

UNIVERSIDADE PAULISTA – UNIP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

ADEMIR BARBOSA JÚNIOR

“FOI EXU QUE ME DEU”:
***Exu Coach* e a Teologia da Prosperidade na Umbanda**

SÃO PAULO
2025

ADEMIR BARBOSA JÚNIOR

“FOI EXU QUE ME DEU”:

***Exu Coach* e a Teologia da Prosperidade na Umbanda**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista – UNIP, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Orientação: Prof. Dr. Maurício Ribeiro da Silva

SÃO PAULO

2025

Barbosa Júnior, Ademir.

"Foi Exu que me deu": Exu *coach* e a teologia da prosperidade na Umbanda / Ademir Barbosa Júnior. - 2025.

141 f. : il. color.

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista, São Paulo, 2025.

Área de concentração: Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Maurício Ribeiro da Silva.

1. Comunicação. 2. Mediatização. 3. Teologia *coaching*. 4. Exu. 5. Umbanda. I. Silva, Maurício Ribeiro da (orientador). II. Título.

ADEMIR BARBOSA JÚNIOR

“FOI EXU QUE ME DEU”:

Exu Coach e a Teologia da Prosperidade na Umbanda

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista – UNIP, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Aprovado em: 08/09/2025

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Maurício Ribeiro da Silva - orientador
Universidade Paulista - UNIP

Profa. Dra. Malena Segura Contrera
Universidade Paulista - UNIP

Profa. Dra. Laura Loguércio Cánepa
Universidade Paulista - UNIP

Prof. Dr. Hertz Wendell de Camargo
Universidade Federal do Paraná

Prof. Dr. Alberto Carlos Augusto Klein
Universidade Estadual de Londrina

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Exu (Laroiê!), que me faculta encruzilhadas e fortalece meu ânimo e meus pés para eu trilhar meus caminhos, bem como a toda a espiritualidade e ancestralidade que me guiam. A meus antepassados e à minha mãe Laís e a meu pai Ademir: minha mãe, que estudou apenas até a quarta série, me ensinou a ler quando eu tinha 04 anos e meio; meu pai nunca reclamou de eu rabiscar os livros. À minha irmã Arianna, pelo diálogo.

À minha Iya Senzaruban e à minha família do Ile Iya Tunde, casa de Candomblé de onde sou Ogã (dijina: Tata Obasiré) há 23 anos (2025), bem como ao Terreiro da Vó Benedita, casa de Umbanda de meu Pai Joãozinho Galerani e a toda a minha família. A meus filhos e filhas da Tenda de Umbanda Caboclo Jiboia e Zé Pelintra das Almas, casa que dirijo (Pai Dermes de Xangô), aberta em 2015 e que já teve inúmeras sedes, bem como giras públicas em estados e cidades distintas, em especial no chamado Projeto Terreiro Itinerante.

A todos e todas que sempre compartilham tempo, histórias e saberes nas múltiplas encruzilhadas pelas quais tenho transitado.

De modo especial, agradeço ao meu *Orí*/entador e coordenador do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Paulista (UNIP), professor doutor Maurício Ribeiro da Silva, pela confiança, pelo diálogo e pela paciência. À professora doutora Malena Segura Contrera, pelo entusiasmo na vivência cotidiana e na construção de saberes. Ao professor doutor Jorge Miklos, pelos compartilhamentos constantes e pela generosidade da escuta. Ao professor doutor Hertz Wendell, que compôs a Banca de Qualificação (2024), pela atenção, pelos encaminhamentos, pelas sugestões: gratidão por tantos reencontros! A todos os professores da banca de doutorado, muito obrigado pelo acolhimento, pela leitura atenta e pela avaliação segura.

Agradeço ao amigo, irmão e companheiro de pesquisa professor mestre Jorge Luís da Hora de Jesus (*Mukuiú*, meu bom!): os caminhos ficam mais bonitos (e saborosos) com sua alegria e competência. Às queridas, presentes e até outro dia “Pombogiras Mestrandas” Giovanna Baccarin e Marta Beatriz Guedes: agradeço as gargalhadas e as mirongas que me auxiliaram a chegar até aqui (mirongas de conversação, eletrônicas, de deslocamento e transporte e tantas outras). Com muito

carinho, agradeço a todo o corpo de funcionários do Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Paulista (UNIP), em especial sua secretária amorosa e solícita, Christina Rodrigues.

Exu Veludo, a quem agradeço as gargalhadas infinitas em espirais e que tem a humildade de trabalhar com este médium, disse certa vez: “Quem diz que Exu é diabo já vive no inferno”. Carvalho (2019) me ensinou que Exu é autoconhecimento: ao isolar o “x” da palavra (da questão? da equação?), contempla-se o “eu”. Por outro lado, a vida também ensina que, se Exu não é o diabo, ao retirar o “u” de “Exu”, por vezes o diabo aparece. Com a sabedoria do Comunicador e *Trickster* de origem iorubá, aumentam as possibilidades de, nas encruzilhadas, cada um (a) de nós encontrar mais o próprio “eu” e menos as “ex” situações da vida. Meus respeitos, minha gratidão, minha reverência: Laroiê! Mojubá!

Minha gratidão à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que apoiou a realização desta pesquisa (Finance Code 001).

*Sua mãe o pariu na volta do mercado.
De longe ele seca a árvore do enxerto.
Ele passeia da colina até a casa.
Faz cabeça de cobra assoviar.
Anda pelos campos, anda entre os ebós.
Atirando uma pedra hoje,
Mata um pássaro ontem.*

“Oriki de Exu 2”

RISÉRIO, Antonio. *Oriki Orixá*. São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 128.

RESUMO

Este trabalho objetiva, a partir da análise de fenômenos comunicacionais, identificar a relação entre religião e consumo promovida pela Teologia da Prosperidade, comumente associada a lideranças religiosas neopentecostais, contudo presente também em outros segmentos religiosos. Para tanto, por meio de análise de conteúdo, analisa-se a influência da Teologia da Prosperidade/Teologia *Coaching* em conceitos e práticas associadas à Umbanda, notadamente no caso de Exu. Como referencial teórico, valemo-nos, sobretudo, de conceitos de Harry Pross, Baitello Jr. e Muniz Sodré, bem como de outros estudiosos da Comunicação, para a compreensão dos resultados mais visíveis da mediatização e da reiteração do produto “cursos de Exu”: o esvaziamento da imagem arquetípica de Exu, a monolatria dedicada a esse Orixá/essa Entidade e a diminuição da importância das comunidades-terreiro.

Palavras-chave: Comunicação; Mediatização; Teologia Coaching; Exu; Umbanda.

ABSTRACT

This work aims to identify the relationship between religion and consumption promoted by Prosperity Theology, commonly associated with neopentecostal religious leaders, but that is also found in other religious segments, based on a content analysis. To this end, the influence of Prosperity/Coaching theology on concepts and practices associated with Umbanda is analyzed, particularly in the case of Exu. As a theoretical framework, concepts from Harry Pross, Baitello Jr. and Muniz Sodré, as well as other communication scholars, were used to understand the most visible results of the mediatization and repetition of the product “Exu courses”: the emptying of the archetypal image of Exu, the monolatry dedicated to this Orixá/entity and the diminishing importance of terreiro communities.

Keywords: Communication; Mediatization; Coaching Theology; Exu; Umbanda.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Congá Vivo	47
Figura 2 - Seu Sete da Lira (Programa Flávio Cavalcanti)	58
Figura 3 - Seu Sete da Lira (referência ao Programa do Chacrinha)	58
Figura 4 - Orixá Exu	68
Figura 5 - Exu Entidade	68
Figura 6 - Imagem ilustrativa da Tabela 7 (ocorrência 2)	83
Figura 7 - Rubens Saraceni, fundador da Umbanda Sagrada	87
Figura 8 - Meme Anitta e as Pombogiras.....	91
Figura 9 - Exu <i>Coach</i> (Bruna Dantas)	94
Figura 10 - “Foi Exu que me deu”	100
Figura 11 - “Foi Deus que me deu”	100
Figura 12 - Monolatria a Exu	114
Figura 13 - Marcha para Exu (cartaz de convocação)	123

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Palavras-chave e resultados de teses e dissertações e periódicos	16
Tabela 2 - Teses e dissertações	16
Tabela 3 - Periódicos	17
Tabela 4 - Cursos de Exu	73
Tabela 5 - Cursos (Orixás)	73
Tabela 6 - Cursos (Entidades)	74
Tabela 7 - Corpus	74
Tabela 8 - Imagens ilustrativas de anúncios.....	81
Tabela 9 - Categorização (Marcha para Exu)	125

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO I – MEDIATIZAÇÃO E TEOLOGIA DE MERCADO	20
1.1 Mídia e Religião - Mediatização da religião	20
1.2 Teologia da Prosperidade/Teologia <i>Coaching</i> e sua relação com a mídia e a mediatização	24
CAPÍTULO II – A UMBANDA NO MERCADO RELIGIOSO: RESISTÊNCIAS E ADAPTAÇÕES AO CONTEXTO MEDIATIZADO	33
2.1 Breve histórico da Umbanda	33
2.2 Umbanda e Mídia: de um contexto primário para o terciário	42
CAPÍTULO III – OS CURSOS DE UMBANDA: O CONSUMO ALAVANCANADO POR EXU	61
3.1 Exu na Umbanda	61
3.2 Apresentação do corpus de pesquisa	70
3.3 Análise e resultados	77
CAPÍTULO IV – CULTO OU ESPETÁCULO?	93
4.1 A desincorporação do corpo	104
4.2 Monolatria: a superexposição de Exu e a fragmentação do Axé	111
4.3 Desterritorialização do terreiro	117
CONCLUSÃO	127
REFERÊNCIAS	132

INTRODUÇÃO

Nos últimos 10 anos, segundo dados do Disque 100 (Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania), tem crescido o volume de ações de intolerância contra religiões de matriz africana, em especial a Umbanda e o Candomblé, a partir de ataques tanto a terreiros quanto a praticantes.

Se, por um lado, esse fenômeno indica dificuldade crescente para a existência dessas religiões, por outro, observa-se o crescimento da presença de manifestações a elas associadas. Para além dos terreiros, especialmente a Umbanda tem constituído forte presença digital, constatável pelo crescimento de podcasts, canais no YouTube e outras formas de disseminação de conteúdo. Nesse campo, para além dos canais, nota-se volume expressivo de inscritos e visualizações: no Youtube, canais como UmbandaEaD ou Umband'Boa apresentam mais de 200 mil seguidores. Influenciadores como Rodrigo Queiroz alcançaram, em alguns vídeos, a marca de mais de 1 milhão de visualizações. Os números são bastante expressivos, sobretudo quando observamos que os registros censitários apontam que em 2010 (último Censo com informações demográficas sobre manifestações religiosas no Brasil, até o momento) indicam que a Umbanda era a religião declarada de pouco mais de 400 mil brasileiros.

A partir dessa presença digital, alguns fenômenos podem ser delineados. O primeiro diz respeito a mudanças nas características relacionadas à manutenção dos terreiros, aos fundamentos teológicos a eles vinculados e à manutenção e eventual crescimento do número de adeptos.

Apesar do grande crescimento observado entre as décadas de 1940 e 1970 (Ortiz, 1999), a disseminação da Umbanda, via de regra, não se constitui historicamente a partir de hierarquias centralizadas, isto é, a partir de um núcleo estruturado inicial que se expande no território. Ao contrário, observa-se empiricamente forte tendência a processos de nucleação baseados na formação de adeptos em um determinado terreiro que dele se destacam para formar novas casas, as quais, independentes entre si, passam a seguir seus próprios caminhos de forma autônoma, tanto sob os aspectos civis quanto religiosos.

Cabe ainda registrar que, para além da inexistência de grandes redes estruturadas de relações entre terreiros, não se mostra presente nas casas práticas que estejam vinculadas à lógica proselitista, isto é, o crescimento de adeptos não se

dá a partir da perspectiva de ações exteriores ao ambiente religioso com objetivo de “conversão” e incremento do número de praticantes.

Juntas, essas características tendem a apontar que a disseminação do conhecimento e das práticas da Umbanda em formato histórico (tradicional) se dá a partir do terreiro como ponto central e, sendo este o local de encontro e de trocas, aspectos associados ao cotidiano e à geografia tendem a ser prevalentes nos processos de expansão ou recrudescimento de práticas e fundamentos.

A presença digital observada tende a alterar esse *modus operandi*, uma vez que, em razão da natureza do meio, ocorre a dissociação entre a territorialidade e a disseminação do saber. Mais do que isso, a própria lógica midiática, fundada no aumento contínuo do número de seguidores e do engajamento, subverte a lógica tradicional a partir de um modelo com forte tendência proselitista, fundada no consumo midiático. Nesse contexto, um elemento singular, associado ao campo teológico, chama a atenção: a emergência da figura de *Exu*.

A despeito de toda a complexidade e controvérsias associadas a *Exu*, gostaríamos de grifar um aspecto que nos parece relevante no contexto que aqui abordamos. A adoção de *Exu* como figura associada à Umbanda ocorre após décadas nas quais o Preto-Velho figurou como entidade representativa dessa religião.

Apesar de parecer irrelevante, essa mudança traz elementos significativos. Pesquisas desenvolvidas no âmbito do Grupo de Pesquisas Mídia e Estudos do Imaginário apontam que mudanças associadas ao imaginário da Umbanda têm ocorrido desde sua emergência, no início do século XX: inicialmente vinculava-se a prática aos Caboclos (a religião foi fundada a partir da manifestação do espírito de um Caboclo, chamado Sete Encruzilhadas), mas a partir da década de 1930, com o fenômeno da perseguição policial, a figura do Preto-Velho passou a ser mais presente, tornando-se hegemônica a partir da década de 1960.

Essa mudança, a despeito das características de sabedoria e benevolência associadas ao Preto-Velho, refletiam o incômodo de grupos hegemônicos com o forte crescimento de adeptos. Assim, trocava-se a figura indígena – cuja ideia de grandeza está presente na cultura nacional desde o final do século XIX com a publicação d’*O Guarani* (1857), de José de Alencar – pela do preto, que até hoje é objeto de preconceito e intolerância em nossa sociedade.

A disposição para uma nova mudança para *Exu* a partir do contexto midiático, sendo esta a terceira figura representativa da Umbanda em pouco mais de um século

de existência da religião, denota que não se trata de um fenômeno isolado, mas um reflexo dos processos associados ao fenômeno da mediatização da religião.

Desse modo, o tema desta pesquisa consiste na observação e análise de fenômenos comunicacionais relacionados ao mercado religioso (microcosmo do capitalismo midiático), de modo a identificar elementos da chamada teologia da prosperidade adotados em outros segmentos religiosos que não os de sua origem (notadamente neopentecostal).

Ensino a distância, serviços bancários on-line e de telemedicina nas redes pública e privada, namoros virtuais: a mediatização das relações abarca os mais diversos campos das relações, o que inclui as religiões e seus rituais. Se este é um processo que remonta sobretudo aos primórdios do rádio e da televisão, com a popularização da internet (final do século XX) e o relativo fácil acesso a smartphones (século XXI), a mediatização propicia uma gama de serviços (vendidos como “experiências”) cada vez maior e alheia às interações presenciais.

A partir da análise de fenômenos comunicacionais, esta pesquisa objetiva identificar a relação entre religião e consumo promovida pela teologia da prosperidade, comumente associada a lideranças religiosas neopentecostais, espalhada em outros segmentos religiosos. Nesse sentido, procuraremos identificar e analisar a influência da teologia da prosperidade combinada ao *coach* motivacional (teologia *coaching*) em conceitos e práticas associadas à Umbanda.

As perguntas que norteiam nossa pesquisa são: qual a relação entre mídia, sobretudo eletrônica, e consumo/consumismo? Quais os atributos do conceito de prosperidade predominam no campo religioso? Tais perguntas nos facultaram a formulação das seguintes hipóteses: a mediatização, enquanto estratégia do capitalismo para ampliar o número de consumidores de bens e serviços (economia do sinal), contamina diversos campos, dentre eles o religioso. No campo religioso, tal processo, ao deslocar o conceito de prosperidade para o de propriedade, fundamenta a religião mediatizada como mecanismo lastreado pela ideia de consumo ou de poder de consumo como sinônimos de felicidade ou realização.

Como indicadores da relevância, da pertinência e do ineditismo desta pesquisa, recorreremos a uma busca simples de palavras-chave nos portais de Catálogo de Teses

e Dissertações¹ e o Portal de Periódicos da CAPES², cujos resultados registramos na tabela abaixo:

Tabela 1 - Palavras-chave e resultados de teses e dissertações e periódicos

Palavras-chave	Catálogo de Teses e Dissertações (CAPES) (Período de análise: qualquer tempo)	Periódicos (CAPES) revisados por pares (Período de análise: qualquer tempo)
Umbanda	520	540
Exu	175	735
“Teologia da Prosperidade”	91	49
“Exu” e “Teologia da Prosperidade”	0	0
“Umbanda” e “Teologia da Prosperidade”	0	1

Fonte: Elaborado pelo autor

Embora haja estudos sobre “Umbanda”, “Exu” e “Teologia da Prosperidade” em separado, a correlação de temas representados por essas palavras-chave, conforme as duas últimas linhas da tabela (“Exu” e “Teologia da Prosperidade” e “Umbanda” e “Teologia da Prosperidade”), é inédita ou apresenta apenas uma ocorrência de artigo.

A respeito da correlação entre as ocorrências encontradas e a área de Comunicação, temos os resultados abaixo, que confirmam a relevância, a pertinência e o ineditismo da pesquisa:

Tabela 2 - Teses e dissertações

	Resultados para Teses e Dissertações (CAPES)	Comunicação (área do conhecimento)
Umbanda	520	13
Exu	175	3
“Teologia da Prosperidade”	91	0

Fonte: Elaborado pelo autor

¹ Disponível em: <https://catalogodeteses.capes.gov.br/catalogo-teses/#/>. Acesso em: 3 abr.2024.

² Disponível em: <https://www-periodicos-capes-gov-br.ez1.periodicos.capes.gov.br/>. Acesso em: 3 abr.2024.

Tabela 3 - Periódicos

	Resultados para Periódicos (CAPES)	Comunicação (assunto)
Umbanda	540	0
Exu	735	0
“Teologia da Prosperidade”	49	0
“Umbanda” e “Teologia da Prosperidade”	1	0

Fonte: Elaborado pelo autor

A pesquisa se inscreve na área da Comunicação, uma vez que parte da observação de fenômenos comunicacionais, que constituem o *corpus*, estudado à luz de conceitos e bibliografia dessa área, secundados por autores (as) de outras áreas do conhecimento.

O *corpus* central estudado abarca elementos identificados numa etnografia digital associada ao consumo, porém privilegia os títulos/subtítulos dos 10 primeiros resultados no Google para a busca de “cursos de Exu”, de modo a referenciar um resultado representativo das buscas e categorias (Bardin, 1988). Sua escolha representa um dos produtos oferecidos pela Umbanda no mercado religioso, pautado pelas estratégias e características da teologia da prosperidade, valendo-se da economia do sinal por meio da internet (Mídia Terciária). Mais do que as compras pontuais de livros e *kits* com objetos ritualísticos, os cursos demonstram uma fidelização maior do cliente em relação ao fornecedor.

A plataforma Google foi escolhida por representar um dos maiores canais de busca de informações, ordenando os resultados conforme a maior incidência de páginas selecionadas pelos usuários conforme as palavras-chave de busca, uma vez que a plataforma funciona como uma grande biblioteca indexadora de páginas da internet (Silva, 2018)³.

O método utilizado para a melhor compreensão dos dados coletados é a análise de conteúdo, que privilegia o estudo das categorias, as quais fornecem “por condensação uma representação simplificada dos dados brutos” (Bardin, 1988, p.

³ Disponível em: <https://canaltech.com.br/internet/busca-do-google-entenda-como-funciona-a-escolha-dos-resultados-exibidos-121340/>. Acesso em: 18 out.2023.

119). Tal representação, neste trabalho, ainda que reduzida, é potencializada, uma vez que compreende os 10 primeiros resultados apontados pelo Google, cuja importância e significado baseiam-se em três critérios: novidade, relevância e autoridade (Silva, 2018).

As categorias fixadas traduzem tanto práticas umbandistas quanto alheias aos fundamentos primeiros da religião e afeitas ao mercado religioso⁴. A presencial (terreiro) valoriza a comunidade do ministrante do curso como referência (Sodré, 2019; Barbosa Jr., 2021). A modalidade presencial (itinerante), embora possa ser desenvolvida em outras comunidades-terreiro que não a de origem do palestrante, também ocupa outros espaços, como salas alugadas, clínicas de terapias holísticas etc., dissociando-se, neste último caso, no que tange à espacialidade (física, energética, simbólica etc.), dos terreiros e de tudo o que evocam quanto à ancestralidade mítico-espiritual. Por sua vez, a categoria virtual se vale da gama de acessibilidade tecnológica e representa o sucesso da economia de sinal (Baitello Jr., 2009, p.389)⁵, com o amplo, ubíquo e constante alcance de sua mensagem para o público interessado. A modalidade paga explícita e mais bem representa a alocação de tais cursos no mercado religioso, amparado pela teologia da prosperidade. Já a categoria gratuita evoca uma das principais características da religião de Umbanda, a caridade, logo a gratuidade de conhecimento e ensinamentos, exceções feitas às mídias de difusão vendáveis, como livros e CDs.

No primeiro capítulo, discorremos sobre a relação entre Mídia e Religião e sua interconexão sobretudo por meio da Teologia da Prosperidade/Teologia *Coaching*. No segundo capítulo, apontamos como se dá a relação entre Mídia e Umbanda a partir da Teoria das Mídias de Harry Pross. No terceiro capítulo, apresentamos o *corpus* de pesquisa e o resultado da análise do fenômeno comunicacional. No quarto capítulo discutimos sobre algumas das consequências observadas a partir do resultado da análise do fenômeno comunicacional. Na conclusão, apresentamos os

⁴ Enquanto, por exemplo, a gratuidade e a atividade presencial na comunidade-terreiro são consideradas práticas umbandistas originais, as mesmas podem ser adotadas nos cursos de Exu, como é o caso das apostilas gratuitas oferecidas na internet. Por outro lado, um terreiro que prime pela gratuidade em suas atividades pode contratar um curso de Exu presencial, pago e organizado por um visitante. Para fixar as categorias, desconsideramos essas possibilidades, atentando somente para possíveis hibridismos nos resultados encontrados (exemplo: curso de Exu oferecido de maneira híbrida, presencial e virtualmente).

⁵ Autor dos verbetes do Dicionário organizado por Marcondes Filho. MARCONDES FILHO, Ciro. Dicionário da comunicação. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

encaminhamentos gerados por essas consequências na relação entre Mídia e Religião.

CAPÍTULO I – MEDIATIZAÇÃO E TEOLOGIA DE MERCADO

1.1 Mídia e Religião - Mediatização da religião

A fim de compreender a chamada teologia⁶ *coaching*, decorrente da (e mesclada à) teologia da prosperidade, faremos uma síntese, a partir de *Imagens de culto e imagens da Mídia*, de Alberto Klein (2006), dos processos de mediação e mediatização das igrejas protestantes/neopentecostais⁷ e católica⁸ no Brasil. Para tanto, há que se considerar, conforme Miklos (2012), que:

Os meios eletrônicos de comunicação passam a configurar de tal modo as práticas religiosas que esses dois processos se misturam, mudando a identidade definitivamente, na medida em que o espaço da busca pelo *religare* se transforma de concreto em virtual (Miklos, 2012, p. 92).

⁶ Segundo o *Oxford Languages*, o vocábulo teologia pode ser definido tanto como “ciência ou estudo que se ocupa de Deus, de sua natureza e seus atributos e de suas relações com o homem e com o universo”, quanto “conjunto dos princípios de uma religião; doutrina” (Disponível em: [teologia definição - Pesquisa Google](#). Acesso em: 22 jun.2024). As teologias da prosperidade/*coaching*, como se verá adiante, manifestam-se antes como doutrinas do que como estudo sistematizado da divindade, sendo esta citada ou referenciada apenas com o intuito de justificar e/ou fundamentar os princípios dessas doutrinas.

⁷ Embora utilizado popularmente de modo indiscriminado, o vocábulo “evangélico” corresponde a uma vertente da Reforma Protestante (século XVI), caracterizada por se basear sobretudo no Evangelho de Jesus como base doutrinária. O termo “pentecostalismo” é um movimento do cristianismo evangélico responsável por enfatizar a experiência direta e pessoal com Deus por meio do batismo no Espírito Santo. “Neopentecostal”, a seu turno, se pauta na constante batalha entre o bem (Deus) e o mal (Diabo), com igrejas que apresentam organização empresarial, baseadas na teologia do domínio ou dominionismo (submissão da vida pública ao domínio religioso cristão, sobretudo dos neopentecostais) e na teologia da prosperidade. A esse respeito, ver Rodrigues (2003), Klein (2006), Mariano (1999) e Costa (2023).

Por sua vez, Bratosin *In* Sousa (2021) trata do que chama de pós-neoprottestantismo. Segundo o pesquisador, “o ‘pós-neoprottestantismo’ não é efetivamente uma corrente religiosa, mas um paradigma na compreensão do religioso. Ele não é entendido como uma simples etapa que sucede o neoprottestantismo, mas uma ‘virtualização, ou seja, o produto de uma mutação ontológica do neoprottestantismo pelo deslocamento de uma atualidade a uma esfera fenomenológica problematizante’. (...) O objetivo do pós-neoprottestantismo é responder a uma busca de espiritualidade sem deixar os membros da comunidade correrem o risco de estarem fechados novamente dentro de uma igreja, culto, seita etc. Trata-se de viver a experiência religiosa neoprottestante – mas não somente – em um lugar simbólico sem fronteiras, nem limites, integrado no espaço público midiático” (Sousa, 2021, p. 75).

⁸ Como Catolicismo, entendemos o Apostólico Romano, em virtude de sua posição hegemônica ao longo da História Ocidental, bem como de seu protagonismo durante as chamadas Grandes Navegações e na colonização de inúmeros territórios, sobretudo a partir do século XVI.

A mediação eletrônica (reprodução por meios eletrônicos dos rituais religiosos) e a mediatização (adaptação do fenômeno para a linguagem midiática eletrônica)⁹ dessas igrejas promovem uma forma de violência, uma vez que elide a possibilidade de troca e diálogo em virtude do monólogo perpetrado pelo emissor. Segundo Klein (2006, p.146):

A violência revela-se no desequilíbrio desmesurado da relação entre emissor e receptor, no poder de um indivíduo de falar a tantos milhões de outros indivíduos, sem que se estabeleça aí um caminho de mão-dupla. Governar os conteúdos dos meios eletrônicos, determinar sua linha ideológica, significa dispor de estratégias simbólicas de coerção de mentes humanas. A apropriação de um universo de milhões de receptores implica também a apropriação do tempo de vida desses milhões. Não há dúvida que a comunhão firmada entre as massas e os meios de comunicação eletrônicos possibilitou que estes se tornassem os detentores do símbolo ‘tempo’ em nossa cultura (Klein, 2006, p. 146).

A inserção e a utilização dos meios de comunicação eletrônicos tornam-se, assim, a verdadeira autoridade, sobretudo no caso da teologia *coaching*, como se verá adiante, e não mais qualquer reflexão ou orientação teológica. Segundo Klein (2006, p.149), a visibilidade de programas religiosos na mídia, nos anos 80, transformou sua disseminação num tema constante de estudos em áreas como comunicação e sociologia. Pastores estadunidenses estudados por Hugo Assmann em *A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina* (1986), como Rex Humbard, Jimmy Swaggart e Pat Robertson, tiveram programas veiculados na televisão brasileira. A dramaticidade de suas pregações traduziu “uma performance envolvendo todo o corpo com movimentos, gestos, promovendo uma forma de espetáculo religioso centrado na figura de um ídolo de massa” (Klein, 2006, p. 149).

Uma das características dessa espécie de culto eletrônico “era justamente a adequação do espetáculo religioso ao espetáculo proporcionado pela TV” (Klein 2006, p. 149), o que configura o processo de mediatização. Na TV brasileira, o programa *Alguém ama você*, de Rex Humbard, estreou em rede nacional em 1978, pela TV Tupi. Após dois anos, com o fechamento da TV Tupi, o programa foi exibido pelo SBT até 1984. No final da década de 70 também o programa *Clube 700*, de Pat Robertson, foi exibido no Brasil pela TV Record, com curta duração, para ser retomado nos anos 90 (a penetração maior de Robertson foi em países centro-americanos). Entretanto, o

⁹ Martino, 2016, p. 44-45.

mais popular dos três televangelistas estudados por Assmann e citados por Klein (2006) é Jimmy Swaggart, pastor da Assembleia de Deus estadunidense, que, no Brasil dos anos 1980, teve inicialmente seu programa transmitido pela Rede Record e, depois, pela TV Bandeirantes (Klein, 2006, p. 150).

Apesar dessa visível influência, a experiência brasileira, estava voltada muito mais para a mediação do que para a mediatização, focada na força da palavra¹⁰ dos pregadores, os quais, ainda nos anos 1960 passaram a se valer da televisão (Klein, 2006, p. 151-152). Tais espaços figuram como tentativas localizadas de inserção nos meios de comunicação de massa brasileiro, “espaços limitados regionalmente vendidos pelas empresas de comunicação a líderes religiosos” (Klein, 2006, p. 152). Já sobre a relação entre rádio e denominações religiosas, Klein (2006) registra que:

Em solo norte-americano, antes mesmo de o rádio passar a ser uma realidade comercial, seu casamento com a religião já estava selado a partir de uma transmissão experimental, em 1909, com a leitura de uma passagem bíblica pelo pioneiro Reginald Fersenden (Campos, 1997, p. 266). Como veículo viável comercialmente, o rádio foi inaugurado em 1920. Dois meses depois, a programação religiosa invadia seu espaço com a transmissão de culto da Calvary Episcopal Church. No ano seguinte, a *National Presbyterian Church* colocava no ar a primeira emissora protestante (Klein, 2006, p. 153).

Contudo, nem todas as lideranças neopentecostais estadunidenses aceitaram o rádio (“morada dos demônios”), assim como os primeiros ouvintes brasileiros (“máquina infernal”)¹¹. Segundo o autor:

Por isso, o cientista da religião, Leonildo Silveira Campos (1997, p. 27), acredita que Luigi Francescon, fundador da Congregação Cristã no Brasil, uma das denominações pentecostais mais antigas do Brasil, tenha recebido essas ideias antes de chegar ao Brasil no início do século XX (Klein, 2006, p. 153).

¹⁰ Na primeira parte de *Imagens de culto e imagens da mídia* (2006) o autor parte da arqueologia da imagem para a compreensão da textolatria fundamentada sobretudo com a Reforma Protestante (século XVI).

¹¹ “Quatro anos antes de o italiano Guglielmo Marconi fazer sua primeira experiência de envio de mensagens pelas ondas herzebianas em 1896, o padre jesuíta [Roberto Landell de Moura] teria feito experiências de transmissão radiofônica em Campinas, conforme nos conta o comunicólogo Eugênio de Menezes (2002). Seu feito foi publicamente demonstrado em 1894 com uma transmissão de voz entre a Av. Paulista e a Santana. A invenção do padre Landell de Moura foi considerada diabólica, coisa de bruxaria, para a população na época, devido à possibilidade de a voz viajar a distância, sendo por isso intitulada de ‘máquina infernal’. A violenta reação do povo levou as autoridades religiosas a transferir o padre de um lugar para o outro até finalmente enviá-lo para Porto Alegre” (Klein, 2006, p. 152-153).

Embora Klein (2006, p.152) declare que o rádio não é o foco principal de seu trabalho, ele estabelece um histórico interessante da inserção no rádio da Assembleia de Deus, da Igreja do Evangelho Quadrangular, da Brasil para Cristo e da Deus é Amor, dentre outras (p. 154-156). A título de referência diacrônica, destacamos:

No Brasil, muito cedo, o rádio passou a ser utilizado pelas igrejas evangélicas. A mesma igreja que foi pioneira evangélica no uso da televisão no Brasil já havia sido a primeira a ter um programa de rádio. Dia 23 de setembro de 1943, *A Voz da Profecia*, apresentada pelo pastor Roberto Rabelo foi transmitida a várias cidades por 17 emissoras. O programa era gravado em Los Angeles, nos Estados Unidos, e consistia basicamente em traduções que Rabelo fazia das pregações do pastor Richards, apresentador da matriz norte-americana do programa (Klein, 2006, p. 154).

Em relação à Igreja Católica Apostólica Romana, Klein (2006, p.159) esclarece que ela “nunca deixou de estar atenta” à “lei que rege a comunicação de massa”. Contudo, conforme esclarece o autor:

Por ser a denominação religiosa predominante no Brasil desde o início da colonização portuguesa, a Igreja Católica Romana não considerava, até recentemente, a evangelização através dos meios de comunicação de massa como uma tarefa prioritária em um país quase inteiramente católico. Tradicionalmente, o rádio sempre foi utilizado como um meio para divulgar obras da Igreja através da transmissão de missas. Na televisão, a maior emissora de TV brasileira, a Rede Globo, reserva ainda gratuitamente um espaço para a Igreja Católica através do programa “Santa Missa em seu Lar”, que vai ao ar todos os domingos às 6h. Desde 2001 o programa transmite, diretamente do Santuário do Terço Bizantino, as missas do padre Marcelo, sempre ao lado do bispo de sua diocese, D. Fernando Figueiredo (Klein, 2006, p. 159).

É sintomático que o padre que se tornaria uma espécie de *popstar* seja acolitado pelo bispo diocesano, seu superior hierárquico, e não o contrário¹². Klein (2006) registra quatro emissoras católicas de televisão: Rede Vida, TV Horizontes (arquidiocese de Belo Horizonte e com alcance local); Canção Nova e TV Século 21. Em suas análises, o autor pontua como pastores e padres passaram a dirigir suas liturgias da transmissão e veiculação (mediação) para a elaboração voltada para as mídias eletrônicas (mediatização). A organização centralizada, tanto da Igreja Católica quanto de denominações ditas evangélicas ou neopentecostais, bem como o forte poderio econômico dessas instituições, favoreceu o que o autor denomina de “devoração desenfreada dos meios de comunicação eletrônicos” (Klein, 2006, p. 161).

¹² Disponível em: <https://youtu.be/PfDwTR0Or7o?si=Rbm7ymOXVqgjP8VX>. Acesso em: 18 jun.2024.

O trabalho de Klein (2006) é muito mais profundo, tanto no que tange ao estabelecimento de uma linha histórica da relação entre denominações religiosas cristãs e mídias eletrônicas quanto na análise do crescimento do poder de influência política, econômica e comportamental. Contudo, nosso objetivo aqui foi o de estabelecer alguns parâmetros para se compreender a teologia da prosperidade/*coaching* e sua relação com a Umbanda e desta com o rádio e a televisão (2.2. Umbanda e Mídia: de um contexto primário para o terciário).

Nas várias manifestações de uma teologia do mercado, o esvaziamento do sagrado pela prática do *coaching*, como se verá adiante, privilegia antes a forma do que o conteúdo, vale dizer, a espetacularização da mercadoria. Nas palavras de Guy Debord (2005):

É o princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por «coisas suprassensíveis embora sensíveis» que se realiza absolutamente no espectáculo, onde o mundo sensível se encontra substituído por uma selecção de imagens que existem acima dele, e que ao mesmo tempo se fez reconhecer como o sensível por excelência (Debord, 2005, p. 22).

1.2 Teologia da Prosperidade/Teologia *Coaching* e sua relação com a mídia e a mediatização

A teologia da prosperidade/*coaching* ancora-se nas mídias impressas, mas sobretudo nas eletrônicas com o objetivo de conquistar e amplificar consumidores, tornando-os fiéis, não necessariamente no sentido religioso-teológico, mas como consumidores fidelizados que, além de consumir, deixam-se consumir, tornando-se dependentes:

As palavras consumir e consumo têm como etimologia: a) devorar, esgotar, destruir ou b) morrer, acabar, sucumbir. A presença de um sentido ativo e um passivo para o verbo acusa a consciência de um processo de dois vetores opostos. Isso equivaleria a dizer que devorar imagens pressupõe também ser devorado por elas. Alimentar-se de imagens significa alimentar imagens, conferindo-lhes substância, emprestando-lhes os corpos. Significa entrar dentro delas e transformar-se em personagem (recorde-se aqui a origem da palavra *persona* como máscara de teatro). Ao contrário de uma apropriação, trata-se aqui de uma expropriação de si mesmo (Baitello Jr., 2014, p. 104).

Camargo (2024) observa que o consumo enquanto troca simbólica abrange “todas as instâncias da sociedade”¹³. No capitalismo, em especial no neoliberalismo, o consumo hodiernamente tornou-se uma espécie de tautologia esvaziada de significados, portanto desencantado. Conforme o autor (2024):

da mesma forma que grupos humanos do passado agregavam simbologias a objetos, encenavam mitos e organizavam rituais, hoje, tudo isso ainda existe, mas é mediado pelo consumo. Os objetos mágicos são produtos, os mitos viraram storytelling e os rituais são experiências diárias de consumo. E vou além: nosso principal contato com o sagrado – o mito, a magia, o encantamento, o culto –, hoje é o consumo, justamente por sua onipotência, onisciência e onipresença (Camargo, 2024).

Han (2023) observa como a sociedade midiática substitui a narrativa (portanto, o mito) pela informação, de cunho imediatista (incluídos os *storytellings*), desestimulando o estabelecimento de vínculos. Em tempos de consumo desenfreado, o *storytelling* – entendido aqui não como a arte de contar história (do inglês, *to tell*: contar e *story*: história, narrativa), mas breve relato com o intuito de cativar o ouvinte e convencê-lo a adquirir bens, serviços ou, imagens ou ideias) –, segundo Han (2023), nada mais é do que *storyselling* (do inglês, *to sell*: vender), cujas estratégias se estendem também às redes sociais. Nas palavras do autor,

Os ‘stories’ nas redes sociais, que na verdade nada mais são do que representações de si mesmo, isolam as pessoas. Ao contrário das narrativas, eles não geram proximidade nem empatia. Em última instância, eles são informações visualmente embelezadas que tornam a desaparecer após um curto período. Eles não narram, mas *anunciam*. A busca por atenção não cria uma comunidade. Na época do *storytelling* como *storyselling*, narração e anúncio são indistinguíveis. Nisso consiste a presente crise da narração (Han, 2023, p. 119).

Para o autor, “a crescente conectividade nos isola. Essa é a funesta dialética da conectividade. Estar conectado não significa estar vinculado” (Han, 2023, p. 191). Em vez de indivíduos, consumidores (concretos ou em potencial), os quais não abandonam propriamente a transcendência e o sagrado, mas buscam formatá-los ao consumo de bens e produtos, prática que se sacraliza de modo mais intenso na chamada teologia *coaching*, uma agudização da teologia da prosperidade.

¹³ Disponível em: <https://hertzwendell.com.br/blog/post/a-humanidade-criou-o-consumo#conteudo>. Acesso em: 25 jun.2024.

A teologia da prosperidade foi sistematizada nos Estados Unidos na década de 1940 e importada para o Brasil nos anos 1970 (Rodrigues, 2003, p. 22). Contudo, antes dessa importação, já se encontrava no cenário religioso brasileiro o conceito de prosperidade, “entendido como resolução de problemas de toda ordem” (Rodrigues, 2003, p. 22), dos missionários católicos da colonização, passando pelo catolicismo popular, pelos cultos de origem afro¹⁴ até atingir as mais diversas manifestações religiosas contemporâneas (Rodrigues, 2003, p. 22). Conforme Leonildo Silveira Campos (1997) *apud* Rodrigues (2003, p.23):

Tem-se dado o nome de ‘teologia da prosperidade’ a um conjunto de crenças e afirmações, surgidas nos Estados Unidos, que afirma ser legítimo no crente buscar resultados, ter fortuna favorável, enriquecer, obter o favorecimento divino para sua vida material ou simplesmente progredir (Rodrigues, 2003, p. 23).

No Brasil, a teologia da prosperidade afeita ao neopentecostalismo confunde-se com a história da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)¹⁵, embora não lhe seja exclusiva. Segundo Rodrigues (2003, p.23):

A prosperidade na concepção iurdiana é um direito do crente, pois ‘ser cristão é ser filho de Deus e co-herdeiro de Jesus: dono, por herança de todas as coisas que existem na face da terra’ (Edir Macedo, 2001, p. 17-25). Na visão dos clérigos iurdianos, o converso necessita confessar, decretar e determinar a posse de todas as bênçãos prometidas pelo Senhor aos seus servos nesta Terra (Rodrigues, 2003, p. 23).

Conceição (2011, p. 106-107) fixa a origem da teologia da prosperidade num projeto diabólico, extremamente materialista, porém não humano. Essa perspectiva teológica, pautada por uma leitura literal da Bíblia, apresenta a teologia da prosperidade como “o banquete dos salteadores”, subtítulo do livro do autor, em cuja capa aparece a seguinte inscrição: “obra pioneira no Brasil a tratar do assunto relativo

¹⁴Silva (2022) observa que também nas religiões afro-brasileiras há elementos próximos da teologia da prosperidade neopentecostal, como as oferendas antecipadas às divindades para obter benesses, cada uma delas associada a uma divindade diferente e com características próprias (Silva, 2022, p. 310-311).

¹⁵ Sem a pretensão de oferecer um histórico da IURD ou a biografia de seu fundador, Edir Macedo, evocamos o trabalho de Carvalho (2019), segundo quem, Macedo, “em 1975, decidiu fundar sua instituição religiosa, chamada de A Cruzada do Caminho Eterno, que depois mudou para Casa da Bênção. Nos anos seguintes, mudaria seu nome em definitivo para Igreja Universal do Reino de Deus. Edir pregava aos sábados à tarde em uma praça do Rio de Janeiro. Usava um teclado simples, um microfone, uma caixa de som e uma bíblia nas atividades de evangelismo com público formado por poucas pessoas. Tempos depois, as reuniões passaram a ser realizadas em um antigo cinema. Com maior visibilidade de suas pregações, foi necessário um auditório maior, dando início a prática de sucesso da IURD, que consiste em organizar suas igrejas em prédios grandes, como cinemas, fábricas ou teatros desativados” (Carvalho, 2019, p. 63).

à criminosa exploração de fiéis na igreja”. Tal “criminosa exploração” possui, contudo, mecanismos orquestrados e afinados com uma estratégia mercadológica de vendas de bens e serviços religiosos, o que a transformaria, como se verá mais adiante, na teologia *coaching* (Pamplona, 2019).

Para a teologia da prosperidade, o próprio sentido de prosperidade é fluido e se molda às necessidades do fiel/cliente:

Nesse aspecto, a prosperidade coloca-se como um referencial multifacetado e repleto de significantes que, em contexto sócio-histórico, possibilita a formação de significados que expressem – por meio do desejo de fruir de bens que circulam na sociedade de consumo – a legitimação de um ideário que sustenta o mercado (Rodrigues, 2003, p. 88).

