levando em consideração que há dois processos de produção da linguagem, constitutivos da tensão homem/mundo que produz o texto, o parafrástico e o polissêmico, Orlandi observa a existência de três tipos de discurso: o autoritário, o polêmico e o lúdico.

No discurso lúdico, há a expansão da polissemia pois o referente do discurso está exposto à presença dos interlocutores; no polêmico, a polissemia é controlada uma vez que os interlocutores procuram direcionar, cada um por si, o referente do discurso e, finalmente, no discurso autoritário há contenção da polissemia, já que o agente do discurso se pretende único e oculta o referente pelo dizer” (ORLANDI, 2009, p.29).

O discurso autoritário é predominantemente parafrástico, uma vez que se dá pelo retorno constante a um mesmo sedimentado. Assim, se estabelece, no caso do discurso iurdiano, uma relação de sinonímia que desautoriza a existência de discursos diferentes e oculta a luta pelo sentido, uma vez que o “outro” é sempre reduzido ao “mesmo” – algo como o que Maingueneau (2008) chama de *interincompreensão*. O discurso religioso de matriz africana é parafraseado em um discurso cristão, que o lê como satanismo, como culto demoníaco: ou seja, deslocam-se os sentidos de “exu” próprias da formação discursiva das religiões afro-brasileiras, de onde ele é captura, para serem apresentados sob a forma do mesmo, do igual.

Falávamos sobre as etapas que constituem o exorcismo iurdiano: a invocação inicial e a entrevista; desta, parte-se para a humilhação, a expulsão e a conversão do fiel. Aqui, o pretense demônio manifesto fala, ele mesmo, em termos de uma teologia cristã, mais especificamente teologia de batalha espiritual – batalha que é discursiva, batalha pelos sentidos: captura e manutenção. Ele é compelido a fazer isso, revelando sua fraqueza diante de Jesus e demonstrando obediência ao bispo. Assim, rasteja pelo chão, anda de joelhos, abaixa a cabeça e repete o que esse manda.

BISPO: Pode botar as tuas patas lá atrás que eu não te dou confiança. Se no terreiro você tira onda, aqui você não tira não, porque aqui tem dono. E NÃO É VOCÊ. VAMO LÁ. Traz a falange inteira que te acompanha.

RAPAZ ((sussurrando): Te odeio.

BISPO: A falange inteira que te acompanha. Toda cambada que te acompanha ((prende a nuca do rapaz com uma chave de braço)). Toda. Toda a cambada. ((rapaz se sacode com força)) Oba. Com a força quebrada. ((aperta mais a chave de braço)). Sem palhaçada. Sem frescura comigo, diabo, que eu não te dou confiança. Pode trazer a falange inteira. TODA A FALANGE QUE TE ACOMPANHA. Finda a conversa por colocar os seus dois joelhos curvados diante do meu redentor. JÁ PODE COMEÇAR. Começa pelos joelhos cravados aqui ((solta a nuca do rapaz e aponta para o chão)). Diante do meu redentor. Porque ele vive. ((rapaz se ajoelha diante dele)) Pro meu redentor porque ele vive. E agora prepara a tua trouxa. ((se abaixa ao lado do rapaz)) Porque com toda a falange que te acompanha. E antes eu vou ouvir o teu grito de dor. Calma, fi::: EU VOU OUVIR. CADA AI, CADA UI QUE ESSE MENINO DEU EM VIDA, COVARDE, QUEM VAI DAR AGORA É VOCÊ. PORQUE EU REMETO A VOCÊ, EU TRANSFIRO PRA VOCÊ TODA A DOR DESSE GAROTO. ((enquanto isso, o rapaz se contorce)) Seja queimado. Seja queimado. ((rapaz grita, vergando-se para trás, puxando o bispo para trás)) Não vou fazer contigo, palhaço. ((puxa o rapaz com força)) Volta aqui ((abraça ele pelo pescoço)), queimado. Queimado. Até que eu ouça teu grito de dor. ((rapaz se sacode)) EU QUERO OUVIR O GRITO DE DOR. EU QUERO OUVIR O GRITO DE DOR, COVARDE. ((rapaz grita alto)) E em o nome de Jesus. Pra nunca mais voltar. ((empurra o rapaz para trás)) Zut. ((rapaz cai no chão, tremendo)) Seu covarde do inferno. ((bispo se levanta)) Pronto, levanta o garoto ((rapaz é ajudado por auxiliar a se levantar; está com semblante confuso)) Levanta o garoto. Olha pra mim, rapaz. Olha pra mim, homem. Cabô. Respira, rapaz. Diga assim: a partir de hoje.

RAPAZ: A partir de hoje.

BISPO: Começa.

RAPAZ: Começa.

BISPO: Uma nova vida pra mim.

RAPAZ: Uma nova vida pra mim. (IURDTV, 2011)

Observamos ao longo do exorcismo que vai se construindo uma cadeia parafrástica: exu, pombagira, preto velho, Xangô, Iansã, Ogum → demônio, diabo → palhaço, cambada, covarde. Da mesma forma que a gestualidade permite fazer uma relação entre redentor (no caso Deus, Jesus) e o próprio bispo, uma vez que se ajoelhar diante do redentor é se ajoelhar em frente ao bispo.

O motivo dos ataques constantes, semanais, diários, às religiões afro-brasileiras realizados por rituais como esse do qual falamos, nas igrejas neopentecostais, se dão por algumas razões de ordem sócio-histórica que achamos conveniente mencionar. É atestado por uma série de estudos na área de sociologia das religiões, em sua maioria de linha weberiana no Brasil, que a igreja neopentecostal busca disputar um mesmo mercado religioso, junto às classes menos favorecidas economicamente, à população das periferias e subúrbios dos centros urbanos, com as religiões de matriz africana. Historicamente, é nesse espaço que se forma a umbanda e é nesses espaços que o candomblé se refugia, devido a décadas de perseguição policial e à necessidade de se instalar em terrenos maiores, com presença mais forte do meio-ambiente.

Trabalhamos ainda com a hipótese de que a teologia da batalha espiritual está fortemente ligada à teologia da prosperidade, como dispositivos relacionados ao neoliberalismo. Candomblé e umbanda seriam religiões antagônicas à lógica de competitividade doentia, de isolamento e de lucro do neoliberalismo, em virtude da ausência de um padrão único de comportamento adotado e da valorização das individualidades. A isso, porém, devemos voltar em outra oportunidade. Por ora, interessa-nos mostrar o modo como a IURD se apropria de elementos das religiões afro-brasileiras para ressignificá-los, para conter sua polissemia.

3 DIABOS NOS TERREIROS

Os ataques do tipo que vimos, realizados pelas igrejas neopentecostais e, principalmente, pela IURD, assim como ataques de outro tipo, como a destruição ou expulsão de terreiros de candomblé e umbanda de comunidades comandadas por facções criminosas ligadas à igreja e a agressão física e verbal não sistematizada em espaços públicos, são uma realidade cada vez mais constante no cenário religioso³. Os números são crescentes e assustadores, e o combate a essa situação é ainda muito inócuo e ineficiente. Para Oro (2015),

Olhando o passado recente nota-se que é desmesurada a constância, a veemência e a insistência dos ataques desfechados diuturnamente pelas

³ Sobre o assunto sugerimos o episódio “Em nome de Deus”, do programa *Explorer investigation*, do canal National Geographic, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xu3RdKBHmDQ>. Acesso em 28 out. 2018.

igrejas neopentecostais, tendo a IURD na frente, contra as religiões afro-brasileiras, e o silêncio ou respostas pálidas, quase ausência de reações por parte destas últimas. (ORO, 2015, p.49)

Isso se daria por alguns motivos, de acordo com o autor (ORO, 2015), dentre os quais: a desmobilização dessas religiões e sua constituição, muito mais por dissidências e rupturas do que por aglutinação⁴; o fato de serem fortemente centradas nas individualidades; a baixa legitimidade dessas religiões na sociedade brasileira. Politicamente, a representatividade das religiões de matriz africana no legislativo é muito baixo, quase nulo, e vimos sua luta pela criminalização da intolerância religiosa ser subvertida em “crisofobia” pela extensa bancada da Bíblia, por exemplo. Judicialmente, o estrato social a que pertencem em grande parte os membros da religião colabora também para que se obtenham poucos apoios e vemos a subversão da ideia de “liberdade de expressão” como aval para a intolerância.