Nesse contexto, a prosperidade é elevada à condição de bênção máxima, equiparada à fé e à salvação eterna, que, segundo o Cristianismo tradicional/literalizado, foi alcançada por meio do sacrifício de Jesus na cruz¹⁶. Dessa maneira, intrincam-se fé, salvação e prosperidade (Rodrigues, 2003, p. 89). Além da tríade fé, salvação e prosperidade, outra combinação trinitária é a relação entre espiritual, físico e financeiro (Rodrigues, 2003, p. 90). Não se pode, portanto, dizer, que a teologia da prosperidade é holística, uma vez que sua abrangência não versa sobre o conjunto corpo, mente e espírito, conhecida tríade de uma série de filosofias espirituais e religiões. Por outro lado, a teologia da prosperidade, ao se vincular à teologia *coaching*, como se verá mais adiante, agrega a tríade composta por Humanismo, Materialismo e Ceticismo (Pamplona, 2019).

A fidelização da clientela exige um ciclo, que Magaldi Filho (2009) registra como conversão-exorcismo-cura (p. 220), estando no processo as duas últimas etapas atreladas à primeira, que pressupõe adesão total à igreja. Para o autor, “do ponto de vista psicológico, o processo *triádico* da IURD – conversão, exorcismo e cura – não é muito diferente do que a alquimia denominava de as fases de *nigredo*, *albedo* e *rubedo*.” (Magaldi Filho, 2009, p. 220). O autor observa que, a despeito dessa semelhança, o processo na IURD representa uma terceirização “do desejo de religação do Self”. Para ele, “o preço desta ‘terceirização’ é a contínua manutenção

¹⁶ Para Pedro (1993), salvação é a “libertação de um mal, de um perigo, de uma desgraça. Na ordem religiosa, libertação do pecado e de suas consequências pelo amor de Deus na chamada história da salvação, da qual Cristo é o centro e seu mistério pascal o ápice. Tem uma dimensão comunitária e transcendente. Estabelecimento do reino de Deus ou entrada nele são expressões equivalentes à salvação” (Pedro, 1993, p. 279).

de contribuições sacrificiais, para que a denominação religiosa continue como um despachante prestador de serviços, mantendo a conexão do fiel desejante e contratante com o sagrado desejado” (Magaldi, 2009, p. 220). A tríade, portanto, se retroalimenta, mantendo o cliente literalmente fiel.

Antes de tratar da teologia do *coaching*, a “nova teologia da prosperidade” (Pamplona, 2019), é preciso compreender quem é o *coach* e sua abrangência na sociedade brasileira, em especial no segmento dito evangélico e neopentecostal.

A prática do *coaching* engloba uma combinação de recursos com fontes genéricas (administração, psicologia, recursos humanos, dentre outros) que oferecem/prometem resultados de modo genérico em qualquer área (pessoal, financeira, familiar etc.)¹⁷. Sem delimitar campos, portanto, propondo-se a uma abrangência universal, o *coaching* visa à “conquista de grandes e efetivos resultados em qualquer contexto”¹⁸, apresentando-se como panaceia para o sucesso individual do cliente (também chamado de *coachee*), num pacto para a irrupção de um *self-made man* (ou *woman*), bem ao gosto do neoliberalismo¹⁹. Substitua-se *coachee* por “fiel” e teremos a mesma clientela da teologia da prosperidade, também disponível para conquistar “tudo o que deseja” a partir do desenvolvimento do “seu potencial infinito”²⁰. Nesse sentido, tanto a teologia da prosperidade quanto o *coaching* se valem da performatividade dos enunciadores midiáticos, os quais amplificam exponencialmente seu público-alvo, garantindo, assim, a eficácia da economia do sinal, conceito abordado por Harry Pross, quando “os detentores da emissão granjeiam mais poder político e econômico sobre a vida de receptores mundo afora” (Baitello Jr., 2009, p. 389).

Prado observa a importância da performatividade nos meios de comunicação de massa contemporâneos, uma vez que os enunciados são organizados para modalizar o receptor para o consumo de bens e serviços, dentre eles cursos e aprendizados (Prado, 2009, p. 377). Nesse sentido, a performatividade legitima como teológica a pregação *coaching*-motivacional do pastor. Conforme Klein (2006):

¹⁷ Disponível em: <https://www.ibccoaching.com.br>. Acesso em: 12 dez.2024.

¹⁸ Disponível em: <https://www.ibccoaching.com.br>. Acesso em: 12 dez.2024.

¹⁹ “Embora haja diferentes concepções sobre o termo neoliberalismo, estamos, no nosso trabalho, definindo-o como uma conjugação de ideias, uma teoria que confere sustentabilidade ideológica ao discurso do capitalismo na contemporaneidade e, no nosso entender, o núcleo catalisador dessa teoria e discurso econômico é o mercado, na construção de um consenso em torno de uma ética para o consumo” (Rodrigues, 2003, p. 29).

²⁰ Disponível em: <https://www.ibccoaching.com.br>. Acesso em: 12 dez.2024.

A ‘teologia da prosperidade’, que tem como maior representante o pregador norte-americano Kenneth Hagin, é o centro da pregação de Soares, assim como da maioria das denominações neopentecostais. O filho de Deus deve ser próspero em saúde e em dinheiro. O próprio R. R. Soares ensina o caminho no livro “Como tomar posse da bênção”. O título sugere que a conquista da bênção depende não exatamente da soberania divina, mas do indivíduo, que paradoxalmente pode determinar a vontade de Deus para a sua vida. Assim, essa teologia está centrada no “Eu”, daí o uso abusivo da primeira pessoa do singular em orações. Estas deixam de ser petições e adquirem um tom imperativo: “Eu ordeno..., eu não abro mão..., eu determino...”. Nas telas de TV a voz imperiosa de Soares exigia um novo milagre, pedindo para que o público repetisse frase por frase: “Eu não aceito... eu exijo que todo mal caia por terra... Sai espírito da surdez, sai espírito da osteoporose. Levantem a mão e digam ‘Obrigado, Jesus’”. A mensagem de prosperidade, ou melhor, a exigência de que os filhos de Deus devem ser prósperos frequenta todos os sermões de Soares (Klein, 2006, p. 164).

Magaldi Filho (2009) explicita como, ao fim e ao cabo, a medida do sucesso da teologia da prosperidade corresponde à receita arrecadada pela igreja, notadamente a IURD. Segundo o autor:

Para as igrejas que se inserem na lógica predominante do capitalismo, o ‘termômetro’ da fé e a constatação de seu prestígio ante a sua membresia não estão vinculados à audiência, mas à quantidade de receita auferida a cada culto. Desta forma, a quantidade de dinheiro arrecadado passou a ser o referencial da eficácia e do prestígio da igreja. Esta realidade, muito percebida no contexto da IURD, pode ser extrapolada para muitas outras denominações religiosas, porque elas estão inseridas no contexto do mercado e da globalização que, por sua vez, estão presentes em todas as atividades humanas, transformando o dinheiro num grande objeto de prestígio, poder e fetiche (Magaldi Filho, 2009, p. 213).

O momento em que a teologia da prosperidade abre caminhos para a teologia *coaching* é quando esgota seus mecanismos e sua aceitação pelos fiéis, em especial pela exposição e desmascaramento de “seus grandes ícones” (Pamplona, 2019). Pelo fato de apresentarem estratégias semelhantes, pode-se entender que, na verdade, a teologia da prosperidade e a teologia *coaching* se confundem, sendo esta última sua versão mais agudizada. O próprio autor denomina a teologia *coaching* como “nova teologia da prosperidade”. Os elementos de agudização (ou esvaziamento teológico) se dão, sobretudo, por três características elencadas por Pamplona (2019): Humanismo (palestras motivacionais no lugar de conteúdo evangélico/religioso), Materialismo (estimular o fiel/cliente para conquistas) e Ceticismo (mesmo em nome

do espiritual, o foco é o sucesso individualista, desvinculado de qualquer aspecto sobrenatural ou religioso).

Embora Pamplona (2019) identifique uma substituição, ambas as teologias se confundem em suas estratégias de abordagem ao público-alvo, ofertando bens e serviços, sendo a diferença fundamental o esvaziamento teológico da teologia do *coaching* em relação à sua precursora, a teologia da prosperidade. Exemplo desse esvaziamento e de sua disseminação na internet, sobretudo em redes sociais como Instagram e TikTok, é a jovem Vitória Souza, de 17 anos. Segundo matéria da *Folha de S.Paulo* de 28/02/2023²¹:

Com dois iPhones nas mãos, amassando uma nota de R\$ 100 ou fazendo a análise de um copo de plástico: não importa de que jeito, certamente Vitória Souza já passou pelo feed das suas redes sociais. Aos 17 anos recém-completos, a influencer gospel que tem 2,5 milhões de seguidores no Instagram e quase um milhão de inscritos em seu canal do Youtube viralizou, e agora é assunto até de quem não tem a religião como um dos interesses do dia a dia.

Os elementos copo de plástico, nota de R\$ 100,00 ou aparelhos de iphone corporificam a performatividade da jovem pastora *coach* que, segundo a reportagem, “não importa de que jeito”, é conhecida de todos. Tais estratégias ilustram a própria ação do *coach*, conforme a página eletrônica do Instituto Brasileiro de *Coaching*²²: a atividade pressupõe “um mix de recursos que utiliza técnicas, ferramentas e conhecimentos de diversas ciências”. Calcada nesses pressupostos e na tríade materialismo-humanismo-ceticismo, a teologia *coaching* abraça abertamente o aspecto *coaching* ao mesmo tempo em que renuncia o aspecto teologia, conforme a própria pastora Vitória Souza admite na mesma reportagem da *Folha de S.Paulo* de 28/02/2023:

²¹ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/amp/folhinha/2023/02/meu-foco-e-pregar-para-todo-mundo-diz-vitoria-souza-que-viralizou-com-videos-de-parabolas.shtml>. Acesso em: 22 out.2023. Segundo matéria da BBC News (“Jesus Motivacional: quem são os ‘coaches evangélicos’”), os mais proeminentes “*coaches* evangélicos” são não apenas pastores, mas também cantores e youtubers, como Tiago Brunet, que se define “como ‘treinador de líderes’, ‘mentor de grandes personalidades’ e ‘especialista em pessoas’”. Ele tem seu próprio método de treinamento e vende cursos e palestras sobre liderança e aperfeiçoamento pessoal, para ensinar as pessoas a terem uma ‘vida de paz e prosperidade’. Morador da Flórida, nos EUA, ele cobra R\$ 2.977 reais pelo curso presencial de três dias em São Paulo. (...) Com 6,3 milhões de seguidores, Tiago faz parte de um grupo de influenciadores evangélicos que se diferencia de outros religiosos famosos nas redes sociais porque privilegia temas que poderiam facilmente ter saído de um livro de autoajuda.” (Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c4n879pr6do#:~:text=S%C3%A3o%20os%20coaches%20evang%C3%A9licos%22%3A,prega%C3%A7%C3%B5es%20e%20conte%C3%BAdo%20essencialmente%20motivacional.&text=Muitos%20n%C3%A3o%20se%20definem%20como,metas%22%20e%20%22supera%C3%A7%C3%A3o%22>). Acesso em: 26 out.2023).

²² Disponível em: <https://www.ibccoaching.com.br>. Acesso em: 12 dez.2024.

Seu jeito de passar ensinamentos agrada alguns e aborrece outros. ‘Tem gente que fala que eu deveria falar mais de teologia [estudo das divindades e das crenças], mas eu não quero pregar para o teólogo [quem estuda teologia], porque ele conhece a bíblia. Eu quero pregar pra um adolescente que não conhece [a bíblia]’, explica. ‘Ele está com um iPhone na mão toda hora, então se eu usar como exemplo dois iPhones ele vai entender, é a linguagem dele. Quando você chega com algo inovador, fora da caixinha, as pessoas vão olhar e falar que está errado. Vão dizer que é coach gospel, nem sei falar essa palavra direito’, brinca, rindo. ‘Pregar pra crente é fácil, mas meu foco é pregar para todo o mundo’.

“Pregar para todo mundo”, e não apenas “pra crente” significa amplificar o público consumidor por meio de estratégias calcadas na economia do sinal, uma vez que a jovem pastora, enquanto enunciadora mediática, domina bem os mecanismos das mídias digitais, sobretudo nas redes sociais (internet). Embora negue ser uma “coach gospel” e chame sua pregação de “algo inovador”²³, Vitória se vale de estratégias com vistas a ampliar público e vender bens e serviços atrelados a seu segmento religioso. A materialidade das pregações (copo de plástico, nota de R\$ 100,00 e iPhones) representa tanto um gradiente de bens de consumo quanto de abrangência e acessibilidade a toda sorte de poder aquisitivo (do copo de plástico ao iPhone), com foco no público adolescente, como a pastora mesma declara na matéria da Folha de São Paulo. Em outras palavras, tem-se aqui um exemplo significativo da junção da prosperidade e do *coaching* e das teologias que ambos representam.

Essa performatividade universaliza a mercadoria, uma vez que pretende ultrapassar o público-alvo de seu nicho. O espetáculo, calcado na economia do sinal, portanto, visa ao quantitativo. Guy Debord (2005) afirma que:

A perda da qualidade, tão evidente a todos os níveis da linguagem espectacular, dos objectos que ela louva e das condutas que ela regula, não faz senão traduzir os caracteres fundamentais da produção real que repudia a realidade: a forma-mercadoria é de uma ponta a outra a igualdade consigo própria, a categoria do quantitativo. É o quantitativo que ela desenvolve, e ela não se pode desenvolver senão nele. Este desenvolvimento que exclui o qualitativo está ele próprio submetido, enquanto desenvolvimento, à passagem qualitativa: o espectáculo significa que ele transpõe o limiar da sua própria abundância; isto ainda não é verdadeiro localmente senão em alguns pontos, mas é já verdadeiro à escala universal, que é a referência original da mercadoria, referência que o seu movimento prático confirmou, ao reunir a terra como mercado mundial (Debord, 2005, p. 23).

²³ Em 2025, a jovem admitiu o uso de Inteligência Artificial para a criação de sermões, o que provocou críticas de seus seguidores. Disponível em: <https://www.fuxicogospel.com.br/2025/03/vitoria-souza-e-criticada-por-admitir-o-uso-de-ia-que-cria-sermoes.html>. Acesso em: 13 abr.2025.

Na chamada sociedade da transparência, de caráter (auto)expositivo, cada sujeito se torna objeto-propaganda (Han, 2017, p. 19). Nesse sentido, o *coach* (e, portanto, o adepto da teologia *coaching*) se torna o grande representante do atual modelo de mercado, uma vez que, além de sujeito e objeto-propaganda de uma mercadoria (bem, serviço, mensagem religiosa etc.), busca capacitar outros sujeitos para se tornarem competentes objetos-propaganda, haja vista a grande quantidade de vendas de cursos que ensinam a vender cursos, sobretudo no YouTube²⁴, numa retórica vazia e redundante.

Ao agudizar a teologia da prosperidade, a teologia *coaching* acaba por sua vez por dessacralizar o sagrado, uma vez que:

O sagrado não é transparente; ao contrário, ele é caracterizado por uma imprecisão misteriosa. O reino vindouro da paz não irá se chamar sociedade da transparência, pois a transparência não é um estado de paz (Han, 2017, p. 24).

Embora se assemelhem e mesmo se confundam, a teologia *coaching*, ao agudizar a teologia da prosperidade, acrescenta dois traços distintivos, conforme observa Ranieri Costa (2024): enquanto a teologia da prosperidade era analógica, a teologia *coaching* é digital: se a primeira se valia do rádio e da televisão, a segunda se ancora na velocidade e no potencial de alcance da internet, bem como na ação dos algoritmos. Ademais, se a teologia da prosperidade preconizava a barganha com Deus, este agora é mero observador da performance do *coachee self-made man* narcísico, focado, portanto em si mesmo, tanto para o sucesso como para o fracasso tal qual ensinam os pregadores *coaches*.

Na sociedade do espetáculo (Debord, 2005) e da transparência (Han, 2017), se a fidelização ao modelo neopentecostal se dá pelo processo conversão-exorcismo-cura (Magaldi Filho, 2009, p. 220), o mesmo não é exigido nas religiões de terreiro, notadamente na Umbanda, objeto deste estudo. Como as religiões de terreiro não são proselitistas, no variado mercado religioso é possível adquirir produtos pontuais, como os kits da Caixa Mystica e os cursos de Exu, como se verá mais adiante.

Se as religiões neopentecostais, em seu projeto de expansão no mercado da fé, se apropriam de elementos característicos das religiões de terreiro, como, dentre

²⁴ Um dos maiores expoentes desse segmento no Brasil é o canal Primo Rico, com mais de 6 milhões de seguidores e espalhado em livro, plataformas digitais com cursos e podcasts. Disponível em: <https://www.youtube.com/@primorico>. Acesso em: 25 out.2023.

outros, roupa branca, galhos de arruda, sal grosso e termos como “descarrego” e “encosto” (Carvalho, 2019, p. 118,119) essa é uma estrada de mão dupla, uma vez que as religiões de terreiro também se valem, em muitos casos, de elementos típicos do neopentecostalismo, como a teologia *coaching*. É a partir dessa ótica que se definiu o *corpus* analisado neste trabalho, de modo a contextualizar tais práticas relacionadas a Exu e à Umbanda na internet.

CAPÍTULO II –

A UMBANDA NO MERCADO RELIGIOSO: RESISTÊNCIAS E ADAPTAÇÕES AO CONTEXTO MEDIATIZADO

2.1 Breve histórico da Umbanda²⁵

A Umbanda é uma religião de caráter mediúnico²⁶ nascida no Brasil no início do século XX, mais precisamente em 1908. As narrativas a respeito do marco inicial da religião de Umbanda costumam se repetir com pequenas variações entre lenda e realidade (Oliveira, 2008, p. 91) a partir das informações divulgadas por Ronaldo Linares (Trindade, 2010, p. 144): a manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas (espírito de ascendência indígena) no dia 15 de novembro de 1908, em Niterói (RJ).

Em linhas gerais, há um histórico do nascimento oficial da Umbanda, embora, antes da manifestação do Caboclo das Sete Encruzilhadas e do trabalho de Zélio Fernandino de Moraes, houvesse atividades religiosas semelhantes ou próximas, no que se convencionou chamar de “macumba”²⁷.

No Astral, segundo relatos umbandistas, a Umbanda antecipa-se em muito ao ano de 1908 e diversos segmentos localizam sua origem terrena em civilizações e continentes que já desapareceram. Zélio Fernandino de Moraes, um rapaz de 17 anos que se preparava para ingressar na Marinha, começou, em 1908, a ter aquilo que a família, residente em Neves, no Rio de Janeiro, considerava “ataques”. Os supostos

²⁵ Diversos dos conceitos apresentados neste capítulo e no seguinte resumem informações apresentadas em alguns dos livros de nossa autoria.

²⁶ Segundo Prandi (2002, p. 21), as religiões mediúnicas no Brasil apresentaram um ritmo de crescimento constante na década de 70, sobretudo nos centros de maior urbanização e, apesar da grande diversidade, apresentam um gradiente (Camargo, 1961), em cujos polos estão o Espiritismo dito kardecista e a Umbanda. Por religião mediúnica entende-se, de modo geral, aquela em que ocorre de modo ostensivo a manifestação do plano espiritual por meio de fenômenos diversos (incorporação, psicografia etc.).

²⁷ Macumba é uma manifestação religiosa que antecedeu cronologicamente à Umbanda. O vocábulo tem origem banta, porém, com étimo controverso: viria do quimbundo *macumba*, plural de *dikumba*, significando ‘cadeado’ ou ‘fechadura’, em referência aos rituais de fechamento de corpo. Outra possível origem seria o quicongo *macumba*, plural de *kumba*, com o sentido de ‘prodígios’, ‘fatos miraculosos’ – em referência à *cumba*, feiticeiro. Com outras raízes etimológicas, no Brasil, o vocábulo também designou um tipo de reco-reco e um jogo de azar. Macumba também é o nome de uma árvore sagrada. A busca pela afirmação de uma identidade umbandista levou diversos autores a distanciarem Umbanda de Macumba (mesmo sem o viés discriminatório de umbandistas das primeiras décadas do século XX, que buscaram dissociar a Umbanda de sua matriz afro), enquanto outros buscam aproximá-las. No primeiro caso, tem-se Cumino (2015); no segundo, Simas (2022).

ataques colocavam o rapaz na postura de um velho, que parecia ter vivido em outra época e dizia coisas incompreensíveis para os familiares; noutros momentos, Zélio parecia uma espécie de felino que demonstrava conhecer bem a natureza.

Após minucioso exame, o médico da família aconselhou que ele fosse atendido por um padre, uma vez que considerava o rapaz possuído. Um familiar achou melhor levá-lo a um centro espírita, o que realmente aconteceu: no dia 15 de novembro, Zélio foi convidado a tomar assento à mesa da sessão da Federação Espírita de Niterói, presidida à época por José de Souza. Tomado por força alheia à sua vontade e infringindo o regulamento que proibia qualquer membro de ausentar-se da mesa, Zélio levantou-se e declarou: “Aqui está faltando uma flor”. Deixou a sala, foi até o jardim e voltou com uma flor, que colocou no centro da mesa, o que provocou alvoroço.

Na sequência dos trabalhos, manifestaram-se no médium espíritos apresentando-se como negros escravizados e índios. O diretor dos trabalhos, então, alertou os espíritos sobre seu atraso espiritual, como se pensava comumente à época, e os convidou a se retirarem. Novamente uma força tomou Zélio e advertiu: “Por que repelem a presença desses espíritos, se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens? Será por causa de suas origens sociais e da cor?”.

Durante o debate que se seguiu, procurou-se doutrinar o espírito, que demonstrava argumentação segura e sobriedade. Um médium vidente, então, lhe perguntou: “Por que o irmão fala nestes termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? Por que fala deste modo, se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual o seu nome, irmão?” Ao que o interpelado respondeu: “Se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não haverá caminhos fechados. O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui padre e o meu nome era Gabriel Malagrida. Acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição em Lisboa, no ano de 1761. Mas em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como Caboclo brasileiro”.

A respeito da missão que trazia da Espiritualidade, anunciou: “Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa de meu aparelho, às 20 horas, para dar início a um culto em que estes irmãos poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir a missão que o plano espiritual lhes confiou.

Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados”.

Com ironia, o médium vidente perguntou-lhe: “Julga o irmão que alguém irá assistir a seu culto?” O Caboclo das Sete Encruzilhadas lhe respondeu: “Cada colina de Niterói atuará como porta-voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei”. E concluiu: “Deus, em sua infinita bondade, estabeleceu na morte o grande nivelador universal; rico ou pobre, poderoso ou humilde, todos se tornariam iguais na morte, mas vocês, homens preconceituosos, não contentes em estabelecer diferenças entre os vivos, procuram levar essas mesmas diferenças até mesmo além da barreira da morte. Por que não podem nos visitar esses humildes trabalhadores do espaço, se, apesar de não terem sido pessoas socialmente importantes na Terra, também trazem importantes mensagens do além?”

No dia seguinte, 16 de novembro, na casa da família de Zélio, à rua Floriano Peixoto, 30, perto das 20h, estavam os parentes mais próximos, amigos, vizinhos, membros da Federação Espírita e, fora da casa, uma multidão. Às 20h manifestou-se o Caboclo das Sete Encruzilhadas e declarou o início do novo culto, no qual os espíritos de velhos escravizados, que não encontravam campo de atuação em outros cultos africanistas, bem como de indígenas nativos do Brasil, trabalhariam em prol dos irmãos encarnados, independentemente de cor, raça, condição social e credo.

No novo culto, encarnados e desencarnados atuariam motivados por princípios evangélicos e pela prática da caridade. O Caboclo das Sete Encruzilhadas também estabeleceu as normas do novo culto: as sessões seriam das 20h às 22h, com atendimento gratuito e os participantes uniformizados de branco. Quanto ao nome, seria Umbanda: Manifestação do Espírito para a Caridade. A casa que se fundava teria o nome de Nossa Senhora da Piedade, inspirada em Maria, que recebeu os filhos nos braços. Assim, a casa receberia todo aquele que necessitasse de ajuda e conforto.

Após ditar as normas, o Caboclo respondeu a perguntas em latim e alemão formuladas por sacerdotes ali presentes. Iniciaram-se, assim, os atendimentos, com diversas curas, inclusive a de um parálítico. No mesmo dia, manifestou-se em Zélio um Preto-Velho chamado Pai Antônio, o mesmo que havia sido considerado efeito da suposta loucura do médium. Com humildade e aparente timidez, recusava-se a sentar-se à mesa, com os presentes, argumentando: “Nego num senta não, meu sinhô, nego fica aqui mesmo. Isso é coisa de sinhô branco e nego deve arrespeitá”.

Após insistência dos presentes, respondeu: “Num carece preocupá, não. Nego fica no toco, que é lugá de nego”. Certamente trata-se de um convite à humildade, e não de submissão e dominação racial.

Continuou com palavras de humildade, quando alguém lhe perguntou se sentia falta de algo que havia deixado na Terra, ao que ele respondeu: “Minha cachimba. Nego qué o pito que deixou no toco. Manda mureque buscá”. Solicitava, assim, pela primeira vez, um dos instrumentos de trabalho da nova religião. Também foi o primeiro a solicitar uma guia, até hoje usada pelos membros da Tenda, conhecida carinhosamente como “Guia de Pai Antônio”.

No dia seguinte houve verdadeira romaria à casa da família de Zélio. Enfermos encontravam a cura, todos se sentiam confortados, médiuns até então considerados loucos encontravam terreno para desenvolver os dons mediúnicos. O Caboclo das Sete Encruzilhadas dedicou-se, então, a esclarecer e divulgar a Umbanda, auxiliado diretamente por Pai Antônio e pelo Caboclo Orixá Malê, experiente na anulação de trabalhos de baixa magia.

No ano de 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas recebeu ordens da espiritualidade para fundar sete tendas, assim denominadas: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia, Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, Tenda Espírita Santa Bárbara, Tenda Espírita São Pedro, Tenda Espírita Oxalá, Tenda Espírita São Jorge e Tenda Espírita São Jerônimo. Durante a encarnação de Zélio, a partir dessas primeiras tendas, foram fundadas outras 10.000.

Mesmo não seguindo a carreira militar, pois o exercício da mediunidade não lhe permitiu, Zélio nunca fez da missão espiritual uma profissão. Pelo contrário: chegava a contribuir financeiramente, com parte do salário, para as tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, além de auxiliar os que se albergavam em sua casa. Também pelo conselho do Caboclo, não aceitava cheques e presentes.

Por determinação do Caboclo, a ritualística era simples: cânticos baixos e harmoniosos, sem palmas ou atabaques, sem adereços para a vestimenta branca e, sobretudo, sem corte (sacrifício de animais). A preparação do médium pautava-se pelo conhecimento da doutrina, com base no Evangelho, banhos de ervas, amacis e concentração nos pontos da natureza.

Com o tempo e a diversidade ritualística, outros elementos foram incorporados ao culto, no que tange ao toque, canto e palmas, às vestimentas e, mesmo, a casos de sacerdotes umbandistas que passaram a dedicar-se integralmente ao culto,

cobrando, por exemplo, pelo jogo de búzios; porém, sem nunca deixar de atender àqueles que não podem pagar pelas consultas. As sessões permanecem públicas e gratuitas, pautadas pela caridade, pela doação dos médiuns. Algumas casas, por influência dos Cultos de Nação, também praticam o corte; contudo essa é uma das maiores diferenças entre a Umbanda dita tradicional e as casas que se utilizam de tal prática.

Depois de 55 anos à frente da Tenda Nossa Senhora da Piedade, Zélio passou a direção para as filhas Zélia e Zilméia, continuando, porém, a trabalhar juntamente com sua esposa, Isabel (médium do Caboclo Roxo), na Cabana de Pai Antônio, em Boca do Mato, em Cachoeira de Macacu, no Rio de Janeiro. Zélio Fernandino de Moraes faleceu no dia 03 de outubro de 1975, após dedicar-se por 66 anos à Umbanda.

Dentre os vários elementos comuns às narrativas que buscam situar cronologicamente o nascimento da religião de Umbanda, destacamos os seguintes: a) O reconhecimento de um marco oficial para o anúncio/a fundação²⁸ da nova religião; b) O reconhecimento de práticas religiosas semelhantes e anteriores à Umbanda, sobretudo as macumbas; c) A afirmação de que, antes de 1908, a Umbanda existia no Plano Astral e, segundo alguns autores, já havia se manifestado em outros momentos e lugares; d) A apresentação do histórico de manifestações mediúnicas de Zélio Fernandino de Moraes e o percurso para se obter cura (de um suposto mal físico à suposta possessão demoníaca): médico - padre - centro espírita²⁹; e) O episódio de estranhamento e exclusão no centro espírita; f) A apresentação do Caboclo das Sete Encruzilhadas (mensagem, nome, imagem plasmada); g) O anúncio da nova religião; h) A sessão do dia 16 de novembro (características, frequentadores etc.); i) O anúncio dos fundamentos da religião e de algumas características do culto); j) A apresentação de Pai Antônio; k) A criação de novas tendas e a expansão da Umbanda; l) A diversidade de fundamentos e elementos de culto, com destaque para o chamado “corte” (abate religioso); m) O

²⁸ Alexandre Cumino pontua que a Umbanda foi anunciada (dada a conhecer) pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, mas fundada (assentamento de alicerces) por Zélio Fernandino de Moraes (Cumino, 2015, p. 41-42).

²⁹ O percurso evidencia uma decrescente gradação do reconhecimento social dos sintomas e das terapêuticas buscadas: parte-se das ciências médicas para a religião institucional e, só então, para o espiritismo, o qual, oriundo do positivismo francês, pelo fato de apresentar-se com aspectos científicos e racionais e congregar intelectuais e membros da elite econômica, ainda era considerado superior a manifestações populares, como a macumba e a cabula, conhecidas como “baixo espiritismo”.

reforço à figura de Zélio Fernandino de Moraes como cofundador da religião de Umbanda.

A Umbanda não resulta de uma revelação messiânica, como observa Renato Ortiz (1999, p.32), mas sim do contexto histórico em que está inserida: “A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada”.

Tais mudanças sociais têm como marco a década de 1930, quando Getúlio Vargas (1882-1954) toma o poder e o país deixa de basear sua produção no sistema agrícola para privilegiar a urbanização e a industrialização (Ortiz, 1999, p. 31). Assentado sobretudo nos centros urbanos, o Espiritismo, tendo chegado ao Brasil na metade do século XIX³⁰, com seu caráter cientificista e positivista³¹, objetaria tudo que se distanciasse do intelectual e do racional, como os “espíritos atrasados” de antigos escravizados ou dos povos indígenas do Brasil. Apesar do conteúdo espiritual de suas mensagens³², reproduziu, assim, os pressupostos do euro cristianismo.

O Espiritismo, portanto, ao rechaçar espíritos de antigos escravizados e indígenas, apontaria o quanto a nascente Umbanda dialoga com a macumba, tornando-se uma das religiões populares e marginalizadas do final do século XIX e início do século XX (como a cabula, mais característica no Espírito Santo). Ela se inscreve em um arcabouço espiritual muito anterior ao ano de 1908, de modo a reforçar seu caráter universal, ainda que específico de dado contexto cultural (Brasil do início do século XX).

O fato de alguns segmentos umbandistas localizarem a origem terrena da religião em civilizações e continentes que já desapareceram serviu de fundamento para esses mesmos segmentos³³ buscarem descolar a religião de sua matriz africana³⁴, marcada notadamente pelo culto aos Orixás e aos Pretos-Velhos (espíritos

³⁰ Conforme Prandi (2022, p. 22), os primeiros grupos se organizaram no Rio de Janeiro (1865 e 1874) e em Salvador (1873).

³¹ Desde sua origem, no final do século XIX, o Espiritismo se apresenta com uma tripla fundamentação, como religião, filosofia e ciência (Cavalcante, 2001, p. 33).

³² Um dos critérios de validação de uma mensagem espiritual no Espiritismo, mais do que a identidade do Espírito comunicante, é a natureza do conteúdo da mensagem, conforme os tópicos 262 a 268 de *O livro dos médiuns* (Kardec, 2008, p. 225-236).

³³ O Primeiro Congresso de Umbanda (1941) teve participantes que buscaram obliterar as matrizes afro-indígenas da nova religião, o que ecoava a visão que alguns escritores umbandistas tinham a respeito da origem da Umbanda (Oliveira, 2008, p. 114-115).

³⁴ As principais matrizes da Umbanda são cinco: Africanismo (culto aos Orixás e aos Pretos-Velhos etc.), Cristianismo/Catolicismo (uso de imagens de santos, orações cristãs etc.);

que geralmente se apresentam sob a roupagem de ex-escravizados), dentre outras características.

Etimologicamente, Umbanda é um vocábulo que decorre do umbundo e do quimbundo, duas línguas africanas, com o significado de “arte de curandeiro”, “ciência médica”, “medicina”. O termo passou a designar, genericamente, o sistema religioso que, dentre outros aspectos, assimilou elementos religiosos afro-brasileiros ao espiritismo urbano (kardecismo). Quanto ao sentido espiritual e esotérico, Umbanda significa “luz divina” ou “conjunto das leis divinas”.

A magia praticada pela Umbanda remontaria, assim, a outras eras do planeta, sendo denominada pela palavra sagrada “Aumpiram”, transformada em “Aumpram” e, finalmente, “Umbanda”. Segundo a tradição, alguém teria anotado, durante a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciando o nome da nova religião, o vocábulo “Allabanda”, substituído por “Aumbanda”, em sânscrito, “Deus ao nosso lado” ou “ao lado de Deus” (Barbosa Jr., 2014, p. 19).

Além da raiz etimológica propriamente dita do vocábulo, atrelado ao sistema religioso com matrizes diversas (dentre elas a africana e a espírita) surgido em 1908, o sentido espiritual e esotérico do vocábulo, num dos episódios atribuídos pela tradição (sobretudo da chamada Umbanda Esotérica) sobre a nova religião, evoca uma “etimologia sagrada”: “Allabanda”, substituída por “Aumbanda”, depois “Umbanda”, dialogaria com a palavra sagrada “Aumpiram”, transformada em “Aumpram” e, em seguida, “Umbanda”. Essa “etimologia sagrada” acabaria por cancelar o que o que passou a ser designado como “magia branca” não apenas no epíteto “Umbanda branca e demanda”, mas também de segmentos como a Umbanda Esotérica e aqueles que buscaram, conforme visto anteriormente, dissociar a Umbanda de sua matriz africana.

Enquanto no relato do anúncio e da fundação da Umbanda as falas do Caboclo aparecem na chamada norma culta de linguagem, o Preto-Velho se manifesta com um linguajar que seria próximo dos escravizados e semelhante à população das classes mais pobres, alijadas da educação formal. Sua presença e liderança se manifestam de maneira humilde, inclusive por meio de uma marcação espacial

Espiritismo/Kardecismo (estudo da doutrina espírita, culto aos médicos espirituais evocados no Espiritismo etc.), Indianismo (pajelança, culto aos Caboclos etc.) e Orientalismo (conceitos de doutrinas espirituais, culto a entidades orientais e aos ciganos etc.). Observe-se que o Cristianismo aparece bisado, uma vez que a doutrina espírita também é cristã, além de presente também em outras matrizes como é possível verificar em estudos mais aprofundados.

específica que, conforme Barbosa Jr., certamente um convite à humildade, e não de submissão e dominação racial (Barbosa Jr., 2014, p. 23), representa um convite à escuta e à reflexão — e não um gesto de submissão ou dominação racial. Se, por um lado, não se apresenta tão altaneiro como o Caboclo, por outro, o toco, o pito e a guia materializam elementos adotados na liturgia de Umbanda, que costuma se valer do material para corporificar o espiritual em suas liturgias, como se verá mais adiante.

O sintetizado privilegia, ainda, os fundamentos básicos da Umbanda (a gratuidade dos atendimentos abertos a todos que desejarem³⁵), bem como fundamentos litúrgicos ditados pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas (ritualística simples e regras para o preparo dos médiuns). Nesse contexto, registra que muitos segmentos umbandistas incorporaram fundamentos diversos, sem, contudo, abandonarem os fundamentos básicos. Dessa forma, permanecem Umbanda e não outra religião. Por outro lado, da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP) e, portanto, do próprio Caboclo das Sete Encruzilhada, nascem outras tendas que se desdobram em tantas outras, numa linhagem direta³⁶.

Com quase 120 anos desde sua fundação, em 1908, a Umbanda — reconhecida como uma religião genuinamente brasileira — apresenta grande diversidade interna, congregando tendências bastante distintas. Entre elas, destacam-se os grupos que buscaram desvinculá-la de sua matriz afro, principalmente no Primeiro Congresso de Umbanda, realizado em 1943 (Oliveira, 2008, p. 114-115), e no segmento conhecido como Umbanda Esotérica, disseminado principalmente a partir da obra de W. W. Matta e Silva. Por outro lado, há aqueles que reconhecem a importância, a influência e a potência da matriz afro na religião fundada por um adolescente branco de classe média (Pinto, 2022, p. 15,17,32) e que, ao longo do tempo, tornou-se mais negra do que branca (Ortiz, 1999, p. 41-45).

Também existem correntes que negam o valor do sincretismo religioso presente desde a fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, enquanto

³⁵ Um dos pilares do Espiritismo (também conhecido como Espiritismo Cristão ou, popularmente, Kardecismo) é a prática da caridade e a gratuidade do serviço mediúnico segundo o preceito de Jesus, “Dai de graça o que de graça recebestes”, conforme Mt 10, 7-15 e o capítulo XXVI de *O Evangelho segundo o Espiritismo* (Kardec, 2008, p. 239-242). Como um dos fundamentos primeiros de Umbanda, a gratuidade do serviço mediúnico é um elo evidente da religião com a essência da mensagem de Jesus e o Espiritismo.

³⁶ À semelhança do ocorrido com Zélio Fernandino de Moraes e o Caboclo das Sete Encruzilhadas, diversos terreiros de Umbanda surgiram a partir da manifestação de um Guia Espiritual, sem pertencer à linhagem direta da TENSP. Em alguns casos, desses terreiros também se organizaram segmentos umbandistas, como no caso de Benjamin Figueiredo e do Caboclo Mirim (Trindade, 2010, p. 85).

outras chegam a rejeitar a própria origem da Umbanda, apesar dos depoimentos e registros documentais disponíveis (Rivas, 2013, p. 71-101). Com terreiros espalhados por diversas partes do mundo — em 2014, por exemplo, realizou-se o 1º Fórum Europeu de Umbanda, em Leiria, Portugal —, a religião também enfrenta um processo de invisibilização. Esse fenômeno ocorre por conta da apropriação de elementos litúrgicos por religiões que, ao mesmo tempo em que os utilizam, desqualificam a Umbanda, como as igrejas neopentecostais (Carvalho, 2019, p. 118-119; Silva, 2007, p. 45-48), e também pelo esvaziamento desses elementos de seu contexto religioso. É o caso de algumas tradições de Ano Novo, como pular sete ondas, soltar fogos ou usar roupas íntimas de cores específicas (Silva, 2019, p. 11-12).

A materialidade, explícita nas liturgias de Umbanda ou invisibilizada como tal em rituais de Ano Novo, sobretudo à beira-mar, conforme observa Silva (2019), pressupõe o corpo, segundo Harry Pross, como elemento central de todo processo comunicativo (Baitello Jr., 2005, p. 77). Nesse sentido, observemos como se dão as relações entre a Umbanda e as Mídias Primária, Secundária e Terciária e, portanto, o protagonismo ou não do corpo em processos comunicacionais relacionados à Umbanda.

2.2 Umbanda e Mídia: de um contexto primário para o terciário

Para o comunicólogo alemão Harry Pross (1923-2010), “toda comunicação começa no corpo e termina no corpo”. Sua Teoria das Mídias, apresentada inicialmente em 1972 no livro *Medienforschung (Investigação da mídia)*, elenca, assim, três espécies de Mídias, a saber: Primária, Secundária e Terciária.

Na Mídia Primária predomina o contato presencial e expressões como palavras, gestos, posturas corporais, dentre outros, sem a necessidade de qualquer suporte. Já a Mídia Secundária pressupõe alguma espécie de suporte, incluídos aí vestuários e toda sorte de acessórios corporais, máscaras, pinturas, sinais de fumaça e a escrita, dentre outros. Na Mídia Terciária, emissor e receptor demandam aparelhos para se comunicar, daí a importância da eletrificação³⁷ para experiências que abarcam do telégrafo à internet.

³⁷ A respeito da eletrificação, Baitello Jr. (2010) observa à luz dos trabalhos de Warburg, Pross e Flusser, a importância de se compreender a Ciência da Comunicação como Ciência da Cultura. Nesse sentido, “eletricidade e serpente, imaterialidade e imagem, oralidade, gesto e corpo, escrita e história, memória e aparições, presença de ausências e presença de presenças, coisas e não coisas, tais aproximações ou distanciamentos nos permitem pensar a comunicação como ponte que se constrói

Uma vez que a Mídia Terciária abarca a Secundária e a Primária, e a Secundária contém a Primária, tem-se um efeito de cumulatividade dos meios (Baitello Jr., 2009, p.389). Em todas elas, guardadas as proporções de imersão ou rebaixamento dos sentidos, conforme Pross, o corpo é fundamental para o processo comunicativo (Baitello Jr., 2005, p. 77). Contudo, de acordo com a utilização de aparatos – mais sofisticados na Mídia Terciária que na Secundária – tem-se o foco mais no aparato do que na comunicação em si (Pross; Romano, 1999, p. 95), daí o rebaixamento dos sentidos do corpo, embora este ainda seja essencial.

Um aparato permite a duração da mensagem, como acontece com a pintura e a escrita, no caso da Mídia Secundária e com os meios eletrônicos na Mídia Terciária. A Mídia Secundária exige um aparato do lado da produção isto é, do emissor. A Mídia Terciária, de ambos (Beth; Pross, 1990, p. 163-165 *In* Pross; Romano, 1999)

Na Mídia Primária (presencial), olhares, gestos, sorrisos, posturas físicas, palavras, palmas, sussurros e tantos outros elementos estabelecem vínculo e comunicação³⁸, os quais adquirem e traduzem significados especiais nas cerimônias e nos rituais, em virtude da gama de significados de cada gesto específico em cada contexto.