Oro afirma que “o silêncio é usado como estratégia de desconsideração dos ataques por parte dos membros das religiões afro-brasileiras” ou como “estratégia de melhoria da imagem social de sua própria religião, reconhecida como vítima inocente de agressão desmesurada” (ORO, 2015, p.50). Há, porém, resistência que não é silenciosa, pelo contrário, é plena de som e fúria, recoberta por gargalhadas. Para Pêcheux (1988), os chistes são como um sintoma da resistência ao assujeitamento ideológico; que colocam “em xeque a ideologia dominante tirando partido de seu desequilíbrio” (PÊCHEUX, 1988, p. 301). Sobre essa segunda forma de resistência (não silenciosa) é que gostaríamos de nos ater: a resistência que chamamos aqui de irônica.

Para Deleuze (2000), a ironia é uma das maneiras de inverter a lei, a regra, o sentido sedimentado. No caso, aquele que torna sinônimos exu e diabo e, conseqüentemente, considera as práticas religiosas de matriz africana maléficas. “A ironia” “aparece aí como uma arte dos princípios, do retorno aos princípios e da

⁴ Há grande confusão no que tange às religiões de matriz africana, de modo que talvez seja relevante separarmos, inicialmente, o candomblé – religião secular, descentralizada, formada pela reorganização de cultos africanos distintos, no território brasileiro – e a umbanda – religião que se organiza no século XX, em torno do espiritismo cristão. Além disso, cumpre observar que o candomblé é plural, sendo dividido em casas autóctones que, por sua vez, são organizadas de acordo com nações (relacionadas à etnia que lhes deu origem), subdivididas em linhagens.

inversão dos princípios” (DELEUZE, 2000, p.47), colocando-a na lógica da repetição – e não da diferença. Com isso, podemos discutir as categorias de Orlandi: nem sempre o mesmo, a repetição, vai garantir a manutenção do sentido ou a exclusão do referente, pelo contrário, há sempre furo, falha, possibilidade de outro sentido.

A repetição pertence [ou melhor: pode pertencer] ao humor e à ironia, é por natureza transgressão, exceção, e manifesta sempre uma singularidade contra os particulares submetidos à lei, um universal contra as generalidades que fazem lei. (DELEUZE, 2000, p.47)

De acordo com Authier-Revuz (2004), a ironia, como as formas de heterogeneidade mostrada e não-marcada, joga com a diluição do outro no um. Nesse jogo, o discurso do outro seria, ao mesmo tempo, confirmado e interdito, abrindo-se à polissemia.

Começamos por apresentar um ponto-cantado, ou seja, uma canção religiosa, que demonstra de forma bastante clara a existência dessa resistência irônica, uma vez que ela se apropria do termo “diabo”, pertencente à tradição judaico-cristã, para desprovê-la de seu valor negativo e inseri-la em um contexto cômico, atrelado a Exu.

Diz a cantiga:

O meu pai se chama Caco,
Minha mãe Caca-Maria,
Pelo jeito que eu estou vendo,
Eu tô no meio da cacaria.

Mas que família é essa?
É a família do Diabo.
Que família é essa?
É a família do Diabo.

Maria Molambo é da família do Diabo.
O Seu Tiriri é da família do Diabo.
Maria Padilha é da família do Diabo.
Mas que família é essa? É a família do Diabo.⁵

A comicidade da letra do ponto-cantado é bastante óbvia. Esse locutor-eu da canção apresenta-se surpreendido em uma situação de extrema precariedade: os cacos do pai, da mãe e da família, aliás outra palavra que entra em disputa pelas duas formações discursivas aqui apresentadas. Nas religiões afro-brasileiras, constrói-se outra família, a família-de-santo, com uma linhagem que as casas buscam traçar até o mais longe possível e que se amplia pelas relações com outras casas – essa

⁵ Os pontos-cantados a que fazemos referência foram coletados em campo, em nossas visitas a duas casas de candomblé angola na cidade do Rio de Janeiro.

família, criada a partir dos vínculos religiosos e pelos rituais de iniciação que inserem no corpo dos devotos os signos dessa filiação, é muitas vezes mais importante do que a família biológica. Esta, por sua vez, é considerada matriz fundamental para os neopentecostais, mas para os cristãos conservadores de uma maneira geral, devendo ser preservada em sua forma tradicional e genealógica: pai, mãe, filhos, garantindo o direito à propriedade. No candomblé, muitas vezes, o herdeiro de uma casa de santo não é o filho ou filha biológico da mãe ou do pai de santo, mas outro membro da comunidade.