O corpo é prenhe de potencialidades. Sendo também mídia, essas potencialidades, no caso de um ritual religioso³⁹, por exemplo, comunicam não apenas desejos, objeções, vontades, mas também “os gestos em grupo na cerimônia”, como pontuou Pross, vivenciando os mitos por meio dos atos, coreografias e gestos, como se verá mais adiante. Para Martino (2016, p.116):

O corpo é uma fronteira de contato com o mundo. Todos os sentidos estão nele, desde a extensão e maleabilidade quase infinita da pele até os detalhados modos de ver ou ouvir. A percepção imediata, primária, daquilo que está ao redor só pode existir quando passa pelo corpo: seria possível dizer que a experiência mental do ambiente externo, isto é, a maneira como a mente entende a realidade, é medida pelo corpo. O corpo, um meio. Uma mídia.

A origem mitológica desse corpo-mídia ratifica sua relação com o sagrado e os rituais, uma vez que, segundo Joseph Campbell, “a mitologia é uma canção, é a

sobre abismos. Mas também nos obrigam a entrevistá-la como abismos que se constroem sob as pontes” (Baitello Jr., 2010, p. 67).

³⁸“A compreensão dos vínculos comunicativos amplifica a compreensão dos próprios meios de comunicação”. (Contrera, 2009, p.459).

³⁹ Além do protagonismo do corpo, o ritual implica uma série de encruzilhadas (entroncamentos, combinações) de elementos diversos. Campbell (2024, p. 179) pressupõe uma “atitude mitológica” no rito. Para Ries (2020, p. 281), o rito entrelaça natureza, sociedade, cultura e religião.

canção da imaginação inspirada pelas energias do corpo” (Keleman, 1999, p. 17). O corpo foi criado, conforme a mitologia iorubá, a partir da cessão da lama por Nanã a Oxalá, devendo ser devolvido à terra ao final da existência do ser humano (Prandi, 2001, p. 196-197). O corpo, cuja origem mitológica é a lama, reproduz na liturgia, sobretudo nas giras (reuniões ou sessões de Umbanda), os chamados atos, coreografias e gestos associados ao Orixá ou à entidade incorporada. Assim, Oxum, deusa das águas doces, reproduz o gesto de banhar-se, enquanto Xangô, Orixá dos raios e trovões lança raios e bate seus oxês (machados), enquanto Caboclos (as) movimentam os braços lançando flechas.

Os mitos animam a existência e, logo, também o corpo, trazendo a ancestralidade nas vivências contemporâneas e cotidianas sem elidir corpo e espírito, como fazem patriarcalismos monoteístas e monólatras, relegando o corpo para um segundo plano inconveniente e incompatível com as experiências espirituais. Para Keleman (1999):

Como seres corporificados, temos um conhecimento subjetivo do divino, o eterno processo organizado protoplásmico. Estar fisicamente presente em nossa vida é estar numa vida animada. Viver como uma imagem é estar numa Terra Devastada (Keleman, 1999, p. 42).

O corpo que, segundo Joseph Campbell, é fonte primordial para a mitologia (Keleman, 1999, p. 17) e, portanto, para os rituais, pede cuidados especiais para, além da vivência cotidiana, protagonizar também a liturgia, com algumas restrições alimentares, sexuais e outras. Ao focar o corpo físico, tanto das pessoas tratadas quanto dos médiuns (incorporados ou não), por meio de ervas, comidas, fumo, o álcool e outros, a Umbanda exemplifica seu viés não apenas holístico, mas também magístico. Segundo Prandi (2022):

Diferentes religiões oferecem interpretações próprias sobre a saúde e a doença. Mesmo numa sociedade secularizada como a nossa, curadores, benzedeiros, padres milagreiros, pastores, pais de santo e tantos outros agentes de cura religiosa e mágica são figuras sempre presentes no horizonte de muitos que buscam remédio e soluções para os males do corpo e da alma. Todo tratamento implica a ideia de reequilíbrio de forças e energias [...], o que é buscado por meio da manipulação de uma força mágica, uma energia religiosa, que é o axé. Axé é energia vital. Tudo que se movimenta tem axé, os animais e as plantas. Axé é uma força universal que vale para qualquer coisa, para qualquer tipo de vida em movimento. O axé que existe em nós é o mesmo axé que existe nos animais e nos vegetais (Prandi, 2022, p. 82).

A circulação de axé (energia vital), ainda que ritualisticamente potencializada, é natural, portanto, não afronta os limites da morte, do desgaste físico e mesmo das chamadas questões cármicas, referentes a existências anteriores. Daí o elástico conceito de cura, que vai da progressiva melhora a uma morte (“desencarne”) tranquila.

O equilíbrio, portanto, se dá entre as três esferas do *holos/do todo* (corpo, mente e espírito), bem como entre o indivíduo e o entorno, na relação simbiótica de Axé (energia vital), do ambiente influenciador do indivíduo (terra, ar, água, fogo, vibrações, espíritos etc.) e do indivíduo que influencia o ambiente (pensamentos, palavras, ações, cuidado, poluição, espíritos etc.).

Recebe-se e doa-se axé e, nessa relação simbiótica, o dar e receber perpassa corpo-mente-espírito (holismo). Dessa forma, não há desperdício energético, nem mesmo no desencarne, posto que o corpo é devolvido à natureza, enquanto o espírito e a mente, com o auxílio do perispírito (elemento entre o físico e o espiritual), vivencia outros planos, outras dimensões, conforme sua vibração, podendo por elas transitar, sobretudo das inferiores (carregadas de dor e de culpa) para as médias e superiores (aprendizados, serviços, fraternidade), além de poder experimentar, em futuro próximo ou distante, novas encarnações.

Exemplo da elasticidade do conceito de cura, sobretudo a do corpo físico, para a Umbanda, é a história de José Manuel Alves e do Hino da Umbanda. O autor, vindo de São Paulo em 1960, procurou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, em Niterói, desejoso de ser curado da cegueira (o que não aconteceu, segundo o Caboclo, em virtude de compromissos cármicos de José Manuel). Tempos depois, José Manuel tornou a procurar o Caboclo das Sete Encruzilhadas e lhe apresentou uma canção em homenagem à Umbanda, tornada Hino da Umbanda pelo próprio Caboclo, sendo oficializado em 1961, no 2º Congresso de Umbanda.

Segundo esse relato, “em virtude de compromissos cármicos” (Barbosa Jr., 2014, p. 30), Alves não conseguiu a cura da cegueira física, mas amplificou a sua visão espiritual. Em vez da passiva resignação, o episódio da busca pela visão física junto ao Caboclo das Sete Encruzilhadas aponta o protagonismo do corpo por meio do desejo de fazer valer todos os seus sentidos, as suas potencialidades. Alves, assim como Zélio de Moraes, por outros motivos, num centro espírita em 1908, procura caminhos paralelos (esperança) aos da medicina tradicional (desesperança). Mesmo

quando a parte curada, nutrida, aplacada em seus desejos não é o corpo físico, o mesmo não perde seu protagonismo na Umbanda, e até mesmo algumas privações justificariam essa importância.

Portanto, na Umbanda, o corpo-mídia de que trata Pross – presente de formas distintas nas modalidades Primária, Secundária e Terciária – não é empecilho para as vivências espirituais como em outras tradições, como observa Martino (2016, p. 119-126). Ao contrário, na Umbanda o corpo reafirma seu protagonismo cotidiano e litúrgico-ritualístico tanto na mitologia quanto na concepção holística da existência.

Na mitologia dos Orixás, as divindades e os seres humanos convivem no cotidiano, corpos-mentes-espírito trocam experiências, informações, tecem histórias e destinos (Barbosa Jr., 2020, p. 15-16). Ainda na mitologia dos Orixás, quando se trata da ancestralidade afro, o Orixá é entendido não como divindade ou ser espiritual assim concebido pela Divindade Suprema (Olorum, Zâmbi etc.), porém como um ancestral encarnado (portanto, dotado de corpo), que se encantou, isto é, se tornou Orixá. Nesse contexto, negligenciar o protagonismo do corpo distanciaria o divino do humano e, portanto, a essência do culto aos Orixás.

A gira é o principal ritual coletivo de Umbanda, cuja estrutura varia conforme cada templo, contudo, de modo geral, compreende preces, cânticos, atendimentos espirituais, dentre outros. Os cinco sentidos concorrem marcadamente para a experiência litúrgica: visão (cores, elementos, observações visuais), olfato (defumação com ervas e outros odores), tato (palmas, abraços, saudações diversas, toque de instrumentos etc.), audição (vozes, falas, cânticos etc.) e paladar (fumo, bebida, comida e outros).

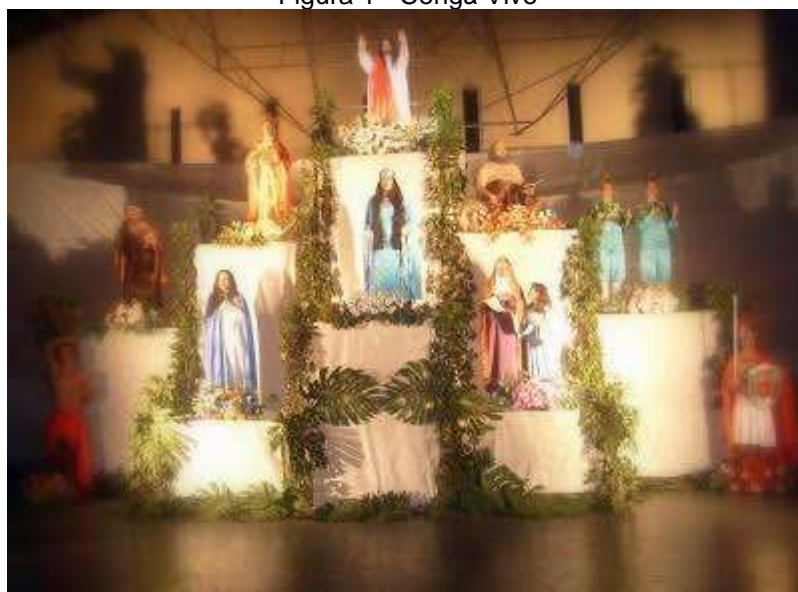
Além disso, como religião mediúnica, a Umbanda também se vale do chamado processo de incorporação, denominação popular para o fenômeno mediúnico em que um ser do plano espiritual (superior ou inferior) coordena os movimentos do corpo do médium (postura, gestos, palavras etc.).

A incorporação não é a única modalidade de manifestação mediúnica, embora a mais evidente e reconhecida de pronto aos olhos do observador. Da mesma maneira, a gira não se constitui no único momento em que o umbandista ou simpatizante experiencia no corpo os fundamentos da religião, haja vista o uso cotidiano de chás, banhos, defumações e outros. A postura presente nos rituais nos terreiros ou pontos de força, como bater palmas, tocar o solo, reverenciar (com leve dobrar do corpo ou deitado ao solo), dançar, abraçar, pedir bênção beijando-se a mão,

cantar, silenciar e outros gestos atrela-se aos cuidados cotidianos com o corpo (reconhecimento, cuidados com a saúde, a sexualidade etc.)⁴⁰.

O protagonismo do corpo extrapola as atividades litúrgicas na Umbanda e ocupa espaço de feiras gastronômicas e culturais, festivais de curimba (toques, cantos e danças), dentre outros. O Congá Vivo (Figura 1), idealizado no início dos anos 1970 por Pai Ronaldo Linares, constitui-se numa experiência performática de cunho artístico e informativo que busca reconstituir o “nascimento da Umbanda”.

Figura 1 - Congá Vivo



Fonte: Espada de Ogum⁴¹

A festa dos sentidos referente à Umbanda permanece mesmo em processos de invisibilização, conforme aponta Silva (2019), ao tratar das festividades de final de ano nas praias brasileiras. O protagonismo do corpo nas práticas umbandistas, o enfoque na Mídia Primária, de acordo com a Teoria das Mídias de Pross, não será obliterado pela literatura umbandista ou sobre a Umbanda: quando muito, nas tentativas de se codificar a religião de Umbanda, haverá também tentativas de ordenar

⁴⁰ O curta-metragem “O castelo de Oxum”, por exemplo, aborda a importância do uso de preservativos, ao mesmo tempo que evoca o prazer e a alegria do autocuidado, do corpo e do desejo sexual, em oposição ao discurso moralista e heteronormativo que reduzem sexo e corpo à reprodução/gestação. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=-4qfJKdYrAY>. Acesso em: 15 ago.2024.

A esse respeito, consulte: Barbosa Júnior, Ademir; Jesus, Jorge Luis da Hora de. O CASTELO DE OXUM: TEMPLO-CORPO-TEMPLO DO PRAZER. In: Anais do Religiocom: Congresso Internacional de Comunicação e Religiões. Anais...Campinas (SP) PUC-Campinas, 3. Disponível em: <https://www.even3.com.br/anais/religiocom2023/639502-O-CASTELO-DE-OXUM--TEMPLO-CORPO-TEMPLO-DO-PRAZER>. Acesso em: 15 ago.2024.

⁴¹ Disponível em: <https://espadaeogum.blogs.sapo.pt/2738166.html>.

os corpos (Martino, 2016, p. 116-125)⁴². Contudo, como se verá adiante, a mídia impressa não pretenderá substituir as liturgias presenciais e coletivas.

A escrita e seu caráter de durabilidade e permanência (portanto, de manejo do tempo) constitui-se um avanço significativo para o ser humano. Daí o seu protagonismo quando se pensa em Mídia Secundária, conforme a Teoria das Mídias de Harry Pross. Segundo Baitello Jr. (2005, p.89):

Há um evidente avanço na relação do homem consigo mesmo, trazido pela mídia secundária, uma evidente expansão das fronteiras de seu imaginário e, portanto, de sua cultura. A mídia primária é presencial, exige a permanência de emissores e receptores em um mesmo espaço físico e num mesmo tempo – é, portanto, a mídia do tempo presente e suas tensões e surpresas, de sua sensorialidade múltipla e de sua sensualidade potencial (quem negaria a proximidade da fala com o beijo? E do beijo com o ato primordial da evolução ontogenética da comunicação humana, a amamentação?). Por outro lado, com a mídia secundária inauguram-se a permanência e a sobrevivência simbólicas após a presença do corpo. Com a escrita e seus precursores (as imagens gravadas sobre suportes duráveis) impõe-se o homem sobre a morte e seu tempo irreversível, vencendo simbolicamente seu maior e mais poderoso adversário. O grande trunfo da escrita não é a velocidade, mas a lentidão que permite cifrar e decifrar enigmas. O tempo lento da escrita e da leitura permite alongar a percepção do tempo de vida.

Apesar de outras tantas ocorrências significativas e representativas de Mídias Secundárias na Umbanda (imagens/estátuas, vestimentas, fios de contas e outros), elencamos a importância da literatura umbandista e sua mensagem, o jornal, a revista e o livro umbandista, sobretudo este último⁴³. Para tanto, apresentaremos um retrato daquele que é considerado o primeiro livro da literatura umbandista, bem como faremos alguns apontamentos a respeito dessa literatura⁴⁴.

⁴² Esse ordenamento não corresponde necessariamente ao controle apontado e estudado pelo autor. Trata-se, de modo geral, de formas de organização dos trabalhos mediúnicos, o que, a despeito da grande diversidade de segmentos e ritos umbandistas, já preconizara o Caboclo das Sete Encruzilhadas, conforme visto acima, com o estabelecimento do uniforme na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, onde também, por exemplo, não seriam utilizadas nem palmas nem atabaques.

⁴³ Vilém Flusser (1920-1991), no que chama de “escalada da abstração”, categoriza a escrita linear como unidimensional. Conforme Menezes (2016), “em busca de um aprofundamento do que chamamos ecologia da comunicação, com o filósofo checo-brasileiro podemos explorar as transformações comunicacionais ocorridas quando o homem, além de usar a comunicação tridimensional, com todo o seu corpo, passou a usar a comunicação bidimensional, com as imagens, depois a comunicação unidimensional, com a escrita linear, e ultimamente também a comunicação nulodimensional, com os dígitos ou números. A esse processo Flusser dá o nome de escalada da abstração, como vimos, pelo fato de que cada transformação – corpo, imagem, escrita e dígito – implica a subtração, abstração ou redução de uma das dimensões dos corpos e dos objetos” (Menezes, 2016, p. 70-71).

⁴⁴ Berkenbrok (2019) define religiões de tradição oral como aquelas “que não reconhecem nenhum texto como referência ou fundamento para a sua compreensão de fé” (p. 78). Nesse sentido, o autor reconhece que tais religiões são iniciáticas e de caráter experiencial, evidenciando a “importância

Publicado em 1933, *O Espiritismo, a Magia e as Sete Linhas de Umbanda*, do jornalista e poeta parnasiano Antônio Eliezer Leal de Souza (1880-1948), é considerado o primeiro livro sobre a religião de Umbanda⁴⁵. Inicialmente espírita, Leal de Souza veio a se tornar dirigente da Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição, a pedido do próprio Zélio Fernandino de Moraes, para substituir Gabriela Soares Dyonisio, que se afastara por motivos de saúde da tenda por ela fundada em 1918. O livro tornou-se referência para os umbandistas, ao lado das obras de Allan Kardec⁴⁶, por orientação de Zélio Fernandino de Moraes. Segundo Silva *In Souza* (2019, p. 296):

Foi por designação do médium do Caboclo das Sete Encruzilhadas que a obra permaneceu viva dentre os membros da primeira casa de Umbanda, uma vez que foi ele quem inseriu o estudo do trabalho de Leal de Souza como obrigação fundamental para todos os trabalhadores da Tenda da Piedade, ao lado da codificação constituída sob a tutela de Allan Kardec.

Acostumado à publicação de ficção em capítulos posteriormente reunidos em volumes, como no Romantismo e no Realismo Naturalismo (escolas literárias que abarcaram o século XIX e o início do século XX, no Brasil), o leitor da época também apreciava os chamados inquéritos⁴⁷, por vezes reunidos em livros, como é o caso dos textos de Leal de Souza sobre a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, escritos em 1932 para o prestigiado *Diário de Notícias*, com sede no Rio de Janeiro, então

central que nelas têm os ritos e os mitos”, uma vez que “o vivido é narrado e o narrado é vivido” (p. 79). Sobre a Umbanda, Berkenbrok (2019) afirma que “é uma religião afro-brasileira de tradição oral. Nela não há nenhum texto que seja considerado sagrado ou de referência fundamental que sirva de base para a religião, embora haja muitos textos escritos sobre essa tradição, tanto de escritores dela advindos como de estudiosos” (Berenbrok, 2019, p. 82).

⁴⁵ Nikolas Peripolli *In Souza* (2019) registra que “antes de iniciar sua série de artigos, Leal de Souza já havia montado uma enorme investigação sobre as diversas práticas espirituais existentes no Rio de Janeiro, veiculadas no jornal *A Noite*, que originou o livro *No mundo dos espíritos* (1925), no qual a Umbanda é retratada, pela primeira vez, em um capítulo intitulado ‘O centro espírita Nossa Senhora da Piedade’” (p. 10). Por esse motivo, Trindade (2010) considera que “esta sim foi a primeira obra que tratou da umbanda (p. 16), embora ateste que “ao contrário da obra de 1933, as práticas umbandistas foram pouco divulgadas neste livro. A palavra umbanda aparece poucas vezes e a palavra macumba aparece três vezes ao longo da obra. Os termos caboclo e preto velho são registrados ocasionalmente e o termo orixá nem é mencionado” (Trindade, 2010, p. 23).

⁴⁶ O chamado Pentateuco do Espiritismo, de Allan Kardec, compreende *O livro dos espíritos* (1857), *O livro dos médiuns* (1861), *O Evangelho segundo o Espiritismo* (1864), *O céu e o inferno* (1865) e *A gênese* (1868) (Cavalcante, 2019, p.159-164).

⁴⁷ Silva *In Souza* (2019) observa a importância dos jornais no processo de modernização do Brasil de então. A partir da leitura de Priore (2014), o autor registra “o interesse constante da burguesia nos temas do Espiritismo, visto inicialmente com o olhar curioso e investigativo típico da atmosfera positivista da época” (Silva *In Souza*, 2019, p.299). Nesse contexto, ainda segundo Silva *In Souza* (2019, p. 299), “proliferam, assim, os chamados *inquéritos* ou *dossiês*, conjunto de matérias sequenciadas que objetivam lançar luz sobre os fenômenos instigantes do espírito investigados a partir da experiência vivenciadas pelo repórter, que buscava não somente registrar os fatos observados, como também os explicar à luz da moderna *razão científica*”.

capital federal. Nesse contexto, o trabalho de Leal de Souza é de fundamental importância para se compreender como se dá o marco inicial da religião de Umbanda, em 1908 (Silva *In* Souza, 2019, p. 296).

O resultado dos inquéritos de Leal de Souza, reunidos em livro, reafirma a ligação da Umbanda com o Espiritismo, desde seu início, e não a irrupção de uma espécie de religião reformada dos Cultos de Nação. O pioneirismo do trabalho de Souza é reconhecido na história da Umbanda e de sua literatura. Trindade (2010) reserva um espaço de distinção ao mapear a literatura umbandista até 2010, à parte tanto de autores umbandistas quanto de espíritas (kardecistas)⁴⁸.

Freitas (2003, p. 72-73) elenca três fatores que desbancam a literatura umbandista no mercado editorial, após sua predominância, para maior evidência da literatura candomblecista, a saber: a) a criação do que José Beniste chama de “novas divindades”; b) a publicação do livro *Orixás* (1951), de Pierre Verger e c) o envolvimento de escritores, artistas plásticos e fotógrafos com as religiões afro-brasileiras.

O autor reconhece o pioneirismo de Leal de Souza na literatura umbandista, bem como o contexto em que se deu suas pesquisas jornalísticas que redundaram em *Espiritismo, a magia e as Sete Linhas de Umbanda* (1933). Contudo, ao referenciar o termo “umbanda” em dicionário bantu de 1893, não relaciona o termo com o contexto específico da fundação da religião de Umbanda, em 1908.

A Umbanda também não é de todo considerada quando o autor apenas reproduz a tese de Beniste (a criação de “novas divindades” teria deflagrado a derrocada editorial da Umbanda, na década de 50) e associa escritores, fotógrafos e artistas plásticos às religiões afro-brasileiras.

No primeiro caso, ao referenciar Beniste, Freitas (2003) desconsidera a pluralidade de Entidades cultuadas na religião de Umbanda. No segundo, não esclarece que todos os citados se valeram em suas obras antes de elementos africanos e dos Candomblés baianos que de outras religiões de terreiro como a Umbanda. Além disso, o declínio da vendagem de literatura umbandista, segundo Freitas, contrasta com a profusão de títulos editados, mesmo nos anos 50, década da

⁴⁸ Em *A construção histórica da literatura umbandista* (2010), Diamantino Trindade divide a literatura de e sobre a Umbanda em seis categorias: 1. Antônio Eliezer Leal de Souza; 2. A Umbanda na ótica dos umbandistas; 3. A Umbanda na ótica da antropologia e da sociologia; 4. A Umbanda na ótica da Igreja Católica; 5. A Umbanda na ótica do kardecismo e 6. A Umbanda na ótica das revistas.

publicação do livro de Verger. Já os anos 70 representariam, segundo o autor, o apogeu do interesse acadêmico tanto pela Umbanda quanto pelo Candomblé⁴⁹.

De modo geral, o livro umbandista se coloca como complementar ao terreiro, não como elemento concorrente. Mesmo quando propõe práticas domésticas coletivas, as atividades são atreladas aos terreiros, como outras formas de “prática religiosa no lar”, geralmente associadas à “grande parte das religiões praticadas no Brasil” (Angeli, 2019, p. 13). Paulo Ludogero, prefaciador e pai espiritual do autor fala em “forma segura” (Angeli, 2019, p. 13) de culto doméstico e as sugestões de preces e firmezas domésticas sugeridas pelo livro não incluem, por exemplo, o desenvolvimento mediúnico⁵⁰.

Ao invés disso, em paralelismo com outros segmentos religiosos, inclusive com o Evangelho no Lar⁵¹ – com o qual talvez mais se assemelhe a despeito dos elementos utilizados nas reuniões domésticas umbandistas, como velas e defumação) –, o que se propõe, como sugere o livro, é uma vivência devocional no domicílio, com familiares, amigos e vizinhos. Vale dizer: “Umbanda em casa”.

Nesse sentido, Angeli (2019, p.17-18) relata:

Depois de muita reflexão e de algumas conversas com meu sacerdote, concluí que o culto em casa era possível, mas não da mesma forma como é feito no terreiro, por questões de segurança, espaço e público. Como prezamos pela segurança e pela seriedade em nossas práticas, por vezes o leitor perceberá certo nível de exigência nas lições apresentadas neste livro, mas são cuidados necessários para garantir o bem-estar dos praticantes. (...) Fiz leituras diversas, conversei com meus guias espirituais, reuni as informações e a literatura à doutrina que já praticava e cheguei, em conjunto com meu sacerdote, à melhor forma de realizar esse trabalho. A partir daí, dei início à prática familiar (Angeli, 2019, p. 17-18).

Dessa forma, segundo o autor, a legitimidade da “Umbanda em casa” inclui a segurança dos envolvidos; o reconhecimento de que determinadas atividades carecem de um espaço devidamente preparado para tal (terreiro); a fundamentação no diálogo com os guias espirituais, com seu sacerdote, reunindo as “informações e a

⁴⁹ De fato, diversos autores se interessaram por ambas as religiões, como é possível observar a partir da lista de Trindade (2010) para a parte 3 de seu livro (A Umbanda na ótica da antropologia e da sociologia), a qual inclui, por exemplo, Nina Rodrigues e Roger Bastide, dentre outros, conhecidos por seus estudos sobre o Candomblé na Bahia.

⁵⁰ A respeito dos motivos físicos e energéticos para não se incorporar em domicílio, sem orientação e preparo adequados conforme a doutrina umbandista, consulte-se o artigo “Por que não incorporar em casa?”, de Barbosa Jr. (2023): Disponível em: <https://www.axenews.com.br/post/por-que-n%C3%A3o-incorporar-em-casa>. Acesso em: 3 jul.2023.

⁵¹ Lorenzetti, Jairo (org.). *Evangelho no lar - acenda essa luz em sua casa*. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 2019.

literatura à doutrina que já praticava” (Angeli, 2019, p. 17-18). Essa legitimação envolve diversas instâncias, dentre elas a literatura umbandista, conforme esclarece o autor, sem a pretensão de substituir o terreiro (seu valor simbólico e comunitário), como se verificará mais adiante com iniciativas, sobretudo comerciais, na internet (Mídia Terciária).

Após o ano de 2010, data da publicação do livro *A construção histórica da literatura umbandista*, outros tantos títulos foram escritos sobre a Umbanda, por umbandistas, pesquisadores ou detratores, como Monsenhor Jonas Abib e Bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Nesse contexto, no qual surgem novos autores, há espaço para “editoras especializadas na religião” (Souza; Piza; Silva, 2022, p.169):

Atualmente a produção de livros continua a ser um importante espaço de divulgação doutrinária e histórica, lançando, além de Cumino, autores como Robson Pinheiro, Diamantino F. Trindade, Ademir Barbosa Jr. e outros, ensejando a existência de um mercado segmentado, capaz de sustentar editoras especializadas na religião, como é o caso da Editora Aruanda, fundada em 2019.

Tanto em editoras que abrem as portas para escritores umbandistas como nas especializadas, os autores procuram unir forças para conquistar espaços em livrarias, um dos objetivos da Associação Brasileiras de Escritores Afro-religiosos, fundada em 24 de dezembro de 2013 (Barbosa Jr., 2014, p. 30). O primeiro congresso da instituição ocorreu na Fazenda Roseira (Campinas - SP) em 14 de junho de 2014, quando se deliberou por uma campanha de adesão voluntária das livrarias a um selo, outorgado às lojas que criassem um espaço específico para a literatura dita afro-religiosa, como já ocorre na maioria das lojas (Barbosa Jr., 2015, p. 99-102).

Por vezes, a literatura umbandista serviu também de registro e referência para experiências radiofônicas (Mídia Terciária), tanto pelo registro em si quanto pelo prestígio da mídia impressa⁵². A título de exemplo, destacamos duas ocorrências: o livro *Umbanda, religião - desafio* (1970), de Átila Nunes Filho, e a transcrição de mensagens do Caboclo das Sete Encruzilhadas, feitas por Lília Ribeiro. Dentre essas

⁵² “Como observado por Baitello, “o grande trunfo da escrita não é, portanto, a velocidade, mas a lentidão que permite cifrar e decifrar enigmas. O tempo lento da escrita e da leitura permite alongar a percepção do tempo de vida (Baitello Jr., 2005, p. 89)”. De modo geral, nota-se o prestígio da mídia impressa, sobretudo do livro, quando algumas das maiores estrelas de Bienais do Livro, no Brasil, costumam ser influenciadores digitais com milhões de seguidores em suas redes sociais. Observe-se, ainda, *en passant*, a profusão de grupos de WhatsApp que pirateiam livros de Umbanda, dentre outras ocorrências.

mensagens, destaca-se a publicada em 1972 na revista *Gira da Umbanda* (lançada pelo mesmo Átila Nunes Filho), referente ao 63º aniversário da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (1971). A respeito de *Umbanda, religião - desafio*, seu autor Átila Nunes Filho *apud* Trindade (2010, p.118-119) esclarece:

Umbanda, religião - desafio é, antes de mais nada, um livro com o propósito simples de atender aos milhares de irmãos de crença que vêm me escrevendo há mais de dois anos. Nesta pequena obra, inseri as páginas mais famosas de Átila Nunes e de Bambina Bucci, além de algumas de minha autoria. São as preces, pontos e poemas irradiados em *Melodias de Terreiro* e *Gira da Umbanda*, programas que mantenho no ar e cuja existência ultrapassa os vinte e três anos.

Já a transcrição do trecho da mensagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas ao final da entrevista de Zélio Fernandino de Moraes para a *Gira de Umbanda*, em 1972, além de ratificar as informações compartilhadas por seu médium, figura não apenas como outra forma de registro além do fonográfico, mas também como meio de maior difusão da mensagem de mais fácil acesso e consulta do que a oitiva em programas radiofônicos. Essa mensagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas, desde então, tem sido replicada à exaustão, em parte ou na totalidade, em livros, revistas, perfis umbandistas em redes sociais e outras mídias, como espécie de balanço e prognóstico sobre a Umbanda feitos pelo próprio anunciador da religião (Trindade, 2010, p. 122-123).

A Mídia Terciária pressupõe aparelhos elétricos ou eletrônicos tanto da parte do emissor quanto do receptor. Portanto, é fundamental o processo de eletrificação (Baitello Jr., 2010, p. 73). Dos aparelhos elétricos e eletrônicos mais rudimentares até a massificação da internet, abriu-se o caminho para o que Pross chama de economia do sinal, processo segundo o qual se busca o maior número de contatos/consumidores, a distância e sem fronteiras, de modo quase ilimitado⁵³. As religiões não ficariam incólumes a esse processo, conforme observam Souza, Piza e Silva (2022):

O movimento na direção do uso dos meios massivos de comunicação e da posterior mediatização dos cultos está, portanto, associado a atitudes proselitistas que buscam a construção de hegemonias no que pode ser compreendido como o ‘mercado comunicacional religioso’ e está temporalmente associado às mudanças na demografia dos cultos

⁵³ Harry Pross chama de “economia do sinal” as transformações econômicas que ocorrem nas mediações primárias, secundárias e terciárias, notando o quanto o investimento de tempo e esforço aumenta nas duas últimas para o receptor. Dessa forma, os detentores da emissão granjeiam mais poder político e econômico sobre a vida de receptores mundo afora (Baitello Jr., 2009, p.389).

no Brasil observada por Pierucci (2004). A teologia, antes associada à obtenção de vantagens futuras (na vida eterna), passa a ser direcionada a objetivos tangíveis articulando a fé ao mercado na chamada teologia da prosperidade. Aliado a este aspecto mercadológico e associadas à lógica de marcas, as denominações religiosas passam a não depender exclusivamente de doações ou dízimos, passando também a ofertar produtos e/ou serviços cujo acesso, considerando as possibilidades tecnológicas, se constitui a partir da estruturação de estratégias de e-commerce (Souza et al., 2022, p. 168).

A adesão à mediação ou à midiatização eletrônica não ocorre, contudo, de modo semelhante em todos os segmentos religiosos, conforme observa Martino (2016):

Uma denominação teria uma *alta mediação* quando a mídia fosse um elemento central de sua existência, algo visível, sobretudo pelo uso em larga escala de programas de televisão – ou, como em alguns casos, por terem a concessão de um canal próprio (...) Denominações de *baixa mediação* são aquelas que procuram, por suas razões, menor interseção – ou mesmo certo afastamento – do ambiente midiático (Martino, 2016, p. 44-45).

No caso brasileiro, Martino (2016) aponta como exemplos de alta mediação, dentre outros, a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Mundial do Poder de Deus, a Renascer em Cristo, a Bola de Neve e alguns setores da Igreja Católica. Dentre as de baixa mediação, figuram, segundo o autor, outros segmentos da Igreja Católica, a Congregação Cristã, O Brasil para Cristo, a Igreja do Evangelho Quadrangular e a Deus é Amor (2016, p. 44-45).

A Umbanda, assim como as demais religiões de terreiro, seria de baixa mediação⁵⁴, não apenas porque a mídia eletrônica “não é um elemento central de sua existência” (Martino, 2016, p. 44), dada a importância da atividade presencial/Mídia Primária como visto acima, mas também pelo fato de não ter uma estrutura central que, por sua vez, concentre capital a ponto de fazer investimentos maciços em concessões de emissoras de rádio e televisão, como os segmentos de alta mediação fizeram ao longo das últimas décadas.

De qualquer forma, a Mídia Terciária propicia tanto a mídia religiosa quanto a religião midiática (Baitello Jr., 2010, p. 80). No primeiro caso, tem-se o culto e a

⁵⁴ “(...) vale notar que o número de estudos dedicados às relações entre mídia e outras religiosidades – além de católicos e protestantes – é menor, sendo possível destacar, por exemplo, os estudos de Luiz Signates dedicados à Comunicação do Espiritismo. Religiões afro-brasileiras ou de origem semita, talvez por sua baixa presença na mídia, também não ocupam o mesmo destaque das pesquisas sobre católicos e evangélicos” (Martino, 2016, p. 28).

idolatria da tecnologia. No segundo, o processo de aquisição de emissoras de rádio e tevê para alcançar um número maior de fiéis, o que também se estende à internet e seus recursos de enorme amplitude e velocidade.

Nesse contexto, apresentaremos um breve retrato da inserção da Umbanda no rádio, na televisão e na internet. No primeiro caso, focamos o fenômeno da mediação (reprodução por meios eletrônicos dos rituais religiosos). No caso da internet, elencamos tanto fenômenos de mediação quanto de midiaticização (adequação intencional dos rituais religiosos para veiculação em mídias, sobretudo, eletrônicas)⁵⁵.

Freitas (2003, p. 73) situa as primeiras transmissões radiofônicas referentes às religiões tradicionais de terreiro para, então, particularizar a experiência de umbandistas: o Babalorixá Joãozinho da Goméia e suas filhas cantando ao vivo, em 1937, à época do II Congresso Afro-Brasileiro, a Rádio PRF8, de Salvador (BA); Umbanda sagrada e divina, de Paulo Gomes Oliveira (Rádio Guanabara, no Rio de Janeiro), voltada sobretudo para espíritas (ditos kardecistas) e, em 1950, na mesma Rádio Guanabara, o programa Ronda da Mata, de J. B. de Carvalho, com a difusão de Música Popular Brasileira (MPB).

Trata-se, portanto, de iniciativas culturais, e não litúrgicas. Tais experiências, contudo, abriram as portas para programas que conquistaram espaço e audiência em instâncias ocupadas majoritariamente por outros segmentos religiosos, primeiro pela Igreja Católica e, depois, pelos neopentecostais (Martino 2016, p. 39-44). A respeito da Umbanda, Freitas (2003) esclarece que:

Átila Nunes criará por volta de 1948 uma outra emissão radiofônica que, mesmo não sendo especificamente uma emissão de umbanda (era um rádio-baile), inseria, vez por outra, uma cantiga de umbanda acompanhada de cavaquinho e pandeiro, num momento em que ainda não existiam discos de umbanda. É somente em 1952, com o programa Melodias de terreiro, que Átila Nunes criará sua emissão radiofônica especialmente dedicada à umbanda (Freitas, 2003, p. 73).

Vimos acima que, desse programa, nasceu o livro *Umbanda, religião - desafio* (1970), de Atila Nunes Filho, como resposta à demanda dos ouvintes. O próprio Atila

⁵⁵ “A transmissão de um culto religioso pela televisão, sem nenhum tipo de alteração nas práticas litúrgicas, é a ‘mediação’ do culto; quando, no entanto, o próprio culto religioso é planejado e adaptado para ficar mais parecido com o estilo de programas de televisão, ou quando algumas lideranças religiosas adotam práticas semelhantes à de figuras midiáticas, seja no modo de vestir, seja na maneira de lidar com o público, seja em sua preparação específica para conduzir celebrações e cultos em um estilo apropriado para transmissão via TV ou internet, então estamos na lógica da midiaticização” (Martino, 2016, p. 37).

Filho, conforme visto acima, evoca as figuras de seu pai e de sua mãe, Bambina Bucci, como radialistas de programas umbandistas (Trindade, 2010, p. 118-119).

Diversos programas, tanto produzidos por candomblecistas quanto por umbandistas, ao longo dos anos vieram a público em emissoras de rádio, gerando produtos como CDs, apontados por Freitas (2003, p. 73-74). Com o advento da internet, foram criadas diversas rádios on-line, as quais, com menos custo de equipamentos e funcionários⁵⁶ e sem a necessidade de concessão pública, como no caso de emissoras de rádio, passaram a explorar um nicho de mercado específico.

Quanto à presença de umbandistas na televisão, elencamos episódios de participação em programas de entrevistas e entretenimento. O primeiro é o caso de W. W. da Matta e Silva, aclamado por Átila Nunes. O segundo, do Exu Seu Sete da Lira incorporado em sua médium, Mãe Cacilda de Assis, que estimulou tanto a aprovação (de umbandistas ou não) quanto a reprovação de umbandistas e a ação da censura. A respeito da participação de W. W. da Matta e Silva no programa “Show Sem Limite”, escreve Átila Nunes *apud* Trindade (2010, p.95):

W. W. da Matta e Silva, o renomado escritor umbandista, o autor de numerosas obras dentre as quais destaco *Doutrina Secreta da Umbanda*, compareceu à televisão. Sua presença no grande programa de J. Silvestre, Show Sem Limite, marcou mais uma vitória para a nossa umbanda. Valorizou a nossa crença, revigorou as nossas convicções, reforçou as bases do grande templo umbandista representado por 80.000 tendas espalhadas em todo o país. Matta e Silva enfrentou as câmeras da TV Rio com dignidade, com respeito, com energia, com profundo conhecimento de causa, com o destemor dos guerreiros indômitos. Ressaltou o poder da crença umbandista. Reafirmou sua fé, não titubeou, não gaguejou, argumentou com firmeza, com consciência, em linguagem simples e, ao mesmo tempo, erudita. Fez-se compreender pelos leigos, pelos irmãos de fé e por todos aqueles que tiveram a felicidade de vê-lo e ouvi-lo no famoso Show Sem Limite.

A legitimidade da participação de Matta e Silva no programa *Show sem Limite*⁵⁷ se dá, segundo Átila Nunes, pelo prestígio do escritor (e, conseqüentemente, do livro)

⁵⁶ Por duas ocasiões apresentamos programas semanais na rádio virtual Sensorial FM: de 2014 a 2016, o “Deixa a gira girar: Umbanda em foco”, e, em 2020, o “Umbanda sem fronteiras”, em parceria com outros locutores. As locuções eram enviadas pelo WhatsApp ao diretor e dono da rádio (Pai Ronald Edy de Xangô), gravadas de qualquer parte do Brasil e do exterior, às quais eram adicionadas as trilhas sonoras, formatando-se, assim, os programas em pequeno estúdio doméstico de baixo orçamento. Disponível em: <https://sensorialfm.com.br/>. Acesso em: 18 jul.2023.

⁵⁷ A despeito da performance de Matta e Silva, elogiada por Átila Nunes, o nome do programa, por si só, é bastante sugestivo, naturalizando a exibição de toda sorte de atração e entretenimento, bem como o grotesco. Sodré e Paiva (2002, p. 68-72) categorizam o grotesco em quatro espécies (modalidades expressivas): escatológico (referência a dejetos humanos, secreções etc.), teratológico (referências

e sua postura aguerrida com que “enfrentou as câmeras da TV Rio com dignidade, com respeito, com energia, com profundo conhecimento de causa, com o destemor dos guerreiros indômitos”. Sua participação, conforme afirma e reitera Átila Nunes, serviu para fortalecer a respeitabilidade da doutrina umbandista, posto que apresentou caráter universalista (simples e erudita; compreensível a leigos, umbandistas, a todos em geral).

Além disso, Matta e Silva operou, segundo Átila Nunes, como representante de uma mesma e única Umbanda (“grande templo umbandista representado por 80.000 tendas espalhadas em todo o país”), em que pese esta ou aquela diferença, como escreverá mais adiante, no mesmo artigo, ao considerar Matta e Silva digno de homenagem e respeito, “mesmo que às vezes discordemos em um ou outro ponto” (Trindade, 2010, p. 95). Em síntese, apesar da natureza e do nome do programa (*Show sem Limite*), Átila Nunes aponta que a participação de Matta e Silva manteve os limites da apresentação sóbria e objetiva da doutrina umbandista sem se transformar em um show/espetáculo, na contramão do que diriam os críticos (umbandistas ou não) em relação ao que ficou conhecido como o “fenômeno Seu Sete da Lira”.

Em 1971, a médium Mãe Cacilda de Assis, incorporada com o Exu Seu Sete da Lira (Figuras 2 e 3), participou dos programas de Flávio Cavalcanti⁵⁸ e Chacrinha⁵⁹, causando comoção e motivando incorporações espontâneas das “chacretes”

risíveis a monstruosidades, aberrações e outros), chocante (escatológico ou teratológico, sensacionalismo por meio de choque perceptivo) e crítico (propicia discernimento formativo).

⁵⁸ “Flávio Cavalcanti era jornalista e apresentador do programa que levava seu nome na TV Tupi. Líder de audiência, ficou conhecido como um dos mais polêmicos apresentadores da história da televisão brasileira. Seu programa foi o primeiro a ser exibido para todo o país utilizando o canal da Embratel, que atingia todo o Brasil. Flávio tinha um estilo contundente diante das câmeras. Com gestos marcantes, com a mão direita estendida para o alto, criou a frase ‘nossos comerciais, por favor’, ao pedir o intervalo, que ficou nacionalmente conhecida. Sua presença na Lira [*terreiro do Seu Sete da Lira*] foi uma surpresa geral para os presentes, que desconfiavam da razão de ele estar ali. A finalidade era bem diferente daquela que Silvio Santos havia gerado, intencionalmente ou não: mostrar a verdade de Seu Sete para todo o Brasil” (Siqueira, 2020, p. 186).

⁵⁹ “Abelardo Barbosa, o Chacrinha, era um apresentador que, embora fosse concorrência direta do ‘Programa Flávio Cavalcanti’, em nada se assemelhava a ele. Chacrinha àquela época era um ícone da TV brasileira, que teve o início de sua carreira artística na rádio e que era o número 1 em ibope no Brasil na década de 1970. O fato de ser uma figura sem precedentes, e seu programa, transmitido na TV Globo, [tornava-o] possuidor de um estilo inimitável. Chacrinha era um verdadeiro guerreiro televisivo; lutava com unhas e dentes para manter a posição de seu programa, sempre em primeiro lugar na preferência dos telespectadores brasileiros. Para isso, além de seus famosos bordões e estilo próprio, mantinha o costume de procurar atrações apelativas, que chamassem a atenção do público em geral e que, muitas vezes, beiravam à insanidade. Concursos como ‘o cachorro com mais pulgas’ ou ‘o negro mais bonito’ eram algumas das atrações apresentadas no programa com o intuito tácito de manter seu nível de audiência” (Siqueira, 2020, p.189-190).

(assistentes de palco) e entre aqueles que assistiam a este último em casa (inclusive da esposa do então presidente da República, Emílio Garrastazu Médici, Scylla Médici). Se o episódio agradou a muitos umbandistas, também provocou repúdio, bem como a intervenção da censura da época que, em 1972, culminou em algumas deliberações específicas do Governo Federal. Segundo Siqueira (2020):

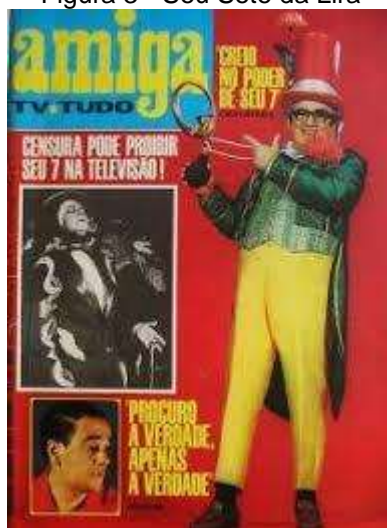
A decisão do Governo Federal foi proibir a participação de Seu Sete e de fenômenos semelhantes em programas de auditório ao vivo, bem como impedir temporariamente que 'costureiros e figurinistas' integrassem júris em shows de calouros, pretexto discriminatório para que homossexuais assumidos, como Clodovil e Clovis Bornay, fossem afastados do vídeo. As próprias emissoras que o levaram ao estúdio confirmaram a decisão em seus telejornais, acatando a ordem superior. Isso explica em parte a razão de Seu Sete nunca mais ter participado de programas de auditório. Porém, ele mesmo havia afirmado que nunca mais repetiria aquele tipo de aparição. O que não ocorreu com sua médium, Cacilda de Assis, a qual esteve posteriormente em vários outros programas após o tão polêmico e transformador acontecimento. O que não quer dizer que a vontade do Guardiã tenha sido desobedecida, afinal, nunca mais apresentou-se incorporada pelo Exu em um estúdio de TV, como o Brasil inteiro assistiu boquiaberto naquele fatídico domingo de setembro de 1971 (Siqueira, 2020, p. 241).

Figura 2 - Seu Sete da Lira



Fonte: Programa Flávio Cavalcanti

Figura 3 - Seu Sete da Lira



Fonte: Referência ao Programa do Chacrinha

Segundo Sodré e Paiva (2002, p.120-121), “o problema estava em que, na televisão, Seu Sete da Lira não apareceu como aberração ou fenômeno exótico”, o que provocou ainda mais a rejeição por parte das autoridades católicas e federais, bem como da imprensa. Conforme observam os autores, a atitude reflete, ainda, uma rejeição a manifestações de origem afro, portanto, populares:

O rechaço elitista às manifestações da religiosidade afro sempre foi, na verdade, um aspecto da resistência ao que tivesse ‘cara’ de povo ou ao que soasse como diversidade cultural. É que, quando se fala em ‘cultura nacional’, uma espécie de monopólio do sentido por parte de elites regionais, aparece uma imagem de unidade. Sabe-se que, na realidade, as coisas se passam diferentemente: o que há mesmo é uma multiplicidade, diversidade, contradição. A ideia de unidade costuma expulsar o que não agrada às classes dirigentes: ora o índio, ora o negro, ora o camponês, ora o pobre e assim por diante. Resiste-se ao popular, tentando eliminar o que incomoda ao gosto elitista (Sodré; Paiva, 2002, p. 124).

Quanto a obras de ficção retratando a Umbanda nas telas⁶⁰, destaca-se o longa-metragem *Prova de Fogo* (1981, 90 min., direção de Marco Altberg), baseado no livro homônimo de Nívio Ramos Sales (1980), cujo terreiro tornou-se objeto de estudo de Yvonne Maggie em seu *Guerra de Orixá* (1972). O filme, bem como os livros de Sales e Maggie, apresentam situações de mediunidade ostensiva que atingem o nível da violência, de punições e culpa, bem como a espiritualidade e a religiosidade do terreiro como um balcão de trocas e favores.

No que tange à internet, inicialmente destacam-se cursos on-line e lives, como atestam Souza, Piza e Silva (2022):

A constituição deste mercado recente se tornou possível em razão da criação de um público consumidor baseada na oferta de cursos. Neste sentido, compreende-se o efeito do acesso à internet por parte dos adeptos da religião. Os cursos ofertados por Saraceni, Cumino e outros inicialmente ocorriam de forma presencial. Com a facilitação do acesso à internet a partir do início da década de 2010, passam a também a serem ofertados na modalidade 'EaD'. Seguindo a lógica própria do mercado que oferta bens e serviços pela rede, passam também a ocupar espaços em redes sociais (Facebook, Instagram) e plataformas de vídeo streaming, como o YouTube. Nas lives, para dinamizar a interação com os interlocutores, mantém à sua frente duas telas de computadores. Em uma acompanha os comentários dos internautas respondendo-lhes questionamentos e dúvidas. Assim como fazem os youtubers, manifesta preocupação com as métricas de audiência, solicitando aos internautas o click para incrementar a relevância do vídeo. Na outra tela acompanha o conteúdo pré-estabelecido no roteiro (Souza et al., 2002, p. 170).

Nesse contexto, a midiatização de rituais, como giras on-line e o chamado desenvolvimento mediúnico, somam-se aos cursos e às lives. Ao contrário da mediação (reprodução por meios eletrônicos dos rituais religiosos), na midiatização, a própria mídia deixa de ser apenas um instrumento e se torna elemento de construção da realidade social (Martino, 2016, p. 67).

Tal processo contribui para disseminar processos de dissolução, conforme aborda Martino (2016):

No mundo contemporâneo, ao lado das religiões organizadas, é possível observar o surgimento de inúmeras religiosidades – maneiras de viver experiências religiosas fora de igrejas, grupos ou denominações estabelecidas. Daí a ideia de uma 'dissolução' do religioso não como 'fim', mas como algo que se espalha. Enquanto algumas religiões tradicionais observam com preocupação uma queda

⁶⁰ Há diversas produções (longas, minisséries e outros) que abordam a espiritualidade afro-brasileira e as religiões de terreiro, por vezes de modo estereotipado. Contudo, dos que tratam especificamente da Umbanda, destaca-se *Prova de Fogo* (1981), citado acima, precedido de *O amuleto de Ogum* (1974, 112 min, direção de Nelson Pereira dos Santos).

no número dos fiéis, outras religiosidades aparecem, às vezes de maneira muito diferente do que se entende por 'religião' (Martino, 2016, p. 16).

Sem a intenção de estabelecer uma cronologia completa, sobretudo ao tratar das Mídias Secundária e Terciária, este capítulo buscou apontar algumas ocorrências pontuais e representativas de fenômenos comunicacionais relacionados à Umbanda para se compreender o *corpus* da pesquisa.

É na internet (Mídia Terciária), notadamente nas redes sociais, que a dissolução a que se refere Martino (2016, p. 16) mais se manifesta por meio, por exemplo, de influenciadores digitais desvinculados de terreiros com canais nas plataformas Youtube, no TikTok, no Instagram e na produção de podcasts, além de associações no Facebook, como “Religiosos sem Terreiro”⁶¹.

A verdadeira obsessão pelo referencial dos índices de audiência, pela funcionalidade tecnológica da padronização e da velocidade da circulação das informações, bem como pela supremacia do dinheiro, evidencia valorização da informação em detrimento dos vínculos comunicativos (Contrera, 2009, p. 459).

Tais aspectos acentuam-se na internet, onde a busca por *likes*⁶² e pelo aumento do número de seguidores de plataformas como *Youtube* ou redes sociais como *Instagram* e *Facebook* oferecem ambiente propício para a eclosão dos “cursos de Exu” e sua gama de bens e serviços oferecidos, uma vez que “a acessibilidade aos meios relativiza e modifica os fins” (Beth; Pross, 1990, p. 159).

⁶¹ Grupo público criado em 26/3/2012, conta atualmente com 453 membros. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/139368276190797/about>. Acesso em: 18 jul.2023.

⁶² “Fazendas de likes, fazendas de cliques ou *click farms* são serviços que prometem aumentar números em sites ou redes sociais a partir de tráfego falso, disfarçado de usuários de verdade. Elas são usadas para ações como curtir publicações, escrever resenhas positivas, fazer comentários elogiosos ou críticos em uma postagem, clicar em anúncios e se cadastrar em plataformas” (Kleina, N. *O que são as 'fazendas de likes' e para que elas servem?* Disponível em: <https://www.tecmundo.com.br/internet/287049-fazendas-likes-redes-sociais-que-eles-servem-perigos.htm>. Acesso em: 12 ago.2024.

CAPÍTULO III –

OS CURSOS DE UMBANDA: O CONSUMO ALAVANCADO POR EXU

3.1 Exu na Umbanda

Para se compreender Exu (entidade) na Umbanda, é necessário um breve trajeto antropológico do Orixá Exu em África, seu culto no Brasil a partir da Diáspora, bem como uma breve reflexão sobre sua posterior inserção na internet, principalmente como produto vendedor e vendável no mercado religioso.

Nominado como Legba ou Legbara pelos Fons, Exu é Orixá⁶³ (portanto, de origem iorubá), é bastante controvertido e identificado com o diabo cristão pela leitura enviesada do eucristianismo colonialista. Notabiliza-se como intermediário entre Orixás e seres humanos, cuidando do transporte das oferendas aos Orixás e também de sua comunicação (segundo antigo provérbio, “Sem Exu não se faz nada.”⁶⁴). De aspecto questionador e *trickster*, rompe a ordem vigente para restabelecê-la com mais harmonia. Seus altares e símbolos são fálicos, representando a energia criadora, o vigor da sexualidade. Vigia e guarda das passagens, abre e fecha caminhos. Na Umbanda, de modo geral, costuma-se cultuar antes as Entidades Exu e Pombogira que diretamente o Orixá Exu.

Conforme observa Prandi (2022, p. 125), os primeiros europeus em África atribuíram a Exu características do deus greco-romano Príapo e do diabo hebraico-cristão, assentando o “binômio pecaminoso impingido a Exu no seu confronto com o Ocidente: sexo e pecado, luxúria e danação, fornicção e maldade” (p. 129).

Ao elencar autores como Pommergerge, que em 1789 escreveu sobre o Legba; Duncan (1847) e Bowen (1867), que respectivamente focaram em Príapo e no diabo hebraico-cristão; Bouche (1887), que associou Elegbara a Satã, Prandi (2022, 125-127) aponta caminhos sistematizados em 1884 pelo Padre Baudin em seu *Fétichisme et féticheurs*, primeiro livro a tratar de maneira sistemática da chamada “religião dos iorubás”, sob a ótica cristã, que, portanto, apresenta informações “devastadoras e reveladoras sobre Exu” (Prandi, 2022, p. 127).

⁶³ Há uma grande variedade de sentidos atribuídos ao vocábulo “Orixá” (Barbosa Jr., 2015, p. 163-167). De modo geral, entende-se Orixá como divindade de origem nigeriana (africana), relacionada a um ou mais dos quatro elementos da natureza (fogo, terra, ar e água), e à ancestralidade (coletiva e individualizada).

⁶⁴ “Kò sí Èṣù, kò sí ọ̀nà rere” (“Sem Exu, sem caminhos de boa sorte”, em tradução do iorubá).

Essa “divindade caluniada”, conforme observa Roger Bastide (Prandi, 2022, p. 129), atravessaria os oceanos até as Américas por meio do tráfico negreiro e, no Brasil cristão/católico, junto com o “novo formato *[dado]* à religião africana”, também assumiria “novo papel” (Prandi, 2022, p. 132).

Ortiz (1999) elenca dois aspectos importantes do Orixá Exu: o primeiro, a partir da leitura de Herskovitz (1938), apresenta Exu como comunicador, associado a Ifá (complexo sistema divinatório comandado pelo Orixá Orumilá); o segundo, a partir de Bastide (1973), como *Trickster*⁶⁵. No primeiro caso, segundo Ortiz (1999, p.127):

Exu aparece então como o tradutor das palavras divinas, por isso ele introduz o acaso na ordem do mundo; enquanto intérprete das mensagens divinas, ele detém um poder de avaliação, que lhe permite alterar o destino dos homens.

No segundo caso, o trickster, enquanto “regulador do cosmos, aquele que abre as barreiras, traça os caminhos” (Bastide, 1973 apud Ortiz, 1999, p. 127), é confundido com o diabo cristão/católico. O autor observa, ainda, que, no Brasil, Exu se distancia de Ifá, enquanto “é sobretudo na Umbanda e na macumba que [a] dimensão erótica da divindade se manifesta mais insistentemente” (p. 129).

Para Carl Gustav Jung (1875-191), o arquétipo é uma tendência a formar “representações que podem ter inúmeras variações de detalhes – sem perder a sua configuração original” (Jung, 2016, p. 83). Tais representações se traduzem em imagens arquetípicas (num contexto cultural e étnico, conforme observa Campbell, 2024, p. 55-56), como no caso de Exu, ao encarnar os arquétipos de comunicador e trickster em várias comunidades africanas, sobretudo nas que constituíram o povo iorubá (Jagun, 2015, p. 119), e posteriormente nas religiões afrodiáspóricas⁶⁶ na América.

Dessa forma, a universalidade do arquétipo ressoa as peculiaridades da imagem arquetípica, uma vez que “o que é herdado não são as ideias, mas as formas”

⁶⁵ O *trickster* ri da ordem vigente e a subverte para reinventá-la. “O ‘trickster é um ser originário ‘cósmico’, de natureza *divino-animal*, por um lado, superior ao homem, graças à sua qualidade sobre-humana e, por outro, inferior a ele, devido à sua notável falta de instinto e desajeitamento. Estes defeitos caracterizam sua natureza *humana*, a qual se adapta às condições do ambiente mais dificilmente do que um animal. Em compensação, porém, se candidata a um desenvolvimento da consciência muito superior” (Jung, 2000, p. 259).

⁶⁶ Segundo Lopes (2004, p. 236), a Diáspora Africana compreende dois momentos: o primeiro corresponde ao tráfico de escravizados, especialmente para as Américas, a partir do século XV até o século XVIII. O segundo, a partir do século XX, como migração, principalmente para as antigas metrópoles coloniais europeias. Por extensão, o termo também se refere aos descendentes africanos nas Américas e na Europa, bem como seu patrimônio cultural.

(Jung, 2000, p. 85). À manifestação de Exu na cultura iorubá e afrodiaspórica correspondem, por exemplo, Hermes (grego) ou Mercúrio (romano), Toth (egípcio), Ganesha (indiano), Loki (nórdico) (Zacharias, 2019, p. 39-45).

Tais correspondências arquetípicas se dão por inúmeros fatores, como características (Hermes e Loki são tão enganadores quanto Exu), instrumentos (Hermes porta um bastão dourado, o caduceu, enquanto Exu carrega o chamado *Opá Ogó*, espécie de porrete fálico) e atuações (Ganesha, assim como Exu, guarda portais), dentre outros.

Identificado quando “posto em ação” e considerados “outros fatores” (Jung, 2000, p. 85) para essa identificação, o reconhecimento do arquétipo representa, portanto, também o reconhecimento de um fenômeno social, cultural e religioso específico, quando observado a partir da imagem arquetípica. Vale dizer: a exteriorização individual e coletiva de experiências internas (Jacobi, 2017, p. 41).

Enquanto comunicador⁶⁷, Exu é responsável por estabelecer contato entre os seres humanos e as divindades, o que acontece, por exemplo, por meio de oferendas e pelo oráculo, sobretudo dos búzios⁶⁸. Por ser o manipulador por excelência da energia que tudo move, o axé (Lopes, 2004, p. 83; Santos, 2012, p. 40; Simas; Rufino, 2019, p. 26), e, além de responsável pela comunicação, Exu é o primeiro a ser saudado/reverenciado em quaisquer circunstâncias, seja uma prece ou um ritual mais

⁶⁷ Neste trabalho privilegiamos o caráter Comunicador de Exu, contudo sua faceta trickster é tão conhecida e celebrada quanto, conforme demonstram a tradição oral dos terreiros e relatos mitológicos recolhidos por autores como Verger (2002), Prandi (2022) e Silva (2022), dentre outros. Para Campbell (1999), as ações de Exu (a quem chama de “trapaceiro”), correspondem à maçã atirada por Heráclito e à serpente no Paraíso judaico-cristão: a ruptura de determinada ordem para a instauração de outra (p. 239). A subversão da ordem vigente, proposta e promovida pelo Trickster, o coloca numa posição de protagonismo. O caráter trickster de Exu combina bem com as encruzilhadas, uma vez que o trickster se manifesta nos entremeios, como o divino e o animal. Para Jung, o Trickster é ao mesmo tempo Deus, homem e animal (Jung, 2000, p. 259).

Ao fazer “o erro virar acerto e o acerto virar erro” (Zacharias, 1999, p. 138), vale dizer, facultando cruzamentos/encruzilhadas, inversões e subversões, Exu, enquanto trickster associado ao seu aspecto Comunicador, apadrinha a chamada Teologia do Desalinho, subversiva e não engessada, uma vez que, ao lado de fundamentos, também oferece porosidades e permeabilidades responsáveis por avivar encruzilhadas (Barbosa Jr., 2021, p. 62).

Na Umbanda, somam-se a Exu outros Tricksters, entidades alocadas na chamada Linha da Esquerda. Não apenas por estarem sob a regência do Orixá Exu (Exus, Pombogiras, Mirins), mas por não encontrarem (ao menos a princípio) espaço em outras linhas de trabalho, tais quais Ciganos e, sobretudo, Malandros, “sempre oscilantes sobre a fronteira que os diabolizam ou que o absolvem” (Dealtry, 2009, p. 26-27). A associação dessas entidades a Exu é tão intensa que se encontram Exus Ciganos, Pombogiras Ciganas e, ao lado do Malandro Zé Pelintra, Exu Zé Pelintra, por exemplo.

⁶⁸ No meridilogun, forma mais popular e simplificada do jogo de búzios disseminada no Brasil, Oxum é quem formula as perguntas respondidas por Exu. Esse sistema, que comporta 16 búzios, é conhecido também como jogo de Oxum.

elaborado, como o ipadê, que antecede os toques de Candomblé (Nogueira, 2020, p. 114).

Embora na África e nas tradições afrodiaspóricas a imagem de Exu como comunicador o identifique como um protagonista onipresente, responsável pela intermediação dos mundos (Zacharias, 1998, p. 136), a leitura eurocristã⁶⁹ o demoniza. Regente dos entremeios (encruzilhadas, caminhos, portais), Exu franqueia não apenas o trânsito de mensagens, mas também de toda sorte de troca e compartilhamento (Prandi, 2001, p. 40-41), cultuado nos clãs em África (Prandi, 2001 *In* Baggio et al., 2017, p. 78) e, com a Diáspora, nas comunidades-terreiro (Sodré, 2019, p. 93).

Para melhor entender Exu como Orixá da comunicação por excelência, é preciso compreender comunicação tanto como ato ou efeito de comunicar-se quanto passagem, acesso (Baitello Jr., 2005, p. 140), pois, também na polissemia do vocábulo tem-se uma encruzilhada. O caráter simbólico da encruzilhada é universal, e a confluência de caminhos cria uma espécie de centro do mundo.

Espaços epifânicos por excelência, associam-se às encruzilhadas aparições e manifestações diversas (sobretudo de forças temíveis), configurando-se, portanto, como centros de comunicação. Locais de passagem e de neutralização e transmutação energética, as encruzilhadas não são apenas caminhos físicos, mas também cruzamentos do Outro-Mundo. As encruzilhadas também representam escolhas, sendo o próprio ser humano “uma encruzilhada, onde se cruzam e se debatem os aspectos diversos de sua pessoa” (Chevalier; Gheerbrant, 2008, p. 367-360).

Tais conceitos transplantados para as Américas/para o Brasil, adaptados em contato com outras culturas e como modo de resistência à ação colonizadora, assentam-se sobremaneira para a compreensão de Exu, o senhor das encruzilhadas e, portanto, do encontro com o próprio destino e o cumprimento do próprio Odu/Caminho. Ou seja, as encruzilhadas ontológicas (de cada *Ori*/Cabeça) se

⁶⁹ O eurocristianismo corresponde ao Cristianismo institucionalizado na Europa, primeiro por meio da romanização (em 380 d. C. o Cristianismo tornou-se religião oficial do Estado) e, posteriormente, pela Reforma Protestante (século XVI), associado ao poder político-econômico das nações europeias e implementado nas regiões exploradas e/ou colonizadas, sobretudo nos continentes que seriam conhecidos como América e África, o que não exclui Ásia e Oceania, com aspecto de religião civil (Barros, 2013, p. 86).

corporificam nas múltiplas encruzilhadas (possibilidade e decisões) físicas, espaciais, temporais, emocionais etc.

A associação imediata entre Exu e as encruzilhadas levou a escritora Cidinha da Silva a cunhar o termo “exuzilhar”. Segundo a autora, na orelha do livro homônimo:

Exuzilhar não é um conceito, é apenas um verbo-neologismo criado a partir de uma brincadeira com os nomes Exu e encruzilhada (2010). Eu havia ouvido ou lido em algum lugar o verbo encruzilhar, mas pensei que poderia ir mais fundo, trazer ainda mais significado e sentidos para um nome ou verbo que brincasse com Exu e uma de suas casas, a encruzilhada, e gracejando com as duas palavras nasceu exuzilhar. Não tenho qualquer pretensão de transformá-lo em conceito. Exuzilhar é um jeito de corpo que me ajuda a construir o movimento da minha escrita num fluxo de águas e ginga (Silva, 2022).

O neologismo traduz a incorporação de Exu na encruzilhada e vice-versa. Como verbo, expressa a transformação, a mobilização de algo ou alguém pela força de Exu e da encruzilhada. Fonte de axé, a palavra é uma das magias de Exu (Nascimento, 2006 apud Silva, 2008, p. 9).

Na Umbanda (religião popular e urbana oficialmente fundada em 1908), o culto aos Orixás convive com o culto às entidades (guias espirituais que tiveram vida terrena) e, nesse sentido, se o Orixá Exu, controverso, é um dos que mais se aproxima dos sentimentos, das reações e das contradições humanas⁷⁰, a entidade Exu empreendeu ainda mais essa aproximação. Ademais, nas palavras de Ortiz (1999, p.133):

Uma vez mais constatamos que a sociedade global funciona como modelo de classificação, identificando-se a magia negra à magia de negro. Neste sentido, podemos afirmar que os orixás da Umbanda são entidades brancas, enquanto Exu é a única divindade que conserva ainda traços de seu passado negro – sugestivamente ele se associa ao reino das trevas.

Invertendo a leitura, na dicotomia entre “magia branca” (benéfica e geralmente com traços cristão/católicos) e “magia negra” (maléfica e associada a elementos africanos) impingida pelo eurocristianismo, o aspecto “negro” atribuído a Exu, ainda que pejorativo, evoca ancestralidade, portanto, se transforma em um aspecto de resistência e identidade.

⁷⁰ Em especial, Bará, associado ao corpo humano (Ferreira, 1997).

Por sua vez, o tridente⁷¹, um dos elementos de Exu, também fálico como seu ogó (bastão), apresenta na própria conformação múltiplos caminhos, com suas três pontas voltadas para cima e uma para baixo, como um lembrete das possibilidades de caminhos (comunicações), escolhas, negações etc.

As características e os elementos de culto a Exu, no Brasil (e nas Américas, de modo geral), variam não apenas conforme a religião (Umbanda, Cultos de Nação e outras), mas também de acordo com os segmentos de cada um dos sistemas religiosos, diversidades regionais, experiências pessoais e outros fatores. No entanto, o núcleo comum reside na ideia de que Exu abre e fecha os caminhos, as vias de comunicação (entre os físicos e espirituais, das trocas simbólicas, dos vínculos afetivo-mitológicos-espirituais com as divindades etc.). Esse núcleo comum, com pequenas variações à parte, costuma apresentar mais ou menos as seguintes características: cores preta e vermelha; dia principal de culto: segunda-feira; animal: galo (sobretudo preto); instrumentos/ferramentas: tridente ou ogó (bastão fálico); bebidas: alcoólicas; comida: farinha ou farofa temperada com dendê (padê) com ingredientes como cebola e pimenta, dentre outros.

Os elementos característicos e ritualísticos dos Orixás compreendem tanto itens naturais (animais, ervas, pedras etc.) quanto elaborados pelo ser humano (comidas, ferramentas ou símbolos etc.). Também há regências planetárias e semanais (adaptadas do universo iorubá/africano para o ocidental/católico), bem como elementos incompatíveis com a natureza de cada Orixá (conhecidos como quizilas ou euós) e o sincretismo com santos católicos.

De modo geral, tudo o que se refere a Exu é quente, intenso, fálico e remete a suas funções de abrir e fechar caminhos e passagens: cachaça, urtiga, fígado, fogo, ogó e tridente etc. Já os elementos incompatíveis (tabus), que só podem ser compreendidos em oposição a outros (Van Gennep, 1977, p. 29) referem-se ao branco, cor por excelência de Oxalá, Orixá alocado no polo oposto a Exu.

⁷¹ Símbolo de divindades marítimas (em especial de Netuno/Poseidon), arma de gladiadores, emblema solar cujas pontas são raios, símbolo do deus indiano Shiva e da joia tripla budista, o tridente, quando absorvido pela tradição cristã, associa-se ao Cristo (pescador de homens), bem como representa a Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo) e pode ter servido como representação da Cruz (de maneira oculta). Associado a Satanás, torna-se instrumento de castigo, bem como símbolo de culpa (Chevalier; Gheerbrant, 2008, p. 905), o que, em parte, ratifica aos olhos da ortodoxia monoteísta hebraico-cristã a demonização de Exu e seus instrumentos e símbolos, em particular o tridente.

Quanto ao sincretismo, a forma mais conhecida é com Santo Antônio (talvez porque o santo, peregrino, sempre caminhando, tenha sido canonizado na festa de Pentecostes, à qual se associam línguas de fogo descendo do céu, sendo os caminhos e o fogo elementos de Exu). Embora a associação dominante da figura de Exu seja a do diabo hebraico-cristão, os adeptos das religiões de terreiro não reconhecem essa correlação como sincretismo, e sim como estratégia histórica de racismo religioso ao condenar a origem afro/preta e/ou descaracterizá-la (Nogueira, 2020, p. 47). As cores vermelho (quente, sanguíneo) e preto (noturno), associadas ao chacra básico (sexualidade, reprodução, repositório energético), reforçam a ligação de Exu (divino) com o corpo humano e, portanto, o aproximam ainda mais da humanidade e seus ciclos, aspectos e outros.

O diabo hebraico-cristão constituiu-se do amálgama dos deuses rejeitados pelo monoteísmo javista e pelas divindades ditas pagãs rechaçadas pelo cristianismo dominante, até se converter no Anticristo, numa leitura literal do Apocalipse atribuído a São João, conforme sintetiza Nogueira (1986). Verger (2002) registra que “No Brasil, como em Cuba, Exu foi sincretizado com o Diabo. (...) Poucas pessoas lhe são abertamente consagradas em razão desse suposto sincretismo com o Diabo” (2002, p. 79).

É comum em alguns terreiros ouvir Exu ser chamado de “diabo” ou “escravo”, bem como a declaração de “não se querer nada com Exu”, o que evidencia o arraigamento do estigma impingido pelo eurocristianismo colonizatório. Ainda que em pinturas mediúnicas (dentre outras ilustrações), Exus e Pombogiras sejam retratados com características comuns/humanas, há uma série de estatuetas que facultam ao senso comum associá-los ao diabo hebraico-cristão. Tais características se devem a três fatores principais: a) os símbolos de Exu pertencem a uma cultura diferente do universo cristão. Nela, por exemplo, a sexualidade não se associa ao pecado e, portanto, símbolos fálicos são mais evidentes, ligados tanto ao prazer quanto à fertilidade, enquanto o tridente representa os caminhos, e não algo infernal. O mesmo pode-se dizer, por exemplo, do dragão presente nas imagens de São Miguel e São Jorge: enquanto no Ocidente cristão representa o mal, em várias culturas do Oriente o dragão é símbolo de fogo e força espiritual; b) a área de atuação de Exus e Pombogiras demanda elementos por eles utilizados (capas, bastões etc.) ou que os simbolizam (caveiras, fogo etc.), vibrações cromáticas específicas (vermelho e preto) e outros tais quais retratados nas estatuetas; c) do ponto de vista histórico e cultural,

quando as comunidades que cultuavam Orixás identificaram, além da segregação, o medo dos segmentos sociais que as discriminavam e perseguiam, assumiram conscientemente a identificação entre Exu e o diabo cristão, assim representando-o plasticamente, como modo de afastar de seus locais de reunião quem pudesse prejudicar o culto. Por essa mesma razão, do ponto vista espiritual (energias e funções) e cultural-histórico apresentam características “infernais”.

Figura 4 - Orixá Exu



Fonte: Jornal UFG (2018)

Figura 5 - Entidade Exu



Fonte: Super Abril (2016)

Enquanto a Figura 4 apresenta um homem quase desnudo, envolto em um tecido vermelho, empunhando um bastão fálico (ogó) em um cenário de onde brota o mato (chão) e irradia um clarão de luz (céu), a Figura 5⁷² traz um homem trajando capa e cartola (à moda europeia mimetizada nas colônias), nas cores preta e vermelha, segurando com uma das mãos um charuto, de onde se irradia o fogo que o

⁷² Para esta pesquisa ilustrativa, utilizou-se o primeiro resultado das buscas no Google Imagens para “Orixá Exu e “Exu Entidade”, respectivamente <https://jornal.ufg.br/n/112452-as-representacoes-de-exu-de-orixa-a-egum> e <https://super.abril.com.br/mundo-estranho/o-que-e-um-exu>. Acesso em: 13 jul.2024. A Figura 1 corresponde ao primeiro resultado para “Orixá Exu”. Já a Figura 2 corresponde ao segundo resultado para “Exu Entidade”, uma vez que o primeiro resultado é o mesmo da busca anterior. Malgradas as diferenças conceituais e de representação, no Google Imagens o primeiro resultado é o mesmo, tanto para “Orixá Exu” quanto para “Exu Entidade”.

circunda, e na outra, um tridente. Enquanto a Figura 5 evoca ambiente urbano e civilizado e características mais próximas de Exu na Umbanda, a Figura 4 aproxima-se muito mais do ambiente dos Cultos de Nação (não à toa, um dos termos recorrentes para os terreiros de Candomblé é “roça”, a evocar o ambiente rural e o tipo de propriedade onde se instalam essas comunidades) e da visão idílica e estereotipada do continente africano.

Assentado como propulsor e mobilizador do Axé e como elemento de coesão afrodiaspórica, Exu (orixá ou entidade) não se limita às chamadas religiões de terreiro, como os Cultos de Nação, a Umbanda e a Quimbanda (de origem brasileira e que cultua a ancestralidade por meio direto e exclusivo a Exus, Pombagiras e entidades afins), mas também se apresenta como protagonista no cenário sociocultural, nas artes e outras áreas⁷³. Nesse contexto, tanto associa-se a iniciativas que acabam por renegar as tradições religiosas afro-brasileiras⁷⁴ quanto é incorporado por iniciativas desconectadas dessas mesmas tradições, como lideranças e grupos espíritas/espiritualistas⁷⁵.

No mercado religioso Exu se apresenta de forma maleável, fluido, a fim de agradar a consumidores ávidos pelos bens e serviços oferecidos em seu nome, como se verá mais adiante. Nesse contexto, Exu assume o protagonismo tanto na Umbanda, onde substitui a predominância do Caboclo (de 1908 aos anos 60) e do

⁷³ Muitos são os exemplos e as iniciativas ao longo da História. Hodiernamente, a encruzilhada, ressignificada, apresenta-se como possibilidades de empoderamento, sobretudo para os afrodiaspóricos, conforme salienta José Fernando Peixoto de Azevedo, coordenador da Coleção Encruzilhada da Editora Cobogó (*In* Nascimento; Gá, 2022, p. 155-156).

⁷⁴ Ditada por um Exu à médium Cláudia Souto (e, portanto, psicografada), a chamada *Bíblia Real*, organizada pela médium e por seu pai espiritual (Pai Paulo Augusto Cardoso) em 1296 páginas, é apresentada pelos autores como “a primeira Bíblia Espírita do mundo”. Em comunicação pública em evento no Templo de Umbanda Harmonia e Luz (Campinas, SP), em 02/12/2019, Pai Paulo afirmou que, “se antes a Umbanda não poderia ser considerada uma religião porque não tinha um livro sagrado, agora pode”. A fala refere-se a uma declaração emitida por um juiz federal, que depois se retratou. Segundo o juiz, em parecer sobre acusações de virulentos ataques contra as religiões tradicionais de terreiro, argumentou que as mesmas não poderiam ser consideradas como tais por não possuírem um livro sagrado. Disponível em: <https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/juiz-federal-corrigedecisao-na-qual-alegava-que-umbanda-e-candomble-nao-sao-religioes-7326/>. Acesso em: 27 jun.2024.

A afirmação dos médiuns autores da *Bíblia Real*, sobretudo de Pai Paulo, reforça o estereótipo contra as religiões tradicionais de terreiro, que seriam, portanto, ilegítimas sem um livro sagrado.

⁷⁵ Com 171 mil inscritos em seu canal no Youtube, o escritor espiritualista Robson Pinheiro disponibiliza 8 de seus 807 vídeos para tratar sobre Exu. Disponível em: <https://www.youtube.com/@RobsonPinheiroWEBtv>. Acesso em: 3 jul.2024.

O autor, que aparece incorporado em vídeos, dentre outros, por Exu Veludo, tem diversas incursões pelo universo da Umbanda, sem referenciá-la como tal, sobretudo em títulos como *Tambores de Angola* (1998), *Aruanda* (2004), *Corpo fechado* (2009) e *Antes que os tambores toquem* (2015), reunidos na coleção “Segredos de Aruanda”. Disponível em: <https://www.casadosespiritos.com.br/livros/colecao-segredos-de-aruaanda>. Acesso em: 3 jul.2024.

Preto-Velho (anos 60 aos anos 80), em especial por meio de cursos oferecidos tanto dentro quanto fora dos terreiros, principalmente na internet.

3.2 Apresentação do corpus de pesquisa

A partir sobretudo dos estudos de Ortiz (1999) e Martino (2016), entendemos por que a Umbanda não conquistou espaços na televisão: pela ausência de uma estrutura central (centralizada), bem como pelo fato de ser uma religião conhecida pela prática da caridade (gratuidade dos atendimentos) e que não dispõe de mecanismos de captação de recursos (como o dízimo)⁷⁶, a fim de bancar empresas e conglomerados comunicacionais.

Com relação à internet (também um modo de Mídia Terciária), em virtude do relativo baixo custo de equipamentos e profissionais em comparação à televisão e ao rádio, por exemplo, a Umbanda se insere de modo massivo no chamado mercado religioso, com vasta oferta de bens e serviços, amplificando seu público-alvo (clientes) por meio da economia do sinal e pelo alcance e a velocidade das mídias eletrônicas.

A partir desse contexto, definimos como *corpus* de análise anúncios de cursos de Exu na internet, observados a partir de categorias específicas, porém valendo-nos também de outros elementos identificados em uma etnografia digital associada ao consumo. No mercado religioso Exu acaba por representar a materialidade (Souza et al., 2022, p. 171), numa visão imediatista que evoca a teologia da prosperidade/*coaching* no lugar dos valores da espiritualidade, notadamente a de Umbanda, uma vez que a energia de troca, portanto, se dá por vibração e expansão, já que a prosperidade (ainda mais conforme o conceito de comunitarismo e família das religiões de terreiro) não é uma experiência apenas individual, que dirá individualista. Energia de troca, portanto, reflete prosperidade, e não teologia da prosperidade.

O conceito de prosperidade para as comunidades-terreiro, na verdade se opõe à teologia da prosperidade/do *coach*, pois, além de coletivo, para o Povo de Axé, não

⁷⁶ As doações são voluntárias, geralmente de pequenos valores, bem como as mensalidades que alguns terreiros propõem a seus médiuns (nem sempre pagas por todos, em virtude de fatores diversos, como falta de renda fixa, desemprego e outros). Também as campanhas de coleta de fundos para reformas, aquisição de terrenos etc., rifas, bingos e outros visam à manutenção básica e imediata dos terreiros, arrecadando valores relativamente pequenos.

se restringe apenas à questão material. Trata-se aqui de espiritualidades e religiosidades holísticas, portanto, que privilegiam corpo-mente-espírito (Barbosa Jr., 2021, p. 21-22). Dessa forma, prosperidade é amor, fartura, condições dignas, reconhecimento, vida plena, morte como coroação de uma vida plena etc. Segundo Simas e Rufino (2019, Nota Introdutória), para a espiritualidade das religiões de terreiro, a morte não se opõe à vida, e sim o desencanto. Portanto, prosperidade e vida plena se correspondem.

A predominância de Exu e dos cursos oferecidos é ainda verificada nas poucas ocorrências e/ou na ausência de cursos semelhantes nas buscas no Google para outros orixás ou entidades, como se verifica nas tabelas abaixo, realizadas em 09 e 31 de outubro de 2023, para orixás e entidades (dia 9) e para “curso de Exu” (dia 31), respectivamente.

Como os resultados para “curso de Exu” não apontam se, no caso, Exu é compreendido como orixá ou como entidade, a busca comparativa envolveu ambas as categorias, com a seleção de 15 dos orixás mais cultuados no Brasil e 07 das entidades (Guias) mais conhecidas da Umbanda. Dados os múltiplos sentidos do termo “Orixá”, para este trabalho consideramos Orixá como divindade de origem africana (sobretudo nigeriana), relacionada a um ou mais dos quatro elementos da natureza (fogo, terra, ar e água), e à ancestralidade coletiva e individualizada.

Embora o vocábulo “Entidade” também seja utilizado para designar Orixás, é mais comum empregá-lo para guias e guardiões, sendo “Guardião” outro nome para a entidade Exu. “Guia”, por sua vez, refere-se ao espírito condutor/inspirador, responsável pela orientação espiritual, como, por exemplo, Caboclos e Pretos-Velhos.

A plataforma Google foi escolhida por representar um dos maiores canais de busca de informações, ordenando os resultados conforme a maior incidência de páginas selecionadas pelos usuários, conforme as palavras-chave de busca. Segundo Rafael Rodrigues da Silva (2018)⁷⁷:

Em sua essência, o Google funciona como uma imensa biblioteca, responsável por indexar todas as páginas de qualquer site existente na internet. São, literalmente, centenas de bilhões de páginas visitadas todos os dias por programas chamados de web crawlers (rastreadores da rede, em português). Esses programas — ou bots — coletam as descrições das páginas junto dos links que levam a elas, e salvam essas informações no banco de dados da empresa.

⁷⁷ Disponível em: <https://canaltech.com.br/internet/busca-do-google-entenda-como-funciona-a-escolha-dos-resultados-exibidos-121340/>. Acesso em: 18 out.2023.

Assim, quando você faz uma busca pelo Google, o que o algoritmo deles faz é procurar por toda essa biblioteca e lhe fornecer os resultados que considera mais relevantes para os termos pesquisados.

Esse algoritmo de buscas, que é talvez a peça mais importante de toda a operação do Google, sofre constante atualização para que possa incorporar as anotações dos mais de 10 mil funcionários que a empresa chama de “inspetores de qualidade”.

Esses funcionários são responsáveis por seguir uma série de regras criadas para se julgar a qualidade de um conteúdo. Somente no ano passado, os engenheiros da empresa modificaram o algoritmo de buscas 2.400 vezes com base nos mais de 270 mil experimentos efetuados por esses inspetores junto a usuários comuns (Silva, 2018).

Nessa operação, são utilizados três critérios: novidade, relevância e autoridade. Conforme Silva (2018):

Dois dos critérios usados pelo Google são bem fáceis de compreender: o ‘novidade’ define que notícias mais recentes serão mostradas nos resultados da busca antes das mais antigas, e ‘relevância’ indica que a busca mostrará entre os primeiros resultados aqueles que possuem maior afinidade com os termos pesquisados. Mas o que é exatamente o critério de ‘autoridade’?

Para definir esse critério, os inspetores da Google levam em conta a credibilidade e qualidade de informações presentes em um site. Além disso, existem critérios específicos para definir a autoridade de um determinado site, não sendo uma definição imposta somente pelas impressões dos inspetores da empresa.

Além das impressões dos funcionários, o critério de autoridade leva também em conta recomendações de sociedades de profissionais e de experts no tema proposto. Por exemplo, ao considerarmos um site de notícias, leva-se em conta se o site foi vencedor de algum tipo de prêmio jornalístico (como, por exemplo, o Pulitzer), se as publicidades estão devidamente definidas (não tentando enganar o usuário a clicar num link sem saber que é uma publicidade) e o quão positivas são as opiniões dos usuários em geral sobre o site (Silva, 2018).

A Tabela 4 computa os resultados absolutos para “curso de Exu”. A incidência desses resultados é relacionada a buscas comparativas que constituem as Tabelas 5 e 6, cujos resultados reforçam a pertinência e a relevância do estudo dos resultados da Tabela 4, da qual uma parcela representativa constituirá o *corpus* principal a ser estudado (Tabela 7).

Para manter o paralelismo com o *corpus* a ser estudado, consideramos os resultados para “curso de...” nas Tabelas 5 e 6 de páginas (sítios eletrônicos), perfis de redes sociais, como TikTok e Instagram, mas desconsideramos *thumbnails* (imagens em miniaturas e de identificação) de vídeos dessas mesmas redes ou do Youtube. Também desconsideramos resultados de palavras homônimas ou com

grafias semelhantes em outros idiomas; erros de digitação, como “curso” no lugar de “culto” e ocorrências que não se relacionam com a pesquisa (como cursos de formação para marinho e boiadeiro). No caso das ocorrências computadas, não levamos em conta se se trata de anúncios de cursos ou de textos criticando o mesmo. Ressaltamos que as buscas se valerem das grafias mais comuns em português e, portanto, outras foram desconsideradas, como Yansã e Ewa, por exemplo. Contudo, dadas as diferenças numéricas de resultados entre “curso de Exu” e outros “curso de...”, isso em nada altera nossa pesquisa e seus resultados.