Segue-se a isso a relação dessa família, em situação de precariedade: a família do Diabo, cantada em ritmo animado e acompanhada por dança das entidades manifestas e por palmas da audiência, nas giras de exu a que assistimos. Assim, a precariedade dessa família, em *cacos*, é minimizada pela presença de membros ilustres: os exus e pombagiras, que são nomeados na terceira estrofe (os nomes ali podem vir a ser substituídos por outros, como em vários outros pontos-cantados; assim, ao invés de Maria Molambo, Seu Tiriri ou Maria Padilha poderiam ser nomeadas outras entidades como Exu Caveira, Dona Sete, Cigana, Dona Figueira, Exu Mangueira etc.).

Esses personagens, dentro da umbanda e do candomblé, apresentam uma característica bastante importante, que é apagada nos rituais neopentecostais. Trata-se de figuras marginalizadas, com uma mitologia rica que pode se ampliar caso a caso, na manifestação singular em cada um de seus “médiuns”. A título de exemplo, diz-se de Maria Molambo que teria sido uma rainha, cujo nome real é ocultado pelo (assim tornado) genérico “Maria”, comum à Nossa Senhora cristã e à grande parte das pombagiras, acrescido de uma caracterização. Apaixonada por um homem que a abandona, ela teria largado toda sua riqueza para segui-lo, tornando-se andrajosa e mendicante, prostituta e teria acabado, assim, se tornando uma mulher liberta de preconceitos e imposições dos homens, com quem bebe e com quem se relaciona livremente, de igual para igual⁶ (e não submissa ao homem, como

⁶ Parte dessa história é contada em um ponto bastante conhecido pelos adeptos da religião, que guarda semelhanças com um samba-enredo: “Molambo, rainha divina / A deusa encantada / Fez do seu gongá a segurança / Ela tem sua história marcada. // Caminhou em tapete de flores / E nem sequer se importou / Ela deixou seus súditos chorando / E foi viver no mundo da perdição. // Ela é

nas igrejas neopentecostais). Em relação a Maria Molambo, há um ponto que reforça esse seu aspecto, de forma bastante positiva, apropriando-se da noção de inferno, ausente nas religiões africanas. Nele, conjugam-se beleza e danação (roseira vermelha e inferno), o reino da morte e a realeza: “Tem uma roseira vermelha / Na porteira do inferno / É de Maria Molambo, / Rainha do cemitério”.

Se as pombagiras são as mulheres livres, muitas vezes prostitutas e feiticeiras, os exus (sua contraparte masculina) são marginais ou homens que desafiaram a ordem social: um advogado que se alia aos negros (como Tranca-Rua), um padre que abandona a batina (como Exu Caveira) e assim por diante. Por um lado, podemos pensar que essas entidades reforçam estereótipos negativos; por outro, podemos ver sua apropriação de forma bastante positiva. “A livre expressão destes corpos diz respeito também à possibilidade de oposição à dominação pela aceitação inicial dos estereótipos, para em seguida usá-los a fim de criticar a ordem social que os gerou” (SILVA, 2015b, p.80-1). É como se os membros dessa família do diabo aceitassem sua condição demoníaca, fora dos padrões impostos pela moral burguesa-cristã, para dizer depois que não tem problema nenhum em serem associados ao “diabo”.

Não é difícil encontrarmos outros exemplos de uso irônico ou humorístico de palavras relacionadas a essa demonização dos cultos de exu e das religiões de matriz africana em geral, como nos três pontos-cantados transcritos abaixo, em que “diabo” acaba assumindo o sentido de algo que protege ou que promove a justiça.

Rá, rá, rá
Me valei sete diabos!
Rá, rá, rá
(Nome da entidade) é um diabo.

Diabo velho, eu vou pegar seu chifre
Vou pegar seu rabo pra exu comer
Da língua vou fazer chicote
Pra bater nas costas de quem fala mal de mim.

Fala mal de mim, mas não fala por detrás
Fala mal de mim, mas não fala por detrás
Pega ela, Diabo, pega ela, Satanás.