Tabela 4 - Resultados para “Curso de Exu”

“Curso de...”	Ocorrências
Exu	74.400

Fonte: Elaborado pelo autor

Tabela 5 - Resultados para “Curso de...” (Orixá)

“Curso de...”	Ocorrências
Ogum	2
Oxóssi	0
Obaluaê	0
Ossaim	0
Oxumarê	0
Nanã	0
Oxum	2
Obá	0
Euá	0
Iansã	0
Logun-edé	0
Iemanjá	2
Xangô	8
Oxalá	2

Fonte: Elaborado pelo autor

A cada ocorrência 0 (zero) corresponde a mensagem do Google “Sua pesquisa não encontrou nenhum documento correspondente.”

Tabela 6 - Resultados para “Curso de...” (Entidade).

“Curso de...”	Ocorrências
Caboclo	0
Preto-Velho	2
Baiano	0
Boiadeiro	0
Marinheiro	0
Malandro	0
Ibejada (Crianças)	0

Fonte: Elaborado pelo autor

Dessa forma, entendemos que as 10 (dez) primeiras ocorrências arroladas na Tabela 7 apresentam resultado representativo de nosso objeto de estudo, constituindo-se, assim, o *corpus* a ser analisado (coleta feita em 31 de outubro de 2023).

Tabela 7 - *Corpus* (10 primeiros resultados na busca no Google)

	Título do curso/ endereço eletrônico	Presencial (terreiro)	Presencial (itinerante)	Virtual	Pago	Gratuito	Observações
1	https://ad eritosimoe s.eadbox. com Mistérios da Esquerda - Instituto Adérito Simões			X	X		Patrocinado (Anúncio) Vídeo aulas e apostila
2	https://te mploescol aogumme ge.com.br /exuaesfe radomund o?gclid=C j0KCQjwy 4KqBhD0 ARIsAEb Ct6gWoc SbdgbiHf			X	X		Patrocinado (Anúncio) Vídeo aulas e e-book

	Pu2JbcuLmnavn99e-kQYYrb7uVOgBg5LsqMPb4gcUaArtvEALw_wcB&ref=M86037345B Exu, a esfera do mundo (Aprenda a cultuar Exu na sua casa!)						
3	https://www.instituto-pemba.com.br/a-religiao-de-todos-os-espiritos/4/exu/ Uma jornada de mais de 9 horas de estudos aprofundados em um dos mais fascinantes Mistérios da Criação			X	X (R\$ 250,00)		Vídeo aulas e e-book, material extra e fórum de discussões
4	https://pt.scribd.com/document/349534350/Apostila-Curso-de-Exu-pdf Apostila de curso de Exu			X	X		Apostila Necessário assinar o Scribd para baixar

5	https://umbandaraizead.com.br/2023/courses/macumbeiro-raiz-exu-a-encruzilhada-certa/ Exu - a encruzilhada certa			X	X (R\$ 399,00)		Vídeo aulas
6	https://peduc.com.br/matr%C3%ADcula/curso-de-exu/ Curso de Exu			X		X (Fora de estoque)	
7	https://hotmart.com/pt-br/marketplace/produtos/curso-de-exu/V85100120F Curso de Exu			X	X (R\$ 98,50)		Vídeo aulas
8	https://teuspead.com/exu-do-ouro/ Curso de Exu do Ouro			X	X (12 X R\$ 19,66 ou R\$ 197,00 à vista)		Vídeo aulas
9	https://pdfcoffee.com/apostila-curso-de-exupdf-pdf-free.html Apostila curso de Exu			X		X	Apostila Necessário ter algum dos programas compatíveis para baixar.

10	https://www.instagram.com/p/94CxDlu_mSC/ Práticas de Exu do Ouro	X			X		
----	--	---	--	--	---	--	--

Fonte: Elaborado pelo autor

3.3 Análise e resultados

A metodologia utilizada para a melhor compreensão dos dados coletados é a análise de conteúdo, que privilegia o estudo das categorias. Segundo Laurence Bardin, em *Análise de Conteúdo* (1988):

A partir do momento em que a análise de conteúdo decide codificar o seu material, deve produzir um sistema de categorias. A categorização tem como primeiro objetivo (da mesma maneira que a análise documental), fornecer, por condensação, uma representação simplificada dos dados brutos (...). A análise de conteúdo assenta implicitamente na crença de que a categorização (passagem de dados brutos a dados organizados) não introduz desvios (por excesso ou por recusa) no material, mas que dá a conhecer índices invisíveis, ao nível dos dados brutos (Bardin, 1988, p. 119).

Essa “representação simplificada dos dados brutos” (Bardin, 1988, p. 119), neste trabalho, ainda que reduzida, é potencializada, uma vez que compreende os 10 primeiros resultados apontados pelo Google, cuja importância e significado em termos de representatividade elencamos acima.

Ainda a respeito das categorias, Bardin (1988, p.119) pontua que:

É fornecido o sistema de categorias e repartem-se da melhor maneira possível os elementos, à medida que vão sendo encontrados. Este é o procedimento por ‘caixas’ de que já falamos, aplicável no caso de a organização do material decorrer diretamente dos funcionamentos teóricos hipotéticos.

As categorias fixadas traduzem tanto práticas tradicionais umbandistas quanto mercadológicas e/ou desvinculadas de comunidades-terreiro, embora por vezes essas categorias possam ser reivindicadas em quaisquer das situações⁷⁸. A

⁷⁸ Enquanto, por exemplo, a gratuidade e a atividade presencial na comunidade-terreiro são consideradas práticas genuinamente umbandistas, as mesmas podem ser adotadas como em atividades extra-comunidades-terreiro e/ou comerciais, como é o caso das apostilas gratuitas nos resultados 4 e 9 e da atividade presencial no resultado 10 para os cursos de Exu. Por outro lado, um terreiro que prime pela gratuidade em suas atividades pode contratar um curso de Exu presencial, pago e organizado por um visitante. Para fixar as categorias, desconsideramos essas possibilidades,

presencial (terreiro) valoriza a comunidade do ministrante do curso como referência (Sodré, 2019; Barbosa Jr., 2021). A modalidade presencial (itinerante), embora possa ser desenvolvida em outras comunidades-terreiro que não a de origem do palestrante, também ocupa outros espaços, como salas alugadas, clínicas de terapias holísticas etc., dissociando-se, neste último caso, no que tange à espacialidade (física, energética, simbólica etc.) dos terreiros e de tudo o que evocam, como assentamentos⁷⁹ e ancestralidade mítico-espiritual.

Por sua vez, a categoria virtual se vale da gama de acessibilidade tecnológica e representa o sucesso da economia de sinal, com o amplo, ubíquo e constante alcance de sua mensagem para o público interessado. A modalidade paga explícita e melhor representa a alocação de tais cursos no mercado religioso, amparado por uma teologia *coaching*. Já a categoria gratuita evoca uma das principais características da religião de Umbanda, a caridade, logo, a gratuidade de conhecimento e ensinamentos, exceções feitas às mídias de difusão vendáveis, como livros e CDs.

Os resultados 1 e 2 da Tabela 7 são patrocinados, o que favorece sua colocação como os primeiros. Embora os resultados 4 e 9 apresentem o mesmo texto, mantivemos as duas ocorrências, pois são apresentadas por sítios eletrônicos diferentes. Também as marcamos como gratuitas, pois embora sejam acessadas por aplicativos pagos (Scribd no resultado 4 e diversos no resultado 9), são oferecidas gratuitamente nos mesmos. Inicialmente, o resultado 3 seria o de <https://www.pedroescarabelo.com.br> (“Curso Online de Exu - Com Certificado Por R\$ 97,00”), contudo, o mesmo foi descartado, pois não estava disponível na página hospedeira (Hotmart), onde se lê: “O produto que procura não está mais disponível”⁸⁰. Por outro lado, mantivemos o resultado 6, pois, embora fora de estoque, continuava a ser anunciado.

A respeito das categorias, 90% oferecem serviços virtuais (cursos e materiais). A ocorrência presencial/terreiro (resultado 10) concerne ao Colégio Pena Branca, sede do segmento Umbanda Sagrada. Não há ocorrências para presencial/itinerante nem cruzamento entre presencial e virtual (o mesmo serviço oferecido em ambas as

atentando somente para possíveis hibridismos nos resultados encontrados, o que não se verificou (exemplo: curso de Exu oferecido de maneira híbrida, presencial e virtualmente).

⁷⁹ Assentamentos são elementos naturais, como pedras, e objetos, como moedas, que abrigam a força dinâmica de uma divindade, consagrados e alojados em continentes de materiais diversos, como louça, e em locais específicos.

⁸⁰ Em buscas subsequentes e isoladas, encontramos o material anunciado em outros canais (endereços eletrônicos), os quais, contudo, não estavam entre os dez primeiros resultados da pesquisa.

modalidades). Quanto à modalidade dos serviços, 70% são pagos (4 de 7 ocorrências – 57% – explicitam o valor). Dos 30% gratuitos, 2 de 3 ocorrências – 66,6% – necessitam de aplicativos pagos e 1 ocorrência – 33,3% – se apresenta fora de estoque. Sobre o material, 30% oferecem videoaulas; 20%, material impresso (e-book ou apostilas); 30% videoaulas e material impresso e-book ou apostilas), enquanto 20% não especificam o material de curso (uma das ocorrências, em modalidade presencial). O resultado 3, além de vídeo aulas e e-book, disponibiliza material extra e fórum de discussões.

Quanto aos títulos, subtítulos e/ou breves apresentações dos cursos (na ausência de subtítulos), 40% propõem conhecimentos exclusivos; 40% curso ou apostila de curso⁸¹ e 20%, conhecimento específico (Exu do Ouro). Anotamos como “conhecimentos exclusivos” (40%), “Mistérios da Esquerda”⁸² (1); “Exu, a esfera do mundo – Aprenda a cultuar Exu na sua casa!” (2); “Uma jornada de mais de 9 horas de estudos aprofundados em um dos mais fascinantes Mistérios da Criação” (3) e “Exu – a encruzilhada certa” (5). Desvendar mistérios, aprender a cultuar Exu em casa, empreender uma jornada aprofundada “em um dos mais fascinantes Mistérios da Criação” ou caminhar pela “encruzilhada certa”: além de estratégias de vendas, cada resultado busca referendar seu produto como o único correto, portanto ortodoxo, no mercado religioso. Se considerarmos o conhecimento específico de Exu do Ouro como também exclusivo, essa categoria (conhecimento exclusivo) engloba 60% dos resultados.

Embora relativamente pequena diante do resultado de 74.400 ocorrências para “curso de Exu”, a amostra é representativa tanto por ser coletada dentre os dez primeiros resultados do Google quanto por indicar caminhos mercadológicos e/ou extra-comunidades-terreiro representadas por esses cursos. Nesse sentido, o número absoluto de ocorrências fala por si só diante do comparativo com a pesquisa de “curso

⁸¹ Para essa abordagem, desconsideramos outros elementos, como conteúdo programático, comentários de clientes, bem como, nos resultados 4 e 9, o início/a amostra da apostila disponível ao leitor.

⁸² Linha da Esquerda é o nome geral do agrupamento de Exus, Pombogiras e entidades afins na Umbanda. Na Umbanda, em vez de se cultuar diretamente o Orixá Exu, é mais comum o culto aos Exus e às Pombogiras, Entidades que compõem a Linha da Esquerda, oposto complementar à Linha da Direita (Caboclos e outras entidades). Ao longo da História, o conceito de esquerdo/esquerda foi de exclusão e incompreensão, como no caso de pessoas canhotas vistas sob suspeitas aos olhos de parte do clero e da população da Idade Média; ou em idiomas como o francês, em que esquerdo/esquerda é *gauche*, que também significa atrapalhado, destoante, e o italiano, no qual esquerdo/esquerda é *sinistro/sinistra*, o que lembra algo obscuro (Barbosa Jr., 2021, p. 46; Silva, 2012, p. 121).

de...” tanto para Orixás quanto para Entidades, cujos resultados são nulos ou muitíssimos pequenos em relação aos resultados para “curso de Exu”.

A análise dos dados aponta o predomínio da atividade virtual em relação à presencial, sem o registro de sistema híbrido na oferta dos cursos (virtual e presencial ao mesmo tempo). A mídia utilizada, conforme as categorias apresentadas por Harry Pross, é a Terciária, mesmo quando o material de estudos é unicamente apostilado, uma vez que o acesso se dá por meio de acessório eletrônico, ativado via internet, de modo a efetivar o escopo da economia do sinal (amplificação de público-alvo/clientela com menor esforço). Na oferta dos cursos, predomina a modalidade paga, acentuada por anúncios patrocinados, bem como pelos preços e condições de pagamentos. Por sua vez, títulos, subtítulos e/ou início do texto de apresentação (na ausência de subtítulos), referendam o discurso *coaching*, atribuindo conhecimento e poder à aquisição do produto: pode-se literalmente comprar e ter Exu.

Como as religiões de terreiro não são proselitistas, atividades como os cursos de Exu e outras analisadas por Souza, Piza e Silva (2022), não carecem do trinômio conversão-exorcismo-cura, estudo presente na teologia da prosperidade da IURD estudada por Magaldi Filho (2009, p. 220). Dessa forma, o cliente pode, com mais liberdade, escolher o que deseja conforme o catálogo, e não comprar o catálogo todo. O mercado religioso, como o mercado em geral, não possui limites⁸³.

Quanto às imagens ilustrativas de cada uma das páginas de apresentação dos 10 resultados analisados, têm-se os seguintes resultados (Tabela 8):

⁸³ No dia 02/11/2023 recebemos pelo WhatsApp esta mensagem/convite para um cruzeiro de 02 a 05/02/2024 – Grupo Navio de Iemanjá – MSC Armonia. Trata-se não apenas de um convite para um cruzeiro temático, mas, conforme o texto do WhatsApp e os *slides* do anexo de 13 páginas, bem como a programação (p. 10) de um cruzeiro com atividades religiosas, sobretudo a chamada “Louvação a Iemanjá”, classificada como as demais como uma das “atrações exclusivas do Grupo Navio Iemanjá”, portanto, também como as demais, passível de “alteração de datas e horários, sem prévio aviso, conforme programação da MSC” (p. 10). Nesse sentido, o turismo religioso é implementado numa nova categoria, a dos cruzeiros temáticos com atividades religiosas em que a louvação (liturgia, culto) é reduzida à atração (espetáculo), “um momento único para agradecer por tudo que vivemos, pela proteção dessa Mãe no que já passamos e pelo momento presente que será possível a realização dessa união de forças, em uma grande corrente de fé para dedicar amor ao Sagrado” (p. 2-3).

Tabela 8 - Imagens ilustrativas dos anúncios para cursos de Exu

Cursos de Exu: anúncios arrolados	Imagens ilustrativas
1	Canto direito superior da página: tridente branco com um fundo vermelho e a legenda “Exu e Pombogira”.
2	Ao centro, ponto riscado, tridentes e legenda “Exu – a esfera do mundo”. Fundo vermelho (fumaça, como de pólvora queimada ⁸⁴) e tridentes suspensos no ar. No canto direito, médium com roupas pretas, guia de Exu no pescoço e segurando tridentes retilíneo (macho, Exu) e curvo (Pombogira, fêmea).
3	No canto direito superior, fragmento de uma imagem do Orixá Exu (homem negro, com torso desnudo e colar tribal) e a legenda “Exu” nas cores preta e vermelha.
4	Imagem de fundo de página em texto apostilado (tipo marca d’água) sem possibilidade de identificação, dada a qualidade gráfica.
5	No centro, Exu Entidade: homem negro, com chapéu preto, em imagem sombreada/escura.
6	No canto esquerdo da página, ambiente noturno e nebuloso (floresta), com Exu Entidade: homem sentado, trajando roupas escuras (camisa branca) formais, com cartola, rosto totalmente coberto, bengala na mão direita, cor da pele clara (mãos).
7	Indisponível ⁸⁵ .
8	No centro da página, a <i>thumb</i> do vídeo apresenta do lado esquerdo um ponto riscado de Exu, com tridentes (amarelo sobre a cor preta de fundo) e, do lado

⁸⁴ A pólvora ou fundanga, empregada em vários rituais para desagregar energias deletérias acumuladas em virtude das chamadas e do cheiro de enxofre provocados pela pólvora acesa, é principalmente associada a Exu.

⁸⁵ Após o resultado ser arrolado para tabulação, a página (o produto) foi retirada (o) do ar sem que pudesse ser gravada.

	direito, uma imagem totalmente coberta por um manto amarelo portando um tridente na mão direita. Sobre o ponto riscado, a legenda “TEUSSP Ead Exu do Ouro”.
9	Imagem de fundo de página em texto apostilado (tipo marca d’água): Opón-lfá (bandeja de adivinhação).
10	No centro da imagem, firmeza/oferenda a Exu do Ouro, num caldeirão dourado e com elementos diversos, dentre eles moedas e uma vela de 7 dias dourada. Acima e abaixo da imagem, texto sobre o curso “Práticas ⁸⁶ de Exu do Ouro”.

Fonte: Elaborado pelo autor

Em linhas gerais, as imagens representativas de Exu (ilustrações e/ou fotos) reproduzem alguns de seus elementos característicos: predomínio das cores preto e vermelho (exceção ao amarelo/dourado do Exu do Ouro); referências afro (Orixá) ou trajes específicos escuros (Entidades); ar noturno, obscuro ou misterioso (rosto encoberto, neblina, pântano); tridentes e bengala (espécie de adaptação do bastão fálico conhecido como *ogó*); médium paramentado e portanto insígnias de Exu (roupa preta, fios de contas preto e vermelho), dentre outros (Figura 6). Dessa maneira, o discurso *coach*, comum aos cursos oferecidos, se ampara nas características predominantes de Exu no imaginário popular, exceção feita a Exu do Ouro, o qual, conforme veremos adiante, inaugura uma espécie de culto independente.

Esse é o terreno fértil para a irrupção do *Exu Coach*, personagem que criamos para representar os serviços oferecidos no mercado religioso, dentre eles os cursos de Exu. Catalisador do sucesso pessoal e financeiro, a ele é atribuída toda conquista material, como resultado de uma fidelização de cliente. Se, nos automóveis de cristãos em geral (e, sobretudo, de neopentecostais) encontramos o adesivo “Foi Deus que

⁸⁶ “Práticas” aqui têm o mesmo efeito de “dinâmicas”, conforme se verá adiante, ao tratarmos de Exu do Ouro, no lugar do consagrado vocábulo “firmezas”, para ações como a retratada no anúncio de curso 10: a substituição de uma palavra específica do vocabulário umbandista por outras mais genéricas desenraiza e desterritorializa o culto a Exu. Conforme Bispo dos Santos (2023), trata-se de uma estratégia colonialista, que se confunde com o adestramento: “Quando completei dez anos, comecei a adestrar bois. Foi assim que aprendi que adestrar e colonizar são a mesma coisa. Tanto o adestrador quanto o colonizador começam por desterritorializar o ente atacado quebrando-lhe a identidade, tirando-o de sua cosmologia, distanciando-o de seus sagrados, impondo-lhe novos modos de vida e colocando-lhe outro nome. O processo de denominação é uma tentativa de apagamento de uma memória para que outra possa ser composta” (p. 11-12).

me deu”, em alguns veículos é possível ler “Foi Exu que me deu”, não se sabe se como sinal de gratidão do fiel ou de reconhecimento pelos serviços prestados ao cliente (proprietário do veículo).

Figura 6 - Imagem ilustrativa da Tabela 7 (ocorrência 2)



Fonte: Google imagens

As estratégias para se firmar nesse mercado se delineiam com mais nitidez a partir da criação de um segmento⁸⁷ específico na religião de Umbanda, a chamada Umbanda Sagrada. Não à toa, segundo conversa corrente entre umbandistas, seu fundador, Rubens Saraceni (1951-2015) teria tentado, sem sucesso, registrar o termo “Umbanda Sagrada” (copyright). A Umbanda Sagrada, a partir de 1996, tem ganhado espaço com cursos específicos de teologia e formação sacerdotal acessíveis a todos os pagantes⁸⁸ e, em diversas ocasiões, se apresentado como a Umbanda hodierna genuinamente legítima, conforme alguns de seus autores na farta bibliografia do segmento, reunida em quase sua totalidade sob o selo Madras.⁸⁹

Alguns exemplos dessa farta bibliografia demonstram a estratégia da Umbanda Sagrada de se apresentar como, senão a única, a mais legítima das expressões da diversidade umbandista. Em *O sacerdote de Umbanda: mestre, discípulo e liderança*

⁸⁷ Dada a diversidade da religião de Umbanda em vários âmbitos, contudo, muitos religiosos e pesquisadores têm optado pelo termo “Umbandas”, por contemplar de forma ampla a noção de segmentos.

⁸⁸ A Umbanda Sagrada, juntamente com diversos cursos, em especial os de magia (Capelli, 2017), oferece um curso de sacerdócio na Umbanda, independentemente de o médium ter ou não o que se chama de apontamento para essa função. Difere de outras iniciativas, como a extinta Faculdade de Teologia de Umbanda, FTU (2003-2016), que, a exemplo de outras denominações religiosas (catolicismo, igrejas reformadas, dentre outras), oferecia bacharelado em Teologia de Umbanda, mas não a iniciação sacerdotal, continuando esta a cargo dos terreiros. Disponível em: <https://www.oicd.com.br/ftu>. Acesso em: 16 out.2023).

⁸⁹ Conforme se lê na página da editora, fundada em 1995, “a maior editora holística, maçônica e que, agora neste ano, atingiu o mercado de Rock (Pop) e Umbanda, a Madras Editora completa 28 anos de existência [texto desatualizado em relação à data de fundação]. Sempre investindo em lançamentos que agregam valores aos leitores, trazendo o que há de melhor no mercado mundial para contribuir continuamente para o crescimento intelectual, cultural, filosófico e espiritual da humanidade”. Disponível em: <https://madras.com.br>. Acesso em: 16 out.2023).

(2017), Alexandre Cumino, discípulo mais próximo de Rubens Saraceni e seu sucessor na condução da Umbanda Sagrada, afirma a respeito da nomeação dos terreiros de Umbanda:

Logo, antes de adotar um nome para o seu terreiro, é fundamental fazer uma pesquisa sobre esse nome. É certo que seu templo tem um dirigente espiritual único, mas o nome que ele carrega é o mesmo para milhares de espíritos de uma mesma falange. Por isso, nós podemos ter entidades com os mesmos nomes, mas não podemos ter terreiros com os mesmos nomes registrados em cartório. Um templo é uma entidade jurídica e, para tanto, deve respeitar as leis da sociedade (Cumino, 2015, p. 110).

Ao deslocar a questão do sagrado para o civil-cartorial, o autor laiciza importante aspecto da identidade de cada comunidade-terreiro, tornando-o mais aceitável como uma marca, senão identitária, comercial. Se, para tanto, vale-se da própria identificação do Caboclo das Sete Encruzilhadas (“Se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não haverá caminhos fechados.”), também desconsidera a lição do próprio Caboclo ao nomear sua comunidade-terreiro como Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, conforme critério religioso e de possível maior aceitação social, ao mesclar elementos umbandistas, espíritas e católicos, mas não civil-cartorial (“A casa que se fundava teria o nome de Nossa Senhora da Piedade, inspirada em Maria, que recebeu os filhos nos braços.”).

Se fizermos um breve paralelo com templos católicos, sobretudo em metrópoles, teremos paróquias e capelas com os mesmos nomes, em uma mesma diocese. O mesmo vale para centros espíritas com o nome de um mesmo patrono, o que não acarreta necessariamente pendências jurídicas, como o autor afirma que ocorre com templos umbandistas (Cumino, 2015, p. 110-111).

O esforço para se apresentar como a mais legítima das expressões da diversidade umbandista (senão a única), estende-se à própria religião de Umbanda em si. Conforme Saraceni (2007):

Que religião faz tanto pelos seus seguidores quanto a Umbanda?

(...)

A ninguém ocorreu estudar a fundo a imensa contribuição que a Umbanda deu para a integração racial, cultural e religiosa do povo brasileiro em apenas um século de existência.

(...)

A Umbanda é a Umbanda e não é nenhuma outra religião. Inclusive, pode ser classificada como culto afro-brasileiros. Mas nenhum outro é como a Umbanda.

Só a Umbanda é Umbanda (Saraceni, 2007, p. 48-49).

O autor apresenta, por meio da tautologia⁹⁰, uma religião que funciona como panaceia e que, apesar de estudos acadêmicos e de trabalhos dos próprios umbandistas, nunca foi estudada “a fundo”. Contudo, se tal esforço abarca a Umbanda enquanto religião em si, é apenas para reafirmar a proeminência do segmento Umbanda Sagrada. Ainda segundo Saraceni (2007):

(...) Basta os médiuns umbandistas estudarem os simbolismos de Umbanda Sagrada para começarem a entender os mistérios e fundamentos de sua maravilhosa (e divina) religião, pois, daí em diante, não a trocarão por nenhuma outra, todas muito limitadas e mais limitadoras dos seus adeptos (Saraceni, 2007, p. 48-49).

À tautologia somam-se outras estratégias discursivas que reforçam a proeminência da Umbanda Sagrada e obstruem possíveis canais de diálogos. Ao tratar das sereias, por exemplo, Saraceni afirma que tais entidades “são como Deus quis que fossem, e ponto final” (Saraceni, 2007, p. 118).

Para mim, uma religião tem que ser algo completo, intocável e inquestionável, porque só assim os seus seguidores se sentirão seguros e muito bem amparados quando confrontados por questionamentos conscienciais (Saraceni, 2007, p. 134).

Esses são alguns exemplos colhidos da vasta bibliografia de Umbanda Sagrada, sobretudo de seu fundador, os quais, além de apresentar a proeminência e/ou a exclusividade teológica, também incidem na criação de dogmas, o que destoa de uma religião que, desde seu início, apresenta fundamentos, mas não caráter dogmático⁹¹. O caráter de proeminências/exclusividade se pauta, ainda, pela

⁹⁰ Tautologia é “uma expressão que se repete” (Brandão, 1989, p. 45), como “A Umbanda é a Umbanda”.

⁹¹ Por “fundamento” se entende a força mágico-espiritual-ritualística e o próprio conhecimento a respeito dela, que fundamentam a tradição, a prática, a liturgia e outros tantos elementos das religiões afro-indígenas. Inicialmente, fundamento significava o recipiente ou o local onde se colocavam os elementos e objetos do Orixá. O vocábulo também é empregado como sinônimo de “enredo”. Exemplo: Oxum Apará tem fundamento com Iansã (Barbosa Jr., 2014, p. 283). “Dogma”, por sua vez, é uma “afirmação doutrinal precisa que a Igreja definiu de forma solene. Sua aceitação é obrigatória para todos os membros da Igreja. Quem a rejeita cai na heresia e está fora da Igreja. As controvérsias sobre pontos doutrinários importantes são geralmente as que levam a estabelecer uma verdade como dogma” (Pedro,

chamada abertura de mistérios, termo recorrente no segmento da Umbanda Sagrada. A título de exemplo, observemos esta afirmação de Cumino citada por Queiroz (2017):

Em 1997, ao publicar a primeira edição do livro *As sete linhas de Umbanda, a religião dos mistérios*, Rubens Saraceni revela pela primeira vez a questão dos Orixás enquanto divindades de Deus, identificados como Tronos Maiores e regentes de Tronos Menores (Cumino, 2011 apud Queiroz, 2017, p. 9).

A abordagem específica, e mesmo o vocabulário emprestado do universo hebraico-cristão (“tronos”), pode ser original, contudo, o autor desconsidera a rica e milenar mitologia dos Orixás⁹², bem como as diversas interpretações sobre as chamadas Sete Linhas de Umbanda (aliás, título e tema do livro citado de Saraceni) ao longo do tempo⁹³. Portanto, não se trata de trabalho que “revela pela primeira vez a questão dos Orixás enquanto divindades de Deus”, conhecido como Olorum entre os iorubás e Zâmbi entre os congo-angolese, cultuados, respectivamente nos Candomblés Ketu e Angola, dentre outros.

Os exemplos se sucedem, de modo a garantir, se não a exclusividade, ao menos a proeminência da Umbanda Sagrada e seus produtos no mercado da fé, sobretudo no que tange às Mídias Terciárias e às Secundárias, estas últimas (fundamentadas em editora própria, como visto acima), alimentando aquelas e vice-versa, em constante simbiose. Soma-se ao discurso do exclusivismo ou da proeminência da Umbanda Sagrada elementos simbólicos específicos (como o eketé e a estola dourados⁹⁴, conforme a Figura 7); o culto aos Orixás e aos Guias adaptado para a própria prática (a redistribuição das 07 Linhas em 14 polaridades, por exemplo) e a fundamentação mais civil do que religiosa para a organização e abertura de

193, p. 85). A tentativa de se impingir dogmas à Umbanda não é privilégio da Umbanda Sagrada. A título de exemplo, evocamos Matta e Silva (1997), que em *Umbanda e o poder da mediunidade*, publicado em 1964, baseado em conceitos magísticos, do Gênesis e do apóstolo Paulo bíblicos, argumenta ser impossível a uma mulher assumir a dirigência espiritual de um terreiro de Umbanda (Matta e Silva, 1997, p. 145-161).

⁹²A respeito da mitologia dos Orixás, Saraceni (2006) afirma que “Os orixás não são deuses no sentido vulgar que muitos lhe querem dar. Os tolos que difundem essas descrições parecem não saber que não estamos mais no tempo em que as trevas da ignorância prevaleciam sobre a luz do saber” (p. 46). Essa redução do conceito, da função e da importância do mito se coaduna com a funcionalidade do sagrado enquanto produto no mercado religioso.

⁹³ Quanto às chamadas Sete Linhas, há uma diversidade de interpretações e agrupamentos, ao longo da história da Umbanda e entre segmentos umbandistas. A Umbanda Sagrada opta por 14 polaridades, portanto, 07 pares de Orixás. Sobre a variedade de interpretações das Sete Linhas (Barbosa Jr., 2014, p. 183-198), de modo geral, compreende-se cada linha como faixa vibratória de determinado Orixá.

⁹⁴ O eketé é uma espécie de gorro, enquanto a estola é um tecido usado no pescoço e que desce para a frente do corpo.

terreiros, e teremos antes o retrato de religião empresarial⁹⁵ do que de um segmento de Umbanda. Segundo esse conceito, mais conhecido no Ocidente com o calvinismo (século XVI) e, recentemente, com o neopentecostalismo, trabalho e acumulação de bens e capital representam ligação (e mesmo intimidade) com o sagrado e meios de se obter bênçãos divinas.

Figura 7 - Rubens Saraceni, fundador da Umbanda Sagrada



Fonte: Google imagens⁹⁶

Um dos principais ícones da Umbanda Sagrada no chamado mercado religioso, que carrega muito a teologia *coaching*, é o Exu do Ouro. Publicado em 2017 pela Academia, selo da internacional Planeta, e, portanto, furando a bolha da Editora Madras, o livro *Exu do Ouro: consciência próspera*, de Rodrigo Queiroz, é, conforme o autor anota no início do livro, “parte integrante [sic] e material fundamental do Treinamento Exu do Ouro, ministrado pelo autor do livro. Para saber mais, acesse www.exudoouro.com.br”. Esse “treinamento”, que na prática substitui o “desenvolvimento mediúnico”⁹⁷ numa comunidade-terreiro, constitui-se numa série de explicações e “dinâmicas” (que se apresentam no lugar das “firmezas” umbandistas⁹⁸), adquiridas tanto pela compra do livro quanto dos vídeos

⁹⁵ Santana (2024) demonstra que a Igreja Universal do Reino de Deus, uma das mais substanciais representações da teologia da prosperidade/*coaching*, é antes uma empresa que uma instituição religiosa, portanto, uma religião empresarial.

⁹⁶ Disponível em: <https://shre.ink/eu7Z>.

⁹⁷ Desenvolvimento mediúnico corresponde ao aprendizado e amadurecimento das faculdades mediúnicas de modo equilibrado e responsável.

⁹⁸ A firmeza é uma forma de segurança nos rituais de Umbanda, conforme suas Leis. Acender uma vela, por exemplo, representa, significa e aciona energias espirituais. Com uma firmeza, estreita-se a relação com os Orixás, Guias e outros, além de proporcionar a eles um campo de atuação mais específico. O termo “dinâmica” é mais afeito a terapias holísticas e complementares. Ao empregá-la no lugar de “firmeza”, tem-se a descaracterização do contexto e da ritualística umbandista, tornando o ritual mais acessível, palatável e afeito ao grande público consumidor dos produtos apresentados pela Umbanda Sagrada, de modo especial, por Rodrigo Queiroz.

disponibilizados no sítio eletrônico. A adaptação do vocabulário umbandista para termos do mundo corporativo e *coach* torna o conteúdo mais acessível; vale dizer, amplia o público de livro e curso, com menos esforço, conforme a economia do sinal de que trata Harry Pross (Baitello Jr., 2009, p. 389).

A popularização do culto a Exu do Ouro, como outros aspectos da Umbanda Sagrada, conforme visto acima, apresenta um caráter de exclusividade ou proeminência. Segundo Cumino citado por Queiroz (2017):

Tudo isso aprendemos sobre Oxum do Ouro com Rubens Saraceni e, no ano de 2000, ao ministrar sua primeira turma de Sacerdócio de Umbanda, o Mestre abriu o mistério do Exu do Ouro, o Exu que trabalha à Esquerda da Oxum do Ouro, o Exu Guardião dos Mistérios da Oxum do Ouro. A partir desse momento, eu e muitos outros irmãos recebemos a imantação e a outorga de trabalhar com esse mistério por meio de culto, oferendas e manifestação do mesmo em nosso campo mediúnico. O impacto foi tão grande da presença desse Exu que, em pouco tempo, muitos irmãos fizeram suas firmezas, chamaram o mistério e abriram cultos para trabalhar com seu Axé, poder de realização (Cumino, 2011 apud Queiroz, 2017, p. 12-13).

Tem-se uma forma de culto própria, que, conforme visto acima, parece indicar antes uma nova religião, notadamente empresarial, que um segmento umbandista. Segundo Queiroz (2017):

Esse interesse acontece de uma forma muito intuitiva na coletividade Umbandista, diferenciando assim esse momento do fiel em direção ao contato com essa falange de Exu, diferente do que aconteceria com qualquer outra falange (Queiroz, 2017, p. 23).

Este fato abre um precedente dentro da religião, uma nova forma de se relacionar com uma linha espiritual dentro do convencional (Queiroz, 2017, p. 24).

Parecia que era algo novo, mas isso não quer dizer que não existia Exu do Ouro nos terreiros, já que existia, só não havia organização e entendimento que era um grupo grande de espíritos (Queiroz, 2017, p. 29).

Essa perspectiva culmina em discurso de *coach* motivacional, ratificando “treinamento” e “dinâmicas”:

Há algo que nos une agora, que é o interesse em algo que vai além da vivência de fé, de culto, de reza e devoção. Há uma magia que nos atrai agora e uma força que nos envolve e um Axé que começa a se estabelecer na minha e na sua vida (Queiroz, 2017, p. 25).

A teologia *coaching* é uma nova e mais radical roupagem da teologia da prosperidade. Nesse sentido, conforme Souza, Piza e Silva (2022):

Outro traço importante a ser ressaltado é a aproximação com os discursos da Teologia da Prosperidade. Na doutrina umbandista, acredita-se que a dimensão material da vida é passível de intervenção dos espíritos, sejam eles benignos, auxiliando o cumprimento do karma, quanto malignos, denominados obsessores. Cabe aos Exus auxiliar na fixação e transmutação em caráter de magia das energias do plano superior na matéria e vice-versa, favorecendo a proteção ou eliminando obsessões, conforme o cabimento a cada caso (Souza et al., 2022, p. 171).

O pano de fundo para os serviços e produtos anunciados por Queiroz é a teologia da prosperidade/do *coach*, onde Exu é reduzido ao utilitarismo materialista representado pelo Exu do Ouro, à medida em que apadrinha práticas de *self made man* ou *woman* a partir de “dinâmicas” feitas em casa. O Exu do Ouro figura, assim, como uma faceta do *coach* motivacional, bem como sua faceta feminina, a Pombogira do Ouro. Ainda com os autores:

Sendo Exu o responsável pela materialidade, Rodrigo Queiroz trata com bastante ênfase a relação deste tipo de espírito, especificando o trato com aquele cuja identidade está associada à noção de riqueza material: Exu do Ouro. Tanto na versão masculina quanto feminina, a Pombagira do Ouro, o apelo pelo sucesso material se mostra presente nas falas e nos produtos: imagens do Exu e da Pombagira do Ouro, Erva ‘Consciência Próspera’, Pó de Ouro ‘Afoshé’, Erva ‘Exu do Ouro – Banho – Macaia’ além, claro, do livro ‘Exu do Ouro – Consciência Próspera’ (Souza et al.; 2022, p. 171).

O livro *Exu do Ouro*, conforme o autor, compõe o conjunto de treinamento disponível num sítio eletrônico. É na internet que a Umbanda Sagrada ampliará sua rede de adeptos (ou clientes). Dado o alcance global da rede mundial de computadores, a economia de sinal é viabilizada de modo mais expressivo e eficiente. Canais no Youtube⁹⁹, vendas de kits para rituais religiosos dissociados de

⁹⁹ Um dos canais com maior número de inscritos é o de Alan Barbieri, com 714 mil. Disponível em: <https://www.youtube.com/@alanbarbierioficial>. Acesso em: 23 out.2023). Segundo a descrição do canal, “Alan Barbieri é médium e sacerdote de Umbanda desde 1999, e fundador do Templo Escola Casa de Lei, onde realiza sessões de atendimento espiritual para centenas de pessoas. Também é o fundador da primeira web rádio de Umbanda (Toques de Aruanda) e diretor do Estudar em Casa; uma plataforma de ensino a distância criada em 2009 e recordista na formação de umbandistas em cursos por meio da internet (+40.000 alunos).

Considerado o maior youtuber de Umbanda do país, Alan Barbieri tem quase 700 mil inscritos em seu canal e seus vídeos já tiveram mais de 35 milhões de visualizações. Alan tem dezesseis livros, sendo seis já publicados e os estudos e pesquisas na área do desenvolvimento humano são amplos, com destaques para o certificado em Master Practitioner PNL pela The Society of NLP; formação em hipnose clínica pela AIHCE (Espanha); e Constelação Familiar Sistêmica pela Centro Constela e Systemic IberoAmerican University (México).

Fora isso, Barbieri também é diretor da Editora Mariwô.”

comunidades-terreiro¹⁰⁰, pinturas mediúnicas feitas com o auxílio de programas de Inteligência Artificial¹⁰¹, imersões¹⁰², dentre outros procedimentos, atestam o sucesso de bens e serviços reconhecidos por vasta clientela. O caráter neoliberal, individualista e meritocrático desse desvio do sagrado para o mercadológico, em que a fé num sistema de crença religioso é substituída pela fé nos bens comprados e serviços realizados, evidencia-se em memes¹⁰³ relacionados à cantora Anitta (Figura 8).

¹⁰⁰ Ao analisarem produtos e serviços oferecidos por Rodrigo Queiroz na internet, Souza, Piza e Silva (2022) destacam a chamada Caixa Mystica, kits que contêm “não somente os insumos, mas também todas as instruções para que o adepto possa cumprir o próprio ritual ‘em casa’” (Souza et al.; 2022, p. 171). Após análise, concluem que “por fim, mesmo sendo incipiente como modelo, considerando a amplitude de práticas, constata-se a estruturação de um projeto de mediação da Umbanda ancorado em lógica já empregada por grupos evangélicos fundados na Teologia da Prosperidade, denotando um possível processo de competição interna dentre os grupos umbandistas em busca de hegemonia representada por maior fatia no mercado midiático da religião” (Souza et al.; 2022, p. 173).

¹⁰¹ P. H. Alves, egresso da Umbanda Sagrada, propõe uma forma de pintura mediúnica atrelada a programas de Inteligência Artificial. Conforme anuncia em postagem no Instagram: “Tenha a imagem mediúnica do seu Guia Espiritual: Através da canalização Mediúnica pela Vidência, eu recebo as informações e características do seu GUIA ESPIRITUAL. Com base nessas informações, eu crio uma base de dados sobre ele, onde, através da tecnologia da IA (Inteligência Artificial), trabalhamos juntos para tornar possível a imagem do seu Mentor Espiritual”. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/Cpxzi3MJUax/?igshid=MTc4MmM1Yml2Ng%3D%3D>. Acesso em: 17 out.2023). Tais experiências diferem da chamada psicopictografia, em que o médium cria um desenho a partir da ação de uma Entidade Espiritual. Responsável pela página de canal de vídeos Umbanda Prime. Disponível em: <https://umbandaprime.com.br/>, P. H. Alves possui 65,9 mil seguidores no Instagram e afirma ter desenvolvido mais de 2.000 médiuns.

¹⁰² A imersão Esù Comigo se apresenta como “um projeto de desenvolvimento pessoal, que te ensina como dar os primeiros passos para ativar a energia do orixá Exu no dia a dia. O objetivo é startar uma transformação de vida trazendo a filosofia de Exu como norte de sua espiritualidade.” O aspecto *coach* da proposta é ressaltado tanto pelo caráter de “projeto de desenvolvimento pessoal”, sem vínculo com uma comunidade-terreiro e suas tradições coletivas, quanto pelo uso do neologismo “startar” (do inglês “to start”, com o sentido de “iniciar”), que evoca as “startups” (iniciativas embrionárias com o objetivo de se transformarem em empresa), jargão comum ao neoliberalismo. A proposta é chancelada pela grafia do nome do projeto (“Esù”), que remete à ancestralidade afro/iorubana, enquanto ao longo do texto a ocorrência é de “Exu”, conforme a norma ortográfica da língua portuguesa. Enquanto produto destinado a todos os públicos, “Esù Comigo” apresenta quatro planos com valores e benefícios diversos, nomeados de acordo com elementos característicos de Exu (mitologia, liturgia etc.). Em ordem crescente: Fogo, Galo, Pimenta, Trocas Justas. A imersão é oferecida pelo perfil do Instagram @oorixaquehabitaemmim, que possui 61,1 mil seguidores. Disponível em: <https://www.instagram.com/p/CloPfqxL21d/?igshid=MTc4MmM1Yml2Ng%3D%3D>. Acesso em: 17 out.2023.

¹⁰³ “O termo [*meme*] foi criado originalmente em 1976 pelo cientista britânico Richard Dawkins para se referir a ideias que circulam, se reproduzem e se transformam na sociedade. A associação é com a palavra ‘gene’: assim como o código genético pode se replicar infinitamente, criando cópias de si mesmo, os *memes* são ideias que se replicam fora de qualquer controle. E, assim como os genes se modificam ao longo de suas replicações, os *memes* também são transformados a cada reelaboração” (Martino, 2016, p. 159).

Figura 8 - Meme Anitta e as Pombogiras



Fonte: Twitter

Embora candomblecista, e não umbandista, o exemplo de memes de Anitta ilustra bem o tema abordado. A cada conquista internacional em sua carreira, Anitta (no Candomblé, Equede¹⁰⁴ Larissa de Logun-edé), o sucesso da cantora é associado à maneira como trata a Pombogira que lhe assiste. Associando a Pombogira ao caráter material da prosperidade (assim como Exu do Ouro), tem-se no caso dos memes de Anitta o caráter neoliberal, individualista e meritocrático de uma *self-made woman* que deve ser imitada, inclusive no que tange à sua relação com a Espiritualidade, para o sucesso pretendido e como índice de empoderamento.

Como os segmentos neopentecostais costumam associar Exu ao diabo cristão¹⁰⁵, nessas igrejas é comum dizer que a cantora fez pacto com o diabo, o que,

¹⁰⁴ Equedes são mulheres que não entram em transe e prestam assistência aos Orixás.

¹⁰⁵ Se até os anos 80 do século XX o racismo religioso era mais fortemente praticado por católicos, com a ascensão do neopentecostalismo no país (sobretudo com o televangelismo a partir dos anos 60), o mesmo assumiu a hegemonia nessa prática, demonizando cada vez mais as chamadas religiões tradicionais de terreiro. De qualquer sorte, independentemente da denominação religiosa, a matriz cristã-colonialista está na base desse fenômeno. Nas décadas de 70 e 80 as Comunidades Eclesiais de Base, as Pastorais Afro e uma maior valorização do Catolicismo Popular por parte de lideranças católicas contribuíram para refrear o racismo religioso nesse segmento. Nesse contexto, destaca-se a Campanha da Fraternidade de 1988 (Tema: A Fraternidade e o Negro/Lema: Ouvi o clamor deste

mesmo assim, preconiza um acordo comercial entre os planos material e espiritual muito próximo ou semelhante ao que acontece nessas igrejas entre Deus e o fiel (teologia da prosperidade ou *coaching*).

povo), ano do centenário da abolição oficial da escravidão no Brasil. Segmentos conservadores católicos, como a Renovação Carismática Católica, tomam caminho inverso. Sobre os neopentecostais, esclarece Ricardo Mariano (1999) apud Silva (2007, p. 135-136): “Em sua literatura, os mais importantes líderes da vertente neopentecostal, Edir Macedo e seu cunhado R. R. Soares, depreciam e demonizam abertamente os cultos afro-brasileiros e kardecista. Para Soares (1984, p. 34), o candomblé ‘é uma das religiões mais diabólicas que a humanidade já conheceu.’ Na umbanda, ‘os demônios são até adorados como deuses’, indigna-se (p. 70). ‘O espiritismo, arremata, ‘é a maior agência que satanás estabeleceu neste mundo para extraviar e perder os homens’ (p. 84). Na mesma tecla, Macedo bate: as religiões espíritas, afro-brasileiras e orientais são fábricas de loucos e agências nas quais se tira o passaporte para a morte e se faz uma viagem rumo ao inferno” (Macedo, 2002, p. 75). Macedo (1997) dedica um livro a demonstrar como Orixás e demais entidades das religiões de terreiro são antes demônios do que deuses. Para McAllister (1983), a “religião dos negros” é fruto das saudades dos traficados e escravizados (p. 17), expressando, sobretudo nos exus, malignidade e imoralidade (p. 23).

CAPÍTULO IV – CULTO OU ESPETÁCULO?

A mediatização de Exu, em especial a partir dos cursos oferecidos na internet, soma-se à espetacularização¹⁰⁶ em que o culto em si é alijado da ritualística centrada no corpo e no senso do coletivo na convivência em comunidades-terreiro. O isolamento de Exu em relação a outros Orixás e Entidades, em vez de favorecer seu protagonismo, o reduz a uma espécie de promotor de vendas de bens e serviços no mercado religioso.

Nesse contexto, o aspecto espetacular consiste, dentre outros, em promover o discurso teológico-mercadológico da prosperidade reduzida ao consumismo sob a noção de que Exu é energia de troca, porém não de Axé que circula, e sim de acúmulo individual de bens e *status* (reconhecimento social, profissional etc.).

Nessa operação, o corpo-indivíduo deixa de vivenciar e reencenar os mitos diversos da rica espiritualidade afro-brasileira para absorver informações dessa redução de Exu a representante do pensamento neoliberal, temperado pela teologia da prosperidade/*coaching* onipresente nas telas de aparelhos, como computadores e telefones celulares. Para representar esse fenômeno, que irrompe sobretudo na internet, criamos a personagem *Exu Coach*, assim representado pela artista Bruna Dantas em ilustração exclusiva feita em 2022 para esta pesquisa (Figura 9).

¹⁰⁶ A partir do trabalho de Guy Debord (1931-1994), é possível compreender espetáculo, segundo Tarcyanie Cajueiro Santos, como “o modo de representação no qual as imagens se autonomizam e ganham vida própria, regendo a existência completa das pessoas, que se tornam espectadores de [*nas palavras do próprio Debord*] ‘um pseudomundo à parte, objeto de mera contemplação’ (§ 2)” (Santos, 2009, p. 175).

Figura 9 - Exu Coach



Fonte: Bruna Dantas (2022)

A representação gráfica do *Exu Coach* encomendada apresenta traços concernentes sobretudo a Exu Entidade (cores preto e vermelho e cartola), associados ao microfone do *coach* palestrante/influenciador digital, substituindo tanto o ogó (elemento do Exu Orixá) quanto o charuto e o tridente (Exu Entidade).

Baitello Jr. (2014), ao tratar da prevalência das imagens exógenas (externas, produzidas) sobre as endógenas (internas, psíquicas), sobretudo nas sociedades midiáticas/digitais, aborda o que chama de era da iconofagia. O autor entende que, assim como existe uma antropofagia pura (corpos que devoram corpos), não apenas uma iconofagia pura (imagens que devoram imagens), mas também uma iconofagia impura (corpos que devoram imagens) e uma antropofagia impura (imagens que devoram corpos) (Baitello Jr., 2015, p. 101-105). Nas palavras do autor:

Não é outro o fenômeno da iconofagia: corpos tridimensionais devoram imagens (bidimensionais, unidimensionais e nulodimensionais) em quantidade cada vez mais assustadora, em substituição a outras apropriações sensoriais. O mesmo Pross (1983, p. 31) afirma que ‘tudo se dissolve em signos e abstração’. O hodierno mecanismo de consumo de marcas e grifes, imagens criadas com base em procedimentos unilaterais de valoração, em laboratórios de marketing, demonstra à exaustão a presença de uma iconofagia patológica. Igualmente o demonstram as cotas de audiência das programações televisivas ordinárias, nas quais qualquer sentido de aquisição de não coisas, mas com referências, isto é, com lastro de história ou perspectiva de futuro, se perdeu por completo (Baitello Jr., 2024, p. 104).

Tal fenômeno incide de modo especial sobre o aspecto de renovação e de recriação do mundo pela potência de Exu. Na mitologia iorubá, Exu é *Enugbarijó*, “a boca que tudo come”¹⁰⁷, contudo não apenas isso: ao deglutir, recria/reinvent/reencanta o mundo (Prandi, 2011, p. 45-46).

A era da iconofagia, na frenética devoração de e por imagens, oferece contexto propício para a irrupção e o assentamento do *Exu Coach*: a potência de Exu (Orixá ou Entidade) é reduzida a apenas mais um elemento de fomentação de consumo no mercado religioso, na busca de “fiéis clientes” (Capelli, 2017, p. 33), deixando o aspecto renovador e recriador do *Enugbarijó*, o qual lhe havia garantido a prevalência nas encruzilhadas e, portanto, na comunicação, tanto como ato ou efeito de comunicar-se como quanto passagem (Silva *In* Baitello Jr. *et al.*, 2005, p. 140).

Em outras palavras, Exu mais uma vez é transplantado, agora não da África para as Américas, primeiramente com escravizados e depois imigrantes e refugiados, onde se torna um ícone de resistência¹⁰⁸ para os afrodiáspóricos, mas da noosfera para a mediosfera.

Edgar Morin (2011, p. 133-135) considera que o mundo das ideias oscila entre a super-realidade (o absoluto) e a sub-realidade (o epifenômeno). Para melhor compreensão das ideias, a partir da tripartição do mundo concebida por Karl Popper (1902-1994) em 1) mundo das coisas materiais; 2) mundo das coisas vividas e 3) mundo do espírito (produtos culturais, linguagens, teorias e outros), Morin, ao

¹⁰⁷ “A ‘fome’ de Exu é um tema recorrente de sua mitologia. Em muitos terreiros se diz que ele é a ‘boca do mundo’ ou que ‘come tudo o que a boca come’. Um de seus nomes faz menção explícita a essa qualidade: Exu Enugbarijo, que significa ‘Exu, senhor da boca coletiva’.

No Brasil, onde o verbo ‘comer’ tem um duplo significado (alimentar-se e manter relações sexuais), esse tema aparece duplamente como fome por alimentos (representado pela boca onívora) e como apetite sexual (representado por seu caráter fálico). Na interpretação afro-brasileira desse tema, há uma aproximação intermediada por Exu entre os sistemas alimentar e de parentesco” (Silva, 2002, p. 188).

¹⁰⁸ A potência de Exu não se circunscreve às religiões de terreiro, mas, de modo geral, manifesta-se como um ícone de resistência e identidade afrodiáspórica. Exemplo significativo é a figura do artista, intelectual e político Abdias do Nascimento, o qual, apesar de sua profícua militância e do trânsito entre o chamado Povo de Axé, não era adepto de nenhuma religião de terreiro, sendo, contudo conhecido como “Exu Rei Abdias Nascimento”, conforme documentário homônimo: Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tllqqtve-cl>. Acesso em: 8 jul.2024.

Nesse sentido, o protagonismo de Exu (bem como da riquíssima espiritualidade afro-brasileira) *extramuros* do universo religioso dos terreiros nas lutas cotidianas e articulações político-histórico-culturais dos afrodiáspóricos evoca as funções do mito elencadas por Campbell (1999, p. 44-45): mística, cosmológica, sociológica e pedagógica. Dessa forma, os mitos não apenas se referem a aspectos transcendentais e de compreensão do universo, mas também à validação de determinada ordem social e de convivência. Segundo o autor, a função sociológica (validação de determinada ordem social) tornou-se preponderante e desatualizada. Nesse contexto, Exu também se afirma como ícone de transgressão e reorganização da ordem, sendo, portanto, de suma importância e potência para os afrodiáspóricos.

observar o que Popper denominou de “mundo três”, aprofunda o conceito de noosfera, “termo forjado por Teilhard de Chardin nos anos 20” (2011, p. 136).

Chamada de “terceiro reino” por Auger (Morin, 2011, p. 137), a noosfera, para Morin, aloca representações, símbolos, mitos e ideias como “entidades feitas de substância espiritual e dotadas de certa existência” (Morin, 2011, p. 141). Para Morin, esses mesmos elementos, do ponto de vista da cultura, “constituem a sua memória, os seus saberes, os seus programas, as suas crenças, os seus valores, as suas normas” (Morin, 2011, p. 141).

Contrapondo o imaginário cultural (cumulativo e plurivocal) ao imaginário mediático (imediatista e mercadológico)¹⁰⁹, Contrera (2017) entende a mediosfera como “a esfera do imaginário mediático” (Contrera, 2017, p. 21). Partindo do conceito de noosfera, conforme Morin (2011), Contrera considera “que possa ter se desenvolvido outra esfera, especificamente povoada por seres do espírito gerados pelos meios de comunicação de massa, em particular pelos meios eletrônicos, praticamente onipresentes no século XX nas sociedades ocidentais” (Contrera, 2009, p. 329). Contudo, conforme observa Contrera, a mediosfera não é um corpo à parte, desligado da noosfera, mas que se desenvolve em seu interior à maneira de um tumor (Contrera, 2017, p. 63).

Dentre os processos constituintes da mediosfera, segundo a autora, estão a literalidade, o entretenimento e a sucessividade, o eterno presente e o apagamento da memória (Contrera, 2017, p. 73-79). Nesse cenário de dispersão, fluidez, desvinculação de processos (pessoais e coletivos) e rebaixamento do simbólico (sobretudo pelos fundamentalismos – religiosos ou não – pautados pela literalidade), portanto de rechaço da ancestralidade e pertencças culturais, e de hipervalorização do pragmatismo mercadológico, é que o *Exu Coach*, rebaixado de Orixá/Entidade a mediador de bens e serviços, se assenta, não mais mobilizando e propulsionando Axé. Imediatista, o *Exu Coach* é um desencantado.

Conforme Morin (2011, p. 151-153), a noosfera, juntamente com a psicofera (esfera dos espíritos/cérebros individuais) e a sociosfera (cultura, produzida pelas

¹⁰⁹ “É preciso distinguir aqui as criações imagéticas que dizem respeito ao universo das imagens exógenas e de sua visibilidade (o que tangencia sua relação com os suportes mediáticos), das criações imaginárias, que dizem respeito ao universo das imagens endógenas, relativo aos arquétipos e aos estereótipos, e que tratam diretamente com a questão da produção simbólica. Esses dois processos não são dissociados, mas cada um deles apresenta condições próprias de produção e significação” (Contrera, 2017, p. 61).

interações entre espíritos-cérebros), compõe a antroposfera, abarcada pela biosfera (natureza), por sua vez contida no cosmo. Para o autor, os deuses se extinguem juntamente com as culturas de onde irromperam, como nas culturas arcaicas subjugadas pelo monoteísmo abrahâmico responsável pelo Judaísmo, pelo Cristianismo e pelo Islamismo. Esse deus único tem resistido, “adaptando-se à conjuntura sem modificar a sua natureza” (Morin, 2011, p. 148) em espaços e tempos diversos, como nos cinco continentes e em momentos tão diferentes da história e em sistemas como feudalismo, capitalismo e socialismo:

Grandes Deuses duram, mas não como as coisas petrificadas, os rochedos e as montanhas; como os sóis, são dotados de extraordinária capacidade de autorregeneração e perpetuar-se-ão enquanto tiverem como combustível a energia psíquica dos humanos (Morin, 2011, p. 148).

No exaustivo estudo sobre o desencantamento na obra de Max Weber, Pierucci (2013) registra que “‘desencantamento’, em alemão *Entzauberung*, significa literalmente ‘desmagificação’”¹¹⁰ (p. 7). Portanto, a crise da magia é também a crise da imagem, considerando-se, dentre outros, não apenas a etimologia comum de ambos os vocábulos (*imagem/magia*) quanto o fato de a imagem, nas sociedades arcaicas, ter-se inicialmente caracterizado como representação do duplo (de um morto, de um animal a ser caçado etc.), portanto, associada à carga psíquica da memória, do luto, do desejo etc. (Morin, 1988, p. 95; Contrera, 2017, p. 112-113; Novaes, 2008, p. 458). O caráter de representação da imagem (Castro e Silva, 2009, p. 239) associa-se, assim, à ritualização – simples ou complexa – necessária para a realização da magia (Pierucci, 2001, p. 16-17).

O desencantamento do mundo, conforme Berman (1987), se configura no Ocidente sobretudo com a chamada Revolução Científica (século XVIII), quando o racionalismo buscou enterrar de vez todo conhecimento não condizente com a ciência mecanicista e oficial. Embora fustigado pelo monoteísmo hebraico-cristão e pelo capitalismo que se assentava no século XVI, expandindo seus tentáculos a outros povos fora da Europa (e, portanto, com outras culturas, outras divindades cultuadas), para alargar o mercado consumidor e de exploração de territórios e força de trabalho,

¹¹⁰ “*Zauber* quer dizer magia, sortilégio, encantamento e por extensão, encanto, enlevo, fascínio, charme, atração, sedução. *Der Zauberer* nomeia o mágico, o mago, o feiticeiro, o bruxo, o encantador. Enfeitiçar, embruxar ou encantar pode ser *zaubern*, *verzauben*, *bezauben*, *anzaubern*, e encantamento se traduz o mais das vezes por *Verzauberung*, *Bezauberung* e *Bezaurei*, que, como *Zauber*, também quer dizer magia, feitiçaria, bruxaria, encantaria e assim por diante” (Pierucci, 2013, p. 7-8).

o mundo ocidental, até a Revolução Científica, ainda respirava com mais veemência os ares do encantamento em suas múltiplas formas e manifestações.

Essa trajetória, que culminará no neoliberalismo globalizante e nas mídias digitais como uma espécie de neocolonialismo em busca frenética por novos consumidores, distancia o homem (e, portanto, a natureza humana) da natureza e seus ciclos, despersonalizando indivíduos e comunidades em favor de padrões homogeneizantes ao mesmo tempo em que, tal qual ocorreu com a mecanização do trabalho a partir da Revolução Industrial (século XVIII), mecaniza e automatiza corpos, sentimentos, a relação com o tempo e os ciclos da vida. Cada vez mais se amplifica o distanciamento e a discrepância entre o indivíduo e o mundo (Berman, 1987, p. 10-11).

A história da época moderna, ao menos no nível da mente, é a história de um desencantamento contínuo. Do século XVI em diante, a mente tem sido progressivamente exonerada do mundo fenomênico. Na teoria ao menos, os pontos de referência de toda explicação científica moderna são a matéria e o movimento, aquilo que os historiadores da ciência chamam de 'filosofia mecânica'. Os desenvolvimentos contemporâneos que puseram em xeque esta visão de mundo – por exemplo, a mecânica quântica e certos tipos de investigação ecológica – não romperam com a forma predominante de pensamento. Este tipo de pensamento pode ser mais bem descrito como um desencantamento/uma não participação, uma vez que insiste na distinção rígida entre observador e observado. A consciência científica é uma consciência alienada: não há uma associação enlevada com a natureza, mas sim uma total separação e distanciamento dela. Sujeito e objeto sempre são vistos como antagônicos. Eu não sou minhas experiências e, portanto, não sou realmente parte do mundo que me rodeia. O ponto final lógico desta visão é uma sensação de reificação toda; tudo é um objeto alheio, distinto e aparte de mim. Finalmente eu também sou um objeto, também sou uma 'coisa', alienada num mundo de outras coisas igualmente insignificantes e carentes de sentido. Eu não faço este mundo: não importo ao cosmos e não me sinto pertencente a ele. De fato, o que sinto é um profundo mal-estar na alma.

Barros (2023) vislumbra possibilidades de reencantamento no respeito à diversidade e no reconhecimento das origens e da história de povos subjugados pelo eurocristianismo. No caso específico da América Latina, isso significa valorizar a espiritualidade, a teologia, o *modus vivendi* de cada comunidade indígena e afrodescendente (o que, diga-se de passagem, já é vivenciado nas comunidades terreiro afro-indígenas, onde a espiritualidade não se desvincula dos conflitos e da busca pela harmonia nas relações interpessoais, de trabalho e produção etc.). Reencantar-se representa recuperar o encanto noutro contexto: esses são os

segredos de que trata Barros (2023) ao dissertar sobre “o que a fé cristã pode aprender com as espiritualidades indígenas e negras” (subtítulo de seu livro). A despeito do caráter colonizador travestido de missionário, o cristianismo floresceu também da ortodoxia e do caráter oficial da religião como catolicismo popular e com uma das matrizes de diversas religiões de terreiro, como a Umbanda.

Ao reconhecer as múltiplas identidades culturais de indígenas e negros¹¹¹, bem como a solidariedade histórica entre eles, Barros se aproxima do conceito de aquilombamento¹¹². “Encantado” é a “designação de cada uma das entidades nos candomblés de caboclo” (Lopes, 2004, p. 254). Por vezes, no cotidiano, o termo também é utilizado para designar os Orixás, sobretudo quando se consideram os mesmos como ancestrais divinizados (Santos, 2012, p. 108-109). Dessa forma, o *Exu Coach*, por representar o oposto desse processo, seria um desencantado.

A motivação para esta pesquisa e a criação da personagem *Exu Coach* partiu de um fenômeno comunicacional: os adesivos em automóveis com a frase “Foi Exu que me deu” (Figura 10), em paralelismo com os adesivos “Foi Deus que me deu” (Figura 11)¹¹³. Esse paralelismo entre as religiões de terreiro e o neopentecostalismo, centralizados na figura de Exu, se dá também em outras frentes, como se verá adiante.

¹¹¹ Barros (2023) identifica e reconhece como principais causas do desencantamento a hegemonia do racionalismo e o monoteísmo hebraico-cristão. Do ponto de vista pessoal, o autor vivencia a múltipla pertença, como monge beneditino e filho de Xangô Ayrá e Ogã de Iansã no Ile Axé Opô Afonjá, além de membro ativo de experiências ecumênicas e inter-religiosas (Barros, 2023, p. 21).

¹¹² Enquanto movimento articulador de cultura, ancestralidade e cuidado, o conceito de aquilombamento, coletivo por natureza, evidencia autores e autoras que tratam o quilombo a partir de suas dimensões material e imaterial. Nesse sentido, “aquilombamento” aprofunda o conceito de “quilombismo”, tese apresentada por Abdias Nascimento no 2o. Congresso de Cultura Negra das Américas (Panamá, 1980) e desenvolvida em sua obra. Disponível em: http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombismo.htm. Acesso em: 13 jul.2024.

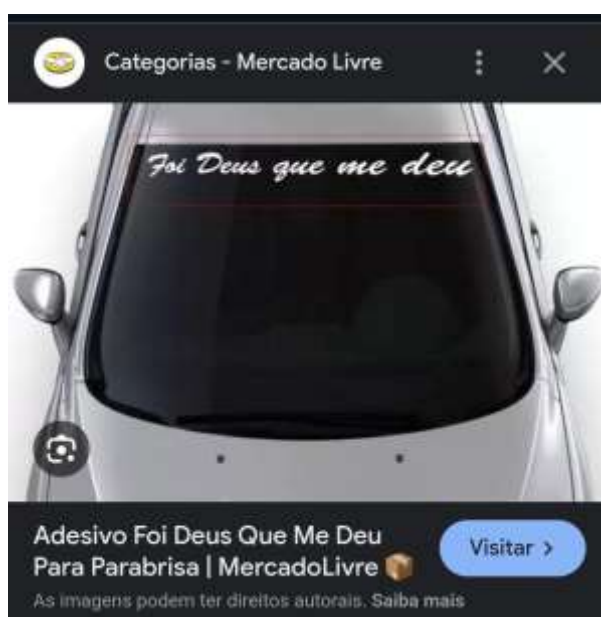
¹¹³ As imagens foram selecionadas dentre os resultados para buscas simples no Google de “Foi Exu que me deu” e “Foi Jesus que me deu” (sendo, porém, o resultado “Foi Deus que me deu”).

Figura 10 - “Foi Exu que me deu”



Fonte: Google imagens

Figura 11 - “Foi Deus que me deu”



Fonte: Google imagens

Os mitos irrompem do inconsciente coletivo¹¹⁴. Jung (1875-1961) pondera que “todas as figuras míticas correspondem a experiências psíquicas internas e surgiram originalmente delas”¹¹⁵ (apud Hollis, 2005, p. 4). Os mitos representam ainda maneiras culturais de atribuir significado e ressignificação à vida e ao mundo, revividos conforme os ciclos temporais, em espaços sagrados/sacralizados, por meio de ritos diversos, como cânticos, contações, encenações, liturgias religiosas e outros. Em todas essas experiências, o corpo é protagonista.

Para Joseph Campbell, “a mitologia é uma canção, é a canção da imaginação inspirada pelas energias do corpo” (Keleman, 1999, p. 17). Em outras palavras, não existe mitologia sem o corpo, posto que a mesma vibra e evoca memórias ancestrais em todos os níveis do ser humano e de suas comunidades. Trata-se aqui de sabedoria ancestral, e não de lições de moralidade¹¹⁶, como bem observa Eliade.

Eliade, com o intuito de não estudar os mitos de modo engessado, tratou tanto de sua morfologia quanto de suas funções¹¹⁷. Dessa forma, agrupou os mitos em quatro categorias: cosmogônicos (relatos da criação), de origem (surgimento das instituições e das sociedades), de renovação (ciclos, estações, iniciações) e escatológicos (cataclismos cósmicos). Vivenciados no cotidiano e revividos em ritos especiais (conforme as estações do ano, colheitas, acontecimentos marcantes etc.) em locais previamente preparados (na natureza, delimitados por pedras, em templos

¹¹⁴ Em *A natureza da psique (Die Dynamik des Unbewussten)*, publicado em 1947, Jung define inconsciente coletivo como “a poderosa massa de desenvolvimento da humanidade, renascida em cada estrutura individual” (apud Jacobi, 2013, p. 62).

¹¹⁵ “Quando uma figura aparece na cultura popular, ela não é nada mais do que a personificação e dramatização das energias da psique. Como não podemos esquecer, a energia da psique é invisível; assim, ela somente se torna disponível para a consciência quando se manifesta em uma imagem” (Hollis, 2005, p. 44). As imagens endógenas, estudadas por Hans Belting (1935-2023) em oposição às exógenas, são, conforme Contrera e Baitello Jr. (2006), aquelas “geradas pelo universo interior, que o alimentam e movimentam, trazidas à consciência e partilhadas pelos diferentes sistemas de tradução” (p. 5). Ainda para os autores, a prevalência outorgada às imagens exógenas, “criadas para transitar pelo universo exterior, sobre suportes materiais fixos ou móveis” (p. 6), sobretudo nas sociedades midiáticas/digitais, nos torna “mais expostos ao ritual de enfeitamento do que ao teor do feito propriamente dito” (p. 8).

¹¹⁶ A aplicação do maniqueísmo hebraico-cristão e suas dicotomias entre corpo/espírito e bem/mal, dentre outras, em muito tem contribuído para toda sorte de genocídio dos afrodiáspóricos e seus descendentes. Nascimento (2016) estabelece as bases de numerosos estudos que demonstram que há várias espécies de genocídio do povo negro, e não apenas a que elimina/extermina os corpos, dentre elas o chamado branqueamento da raça (p. 83-92), o embranquecimento cultural (p. 111-121) e a bastardização da cultura afro-brasileira (p. 141-151).

¹¹⁷ Ries (2020) sistematiza e sintetiza esses aspectos da obra de Eliade (p. 26-29). Por sua vez, Campbell (2024) observa as seguintes quatro funções: mística, cosmológica, sociológica e psicológica (p. 59). Para o autor, as funções sociológica e cosmológica “nos foram tiradas” (p. 21), uma vez que tanto o mundo atual quanto a compreensão do cosmos diferem daquelas em que se conceberam os mitos que chegaram até nós, embora os problemas básicos humanos permaneçam.

etc.), a ritualização dos mitos em muito contribuiu para a marcação de tempo e espaço como sagrados e profanos, embora tal distinção nem sempre seja clara (Eliade, 1992, p. 13), ainda mais para as religiões de terreiro, onde (de modo geral e em particular, os chamados Cultos de Nação), são compreendidas por muitos de seus praticantes mais como filosofias de vida do que propriamente religiões. Sob essa ótica, a água de uma nascente ou de uma quartinha (vaso de louça ou barro) num templo ou num altar são tão sagradas quanto a água da torneira com a qual se escovam os dentes (Silveira, 2024, p. 130-131; Barbosa Jr., 2014, p. 262). As porosidades entre o sagrado e o profano multiplicam encruzilhadas. Nesse sentido, a experiência hierofânica sacraliza o cotidiano, o tempo, o espaço (Eliade, 1992, p. 13).

O mito revela a sacralidade ao mesmo tempo em que se concretiza como “uma realidade cultural extremamente complexa” (Eliade, 1986, p. 11). Nesse sentido, a potência de Exu se ressignifica para os afrodiaspóricos ao “exuzilhar” a vida cotidiana (Silva, 2022) ao mesmo tempo em que, revivido e reencenado de forma ritualística, em tempo e espaço sacralizados, o mito propicia um momento de suspensão à vida cotidiana. Essa ritualização/ressignificação não se restringe a aspectos litúrgicos-religiosos, mas abarca manifestações culturais diversas, conjugando sagrado e profano.

Nesse sentido, Claudia Alexandre (2021) evoca as relações intrínsecas entre o culto aos Orixás e o samba, ambos constituindo-se em rituais em que sagrado e profano se complementam. Toda a ritualística no chamado “quarto de Santo” é feita com os preparos e cuidados como nos terreiros. Dessa maneira, o sagrado e o profano se conjugam, mas não se confundem: não se vai, por exemplo, oferendar Exu e Ogum com as mesmas roupas sumárias dos ensaios na quadra da escola. Essa conjugação traz ainda outros elementos, como o vocábulo “barracão”, que tanto se refere ao espaço onde se toca o Candomblé quanto à própria quadra da escola de samba e o verbo “brincar”, também utilizado para se referir ao toque de Candomblé.

O vocábulo “xirê” (*Siré*), nome da roda de Candomblé Ketu-Nagô, “é uma palavra da língua *yourùbá* que significa ‘brincadeira’. A semântica da palavra, no entanto, não condiciona a infantilidades, mas sim a ludicidade nos atos. Os ritos são sempre alegres e festivos, pois a vida assim deve ser” (Silveira, 2024, p. 120). O entrelaçamento entre sagrado e profano representado pela origem do samba nos terreiros de Candomblé (Alexandre, 2021, p. 45-59), presença de assentamentos de Orixás na sede de uma escola de samba (Alexandre, 2021, p. 165-167), embora

comum para o chamado “Povo-de-santo” ou “Povo de “Axé”, evoca tanto a concepção de que tais práticas mais refletem uma filosofia de vida do que uma religião, quanto a organização desses assentamentos e sua inserção no cotidiano de famílias e clãs em África, num relacionamento “de caráter familiar e informal” (Verger, 2002, p. 19).

Para compreender o estranhamento cultural dessa prática por parte do cristianismo hegemônico, é possível estabelecer um paralelo e verificar que não seria, por exemplo, admitida uma capela do Santíssimo Sacramento em uma escola de samba. Por outro lado, dado o caráter colonialista do eurocristianismo, atrelado ao tráfico negreiro e à escravização de indígenas e negros, capelas foram construídas em fazendas onde se empregava mão-de-obra escravizada com a mesma placidez com que se promoviam vários níveis de genocídio (Nascimento, 2016, p. 83-92; 111-12; 141-151), da escravização em si, passando pelo batismo forçado, estupros, assassinatos e formas diversas de violência¹¹⁸.

Se no Candomblé, por exemplo, a roda é dançada no sentido anti-horário (Zacharias, 1998, p. 123-124) de modo a sacralizar o momento (tempo) e o barracão (espaço), no desfile da escola de samba há uma ordem/organização¹¹⁹ que destoa do senso comum que associa ao carnaval caracterizações que vão de “espontaneidade” a “bagunça” ou “confusão”. Ambos, portanto, xirê e desfile de escola de samba, enquanto rituais, são práticas narrativas (Han, 2023, p. 11). Com as giras de Umbanda não é diferente.

No espetáculo, as imagens tornam-se autônomas (Santos, 2009, p. 175). Nesse sentido, o Exu *Coach* (precedido pelo Exu do Ouro) inaugura e rege o espetáculo, segundo Guy Debord, “um pseudomundo à parte, objeto de mera contemplação” (Santos, 2009, p. 175).

¹¹⁸ Silva (2015) observa que “Entre os símbolos ou ícones mais lembrados da cultura brasileira, dentro e fora do país, é inevitável citar, entre outros: samba, carnaval, futebol, feijoada, caipirinha, mulata, capoeira, candomblé etc. Estes símbolos têm, em geral, uma relação direta com a sociabilidade de origem negro-africana que tem no terreiro um centro irradiador fundamental” (p. 153).

¹¹⁹ “A função do ritual, em meu entendimento, é dar forma à vida humana, não à maneira de um mero arranjo superficial, mas em abrangência e profundidade” (Campbell, 2023, p. 56).

4.1 A desincorporação do corpo

O corpo como mídia, protagonista nas vivências cotidianas e ritualísticas das religiões de terreiro, notadamente da Umbanda, é rebaixado/reduzido em virtude da hiperestimulação dos sentidos da visão e da audição¹²⁰ com a supervalorização de iniciativas que contemplam as Mídias Terciárias, como giras, desenvolvimento mediúnico e cursos de Exu *on-line*.

A plenitude do corpo nas liturgias é substituída pela recepção de mensagens e informações por meios eletrônicas, sendo o corpo deslocado tanto do espaço físico do terreiro quanto da experiência mítica (Keleman, 1999, p. 17) e ritualística (Sodré, 2017, p. 120-121) para o não lugar presencial do virtual. Assim, o corpo que incorpora (não apenas seres espirituais, mas também sensações, vínculos afetivos, vivências coletivas) restringe-se ao individualismo não comunicativo ao privilegiar a absorção e o acúmulo de informações.

Para Souza e Dário (2024):

Nunca fomos vulneráveis, fomos historicamente vulnerabilizados. Hoje, somos fortes nas conquistas que provocamos e alcançamos com nossos levantes; jamais fomos passivos às dores e à crueldade que sofremos. Mantivemos nossa cultura, nossa filosofia, nossa política, nossos territórios e nossos terreiros. Nossos corpos e mentes negros jamais serão domesticados (Souza; Dário, 2024, p. 15).

A invisibilização do corpo e sua redução aos sentidos da visão e da audição por meio dos serviços religiosos oferecidos pelas Mídias Terciárias, sobretudo a internet, representam para as religiões de terreiro uma estratégia muito semelhante às correntes (físicas, ideológicas e outras) da colonização da escravização, uma vez que incidem sobre a memória corporal, cultural e espiritual que não se manifestam plenamente senão pelo movimento (Souza; Dário, 2024, p. 183-184)¹²¹. Dessa maneira, à sedentarização do pensamento (Baitello Jr., 2012) e da própria vida, somam-se estruturas de genocídio cultural e religioso (Nascimento, 2016, p. 83-92; 111-12; 141-151).

¹²⁰ “Para ouvir sons, basta que sejamos passivamente receptivos – aprendemos a ser passivos. Já para a recepção da imagem, somos obrigados a ser ativos, a direcionar o nosso olhar para algum objeto. Joachim-Ernst Berendt fala de um sentido “masculino”, invasivo, do olhar e de um sentido “feminino”, receptivo, do ouvir. Portanto, todas as implicações de atividade e passividade, de invasão ou de receptividade estariam presentes nos contextos em que ocorre o predomínio da visão ou da audição” (Baitello Jr., 2014, p. 113-114).

¹²¹ Helena Theodoro é citada/entrevistada no livro de Souza e Dário.

Revivido e ressignificado pelo ritual, o mito pressupõe o corpo como artífice dos saberes ancestrais (Keleman, 1999, p. 17). Dessa maneira, obtém-se a circulação de Axé, o que se dá também pelo ensinamento/aprendizagem que não se prende ou se esgota no racional/intelectual. Nas palavras de Pai Dário: “Eu sou apenas um corpo que é usado para isso, e isso é Axé” (Souza; Dário, 2024, p. 72). E é esse corpo que manifesta a pedagogia do Axé, não por meio de rituais automatizados¹²², mas “como um lugar de ensinamento”, segundo Iya Wanda (Souza; Dário, 2024, p. 130).

A relação entre Exu, o corpo e o Axé, portanto, não se restringe aos rituais religiosos, mas abarca as situações cotidianas e a criação artística. Conforme observa Sodré (2019) a respeito do jazz¹²³,

O jogo musical negro implica uma negação desse tempo coercitivo, unidimensionalizado pela ética protestante do capitalismo. Pelo tempo que se escande ou se repete, como no ritual, reanima-se o sentimento de comunidade e, reiterando-se formas duradouras, retorna-se à matriz, à *Arkhé*. Pela acentuação do aqui e agora (improvisação), afirma-se coletivamente (a improvisação dá-se sempre num quadro comunal) a força da vida presente, com todos os seus traços de alegria, mas também de crueldade, como na dimensão do sagrado, em que se revela a radicalidade do real. Ao poder de Prometeu, o jazz opõe o axé de Legba ou Exu, deus africano bastante afim à movimentação sensual de Dioniso (Sodré, 2019, p. 133).

No caso da espiritualidade das religiões de terreiro, em sua multiplicidade afro-indígena somada ao catolicismo popular, não há espaço para a textolatria (Klein, 2006) nem para a redução a racionalismos que não possam ser vivenciados pelo corpo e por todos os sentidos sem que tal espiritualidade seja descaracterizada para melhor atender ao mercado religioso e ao apetite por novos consumidores pela lei de menor esforço. Tal lei é chancelada pela economia do sinal, segundo a qual, em especial na internet, amplia-se o número de clientes por máquinas e sistemas de alcance universal e com rápida circulação de informações. Conforme Rufino (2019):

¹²² A mecanização da vida, acentuada pela maquinização, cujo ápice tem sido a Inteligência Artificial, coaduna-se com o processo de desencantamento do mundo chancelado pelo Iluminismo. Nesse sentido, observa Le Breton (2021), “Descartes desliga a inteligência do homem da carne. A seus olhos, o corpo não passa do invólucro mecânico de uma presença; no limite poderia ser intercambiável, pois a essência do homem reside, em primeiro lugar, no *cogito*. Premissa da tendência ‘dura’ da Inteligência Artificial, o homem não passa de sua inteligência, o corpo nada é a não ser um entrave” (p.18).

¹²³ Em linhas gerais, “forma de expressão musical criada pelos negros norte-americanos. Tradicionalmente, caracteriza-se por uma sólida e ao mesmo tempo flexível infraestrutura rítmica, com solo e improvisações do conjunto sobre melodias e acordes determinados. Mais recentemente, entretanto, adquiriu uma linguagem harmônica altamente sofisticada” (Lopes, 2004, p. 356).

A palavra e o corpo nunca se desassociaram, são fundamentadas no mesmo princípio que é exu. O corpo (campo produtor de discursos verbais e não verbais), assente em outras formas de racionalidade, como destacado nas sabedorias trasladadas pelo Atlântico, é dotado de uma inteligência integral. A sapiência do corpo é o que chamo de *mandinga*, inteligibilidades próprias de um amplo complexo de saberes que se codificam e se expressam a partir do que conceituo como *incorporação*. Essas duas noções estão amplamente presentes nas práticas culturais cruzadas nos fluxos da diáspora africana e são fundamentadas nos princípios de Exu. Por serem noções que se referem a saberes não aprendidos pela lógica homogeneizadora do colonialismo ocidental, são integrantes do que traço como Pedagogia das Encruzilhadas (Rufino, 2019, p. 58-59).

Conforme Simas e Rufino (2018, p.50), “os corpos negros trasladados para o Novo Mundo são partes dos terreiros praticados em África”. São esses mesmos corpos que, dentro ou fora do terreiro, ressignificam e sintetizam polaridades. Embora na própria Umbanda, por exemplo, o senso comum ora considere a Direita superior à Esquerda (Ortiz, 1999), ora supervalorize a Linha da Esquerda (onde trabalham Exus e outras Entidades afins) em detrimento da Direita (Caboclos, Pretos-Velhos e Crianças, dentre outros), o mesmo corpo-indivíduo umbandista trabalha em ambas as vertentes, seja por meio da incorporação ou de outras modalidades de mediunidade. Segundo Eliade e Couliano (2024):

A imagem do ‘corpo como um todo orgânico’ tanto no plano horizontal como no plano vertical é normalmente utilizada para representar e fortalecer as hierarquias sociais. A polaridade de direita e esquerda (destro e canhoto) é um símbolo dominante por meio do qual pode ser convenientemente codificada a subordinação da mulher ao homem ou dos progressistas aos reacionários (para citar dois exemplos). A força dessa imagem deriva em grande medida das numerosas polaridades às quais a oposição direita-esquerda é associada: luz/escuridão, par/ímpar, mão usada para comer/mão usada depois de defecar, cultura/natureza, pureza/impureza e sacro/profano (Eliade; Couliano, 2024, p. 158).

Ao promover a síntese das polaridades¹²⁴, a liturgia e as vivências cotidianas dos/nos terreiros também ressignificam o “corpo como um todo orgânico”, opondo-se, contudo, à noção de hierarquias sociais excludentes de que falam Eliade e Couliano (2024, p. 158): o “corpo como um todo orgânico” contempla as polaridades (Direita/Esquerda; masculino/feminino; sagrado/profano etc.). O mesmo corpo¹²⁵

¹²⁴ Em linhas gerais, na cultura ocidental eurocristã o homem se dissocia do corpo, encarando-o como propriedade, muitas vezes renegada em favor de suposta evolução espiritual. Tem, portanto, uma percepção/concepção fragmentada do corpo (Campelo, 1996, p. 74).

¹²⁵ “O corpo encantado das ruas” (Simas, 2019, p. 105-107) oscila entre o exusíaco e o oxalufânico na composição de um carnaval em que a organização não abafa a espontaneidade. Tavares (2002, p. 87)

dança nos terreiros e nos carnavais, vivenciando literalmente na pele as experiências de ambos os barracões (das casas de Axé e dos terreiros) e das avenidas para se brincar o carnaval e que, ao mesmo tempo, formam as encruzilhadas de Exu¹²⁶.

Se o Cristianismo se funda com a encarnação da Palavra Criadora que teria feito os céus e a Terra (Gn 1, 1-31), conforme o evangelista João, ao afirmar que o Verbo (Logos) se fez carne (Jo 1, 1-18), os Orixás são cotidiana e repetidamente convidados a vir do Orum (mundo dos Orixás na concepção iorubá), de Aruanda (mundo espiritual na concepção umbandista) ou da Noosfera (Morin, 2011), para literalmente corporificar-se ritualisticamente nos seres humanos. Segundo Sodré (2017, p.120-121).

No pensamento Nagô, os orixás são – filosoficamente – princípios cosmológicos que se atualizam liturgicamente como incorporais, corporalmente apropriados pelos iniciados, portanto, não são idealidades intelectuais, mas princípios que acontecem na dinâmica ritualística.

Por outro lado, a palavra (sobretudo falada ou cantada) também é fonte e meio de circulação de Axé, sem, contudo, idolatria (textolatria) ou supremacia em relação a outras formas de expressão. Para Santos (2012):

A transmissão oral é uma técnica a serviço de um sistema dinâmico. A linguagem oral está indissoluvelmente ligada à dos gestos, expressões e distância corporal. Proferir uma palavra, uma fórmula é acompanhá-la de gestos simbólicos apropriados ou pronunciá-la no decorrer de uma atividade ritual dada. Para transmitir-se àse, faz-se uso de palavras apropriadas da mesma forma que se utiliza de outros elementos ou substâncias simbólicas (Santos, 2012, p. 48).

registra a polarização entre Exu e Oxalá, sendo os Orixás saudados e celebrados no xirê, de Exu a Oxalá, conforme a gradação do mais intenso/quente para o mais suave/frio.