A fórmula “me valei” (me proteja) invoca sete diabos e depois relaciona uma entidade a essa noção. No segundo, diabo aparece de forma ambígua, como alguém a quem se dirige, no caso do segundo, “diabo velho” – que aqui é negativo, mas não tem o mesmo efeito de sentido que para a igreja: é uma pessoa traiçoeira,

rainha, ela é mulher / Pedacinho de Molambo para quem bem quer / Ela é rainha, ela é mulher / Pedacinho de Molambo para quem bem quer.”

que fala por trás, a ser castigada com o auxílio de exu. No terceiro caso, Diabo e Satanás acorrem a vingar a maledicência também. São pontos cuja formulação encontra-se no “deboche”, na forma irônica que abre a polissemia do termo “diabo”. De acordo com Baalbaki e D’Olivo (2016)

No interior do *jogo metafórico*, podemos observar que o deboche produzido (...) pode ser considerado o lugar de “esgarçamento da ideologia”. Ou como Pêcheux nos propõe “a interpelação ideológica como *ritual* supõe reconhecer que não há ritual sem falhas”, ou seja, as práticas discursivas, materialmente textualizadas, são práticas ideológicas reguladas por rituais sujeitos a falhas. Se, para Pêcheux (1988), os chistes são como um sintoma da resistência ao assujeitamento ideológico, podemos considerar que o deboche também é um sintoma da resistência, que coloca “em xeque a ideologia dominante tirando partido de seu desequilíbrio” (BAALBAKI, D’OLIVO, 2016, p.256).

Poderíamos dizer que encontramos aqui um exemplo de discurso lúdico, “aquele em que o seu objeto se mantém presente enquanto tal e os interlocutores se expõem a essa presença, resultando disso o que chamaríamos de *polissemia aberta* (o exagero é o *non-sense*)” (ORLANDI, 2009, p.15)

No entanto, o modo como essa apropriação do campo semântico ligado ao diabo se dá, a partir de uma formação discursiva antagônica, cujas ações verbais e não-verbais acarretaram tantos prejuízos aos cultos de matriz africana, nos leva a pensar também na possibilidade de o classificarmos como um discurso polêmico. Neste, é mantida a presença do objeto, sem a exposição dos interlocutores, que procurariam direcionar seu referente.

Os pontos-cantados não formam um cópuz unificado, mas uma dispersão. Eles não apresentam uma mitologia fixa, a qual poderia nos garantir esse ou aquele sentido. Pelo contrário, ela é aberta e incorpora elementos que lhe são estranhos. Essa, aliás, é uma característica importante das religiões politeístas de uma maneira geral: tudo pode se incorporar ao seu conjunto de base, sem necessidade de unificação. Mais do que um universo, estamos diante de um multiverso aberto, cuja abertura é parte de sua própria configuração. Não só o diabo é incorporado às suas referências, mas também Jesus, no jogo ambíguo, pouco explicativo, mas bastante elucidativo.

Exu, que tem duas cabeças,
Ele olha sua banda.
Mas uma é Satanás dos infernos,
A outra é de Jesus Nazaré.

Essa resistência irônica, ambígua, também se apresenta de maneira ainda mais forte no caso dos exus que recebem seus nomes da tradição judaico-cristã, como Exu Lúcifer e Exu Belzebu. Para Silva (2015b), são casos claros de “demonização” dos exus, realizada dentro dos terreiros, que reforçam a difusão da relação dessa entidade ao mal, justificando a intolerância religiosa e a perseguição das igrejas neopentecostais.

Além do nome, encontramos geralmente um pentagrama invertido no assentamento ou nas estátuas de Exu Lúcifer, íntima e respeitosamente chamado pelos adeptos de Seu Lucifer. E as imagens de Exu Belzebu são representações similares às de Bafomete, o homem com cabeça de bode. Capas, tridentes, punhais e chamas também são elementos comuns nas representações dessas entidades, mas não apenas nelas, como na da grande maioria dos exus.