O corpo, para a espiritualidade das religiões de terreiro, é antes sagrado do que religioso, conforme as acepções analisadas por Sodré (2017, p. 117): “O sagrado implica o princípio de uma realidade ‘separada’ (*sacer*, em latim) que permite um contato imediato com a divindade. Já a religião, que é administração e monopólio intelectualizado da fé monoteísta, visa a superar os transeps emotivos e ‘violentos’ (no sentido das experiências de sacrifício e de mobilização de forças cósmicas) do sagrado. A experiência sacra é mais corporal do que intelectual, mais somática do que propriamente psíquica, quando se entende psiquismo como um registro de interioridade não ritualístico”. A abordagem do autor chancela a ideia de que as religiões de terreiro são antes filosofias de vida que propriamente religiões.

¹²⁶ Além de explicitar a relação entre terreiros e samba, Alexandre (2021) identifica e analisa experiências em que sagrado e profano ocupam o mesmo espaço físico com liturgias distintas, conforme visto acima. Helena Theodoro *In* Souza e Dário (2024, p. 181-182) trata do samba e sua relação intrínseca com a espiritualidade afro-brasileira. Ainda sobre a relação entre sagrado e profano, terreiro e carnaval, Simas (2019, p. 11) afirma que “o profano rasura o sagrado, o sagrado rabisca o profano; o carnaval se intromete na gira, malandros e pequenos trambiqueiros viram filósofos, e o que parece ser uma elegia ao amor e ao afeto deságua na violência”.

Ao tratar da ritualística própria dos Cultos de Nação para “abrir a fala” do Orixá Santos (2012), soma à palavra “gestos, expressões e distância corporal” (p. 48), a importância do som como condutor de Axé com “todo o seu conteúdo simbólico nos instrumentos rituais” (p. 49), bem como das palmas (p. 50), evidenciando o protagonismo do corpo/das Mídias Primárias na realização dos rituais, assim como de Exu. Para a autora, “o som da voz humana, a palavra, é igualmente conduzida por Ésú, nascido da interação dos genitores masculinos e femininos” (Santos, 2012, p. 50). À palavra (oralidade), ao som, aos gestos somam-se a ludicidade, em especial por meio da dança, e a alimentação, dentre outros (Silveira, 2024, p. 116-123). As experiências ritualizadas/sacralizadas evocam o cotidiano e vice-versa, e, assim como a mitologia é reencenada/reinventada, o (re) encantamento do mundo se dá pelos sentidos, logo pelo corpo: preces, cânticos, danças, comidas votivas etc.

O chamado mundo virtual¹²⁷, portanto, não abarca as potencialidades do corpo e seus sentidos, não havendo, assim, espaço para a vivência ritualística e a evocação dos mitos, das divindades e saberes ancestrais. Para Baitello Jr. (2003, p.104):

A sociedade midiática reúne traços preponderantemente de culturas heróico-míticas e de culturas centradas no presente. Por um lado, apenas descarta a informação apenas passado o seu tempo imediato de veiculação, instaurando uma memória de tipo ‘curtíssimo tempo’. Por outro lado, permite, no vácuo criado pela destruição do passado imediato, o ressurgimento dos fantasmas de deuses e heróis, figuras que povoam as culturas centradas no passado. Repare-se bem que as personagens heróicas presentes na mídia diária como seu principal motor não representam senão aparições devidamente recicladas.

O “Deus Virtual”¹²⁸ apontado por Le Breton (2021, p. 151-152) é muito mais impessoal, incorpóreo e distante do cotidiano que o *deus otiosus* (Olorum), criador dos Orixás. A redução do protagonismo do corpo a mero receptor com foco nos sentidos da visão e da audição no mundo virtual reproduz, ainda, o discurso cristão de que o

¹²⁷ Para Baudrillard (2002, p.118), as máquinas idealizadas pelos homens lhes facultam antes o espetáculo do pensamento que o próprio pensamento. Por esse motivo, segundo o autor, “não é em vão que as denominamos ‘virtuais’: é que elas mantêm o pensamento em uma suspensão indefinida, ligada ao vencimento de um saber exaustivo. O ato de pensar aí fica indefinidamente diferido. A questão do pensamento não pode nem mesmo mais ser posta, assim como a questão da liberdade para as gerações futuras. Assim, os homens da Inteligência Artificial atravessarão seu espaço mental imóveis, agarrados a seus *computers*. O Homem Virtual será um deficiente motor e cerebral. E a esse preço que será operacional” (Baudrillard, 2012, p. 118-119).

¹²⁸ “Após uma experiência virtual em um espaço de síntese ou na internet, é difícil ‘atterrissar’, voltar ao peso do corpo e às preocupações da vida cotidiana. Nesse contexto, é evidentemente propício o discurso religioso. P. Quéau aponta o fascínio das novas gerações jovens pelos mundos virtuais da Internet ou pelas imagens de síntese que se oferecem como alternativas a um mundo difícil” (Le Breton, 2021, p. 151-152).

corpo, por si, só, é inimigo do espírito, portanto, do Reino. Le Breton (2021) o identifica principalmente no gnosticismo cristão¹²⁹, que chancela a chegada de um Reino de Deus incorpóreo já nesta existência. Para o autor:

O discurso sobre o fim do corpo é um discurso religioso que já acredita no advento do Reino. No mundo gnóstico do ódio do corpo, prefigurado por uma parte da cultural virtual, o paraíso é necessariamente um mundo sem corpo cheio de bits eletrônicos e de modificações genéticas ou morfológicas (Le Breton, 2021, p. 224).

A gama de serviços oferecidos no mercado religioso pela internet – Mídia Terciária em maior evidência e praticamente onipresente sobretudo por meio de *smartphones* (telefones celulares com acesso à internet e inúmeros aplicativos) –, notadamente os cursos de Exu, que compõem o *corpus* principal de pesquisa deste trabalho, evidencia, portanto, não apenas a *sedação* do pensamento, mas também do próprio corpo¹³⁰.

Nas religiões afro-indígenas, em que a vivência corporal é bastante intensa nas liturgias (danças, comidas, defumações, banhos etc.), a Mídia Terciária tem ganhado terreno em detrimento da Mídia Primária, com o oferecimento de bens e serviços no mercado religioso, dentre eles os “cursos de Exu”. Fenômeno característico do uso de mídias eletrônicas, sobretudo com a hegemonia da internet, acentuou-se ainda mais na fase mais crítica da pandemia de covid 19, com oráculos e orientações espirituais on-line e psicopictografias, dentre outros¹³¹. Contudo, a despeito dos esforços da alta tecnologia e dos setores que, pautados pela economia do sinal, buscam ampliar seu mercado consumidor de bens e serviços, não há mecanismos que substituam sentimentos, sensações, emoções humanas¹³². Conforme Baudrillard (2022):

¹²⁹ Segundo Pedro (1993), o gnosticismo é um “movimento filosófico-teológico que considera o conhecimento como decisivo para a salvação. Nasce antes do cristianismo com elementos de diversas culturas antigas. Adquire força no mundo judeu e heleno desde o século I a. C. e se prolonga, também com elementos cristãos, até o século IV d. C. É dualista; o espírito deve ser libertado do cárcere da matéria por meio do conhecimento em etapas sucessivas” (Pedro, 1993, p. 131-132).

¹³⁰ Baitello Jr. (2012), a partir da etimologia comum entre *sentar* e *sedar* (radical latino *sed*-do verbo *sedeo*), analisa, dentre outros, o quanto pensamento e corpo se acomodam e passivamente se reduzem ao consumo de imagens pré-fabricadas (exógenas) e disseminadas sobretudo pelas mídias eletrônicas, enquanto por elas também são consumidos.

¹³¹ Sob orientação do prof. Dr. Maurício Ribeiro da Silva e em parceria com o prof. Mestre Jorge Luís da Hora de Jesus, temos desenvolvido algumas pesquisas nesse sentido, sintetizadas dentre outras, nas comunicações virtuais no II Coloquio Universitario en Estudios Críticos del Fenómeno Religioso (Título do trabalho: “Você tem novas mensagens: a relação entre o jogo de búzios e a Mídia Terciária”), realizado no México, e no Congreso Internacional Políticas y narrativas del cuerpo - Colloquecorps (Título do trabalho: “ORlentações e desORlentações: tensões entre ORl/corpo físico e Inteligência Artificial a partir do ethos das religiões tradicionais de terreiro”), na Itália, ambos em 2023.

¹³² Baudrillard (2002) registra que “Todas as máquinas são celibatárias” (p. 117). Não faltam, contudo, iniciativas curiosas de sucedâneos eletrônicos para simular em máquinas contato humano, uma vez

Felizmente, toda sorte de coisas põe em xeque essa equivalência técnica: a sensação, a percepção, o gozo, o sofrimento. Tranquilizemo-nos: estamos empenhados em achar para tudo isso equivalentes de síntese, mas até o momento, ainda não há máquina alguma que possa fazer revezamento com eles (Baudrillard, 2022, p. 116).

Le Breton (2021), por sua vez, pontua que a religiosidade gnóstica (o espiritual superior em detrimento do físico, considerado inferior¹³³) se apresenta hoje “de uma forma laicizada, mas poderosa, em certos elementos da tecnociência” (p. 15). Segundo o autor, “ela é até um dado estrutural do extremo contemporâneo que faz do corpo um lugar a ser eliminado ou a ser modificado de uma ou outra maneira” (p. 15). Para Le Breton (2021), “se a máquina está se humanizando, o homem está se mecanizando” (p. 24). Nesse processo, o homem dá “adeus ao corpo” (título do livro de Le Breton), principalmente “para certas correntes da cultura cibernética que sonham com seu desaparecimento” (p. 24). A crítica, porém, não é gratuita ou nega avanços tecnológicas. Segundo o autor:

Não se trata de contestar a técnica ou a ciência, evidentemente, mas antes de analisar um certo tipo de discurso e práticas de teor inconscientemente religioso. Aliás, o religioso estar se dissolvendo nos empreendimentos contemporâneos é bem traduzido pela extraordinária banalização do fato de alguns pesquisadores se compararem a Deus após criarem uma quimera biológica, criaturas artificiais ou outros procedimentos virtuais. O fato de se considerar Deus por um momento tornou-se um dos traços típicos de nossa sociedade (Le Breton, 2021, p. 24).

O gnosticismo laico apontado por Le Breton se origina na demonização do corpo encetada por determinadas correntes do Cristianismo, dentre elas o gnosticismo. Para Bataille (2021):

O erotismo caiu no domínio profano ao mesmo tempo que se tornou objeto de uma condenação radical. A evolução do erotismo é paralela à da impureza. (...) No caso do erotismo, a conservação da família atuou, e a ela veio se juntar a decadência das mulheres de má vida, rejeitadas da vida familiar. Mas um conjunto coerente só se formou nos limites do cristianismo, em que o caráter primeiro, o caráter sagrado do erotismo, cessou de aparecer, ao mesmo tempo em que se afirmavam as exigências da conservação (Bataille, 2021, p. 148-149).

que “na interface cibernética se dispõem dispositivos visando a reproduzir a complexidade do sensível” (p. 117). Dentre tantos exemplos, destacamos o simulador de beijo a distância conectado ao celular. Disponível em: <https://www.metropoles.com/colunas/pouca-vergonha/chines-cria-simulador-de-beijo-a-distancia-que-se-conecta-ao-celular>. Acesso em: 27 mar.2024.

¹³³ “Os gnósticos levam a seu termo o ódio do corpo, tornam o corpo uma indignidade sem remédio”. (Le Breton, 2021, p. 14). O gnosticismo cristão desenvolveu-se nos séculos I e II d. C.

A dissociação/exclusão do corpo ratificada pelo gnosticismo laico de que fala Le Breton (2021) se sedimentou com a visão cientificista e hegemônica no pensamento ocidental a partir do século XVII, com destaque para o pensamento cartesiano (Le Breton, 2021, p. 18). O resultado, a seu modo, é epifânico, uma vez que o fim do corpo traduz um discurso religioso segundo o qual o Reino espiritual vindouro é dissociado da matéria (leia-se “corpo”). No contexto da negação do corpo (“No mundo gnóstico do ódio do corpo”, segundo Le Breton, 2021, p. 224), o paraíso/Reino espiritual corporifica-se na virtualidade e/ou em adaptações genéticas ou morfológicas (Le Breton, 2021, p. 224).

4.2 Monolatria: a superexposição de Exu e a fragmentação do Axé

Segundo Zacharias (2021, p. 26), as práticas religiosas são agrupadas por estudiosos em cinco sistemas: politeísmo, monoteísmo, monolatria, panteísmo e animismo. No politeísmo têm-se “diferentes deuses, com funções e esferas de atuação distintas” (p. 26), geralmente com um deus criador distante (*deus otiosus*), que pode ser adorado como casal (Céu/Pai e Terra/Mãe), do qual descendem outros deuses e semideuses.

O monoteísmo pressupõe “a existência de um único deus, que atua sobre todas as coisas e tem todas as funções” (p. 26), sendo historicamente uma reação ao politeísmo. O panteísmo entende a presença da divindade no mundo e que tudo é povoado por ela. Base religiosa do misticismo, o panteísmo “pode manifestar-se de forma impessoal ou como *anima mundi* (alma do mundo)” (p. 26). Já no animismo, que embasa religiosamente a magia, “a divindade se expressa em uma multiplicidade de almas individuais ou espíritos” (p. 26), havendo o culto de deuses representando antepassados, sendo que os espíritos “detêm uma força ou poder que regula todas as relações da vida humana e natural” (p. 26).

Quanto à monolatria, Zacharias (2021) observa:

Por monolatria entende-se a adoração de um único deus, sem que se negue a existência de outros. Neste sistema, o devoto escolhe uma divindade dentre outras para adoração, em função de confiança ou afinidade (Zacharias, 2021, p. 26).

Essa “confiança ou afinidade” historicamente acaba por segregar outras formas de culto e devoção, como no caso da transição das religiões da natureza para as tribais do patriarcado (Contrera, 2017, p. 31). Nesse sentido, Campbell (2002) observa:

Nota-se que, ao passo que em quase todas as demais tradições religiosas da humanidade os deuses principais são poderes da natureza, divindades cósmicas, com os vários grupos locais em papéis secundários, entre os semitas em geral, e mais notadamente entre os hebreus, o principal deus é a divindade patrona da tribo (Campbell, 2002, p. 46).

Ao tratar da não monogamia, Nuñez (2023, p.124) observa como as diversas monoculturas violentam as diversidades: “Uma das violências do sistema de monoculturas é a tentativa de impor um mesmo modelo ao planeta inteiro. Não tem como ser saudável algo que se propõe contra as singularidades e especificidades”.

Também no campo dos afetos e dos relacionamentos, as soluções panaceias propostas pelos *coaches* buscam padronizar relacionamentos e formas de expressão de gêneros, afetos, sexualidades, traduzindo, portanto, os pressupostos das monoculturas¹³⁴. Para Nuñez (2023, p.158):

Há todo um mercado de *coaches* vendendo receitas do que as pessoas, especialmente mulheres e pessoas sexo-gênero dissidentes, devem fazer para ‘segurar’ a pessoa amada. Isso vem desde muito cedo, pois crescemos acreditando que é preciso buscar esse primeiro lugar em tudo para sermos amadas/os/es, mas é uma armadilha.

O ensaio “Monoculturas da mente”, que também serve de título ao livro de Shiva (2003):

Procura mostrar que as monoculturas ocupam primeiro a mente e depois são transferidas para o solo. As monoculturas mentais geram modelos de produção que destroem a diversidade e legitimam a destruição como progresso, crescimento e melhoria. Segundo a perspectiva da mentalidade monocultural, a produtividade e as safras parecem aumentar quando a diversidade é eliminada e substituída pela uniformidade. Porém, segundo a perspectiva da diversidade, as monoculturas levam a um declínio das safras e da produtividade. São sistemas empobrecidos qualitativa e quantitativamente. Também são sistemas extremamente instáveis e carecem de sustentabilidade. As monoculturas disseminam-se não por aumentarem a produção, mas por aumentarem o controle. A expansão da monocultura tem mais a ver com política e poder do que com sistemas de enriquecimento e melhoria da produção biológica. Isso se aplica tanto à Revolução Verde quanto à revolução genética ou às novas biotecnologias (Shiva, 2003, p. 17-18).

Sendo, portanto, ideológicas, as monoculturas empobrecem o que tocam (solo, relações sociais, culturas etc.), pasteurizando a vida. No caso dos cursos de Exu

¹³⁴ “A monocultura é a imposição monolítica de um mundo só” (Krenak, 2021 *apud* Nuñez, 2023, p. 168).

oferecidos na internet, *corpus* central desta pesquisa, a monolatria/padronização visa a atender à economia do sinal, de modo a amplificar com o mínimo de esforço o público consumidor. O mesmo se verifica em outras iniciativas, como as “dinâmicas” de Exu do Ouro ou a Caixa Mystica. Nesse contexto, se atende a demandas econômicas e de mercado, o monoteísmo e a monolatria também ratificam o *status quo* e sustentam a demarcação de papéis na pirâmide social. Conforme Zacharias (2021):

É comum a associação do monoteísmo a uma condição de ordem e organização, enquanto o politeísmo remete à desordem. No entanto, o estudo das religiões mostra que há uma ordem de referência e primazia compartilhada nas tradições politeístas; e mesmo entre monoteísmos clássicos, como o judaísmo, vimos anteriormente que o que realmente havia entre o povo hebreu no início era uma monolatria a Javé (Zacharias, 2021, p. 64).

O autor observa que os monoteísmos, ainda que oficiais, contemplam no cotidiano a diversidade de cultos e devoções, como se observa no caso do catolicismo popular:

O catolicismo popular, praticado nos diversos santuários, nas devoções e festas populares apresentava uma gama de santos e representações diferenciadas da Virgem Maria e de Jesus Cristo. Toda essa simbologia devocional envolvia uma prática religiosa muito mais próxima do politeísmo monolatrista, como definido anteriormente do que do estrito monoteísmo teológico. A compreensão popular do sagrado aproximava-se do conceito de um Deus do Céu, distante e indefinido – um deus de princípios, causa e finalidade única – e vários deuses e semideuses, oriundos do Deus do Céu, mais próximos às necessidades, mais palpáveis em suas imagens e mais íntimos na relação com os fiéis. Esta relação com o sagrado era muito distante da concepção do Javé uno e específico do judaísmo, compreendido e vivido por Moisés ou Isaías, e talvez mais próxima da experiência de Abraão com seu deus pessoal El Shaddai (Zacharias, 2021, p. 54-55).

No caso da monolatria a Exu, muitas vezes já verificada no cotidiano dos terreiros (Figura 12), a mesma se intensifica no exclusivismo dado ao Orixá/à entidade quando se observa a discrepância entre os chamados “cursos de Exu” e a quase nulidade de atividades semelhantes para outros orixás e entidades (Tabelas 4, 5 e 6). Tal exclusivismo acaba por reduzir tanto a potência simbólica de Exu quanto a circulação de Axé.

Figura 12 - Monolatria a Exu



Fonte: Google imagens¹³⁵

Segundo Lopes (2004), Axé é:

termo de origem iorubá que, em sua acepção filosófica, significa a força que permite a realização da vida; que assegura a existência dinâmica; que possibilita os acontecimentos e as transformações. Entre os Iorubanos (àse), significa lei, comando, ordem – o poder como capacidade de realizar algo ou de agir sobre uma coisa ou pessoa – e é usado em contraposição a *agbara*, poder físico, subordinação de um indivíduo a outro, por meios legítimos ou ilegítimos (Lopes, 2004, p. 83).

Pelo fato de permitir “a realização da vida”, o Axé circula e é propulsionado a partir de Exu, contudo nele não se esgota. Conforme Rufino (2004):

O axé, enquanto elemento que substancia a vida, só é potencializado, circulado, trocado e multiplicado a partir das operações de Exu. É o orixá primordial, que, por seu caráter enquanto princípio dinâmico, corre mundo cruzando as barras do tempo, dinamizando as energias vitais que encarnam tudo o que é criado. Ainda nesse sentido, me cabe dizer que a função de Exu, enquanto portador do axé, é crucial para a compreensão dos conceitos de vida e morte nas culturas negro-africanas. Axé e Exu são conceitos fundamentais, que nos possibilitam a prática de um *rolê epistemológico* em torno de noções que sofreram intensa supressão ocidental. O axé compreende-se como a energia viva, porém não estática. É a potência que fundamenta o acontecer, o devir. Essas dinâmicas de condução do axé se dão por meio de diferentes práticas rituais, e o axé é imantado tanto na materialidade quanto no simbólico, expressando-se como um ato de encante (Rufino, 2004, p. 67).

Axé e Exu, ao longo da história, têm sido objetos de desencante e “intensa supressão ocidental” (Rufino, 2004, p. 67), sobretudo em virtude do colonialismo, tráfico negreiro, hegemonia do eurocristianismo e, mais recentemente, neopentecostalismo. Contudo, a verdadeira monolatria devotada a Exu (se não ao

¹³⁵ Disponível em: <https://shre.ink/euyA>.

Orixá/à Entidade propriamente ditos, em sua faceta *coach*) muito tem contribuído para o desencantamento e a compartimentação/supressão de elementos vitais para a cosmovisão afro-brasileira e afro-religiosa.

A monolatria a Exu, sintetizada na prática exclusivista dos “cursos de Exu” oferecidos na internet, além de traduzir a redução da potência do Orixá/da Entidade à categoria de *coach* (venda de cursos-panaceia com vistas, sobretudo, à conquista de bens materiais) também significa a interrupção do fluxo e da circulação de Exu. Se para os lorubás, afrodiaspóricos e religiosos de terreiro, o Axé circula de Exu a Oxalá, como celebrado nos xirês (rodas de Candomblé), em sentido anti-horário, “num movimento regressivo de forças psíquicas” (Zacharias, 1980, p. 123-124), na Umbanda, em sua recriação sincrética de mitos e ritos, o Axé presentifica-se em cada ponto de força regido tanto pelos Orixás quanto pelas Entidades): as pedreiras de Xangô, as matas de Oxóssi, os rios de Oxum etc.

Tal monolatria se orienta por motivos econômicos: como Exu vende mais, dada a proximidade e a identificação maior com o ser humano, torna-se o *coach* convidado para apresentar/representar bens e serviços, verdadeiro “funcionário do mês” no mercado religioso conforme a teologia neopentecostal/*coaching*. Intrinsecamente ligados (Rufino, 2004, p. 67), Exu e Axé, quando seccionados/compartimentados/isolados, indicam também ruptura na circulação harmônica da energia de sustentação da própria vida. Conforme Lopes e Simas (2023):

Todo ser humano constitui uma parte viva, ativa e passiva na cadeia das Forças Vitais, ligado, acima, aos vínculos de sua linhagem ascendente, e, sustentando abaixo de si, a linhagem de sua descendência. Seguindo-se às forças humanas, vêm as forças animais, vegetais e minerais, também hierarquizadas segundo sua energia. Todos esses elementos não humanos da natureza são prolongamentos e meios de vida daqueles a que pertencem. Como todas as forças estão interrelacionadas, exercendo interações que obedecem a leis determinadas, um ser humano pode diminuir outro em sua Força Vital. A resistência a esse tipo de ação só é obtida por meio do reforço da própria potência, recorrendo-se a outra influência vital. A Força Vital humana pode influenciar diretamente animais, vegetais ou minerais (Lopes; Simas, 2023, p. 28).

A diminuição da Força Vital apontada por Lopes e Simas (2023) ocorre, portanto, com a monolatria a Exu, a qual contribui para o rebaixamento cognitivo e

crítico do usuário¹³⁶ de internet que se deixa enfeitiçar¹³⁷ pelo discurso *coach* e pelas supostas ações mágicas, vendidas como panaceias de forma padronizada (cursos, kit Caixa Mystica, produção de Inteligência Artificial como psicopictografia e outros). “Princípio que torna possível o processo vital” (Santos, 2012, p. 40), o Axé não pode ser interrompido ou compartimentado sob risco de dispersão: ao contrário, flui por ser transmissível, “conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável” (Santos, 2012, p. 40).

Dessa maneira, a monolatria a Exu (notadamente em sua qualidade¹³⁸ *coach*) evoca uma superficialidade iconofágica no lugar da potência do Orixá/Entidade. A respeito do processo de iconofagia, observa Baitello Jr. (2005):

Por medo da morte, principiamos, no alvorecer da hominização, a produzir imagens dos mortos. Por medo das imagens da morte passamos a acelerar a produção das imagens, no intuito de afastar ou recalcar a vivência da própria morte. Tais imagens em proliferação exacerbada nos remeteram ainda mais às recordações da morte. Para fugir desse destino, as imagens passaram a se superficializar de tal forma que recordam tão somente outras imagens. Igualmente o procedimento da animação acelerada almeja a mesma fuga, por um lado pela animação, imagem do movimento, por outro pela aceleração, impeditivo da introspecção. Assim, ao consumir imagens, já não as consumimos por sua ‘função janela’ (Kamper), mas por sua ‘função biombo’ (Flusser). Em vez de remeter ao mundo e às coisas, elas passam a bloquear seu acesso, remetendo apenas ao repertório ou repositório das próprias imagens (Baitello Jr., 2005, p. 59).

Sendo as monoculturas, antes de mais nada, escolhas ideológicas (Shiva, 2003, p. 17-18), a monolatria a Exu compromete o que Helena Theodoro nominou “ideologia do Axé”. Segundo a autora (2024):

O Axé indica uma consciência do negro brasileiro de um sistema de pensamento que lhe é peculiar, pleno de elaborações intelectuais e estratégias positivas de ação. Tal fato possibilita a compreensão mais coerentes das variáveis, da diversidade de modelos e situações, assim como de instituições que recompõem uma forma de existir própria, que representa um SELF diverso do preconizado pela ideologia dominante (Theodoro, 2024, p. 6).

¹³⁶ “O êxtase, antes buscado em técnicas rituais e/ou religiosas (respiração, jejum, uso ritual de alucinógenos, dança, cantos, recitação de textos sagrados etc.), agora é buscado no uso da tecnologia eletrônica. Tornamo-nos usuários – adictos – do êxtase tecnológico” (Contrera, 2017, p. 59).

¹³⁷ “(...) mais expostos ao ritual de enfeitiçamento do que ao teor do feitiço propriamente dito” (Contrera; Baitello Jr., 2006, p. 8).

¹³⁸ Entende-se como “qualidade” ou “caminho” especificações e particularizações de um Orixá.

“Elaborações”, “estratégias”, “possibilidades”, “variáveis”, “diversidades” evocam a multiplicidade de caminhos apresentados nas encruzilhadas de Exu, engolidas, porém não elaboradas e regurgitadas, pela monolatria a Exu, sobretudo em sua qualidade *Coach*, e seu discurso/caminho único de alcance universal, com vistas a amplificar o público consumidor.

4.3 Desterritorialização do terreiro

O espaço do terreiro¹³⁹ e os pontos de força (naturais ou construídos pelo ser humano) são espaços por excelência onde se privilegia a vivência ritualística e o aguçamento dos sentidos. No terreiro vivenciam-se tanto os momentos litúrgicos (giras, oferendas, cânticos etc.) quanto os sociais (confraternizações, aniversários, comemorações diversas), unindo-se sagrado e profano em um só espaço por meio de experiências religiosas ditas hierofânicas (Eliade, 1992, p. 13).

Os principais pontos vibracionais de um terreiro, guardadas as individualidades de cada comunidade, compreendem, dentre outros assentamentos, firmezas, tronqueira, assentamento de Ogum de Ronda, Casa dos Exus, Casa de Obaluaê, Cruzeiro das Almas, Casa dos Caboclos, Cozinha, Casa dos Orixás, Congá, Atabaque e Coro e Assistência. Ao contrário de um espetáculo (teatral, musical, de dança) onde é possível manter uma observação passiva, num ritual religioso, na realidade, a despeito do vocábulo já consagrado, na prática não existe “assistência”, pois, de uma maneira ou de outra todos participam, tanto energética (cânticos, palmas, preces, silêncio, padrão vibratório) quanto materialmente, com doações, por exemplo. O centro vibratório e de poder do terreiro – o ariaxé – pode ser representado tanto por um assentamento feito no chão quanto por uma cabaça no alto do terreiro, ou ainda, por um mastro à maneira de *axis mundi* (Eliade, 1992, p. 24-25), conectando céu e terra, dentre outras formas.

Os pontos de força, que podem ser naturais (pedreiras, cachoeiras, praias etc.) ou construídos pelo ser humano, como cemitérios e estradas, funcionam como portais para a ação da Espiritualidade (Barbosa Jr., 2014, p. 294). Tanto pelo fato de os templos umbandistas estarem no cenário urbano, muitas vezes em casas e salas

¹³⁹ “Designação genérica do espaço físico onde se sediam as comunidades religiosas afro-brasileiras. Outrora, no Rio de Janeiro, o termo designava também o que hoje se conhece como ‘quadra’ de escola de samba. As regras de comportamento nesses locais, como, por exemplo, a participação exclusivamente feminina nas rodas de dança, obedeciam aos mesmos padrões daquelas estabelecidas nas casas de culto mais antigas ou tradicionais” (Lopes, 2004, p. 246).

alugadas, quanto pela ausência de determinados pontos de força nas proximidades dos mesmos, pelas dificuldades de deslocamento ou por motivos de segurança e praticidade, os pontos de força e seus aspectos magísticos são recriados nos próprios terreiros e no culto doméstico de filhos de fé e simpatizantes.

Dessa forma, pelo pensamento e pelas emoções, ou pelo uso de elementos específicos, os pontos de força são ativados. Conforme a orientação espiritual e a doutrina de cada templo, pode-se, por exemplo, trabalhar com água do mar previamente recolhida ou ainda se utilizar da mistura de sal e água para lemanjá.

As comunidades que não podem ir com frequência aos pontos de força não deixam de fazê-lo de forma sazonal, como nos trabalhos de mata (geralmente em janeiro, festa de São Sebastião, ao qual se sincretiza Oxóssi) ou de praia (festa de Nossa Senhora dos Navegantes, em fevereiro, ou Nossa Senhora da Conceição, em dezembro, com as quais se sincretiza lemanjá, ou ainda na virada do ano).

Ambas as formas de visitas (constantes ou sazonais) aos pontos de força cada vez mais se complementam e se pautam pela responsabilidade de não agressão ao meio ambiente, em um pequeno canteiro no terreiro ou na clareira da mata, por exemplo. As conexões se efetuam pelo pensamento, por objetos (como terços e imagens), bem como pelos quatro elementos básicos, presentes também no corpo humano, nas ritualísticas ou, quando não diretamente, representados por meios diversos.

Um espaço devidamente preparado torna-se, assim, verdadeiro holograma de um ponto de força, com todas as suas características energéticas: dessa forma, em um terreiro, a casa das Almas ou de Obaluaê se torna a própria calunga pequena (cemitério), onde se reza e se encaminham os espíritos sofredores ou desorientados.

Uma das implicações do predomínio das atividades virtuais como cursos e “desenvolvimento mediúnico” on-line é a desterritorialização dos terreiros enquanto espaços de analogias¹⁴⁰, de celebração do sagrado e de convivência social. Com vistas a amplificar a gama de clientes de bens e serviços, conforme o conceito de economia de sinal, as iniciativas centradas na internet privilegiam o individualismo e o isolamento diante da tela de um celular ou notebook no quarto do usuário, no

¹⁴⁰ “É a ênfase do território que enseja as aproximações e os encadeamentos ‘convenientes’. E as aproximações remetem à analogia, que é a grande forma de entendimento do real na ‘episteme’ africana. (...) O terreiro negro configura-se como um espaço de analogias, porque é, ao mesmo tempo, um foco de intensidades de simpatia ou de sedução, as coisas aproximam-se e misturam-se sem perder o seu real, a sua singularidade” (Sodré, 2019, p. 102-103).

transporte público ou em outro espaço desvinculado da relação simbiótica entre sagrado e profano, vivenciada pelos religiosos de terreiro.

O espaço do terreiro é espaço de circulação de Axé, cujo modelo africano pressupõe antes a Pólis (conceito grego) do que a *Urbs* (conceito romano), conforme Sodré (2019, p. 93). Renunciar à (con)vivência em uma comunidade-terreiro é, portanto, renunciar a vivenciar a circulação de Axé, o qual, segundo Sodré (2019), “é algo que literalmente se ‘planta’ (graças a suas representações materiais) num lugar, para ser depois acumulado, desenvolvido e transmitido” (p. 92). Nesse contexto, espaço e Axé retroalimentam-se. Nas palavras de Sodré (2019):

A especificidade do relacionamento entre espaço e força tem consequências sobre a natureza do poder político exercido. Assim, o poder da Pólis – metaassentado em forças cosmológicas, em deuses – difere do poder romano da *Urbs*, que associa espaço de poder político com espaço fundiário. Subjaz ao poder romano a ideia do moderno Estado-nação, que busca a unificação à base de denominadores comuns redutores das diferenças, avesso à pluralidade étnico-cultural (Sodré, 2019, p. 93).

A partir de tal paralelismo, se o terreiro é Pólis, a internet, com o intuito de amplificar o número de usuários (conquista de territórios) desconsiderando a pluralidade étnico-cultural, pasteurizando e reduzindo as experiências que expandem fronteiras (Haddock-Lobo, 2022, p. 124) à absorção de informações por meio da visão e da audição, é *Urbs*. Conquistado/seduzido pelas práticas virtuais e individualistas (cursos, metaterreiro, incorporações em casa etc.), portanto ausente e distante da comunidade-terreiro, o “indivíduo-corpo” (Sodré, 2017, p. 118) abdica da vivência pessoal e coletiva de mitos e ritos – logo, da essência da espiritualidade das religiões de terreiro. Conforme Sodré (2017):

Ao mesmo tempo, o indivíduo-corpo é duplo: parte localiza-se no espaço invisível (*orun*) e parte no visível (*aiê*). É que, para os nagôs, o universo divide-se em dois grandes planos: o mundo terreno (o *aiê*), onde vive a humanidade; o mundo ultra-humano (o *orun*), habitado pelas entidades sobrenaturais, os *rixás*, os ancestrais, todos os seres de espírito, *reais*, embora destituídos de corpo. Mas os dois planos são vividos no cotidiano dos ritos, o que faz do duplo uma categoria relevante: por exemplo, o corpo físico (*ara*) tem o seu *duplo* espiritual (*enikeji*), que não implica uma outra consciência, mas sim a mesma duplicada. Igualmente, *emi*, princípio vital ou ‘espírito’, faz-se representar fisicamente por *ojiji*, que é sombra da pessoa, enterrada com o morto. Nove dias após a morte do indivíduo, *emi* o abandona para incorporar-se a um recém-nascido – versão nagô da reencarnação hindu ou da transmigração helênica (Sodré, 2017, p. 118).

Enquanto potência agregadora de Axé, de comunidade e de resistência ao colonialismo e à segregação históricos, o terreiro não se circunscreve ao tempo e ao espaço, mas ressignifica e areja os centros urbanos, construídos literalmente sobre a morte de indivíduos e comunidades colonizados. Afinal, com os sucessivos genocídios vieram também estruturas urbanas assentadas sobre cemitérios indígenas e de africanos, como apontam Simas e Rufino a respeito da cidade do Rio de Janeiro (2019, p. 78). Para os autores:

A cidade foi construída soterrando cemitérios indígenas. Foi reformada soterrando cemitérios de africanos. O que salvou o Rio minimamente foi a macumba, chamando tupinambás e pretos novos e velhos para viver nas giras da lei, pitando cachimbos e lançando flechas encantadas. A macumba emerge como grande aventura comunitária carioca, de braços dados com o samba. Assim, se risca como uma das mais potentes saídas – corporal, epistêmica, encantada, sofisticada, surpreendente – contra a asfixia do colonialismo e o carregado aqui rogado (Simas; Rufino, 2019, p. 78).

Por serem “as saídas táticas, a partir da prática do tempo/espaço por aqueles que rasuram as lógicas das desterritorialização e da aniquilação” (Simas; Rufino, 2019, p. 78), os terreiros revigoram caminhos e encruzilhadas invisibilizados pelo colonialismo eurocristão. Nesse sentido, o contexto de *trompe-l’oeil* proposto por Sodré (2019) auxilia a identificar, sob camadas de hegemonias políticas e religiosas, o *ethos* que rege a organização e a dinâmica do terreiro, capitaneada por Exu, Senhor dos Caminhos e das Encruzilhadas, pois, como observam Simas e Rufino (2018):

Em cada esquina onde Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro. Os terreiros, as esquinas, as rodas, os barracões são expressões do caráter inventivo e das sabedorias das populações afetadas pela experiência da dispersão e do não retorno. Na perspectiva da epistemologia das macumbas, a noção de terreiro configura-se como tempo/espaço onde o saber é praticado. Assim, todo espaço em que se risca o ritual é terreiro firmado. Nesse sentido, esta noção alarga-se, não se fixando somente nos referenciais centrados no que se compreende como contextos religiosos. A ideia aqui defendida aponta para uma multiplicidade de práticas, saberes e relações tempo/espaciais (Simas; Rufino, 2018, p. 42).

A partir da leitura de Watsuji (2006), compreende-se melhor por que as religiões monoteístas irrompem em regiões áridas, enquanto as politeístas, em regiões onde a diversidade de fauna, flora, a presença da água e outros elementos também se refletem na diversidade de divindades. Conforme o autor:

A inseparabilidade da espacialidade e da temporalidade está na base da inseparabilidade do histórico e do geográfico. Todas as estruturas sociais são impossíveis se se prescinde da sua base na estrutura

espacial da subjetividade humana. Tampouco a temporalidade se faz historicidade se se prescinde da sua base na sociabilidade da existência humana (Watsuji, 2006, p. 33).

A monolatria devotada a Exu, ao evocar o desencanto chancelado pelo monoteísmo, também elege um espaço por excelência áspero, isolado e infértil (no sentido de redutor): a internet, onde elementos como facilidade de acesso, ausência de necessidade de vínculos profundos e sedentarização (Baitello Jr., 2012) compõem uma espécie de oásis sedutor que esconde a verdadeira faceta de uma terra devastada (Berman, 1987) e nulodimensional, que aprisiona em vez de promover o compartilhamento de vínculos.¹⁴¹

Experiência agudizante da supervalorização das Mídias Terciárias em relação ao terreiro e às trocas comunitárias (ativadas, sobretudo, por Exu) são os terreiros virtuais ou metaterreiros, sobretudo a partir do auge da pandemia de covid 19¹⁴². Tais iniciativas constituem-se em novas estratégias do capitalismo para o fenômeno observado por Romano de devastar lugares antropológicos e substituir paisagens comunicacionais pela telecomunicação (Romano, 2004, p. 53-55).

Ganhar as ruas é uma experiência vital e um direito constitucional (artigo 5o., inciso XV), e o Povo de Axé tem-se valido desse expediente para dar-se a conhecer, fazer-se respeitar e dialogar com outros segmentos sociais (ações em praça pública, festivais culturais e gastronômicos etc.). Contudo, iniciativas como a “Marcha para Exu” antes traduzem o protagonismo da internet (Mídias Terciárias) do que do próprio Exu Orixá/Entidade ou das religiões de terreiro. Idealizada pelo umbandista e influenciador digital Jonathan Pires, a Marcha para Exu ocorreu no dia 13 de agosto de 2023 na Avenida Paulista, em São Paulo (capital), com manifestações similares e

¹⁴¹ Entretanto, a ausência de um espaço físico de reunião entre interlocutores nas Mídias Terciárias pressupõe a existência do espaço. Conforme observa Silva (2012, p. 111), “em mídia terciária, relações entre emissores, receptores e aparatos passam a ocorrer através do espaço”. Nesse sentido, toma-se “espaço” sobretudo na acepção de “extensão, distância, intervalo”, e não como “acepção territorial, fundada nas dimensões físicas de altura, largura e profundidade, com as quais interage o sistema perceptivo”. O autor observa, ainda, que “a complexificação dos sistemas midiáticos implica na transformação paulatina da presença, ou melhor, da caracterização espacial inerente ao processo. Contudo, apesar da velocidade das transmissões e da capacidade de superação das distâncias, mesmo o desenvolvimento tecnológico não é capaz de retirar do processo comunicacional o componente inequívoco do espaço” (Silva, 2012, p. 112). Vale lembrar que o não-lugar físico das Mídias Terciárias, sobretudo da internet, é praticamente ubíquo, carecendo apenas dos aparatos técnicos necessários.

¹⁴² As informações ainda são difusas, restringindo-se a pequenos vídeos elogiosos às iniciativas de se criarem terreiros virtuais ou de deboche e indignação às mesmas iniciativas. A esse respeito, referenciamos um vídeo sobre a iniciativa de Pai Rodrigo: Disponível em: <https://www.tiktok.com/@rodrigocantile/video/7302417741196152070>. Acesso em: 30 ago.2024.

menores em outras cidades do país. Segundo os organizadores, com público estimado em mais de 60 mil participantes¹⁴³, a Marcha para Exu contou com a adesão de algumas dezenas de influenciadores digitais¹⁴⁴, que associaram sua imagem pública e o número de seguidores à manifestação, de modo a legitimá-la e por ela serem também legitimados entre os adeptos das religiões de terreiro. Com o intuito de “afastar associação com diabo e mostrar ‘Exu do amor’”¹⁴⁵, a Marcha para Exu foi compreendida por determinados setores sociais (inclusive de adeptos das religiões de terreiro) como uma resposta à Marcha para Jesus¹⁴⁶ ou mesmo uma cópia dessa manifestação organizada por segmentos religiosos que costumam demonizar religiões como Umbanda e Candomblé, dentre outras.

A Marcha para Exu, já em seu cartaz de convocação (Figura 13), evoca aspectos identitários específicos, como o pedido para doação de 1kg de alimento e o uso do traje preto e vermelho. Embora a doação de alimentos, à primeira vista, se coadune mais ao aspecto caritativo e assistencialista da Umbanda, em linhas gerais reproduz a ideia de compartilhamento de Axé, sobretudo pela ação de Exu, cara às religiões afro-ameríndias de modo geral.

As cores preta e vermelha, presentes tanto no traje solicitado quanto na composição do cartaz (tendo, ao fundo, uma imagem fosca da Avenida Paulista, local do evento), remetem mais à Umbanda e à Quimbanda (religião que cultua ancestrais sob a roupagem espiritual de Exus e Pombogiras) que aos chamados Cultos de Nação

¹⁴³ Disponível em: <https://www.terra.com.br/nos/contra-demonizacao-do-orixa-marcha-para-exu-reune-manifestantes-na-avenida-paulista-em-sao-paulo,14048481b562d42f33b339afcce79627ecxs03ew.html>. Acesso em: 17 maio.2024.