Se Silva (2015b) e outros teóricos, como Bastide (2001) e Santos (2012), consideram negativos esses aspectos e reforçam a necessidade de uma reafricanização das religiões afrobrasileiras – movimento que veio se fazendo a partir da metade do século XX, com viagens à África e eliminação de alguns aspectos sincréticos do culto –, nós defendemos uma posição contrária. A africanização foi um mecanismo usado pelas nações sudanesas de candomblé com a participação de antropólogos e sociólogos, com intuito de desvincular a religião do cristianismo, como se não fosse esse um substrato social inextrincável da realidade brasileira. Ademais, com isso, desconsidera-se todo o processo de formação do candomblé e da umbanda como religiões nacionais, forjadas no Brasil, por outras tantas estratégias de luta e resistência dos povos escravizados e marginalizados. Por fim, a consequência dessa africanização veio ainda mais reforçar a cisão entre grupos religiosos de matriz africana: se por um lado houve um embranquecimento da umbanda, que se tornou cada vez mais holística e negadora da herança candomblecista, por outro houve a construção de um ideal de purismo das casas tradicionais de candomblé da Bahia, que menospreza as heranças banta e determinadas construções religiosas tipicamente brasileiras.

Seu Lucifer é, para nós, exemplo claro da reapropriação do exu demonizado pelos cultos cristãos como estratégia de resistência irônica e como transformação de seu sentido negativo; estratégia que se instaura na polêmica, mas que se constrói no lúdico. Aliás, essa sempre foi o mecanismo primordial de resistência dos praticantes desses cultos, em sua chegada ultrajante como escravos no país: o calundu que se fingia festa para celebrar os deuses africanos; o esconderijo de fetiches nas igrejas que serviam de lugar duplo de culto; a associação de orixás e inquices a santos católicos... Em suma, foi sempre como polissemia aberta e não como luta pelo sentido que as religiões africanas sobreviveram, sempre pela recriação.

Exu Lúçifer, ao mesmo tempo, é o maioral do inferno e deixa de sê-lo, porque ocupa um lugar privilegiado na hierarquia dos exus: é um objeto paradoxal, que funciona “em relações de forças móveis, em mudanças confusas, que levam a concordâncias e discordâncias, e oposições extremamente instáveis” (PÊCHEUX, 2011b, p.115). Ele deixa mesmo de ser judaico-cristão para incorporar-se ao continente africano, ensinando aos seus acólitos a fazer sua trajetória em um mundo de morte, como diz o ponto cantado:

Como caminha caminhar
As sete léguas da calunga
Como caminha caminhar
As sete léguas da caluga

Se ele é Lucifer da Guiné
Se ele é Lucifer da Guiné
Se ele é Lucifer da Guiné
Se ele é Lucifer da Guiné

Como ele é Lucifer da Guiné, e não Lucifer judaico-cristão, Lucifer negro, trazido com os escravos, ele sabe caminhar do jeito apropriado os espaços do mundo dos mortos.

Em outro ponto cantado, porém, encontramos uma maior associação dessa entidade com a tradição judaico-cristã. O modo como esses pontos-cantados tão diversos vão se tecendo e se seguindo dentro de uma gira de exu não chegam a compor uma unidade, mas se abrem para a duplicidade que constitui a própria ironia: afirmação e negação ao mesmo tempo, luta que se faz sem briga – resistência.

Ele é um anjo que caiu do céu
Ele não é homem, ele não é mulher
Ele é do dia, ele é da noite
Que anjo é esse? É Seu Lucifer

4 CONCLUSÃO

Se podemos, por um lado, afiançar que há uma relação polêmica entre as duas formações discursivas, não há discurso de tipo polêmico. O discurso iurdiano fecha a polissemia do referente que toma para si, do objeto de seu discurso: Exu-Diabo se tornam assim sinônimos, construídos a partir de um diálogo onde encontramos dois interlocutores empíricos – o pastor ou bispo e a pessoa que estaria possuída –, mas que se fecham em um só, tal o autoritarismo que constitui essa “interação”. Além disso, como gênero, o exorcismo iurdiano é muito menos exorcismo do que forma de proselitismo religioso, uma vez que se faz para uma audiência a que se visa converter e a fieis que devem ser observados, tutelados, para que se mantenham na religião.

No candomblé e na umbanda, a presença do diabo não faz o mesmo movimento. Ela dialoga polemicamente com a tradição demonizante do discurso cristão, cujas longínquas origens traçamos brevemente nessas páginas, e as incorpora ao seu discurso. No entanto, isso não se dá para reforçá-lo, ao contrário do que falam os defensores da “purificação” ou “africanização” da religião. Trata-se de discurso lúdico-polêmico, algo que se situa num contínuo entre um modo de apropriação do objeto e da relação entre interlocutores, onde a palavra diabo é, concomitantemente, assumida e negada, transformada pela ironia como resistência.