¹⁴⁴ “No mundo contemporâneo, ao lado das religiões organizadas, é possível observar o surgimento de inúmeras religiosidades – maneiras de viver experiências religiosas fora de igrejas, grupos ou denominações estabelecidas. Daí a ideia de uma ‘dissolução’ do religioso não como ‘fim’, mas como algo que se espalha. Enquanto algumas religiões tradicionais observam com preocupação uma queda no número dos fiéis, outras religiosidades aparecem, às vezes de maneira muito diferente do que se entende por ‘religião’” (Martino, 2016, p. 16). Na internet, em especial nas chamadas redes sociais, é que a dissolução a que se refere Martino (2016) mais se manifesta por meio de influenciadores digitais desvinculados de comunidades-terreiro com, por exemplo, canais no Youtube, no TikTok, no Instagram e na produção de podcasts e associações no Facebook, como o grupo “Religiosos sem Terreiro” (grupo público criado em 26/3/2012, que conta atualmente com 453 membros. Disponível em: <https://www.facebook.com/groups/139368276190797/about>. Acesso em: 18 jun.2023.

¹⁴⁵ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/08/marcha-para-exu-quer-afastar-associacao-com-diabo-e-mostrar-exu-do-amor.shtml>. Acesso em: 17 maio.2024.

¹⁴⁶ No Brasil, a Marcha para Jesus foi organizada primeiramente pelo Apóstolo Estevam Hernandes (Igreja Renascer em Cristo). A primeira edição brasileira foi em 1993, baseada no evento criado em Londres, em 1987, por um grupo de líderes religiosos cristãos. O evento é marcado pelo fundamentalismo religioso e pelo alinhamento político com a extrema Direita.

(organizados sobretudo a partir do século XIX), embora nestes últimos, por vezes Exu também seja representado por essas cores.

O tridente, por sua vez, é símbolo de Exu, notadamente na Umbanda (na chamada Linha da Esquerda, onde se agregam Exus, Pombogiras e outras entidades afins) e na Quimbanda. Já o slogan “Nunca foi sorte, sempre foi macumba!” busca reabilitar o vocábulo (e, portanto, a imagem da) “macumba”, estigmatizado historicamente, bem como protagonizar a experiência magística (“macumba”) em oposição ao conceito aleatório de sorte. Em outras palavras, imagem e magia da macumba¹⁴⁷, chanceladas por Exu, indicam protagonismo, decisão, escolha de caminhos (encruzilhadas).

Figura 13 - Cartaz de convocação



Fonte: Google Imagens¹⁴⁸

O método (caminho)¹⁴⁹ escolhido para referendar a identidade das religiões de terreiro, em especial no que tange a Exu, por meio da Marcha, apresenta aclives e declives em relação a essa própria identidade construída ao longo da história de afirmação e resistência de religiões como Umbanda, Candomblé, Quimbanda, Jurema

¹⁴⁷ Os vocábulos “imagem” e “magia” estão intrinsecamente ligados não apenas por razões etimológicas, uma vez que, em sua multiplicidade de rituais, a magia se vale da imagem (simbólica, do duplo, representativa etc.). Sobretudo a partir do monoteísmo hebraico-cristão e no mundo moderno, com o racionalismo iluminista (século XVIII), à crise da magia corresponde a crise da imagem, como pontua Contrera (2017), em especial a partir dos estudos de Gilbert Durand, C. G. Jung e Edgar Morin.

¹⁴⁸ Disponível em: <https://shre.ink/eu7Y>

¹⁴⁹ Para Haddock-Lobo (2022, nota de abertura), abre-caminho, também nome popular de planta bastante utilizada em rituais das religiões de terreiro (*Justicia gendarussa*), é “tradução do termo grego ‘método’ (*meta*, através de, por meio de + *hodos*, caminho, via de acesso) (...). Pensar o método, então, é pensar como abrir caminho, romper mato, arrancar toco. Tarefa a se aprender, portanto, com Ogum e com os caboclos”.

etc. Se, por um lado, a Marcha levou milhares de adeptos e simpatizantes para o centro financeiro e marco referencial de manifestações públicas que constitui a Avenida Paulista¹⁵⁰, eleita ponto irradiador da manifestação em outras cidades, na mesma data ou em datas diferentes, por outro, ao reproduzir a estrutura/estratégia pseudomilitar de marcha, afeita à Marcha para Jesus e aos segmentos cristãos mais conservadores, não apenas abdica de uma identificação com o genérico “caminhada”, por exemplo, mas também de termos identitários específicos, como gira (liturgia pública mais comum na Umbanda), xirê (roda de Candomblé), ipadê (cerimônia para Exu que antecede o xirê).

Outro aspecto é o destaque dado a criadores de conteúdo, conforme o número de seguidores¹⁵¹, como principais convidados do evento, em detrimento de lideranças das diversas religiões de terreiro, conforme o princípio da senioridade (predominância hierárquica conforme maior tempo de iniciação). Os chamados “mais-velhos” foram substituídos por expoentes da mídia digital que, em sua maioria, se valem de epítetos superlativos¹⁵² e, em alguns casos, representam as religiões de terreiro, mas reproduzem estereótipos criados por seus detratores, como “serviços espirituais” oferecidos a qualquer preço e a despeito da ética, como amarrações, separações de casais e outros. Também Ogãs, curimbeiros (as) e cantores (as) profissionais, adeptos das religiões de terreiro e convidados de honra para o evento, além de influenciadores digitais com grande número de seguidores, representam antes atividades comerciais artísticas que protagonismo litúrgico com toques e cânticos em reuniões ritualísticas.

Os 36 perfis presentes na página oficial do Instagram @marchaparaexu contemplam o idealizador da Marcha para Exu e os principais convidados¹⁵³. A tabela abaixo (Tabela 9), em uma “representação simplificada dos dados brutos” (Bardin, 1988, p. 119), apresenta as categorias sistematizadas desses 36 perfis, considerando-se a primeira delas em cada apresentação, uma vez que há participantes cujos perfis apresentam mais de uma (auto)definição (e o cruzamento entre elas certamente

¹⁵⁰ A Avenida Paulista é uma encruzilhada de manifestações públicas, em defesa tanto de pautas democráticas quanto de autoritárias.

¹⁵¹ Jonathan Pires, organizador principal do evento, por exemplo, acumula 617.000 seguidores no Instagram (<https://www.instagram.com/jonathanmpires/>).

¹⁵² Nos 36 perfis elencados na página do evento no Instagram (<https://www.instagram.com/marchaparaexu/>), Jonathan Pires, o principal idealizador da marcha, se apresenta como “o macumbeiro mais famoso do Brasil”, enquanto Ekedí Joice é a “Èkéji + famosa do Brasil”.

¹⁵³ Agradeço ao professor Jorge Luís da Hora de Jesus, que muito contribuiu na coleta e tabulação dos dados, com vistas a futuros trabalhos escritos em conjunto.

solicita outro estudo, mais aprofundado). Na segunda coluna da tabela tem-se o número de ocorrências para cada categoria, enquanto na terceira coluna apresenta-se a porcentagem dessas ocorrências, considerando-se apenas a primeira casa decimal após a vírgula.

Tabela 9 - Categorização dos principais convidados para a Marcha para Exu

Categorias	Quantidade	Porcentagem
Idealizador	1	2,7
Criadores de conteúdo	12	33,3
Sacerdotes/sacerdotisas	3	8,3
Militar	1	2,7
Ogãs	4	11,1
Artistas	8	22,2
Atleta	1	2,7
Padre	1	2,7
Terreiro	1	2,7
Intérprete de libras	1	2,7
Eke di	1	2,7
Religioso	1	2,7
Empreendedor	1	2,7
Total	36	100

Fonte: Elaborada pelo autor

Na apresentação de cada perfil em @marchaparaexu predominam os criadores de conteúdo (33,3%), índice ainda maior se considerarmos que, em maior ou menor medida, todos os convidados se valem das redes sociais (e, portanto, criam conteúdos temáticos), conforme verificação em breve busca em seus perfis pessoais (Instagram, YouTube e outros). Em seguida, aparecem Artistas (22,2%) e Ogãs (11,1%). Ambas as categorias remetem à musicalidade e à dança ritualísticas (das 8 autodeclaradas Artistas, 7 são cantoras e 1 bailarina), atividades fomentadas pela mídia digital, conforme o perfil pessoal de cada convidado, que se desdobram em vídeos, canais, *shorts* como vitrines-convite para eventos presenciais, como festivais de curimba. Dessa forma, somando-se Criadores de conteúdo, Artistas e Ogãs, são 24

participantes (66,6% dos perfis). Estudos mais aprofundados que levem em conta não apenas a primeira (auto)declaração fixada como categoria demonstrarão que esse índice é ainda maior, pois há outros participantes que também se reconhecem como criadores de conteúdo.

Somente em quarto lugar aparecem sacerdotes/sacerdotisas (8,3%), o que confirma o deslocamento do protagonismo do evento de lideranças de comunidades-terreiro (geralmente responsáveis históricos pela convocação de manifestações públicas do gênero) para criadores de conteúdo/influenciadores digitais, onde há espaço inclusive para um padre (2,7%): o sacerdote anglicano Padre Pedro de Paula, da cidade de Campinas (SP) é convidado constante de eventos presenciais, podcasts, cerimônias em terreiros e outros. Com a *hashtag* #axefobiano e a mudança de nome do Santuário Anglicano de São Jorge da Capadócia para Santuário Anglo Ecumênico de São Jorge da Capadócia, acumula mais de 36 K de seguidores no Instagram @padrepedro.axefobiano, muitos deles religiosos de terreiro.

O compromisso com os criadores de conteúdo com maior número de seguidores em redes sociais também se evidencia na fluidez político-ideológica do evento, uma vez que o principal organizador e alguns participantes se alinham com a chamada extrema-direita, tradicionalmente conflitante com e perseguidora histórica das religiões de terreiro. Nesse sentido, destacam-se, dentre outros, Jhonatan Pires e Capitão Silva Rosa, este último candidato a deputado federal em 2022, apoiando a tentativa de reeleição do então presidente Jair Bolsonaro e a eleição de Tarcísio de Freitas para o governo do Estado de São Paulo.

De modo geral, a Marcha para Exu desloca o Orixá/a Entidade de seu protagonismo para o papel de *coach*/influenciador digital, ou ainda, a serviço de *coaches*/influenciadores digitais. Do ponto de vista do espaço em si, Exu, o Senhor das Encruzilhadas, é retirado de seu principal ponto de força para marchar em linha reta, como observa Silva (2024)¹⁵⁴, como um *coach* que aponta caminho único (expresso em bordões exclusivistas e com caráter de panaceia), não encruzilhadas/possibilidades.

¹⁵⁴ Maurício Ribeiro da Silva, em entrevista à jornalista Carol Bandeira em 07 de agosto de 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ShzjBxgCRi4>. Acesso em: 30 ago.2024.

CONCLUSÃO

Os resultados de nossa pesquisa respondem às perguntas que a motivaram, bem como confirmam as hipóteses formuladas. O conceito de prosperidade alavancado pelo consumo/consumismo promovido pela mídia, sobretudo pela internet, aferra-se ao material (posse de bens, contratação de serviços, atividades que confirmam *status* ao contratante, dentre outras) e busca estender-se a público cada vez maior e não circunscrito a espaços e territórios específicos. Atrelado ao discurso religioso e promovido pela teologia da prosperidade/teologia *coaching*, esse conceito se dissemina pela estratégia da economia do sinal, conforme definida por Harry Pross, e tem, portanto, caráter proselitista na conquista de novos consumidores e/ ou fiéis (na verdade, “fiéis consumidores” e “consumidores fiéis”).

Como tanto o conceito como a estratégia no campo religioso não se circunscrevem apenas ao neopentecostalismo, nas religiões de terreiro, notadamente na Umbanda, se aglutinam em torno do *Exu Coach*, personagem fictícia criada para representar iniciativas que traduzam conceito e estratégia de fidelização de clientes/consumidores. “A mediatização é um ponto de partida, mas insuficiente”, conforme observa Sodré (2014, p. 285), para que se compreenda o processo: no caso, estudado, há que se compreender minimamente as funções e o papel de Exu em África, na Diáspora e no cotidiano dos Povos de Terreiro.

A irrupção do *Exu Coach* se dá num contexto pós-diaspórico e no campo midiático, muito mais do que no religioso, onde a busca por novos clientes se vale das estratégias da chamada economia do sinal, segundo a qual se alcança um público maior pelas Mídias Terciárias, notadamente a internet. Nesse sentido, os chamados “cursos de Exu” evidenciam a preponderância desse Orixá/dessa Entidade em relação a outras divindades afro-brasileiras e/ou Guias Espirituais (vide Tabelas 4, 5 e 6) na captação de fiéis/clientes para bens e serviços anunciados no mercado religioso.

Tais cursos, dentre outras estratégias, promovem a monolatria a Exu (em detrimento do culto a outros Orixás e entidades), a redução do protagonismo do corpo na vivência cotidiana e ritualística da espiritualidade afro-indígena, bem como a diminuição (e mesmo a supressão) da importância das comunidades-terreiro como espaço de (con)vivência, aprendizado e celebrações religiosas. Na Umbanda, os chamados “cursos de Exu” têm como precursores os diversos cursos oferecidos pelo

segmento Umbanda Sagrada, também conhecida por difundir o culto a Exu do Ouro, marcadamente ligado à prosperidade material e outras práticas de vendas de bens e serviços, como a Caixa Mystica.

Essas iniciativas, influenciadas pela teologia da prosperidade/teologia *coaching*, têm descaracterizado a religião de Umbanda, fundada e anunciada oficialmente em 1908, ainda pouco estudada (Camargo, 2019, p. 70), inclusive no que tange à área da Comunicação (vide Tabelas 2 e 3). Tem-se não apenas um novo segmento umbandista, mas uma nova religião, a qual se distancia dos fundamentos primeiros da Umbanda: a prática da caridade e a gratuidade nos atendimentos espirituais como formas de acolhimento e estabelecimento de vínculos (Penna, 2018). Dessa maneira, ao oferecer de maneira massiva os cursos de magia, de sacerdócio e de Exu, além do culto ao Exu do Ouro, a Umbanda Sagrada fundamenta (“abre os mistérios”, para utilizar um termo bastante caro a esse segmento umbandista) o que denominamos neste trabalho de *Exu Coach*.

Nesse contexto, as trocas simbólicas, representadas pela transmissão de Axé, pelos rituais e pelas práticas mediúnicas pautadas pela diversidade litúrgicas, de relações sincréticas etc. são substituídas pela uniformização predatória e pelo consumo individual(ista) de mensagens, bens e serviços acessíveis por meio de um clique na tela ou no teclado. Exu, portanto, deixa de ser o mediador entre deuses (as) e humanos para firmar-se como *coach* motivacional, vendedor a serviço de ideais e ideias meritocráticas para candidatos a *self made men* ou *women*¹⁵⁵ contemporâneos.

A imagem do *coach* é eloquente, sobretudo quando se observa que muitos *coaches* vivem de vender cursos que ensinam a vender cursos: nessa tautologia, o *Exu Coach* não promove a circulação de Axé, mas o círculo vicioso e ininterrupto da ilusão que se alimenta da ideia de que se o indivíduo não prospera materialmente é porque não se esforçou (não cultuou Exu) de forma adequada, um dos motes da meritocracia. Nada mais distante dos ensinamentos dos terreiros, onde se ouve e canta que Exu dá caminho, mas cada qual deve trilhá-lo¹⁵⁶.

¹⁵⁵ “A narrativa neoliberal do desempenho, por exemplo, faz com que cada um seja um *empreendedor de si mesmo*. Todos estão em competição contra todos. A narrativa do desempenho não cria coesão social, não cria um Nós. Pelo contrário, ela desmantela tanto a solidariedade quanto a empatia” (Han, 2023, p. 123).

¹⁵⁶ “É, é, pois é/Exu dá caminho/é só pedir com fé”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lf3v-7SvyxM>. Acesso em: 27 set.2024.

Esse rebaixamento de Exu a um serviçal da prosperidade restrita a conquistas econômicas e/ou *status* social sob a divisa “Foi Exu que me deu”, ao privilegiar o discurso e a prática da teologia da prosperidade/do *coaching*, renega ensinamentos ancestrais e coletivos, que remetem aos quilombos e, por sua vez, às comunidades dos povos originários do Brasil e africanos (Ngomane, 2024; Asante, 2022). *Exu Coach* preconiza, assim, novas práticas que passam a fundamentar essa nova religião que se confunde com a Umbanda, onde o chamado discurso motivacional se confunde com o senso comum apregoado por conceitos da chamada neurolinguística (Moreira, 2019). A mediação entre as divindades e os humanos (Santos, 1991) cede espaço à *vandalização*, onde, além de bens e serviços vendidos em nome do sagrado, vandalizam-se iconoclasticamente saberes ancestrais, mitologias, cosmovisões¹⁵⁷.

Em busca do *Axé money*¹⁵⁸, os “cursos de Exu”, bem como outras práticas mercadológicas, terminam por assentar o *Exu Coach* no solo profundo das Mídias Terciárias, sobretudo da internet¹⁵⁹. Contudo, essa prática ocorre de forma rasa, sem as raízes mítico-pedagógicas e espirituais que dão sustentação tanto ao Comunicador quanto ao *Trickster*, que transita livremente pelo tempo e pelo espaço. Se Exu, conforme o trecho do oriki (poema laudatório) citado como epígrafe deste trabalho, “Atirando uma pedra hoje, Mata um pássaro ontem” (Risério, 1997, p. 128), *Exu Coach*, de forma linear e nulodimensional, atira uma pedra hoje com o intuito de acertar inúmeros pássaros hoje e amanhã, de maneira rápida, com alcance ilimitado/ubíquo¹⁶⁰, os quais podem ser computados pelo número de acessos/visualizações, *likes*, compartilhamentos e, sobretudo, inscrições e pagamentos (cursos, apostilas, kits etc.).

¹⁵⁷ O neologismo *vandalização*, com a acepção proposta, foi por nós elaborado. Existe registro com outra acepção, “fenômeno de tapar com venda”. Disponível em: <https://jornalvilamea.pt/2020/06/16/palavras-sem-obras-sao-tiros-sem-balas-atroam-mas-nao-ferem/>. Acesso em: 27 set.2024), bem como variante de “vandalização”. Disponível em: <https://www.am-lisboa.pt/303000/1/001881,000251/index.htm>. Acesso em: 27 set.2024.

¹⁵⁸ O neologismo *Axé money*, por nós proposto, refere-se à circulação de dinheiro do Povo de Axé/de terreiro ou de práticas do mercado religioso ligadas de uma forma ou de outra à espiritualidade das religiões de Axé, como os supracitados “cursos de Exu”. O termo paraleliza-se, por exemplo, com *Black money* (poder de consumo de pessoas negras) ou *Pink money* (poder de consumo da população lgbtqi+).

¹⁵⁹ Não à toa, camadas da internet praticamente não rastreáveis e sem regulamentação mínima (palco, inclusive, de contratação de crimes como assassinatos, pedofilia, tráfico humano etc.), são conhecidas como *deep* (profunda) e *dark* (escura).

¹⁶⁰ “O *Phono sapiens* está claramente deixando o *Homo sapiens*, que precisa de redenção, para trás” (Han, 2023, p. 50).

Dessa maneira, tem-se antes uma pensada estratégia empresarial que uma nova vertente de Umbanda ou mesmo uma nova religião, de cunho empresarial, uma vez que a economia do sinal aplicada às Mídias Terciárias, notadamente à internet, visa antes à conquista de novos consumidores do que à assistência espiritual de fiéis. Os ritos, no lugar de evocarem mitos, tornam-se, assim, instrumentos para a venda de bens e serviços, já que, como observa Han, o capitalismo não narra, “apenas conta números” (Han, 2021 apud Hida, 2024, p. 48). Evidencia-se, portanto, um fenômeno cultural, midiático e econômico, e não religioso.

Espaço e tempo são reorganizados na virtualidade para maior efetivação dessa estratégia empresarial. O espaço do virtual, de alcance ilimitado, permite à religião mediatizada, como qualquer bem e serviço ofertados, estar em toda parte, *religion everywhere* (Hida, 2024, p. 113-114)¹⁶¹. Já o tempo se bifurca entre o *ao vivo*, quando mesmo *on-line* o usuário participa (ou se sente participante) do ritual, e o reproduzido *ad infinitum* em plataformas como o Youtube, quando a relação entre o usuário e o ritual se caracteriza mais como de plateia (e mesmo torcida) do que de participante.

No primeiro caso, ainda que de forma remota, tem-se a experiência de um fiel; no segundo, de um assistente acrônico, posto que o ritual em si já se efetivou e pode ser acessado a qualquer instante, quantas vezes se desejar e não necessariamente de forma cronologicamente linear. De qualquer sorte, o ritual *on-line* geralmente é mediatizado mais do que simplesmente mediado/transmitido, para se adaptar ao perfil das plataformas com enquadramentos específicos e tempo de realização/exibição mais curto, de modo a prender a atenção do usuário e mantê-lo plugado, em detrimento de outras inúmeras opções de serviços religiosos/entretenimento.

Se em cada encruzilhada manifestam-se possibilidades, também se corporificam escolhas. Ao representar os campos mercadológico e midiático, ainda que travestidos de campo religioso, o *Exu Coach* distancia-se de Exu propriamente dito, que, se apresenta aspectos múltiplos e distintos ao longo do tempo (antes da Diáspora/depois da Diáspora), do espaço (África/Brasil), de concepção (Orixá/Entidade) e mesmo de religião (Cultos de Nação/Umbanda), preserva seu

¹⁶¹ Gilhus caracteriza as religiões em quatro grupos: 1. “religião do lá” (*religion there*), como as religiões oficiais; 2. “religião do aqui” (*religion here*), como as religiões familiares ou de tradição oral; 3. “religião em qualquer lugar” (*religion anywhere*), onde predomina o clientelismo ou a audiência e 4. “religião em todo lugar” (*religion everywhere*), com fenômenos marcados pela mediatização (Gilhus *apud* Hida, 2024, p. 113-114).

estatuto de Comunicador, Trickster, Guardião, Senhor dos Caminhos, um “deus afro-atlântico no Brasil” (Silva, 2022).

A tautologia estéril e retroalimentadora característica do *coach* (bastante conhecido por, sobretudo na internet, oferecer cursos que ensinam a vender cursos), ofusca o aspecto esférico (portanto complexo e de movimento) de Exu, que em iorubá (*Ésù*) significa “esfera”. Contudo, considerando o conceito de *trompe-l’oeil*, tal qual proposto por Sodré (2019) e Silva (2019 *In* Sousa, 2021, p. 115), será possível encontrar sob as camadas do *Exu Coach* o Exu Orixá/Entidade, que faz “o erro virar acerto e o acerto virar erro” (Zacharias, 1999, p. 138), mesmo que para isso seja necessário considerar “o avesso do avesso do avesso do avesso” (Veloso; Teles, 1978).

REFERÊNCIAS

ALEXANDRE, Claudia. **Orixás no terreiro sagrado do samba Exu e Ogum no Candomblé da Vai-Vai**. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2021.

ALEXANDRE, Claudia. **Exu-mulher e o matriarcado nagô: sobre masculinização, demonização e tensões de gênero na formação dos candomblés**. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2023.

ASANTE, Molefi Kete. **Os filósofos egípcios: vozes ancestrais africanas**. São Paulo: Editora Ananse, 2022.

BABAJIANANDA (Espírito). **Umbanda, essa desconhecida**. 5. ed., Limeira: Editora do Conhecimento, 2006 (médiun: Roger Feraudy).

BAGGIO, Fábio et al. (org.). **Diásporas africanas e processos sociorreligiosos**. São Paulo: Paulus, 2017.

BATAILLE, Georges. **O erotismo**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BAITELLO JR., Norval. **O animal que parou os relógios**. 2. ed., São Paulo: Annablume, 2003.

BAITELLO JR., Norval. **A era da iconofagia**. São Paulo: Hacker Ed., 2005.

BAITELLO JR., Norval. Economia do sinal. In: MARCONDES FILHO, Ciro. **Dicionário da comunicação**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

BAITELLO JR., Norval. **A serpente, a maçã e o holograma: esboços para uma Teoria da Mídia**. São Paulo: Paulus, 2010.

BAITELLO JR., Norval. **O pensamento sentado: sobre glúteos, cadeiras e imagens**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2012.

BAITELLO JR., Norval; CONTRERA, Malena Segura. Na selva das imagens – contribuições para uma arqueologia da imagem. **Revista Significação**. São Paulo, vol. 33, n. 25, 2006. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/significacao/article/view/6623>.

BARBOSA JR., Ademir. **O Livro Essencial de Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros, 2014.

BARBOSA JR., Ademir. **Dicionário de Umbanda**. São Paulo: Anúbis, 2015.

BARBOSA JR., Ademir. **A Umbanda e a espiritualidade no terceiro milênio**. São Paulo: Anansi, 2020.

BARBOSA JR., Ademir. **Exu e a Teologia do Desalinho**. Rio de Janeiro: Namastê, 2021.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1988.

BARROS, Marcelo. **Os segredos do nosso encanto**: o que a fé cristã pode aprender com as espiritualidades indígenas e negras. São Paulo: Recriar, 2023.

BAUDRILLARD, Jean. **A troca impossível**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2002.

BERMAN, M. **El reencantamiento del mundo**. Chile: Ed. Cuatro Vientos, 1987.

BETH, Hanno; PROSS, Harry. **Introducción a la ciencia de la comunicación**. Barcelona: Antrophos, 1990.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.

BRANDÃO, Roberto de Oliveira. **As figuras de linguagem**. São Paulo: Ática, 1989.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 1997.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1999.

CAMPBELL, Joseph. **Isto és Tu**. São Paulo: Landy, 2002.

CAMPBELL, Joseph. **Mitos para viver**. São Paulo: Palas Athena 2023.

CAMPBELL, Joseph. **Na trilha do entusiasmo**. São Paulo: Palas Athena, 2024.

CAMPELO, Cleide Riva. **Cal(e)idoscorpos - um estudo semiótico do corpo e seus códigos**. São Paulo: Annablume, 1996.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas**. 4.ed. São Paulo: Edusp, 2014.

CAPELLI, Carolina. **Entre a lousa e o altar**: a inserção da Magia Divina de Rubens Saraceni nos terreiros de umbanda no estado de São Paulo. São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 2017.

CARVALHO, Bruna David de. **Baixou o Santo no Reino dos Céus - a relação dialética entre a Umbanda e a Igreja Universal do Reino de Deus**. São Paulo: Recriar, 2019.

CARVALHO, Thiago Pugliesi. **Lúcifer - a estrada da evolução**. Rio de Janeiro: Aruanda, 2019. (Ditado pelo Espírito Guardião da Meia Noite).

CARVALHO, Thiago Pugliesi. **Julia no jardim dos Orixás**. Rio de Janeiro: Borboleta de Aruanda, 2019b.

CASAQUI, V. "Narrativas de vida de empreendedores e cultura da inspiração: a face comunicacional do capitalismo como religião". **Convergências**, v. 1, e1526, 2022. Disponível em: <https://revistas.unasp.edu.br/convergencias/article/view/1526>.

CASTRO e SILVA, Gustavo de. Imagem. In: MARCONDES FILHO, Ciro. **Dicionário da comunicação**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

CHAGAS, Tiago. Teologia do coaching: pastor enumera 4 motivos do sucesso da nova moda evangélica. **Notícias.gospel**, 2020. Disponível em: <https://noticias.gospelmais.com.br/teologia-do-coaching-pastor-sucesso-moda-evangelica-130211.html>. Acesso em: 5 jan.2023.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Allan. **Dicionário de símbolos**. 22. ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

CONCEIÇÃO, Valmir da. **Teologia da prosperidade**: o banquete dos salteadores. 3 ed., Aracaju: J. Andrade, 2011.

CONTRERA, Malena Segura. **Do lado de fora do jardim encantado**: comunicação e desencantamento do mundo. Disponível em: <https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/432/384>. Acesso em: 25 set.2024.

CONTRERA, Malena Segura. Vínculo Comunicativo. In: MARCONDES FILHO, Ciro. **Dicionário da comunicação**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

CONTRERA, Malena Segura. **Mediosfera – meios, imaginário e desencantamento do mundo**. São Paulo: Ed. Annablume, 2010.

COSTA, Ranieri. **A teologia coaching vende a ilusão do sucesso**. Disponível em <https://www.ihu.unisinos.br/categorias/159-entrevistas/645236-a-teologia-coaching-vende-a-ilusao-do-sucesso-a-sociedade-do-desempenho-adoecida-entrevista-especial-com-ranieri-costa>. Acesso em: 5 dez.2024.

COSTA, Ranieri. **Teologia coaching**: a ilusória ideologia de que nascemos só para vencer. São Paulo: Fonte Editorial, 2024.

COSTA, Viviane. **Traficantes evangélicos**: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2023.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda - uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2011.

CUMINO, Alexandre. **Umbanda não é macumba**: Umbanda é religião e tem fundamento. 2 ed., São Paulo: Madras, 2015.

DEALTRY, Giovanna. **No fio da navalha - Malandragem na literatura e no samba**. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2009.

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Lisboa: Edições Antipáticas, 2005.

DIAS, David. **Sincretismo na Umbanda**. São Paulo: Editora Encruzilhadas, 2024.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1986.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Arcádia: Lisboa, 1999.

ELIADE, Mircea; COULIANO, Ioan Petru (orgs.). **Dicionário dos Símbolos**. Petrópolis: Vozes, 2024.

FERREIRA, Paulo Tadeu Barbosa. **Orixá Bará**. Porto Alegre: Toqui, 1997.

FLUSSER, Vilém. **Da religiosidade**: a literatura e o senso de realidade. São Paulo: Escrituras, 2002.

FRANCO, Marcella. **Meu foco é pregar pra todo mundo**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/amp/folhinha/2023/02/meu-foco-e-pregar-para-todo-mundo-diz-vitoria-souza-que-viralizou-com-videos-de-parabolas.shtml>. Acesso em: 22 out.2023.

FREITAS, R. O. D. Candomblé e Candomblé e Mídia. Breve histórico da tecnologização das religiões afro-brasileiras nos e pelos meios de comunicação. **Revista Arquivo Nacional**. Acervo, Rio de Janeiro, jul-dez 2003. 63-88. Disponível em: <http://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/148/148>. Acesso em: 27 mar.2023.

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Abre-caminho**: assentamentos de metodologia cruzada. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2022.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade da transparência**. Petrópolis: Vozes, 2017.

HAN, Byung-Chul. **A crise da narração**. Petrópolis: Vozes, 2023.

HIDA, Ricardo. **Rituais online**: desafio para as religiões. São Paulo: Lunae, 2024.

HOLLIS, James. **Mitologemas**: encarnações do mundo invisível. São Paulo: Paulus, 2005.

JAGUN, Márcio de. **Orí**: a cabeça como divindade. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

JACOBI, Jolande. **Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung**. Petrópolis: Vozes, 2017.

JUNG, Carl Gustav (org.). **O homem e seus símbolos**. 3. ed. Rio de Janeiro: HarperCollins, 2016.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes: 2000.

KAMPER, Dietmar. **O trabalho como vida**. São Paulo: Annablume, 1997.

KARDEC, Allan. **O Evangelho segundo o Espiritismo**. 18. ed. Capivari: Editora EME, 2008.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. 11. ed. Capivari: Editora EME, 2009.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. 85. ed. Araras: Editora IDE, 2008.

KELEMAN, Stanley. **Mito e corpo - uma conversa com Joseph Campbell**. São Paulo: Summus, 1999.

KLEIN, Alberto. **Imagens de culto e imagens da mídia - interferências midiáticas no cenário religioso**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

LE BRETON, David. **Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade**. 6. ed. Campinas: Papirus, 2021.

LOPES, Nei. **Enciclopédia brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas: uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LORENZETTI, Jairo (org.). **Evangelho no lar - acenda essa luz em sua casa**. Araras: Instituto de Difusão Espírita, 2019.

MACEDO, Edir. **Orixás, Guias e Caboclos: Deuses ou Demônios**. Rio de Janeiro: UNIPRO, 1997.

MAGALDI FILHO, Waldemar. **Dinheiro, saúde e sagrado**. São Paulo: Eleva Cultural, 2009.

MARCONDES FILHO, Ciro. **Dicionário da comunicação**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

MARTINO, L. M. S. **Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais**. São Paulo: Paulus, 2016.

MATTA E SILVA, W. W da. **Umbanda e o poder da mediunidade**. São Paulo: Ícone, 1997.

MCALLISTER, Robert. **Mãe de Santo**. 4. ed. Rio de Janeiro: Carisma, 1983.

MENEZES, José Eugenio de O. **Cultura do ouvir e ecologia da comunicação**. São Paulo: UNI, 2016.

MIKLOS, Jorge. **A construção de vínculos religiosos na cibercultura: a ciber-religião**. São Paulo: Ideias e Letras, 2012.

MOREIRA, Márcio Martins. **A Umbanda sob a ótica da neurolinguística**. São Paulo: Anúbis, 2019.

- MORI, Letícia. Jesus Motivacional: quem são os “coaches evangélicos”. **BBC News Brasil**, 2023. Disponível em: <https://shre.ink/euiL>. Acesso em: 26 out.2023.
- MORIN, Edgar. **O paradigma perdido**. Lisboa: Europa-América, 1988.
- MORIN, Edgar. **O método 4 - as ideias**. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro - processo de um racismo mascarado**. 3. ed. São Paulo: Perspectivas, 2006.
- NGOMANE, Mungi. **Ubuntu todos os dias: eu sou porque nós somos**. 3 ed. Rio de Janeiro: BestSeller, 2024.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. São Paulo: Ática, 1986.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.
- NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 421-445, out. 2008. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/jGbgpVMwvRTfyvVSXV4Vqmt/>. Acesso em: 24 set. 2024.
- NUÑEZ, Geni. **Descolonizando afetos: experimentações sobre outras formas de amar**. São Paulo: Planeta Brasil, 2023.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das Macumbas à Umbanda: análise histórica da construção de uma religião brasileira**. Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro - Umbanda e sociedade**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- OXÓSSI, Diego de. **Os reinos de Quimbanda e os búzios de Exu**. São Paulo: Arole Cultural, 2023.
- PAMPLONA, Pedro. Teologia do Coaching - a nova Teologia da Prosperidade. **Blog Pensamento Livre**, 2025. Disponível em: <https://blogpensamentolivres.com.br/2019/08/08/teologia-do-coaching-a-nova-teologia-da-prosperidade/>. Acesso em: 20 maio.2025.
- PEDRO, Aquilino de. **Dicionário de termos religiosos e afins**. Aparecida: Editora Santuário, 1993.
- PENNA, Tatiana da Silva. **Ecologia da comunicação na religiosidade: um estudo dos processos comunicacionais na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade**. São Paulo: PPG UNIP, 2018.
- PORDEUS JR., Ismael. **Magia e trabalho: a representação do trabalho na macumba**. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

PICHINGUELLI, I.; SILVA, M. R. . Pensar a comunicação, imaginar novos mundos: reflexões a partir da intolerância religiosa à Umbanda no Brasil. Entrevista com Maurício Ribeiro da Silva. **Revista Estudos Universitários**, v. 47, p. 209-220, 2021.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **A magia**. São Paulo: Publifolha, 2001.

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

PINTO, Mãe Flávia. **Umbanda preta: raízes africanas e indígenas**. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2022.

PIZA, V. T.; SOUZA, R. M.; SILVA, M. R. "Religião e consumo nas práticas umbandistas: uma análise do discurso do portal Terra Mystica". **InTexto**, v. 52, p. 110677-110689, 2021.

PRADO, José Luiz Adair. Performatividade dos medias. In: MARCONDES FILHO, Ciro. **Dicionário da comunicação**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Brasil africano - deuses, sacerdotes, seguidores**. São Paulo: Arché, 2022.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. 2. ed. ampl. São Paulo: Arché, 2020.

PROSS, Harry; ROMANO, Vicente. **Atrapados en la red mediática - orientación en la diversidad**. Navarra, España: Hiru Argitalexte, 1999.

QUEIROZ, Rodrigo. **Exu do ouro - consciência próspera**. São Paulo: Planeta, 2017.

RIES, Julien. **Mito e rito - as constantes do sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2020.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. São Paulo: Parsifal, 2020.

RISÉRIO, Antonio. **Oriki Orixá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

RIVAS, Maria Elise G. B. M. **O mito de origem -uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico**. São Paulo: Arché, 2013.

RODRIGUES, Kleber Fernando. **Teologia da Prosperidade - sagrado e mercado**. Caruaru: FAFICA, 2003.

ROMANO, Vicente. **Ecología de la comunicación**. Navarra, España: Hiru Argitalexte, 2004.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

RUFINO, Luiz. **Vence demanda**: educação e descolonização. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

RUFINO, Luiz. **Ponta-cabeça**: educação, jogo de corpo e outras mandingas. Rio de Janeiro: Mórula, 2023.

RUFINO, Luiz. **Cazuá**: onde o encanto faz morada. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2024.

SANTANA, Marcos Camilo de. **Eu sou a Universal**: a reprodução da masculinidade hegemônica no imaginário midiático. São Paulo: Diaconia, 2024.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, Orlando José dos. **Orunmilá/Exu**. Curitiba, Edição Independente, 1991.

SANTOS, Tarcyanie. Espetáculo. In: MARCONDES FILHO, Ciro. **Dicionário da comunicação**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

SHIVA, Vandana. **Monoculturas da mente - perspectivas da biodiversidade e da biotecnologia**. São Paulo: Global, 2003.

SILVA, Cidinha da. **Um Exu em Nova York**. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

SILVA, Cidinha da. **Exuzilhar**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.

SILVA, Maurício Ribeiro da. "O Espaço do Nosso Corpo versus o Espírito do Nosso Tempo". **Ghrebh Revista Digital do Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia**. v. 1, p. 211-219, 2002.

SILVA, Maurício Ribeiro da. Os Caminhos da Incomunicação. In: Malena Segura Contrera; José Eugenio de Oliveira Menezes; Norval Baitello Junior. (Org.). **Os Meios da Incomunicação**. São Paulo: Annablume, 2005.

SILVA, Maurício Ribeiro da. Os Símbolos são mais Altos que os Homens. **Revista Prosa**, Campo Grande, v. 4, n.2, p. 135-151, 2005.

SILVA, Maurício Ribeiro da. **Na órbita do imaginário**. São Paulo: Bluecom; São Paulo: UNIP, 2012.

SILVA, Maurício Ribeiro da. "O Espiritismo, a magia e as Sete Linhas de Umbanda: a religião e os 'inquéritos' no jornalismo carioca da virada do século XX". In: SOUZA, Leal de. **O espiritismo, a magia e as Sete Linhas de Umbanda**. 3. ed. Rio de Janeiro: Fundamentos de Axé, 2019.

SILVA, Maurício Ribeiro da. "Umbanda e os meios de comunicação: documentos para a compreensão da história e a atualidade desta religião brasileira. In: CAMARGO, Hertz Wendel de (org.). **Umbanda, cultura e comunicação: olhares e encruzilhadas**. Curitiba: Syntagma, p. 70-102, 2019.

SILVA, Maurício Ribeiro da. TROMPE-L OEIL: (in)visibilidade da Umbanda na cultura brasileira. **Revista Líbero**, v. 22, p. 44-55, 2019.

SILVA, Maurício Ribeiro da. “O eclipse do imaginário: imaginário instrumental e redução da potência imaginativa das imagens”. **MATRIZES (ONLINE)**, v. 14, p. 119-141, 2020.

SILVA, Rafael Rodrigues da. “**Busca do Google**: entenda como funciona a escolha dos resultados exibidos.” Disponível em: <https://canaltech.com.br/internet/busca-do-google-entenda-como-funciona-a-escolha-dos-resultados-exibidos-121340/>. Acesso em: 20 maio. 2024.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: um Deus Afro-atlântico no Brasil. São Paulo: Edusp, 2022.

SILVEIRA, Emerson Sena da e SAMPAIO, Dilaine Soares (org.). **Narrativas míticas**: análise das histórias que as religiões contam. Petrópolis: Vozes, 2018.

SILVEIRA, Hendrix. **Afroteologia**: construindo uma teologia das tradições de matriz africana. São Paulo: Arole, 2024.

SIMAS, Luiz Antonio. **Crônicas exusíacas e estilhaços pelintras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio. **Pedrinhas miudinhas**: ensaios sobre ruas, aldeias e terreiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIMAS, Luiz Antonio. **Umbandas**: uma história do Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio e RUFINO, Luiz. **Flecha no Tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SIQUEIRA, Cristian. **O fenômeno Seu Sete da Lira**: Cacilda de Assis, a médium que parou o Brasil. Porto Alegre: BesouroBox, 2020.

SODRÉ, Muniz. **A ciência do comum**: notas para o método comunicacional. Petrópolis: Vozes, 2014.

SODRÉ, Muniz. “Mídia, ideologia e financeirização”. **Oficina do Historiador**, Porto Alegre, v. 8, n. 1, p. 134-157, jan./jun. 2015.

SODRÉ, Muniz. **Pensar Nagô**. Petrópolis: Vozes, 2017.

SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a cidade**. 3. ed. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

SODRÉ, Muniz; PAIVA, Raquel. **O império do grotesco**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002.

SOUSA, Marco Túlio de (org.). **Mídia e religião - perspectivas sobre um fenômeno em transformação**. São Paulo: Recriar, 2021.

SOUTO, Claudia e CARDOSO, Paulo Augusto. **A Bíblia Real**. São Paulo: Vida de Bravos, 2018.

SOUZA, Renata e DÁRIO, Pai (orgs.). **Pedagogia do Axé: saberes, lutas e resistência dos Povos de Terreiro**. Rio de Janeiro: Fundamentos do Axé, 2024.

SOUZA, R. M.; PIZA, V. T.; SILVA, M. R. "Magia em casa: transformações litúrgicas e consumo na mediatização da Umbanda". **Revista Fronteiras (online)**, v. 24, p. 163-175, 2022.

TRINDADE, Diamantino Fernandes. **A construção histórica da literatura umbandista**. Limeira: Editora do Conhecimento, 2010.

VAN GENNEP, Arnold. **Os ritos de passagem**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

VELOSO, Caetano; TELES, Emanuel Viana. "Sampa". Álbum: **Muito - Dentro da Estrela Azulada**. Philip Records, 1978.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás - deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. **O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder**. São Paulo: Annablume, 2005.

WATSUJI, Tetsuro. **Antropologia del paisaje: climas, culturas y religiones**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

WILLIAM, Rodney. **Apropriação cultural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Exu, meu compadre**. São Paulo: Sattva, 2019.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Monoteísmo e politeísmo – um ensaio de psicologia analítica**. São Paulo: Sattva, 2021.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Ori Axé: a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.