Aliás, Exu – seja o orixá, seja a entidade dessa “marginalia sagrada” de que tratamos – é o senhor do duplo, é através da ambiguidade que ele luta, o que pode ser exemplificado por um de seus mitos:

Dois camponeses amigos puseram-se bem cedo
a trabalhar em suas roças,
mas um e outro deixaram de louvar Exu.
Exu, que sempre lhes havia dado chuva e boas colheitas!
Exu ficou furioso.
Usando um boné pontudo,
de um lado branco e do outro vermelho,
Exu caminhou na divisa das roças,
tendo um à sua direita
e o outro à sua esquerda.
Passou entre os amigos
e os cumprimentou enfaticamente.
Os camponeses entreolharam-se. Quem era o desconhecido?
“Quem é o estrangeiro de barrete branco?”, perguntou um.
“Quem é o desconhecido de barrete vermelho?”, questionou o outro.
“O barrete era branco, branco”, frisou um.
“Não, o barrete era vermelho”, garantiu o outro.

Branco. Vermelho. Branco. Vermelho.
 Para um, o desconhecido usava um boné branco,
 para o outro, um boné vermelho.
 Começaram a discutir sobre a cor do barrete.
 Branco.
 Vermelho.
 Branco.
 Vermelho.
 Terminaram brigando a golpes de enxada,
 mataram-se mutuamente.
 Exu cantava e dançava.
 Exu estava vingado. (PRANDI, 2001, p.48-9)

Exu é o senhor das encruzilhadas, o que se situa entre os dois mundos, o senhor da fala, da ambiguidade. Ele é, miticamente, o princípio que confirma, na cosmogonia africana, que “no terreno da linguagem, a luta (...) ideológica é uma luta pelo sentido das palavras, expressões e enunciados, uma luta vital” (PÊCHEUX, 2011a, p.273). Sua luta, porém, não se faz no sentido de um direcionamento dos sentidos, como no discurso polêmico. Como *trickster* (BASTIDE, 2001), a luta e o lúdico se combinam.

Talvez seja esse o princípio de que precisemos, no momento que ora enfrentamos, no qual o fundamentalismo e o fascismo lutam pelos sentidos com armas e agressões. Afinal, a polissemia também merece que se lute por ela!... E, para tanto, precisamos estar alertas:

Quem tá dormindo acorda
 Quem tá sentado fica em pé
 É hora, é hora
 É hora de salvar Seu Lucifer.

REFERÊNCIAS

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. **Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BAALBAKI, Angela; D'OLIVO, Fernanda Moraes. A segurança que não é para todos: discursos sobre violência e segurança pública. **Entremeios**: revista de estudos do discurso, v.13, jul.-dez./2016. Disponível em: <http://www.entremeios.inf.br/published/388.pdf> Acesso em 28 out. 2018.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'água, 2000.

GUATTARI, Félix. **Caosmose**: um novo paradigma estético. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 2.ed. São Paulo: Ed. 34, 2012.

IURDTV. **Demônios que atuam em muitos crentes é desmascarado**. 2011. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=udrhadyfbFQ> Acesso em 28 jan. 2018.

LEWIS, Ioan. **Êxtase religioso**. Trad. José Rubens Siqueira de Madureira. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais**: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

ORLANDI, Eni. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. 5.ed. Campinas: Pontes, 2009.

ORO, Ari Pedro. Intolerância religiosa iurdiana. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015, p.29-69.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**. Campinas: Editora da Unicamp, 1988.

_____. Análise automática do discurso. In: GADET, Françoise; HAK, Tony (org.). **Por uma análise automática do discurso**. 4.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2010, p.59-158.

_____. As massas populares são um objeto inanimado? In: _____. **Análise de discurso**. 2.ed. Campinas: Pontes, 2011a, p.251-73.

_____. Ideologia – aprisionamento ou campo paradoxal? In: _____. **Análise de discurso**. 2.ed. Campinas: Pontes, 2011b, p.107-19.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. 3.ed. São Paulo: USP; Ed. 34, 2013.

_____; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil**: religião, sociedade e política. São Paulo: Editora Hucitec; USP, 1996.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**. Petrópolis: Vozes, 2012.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Entre a gira de fé e Jesus de Nazaré. In: _____. (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015a, p.191-260.

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

TAYLOR, Charles. **A era secular**. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 2012.