

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

Eduardo Garcia Necco Peixoto Regis

O fumo dos falecidos: o tabaco como oferenda e ferramenta dos mortos anônimos
no Vodou haitiano e na Quimbanda brasileira

**Juiz de Fora
2026**

Eduardo Garcia Necco Peixoto Regis

O fumo dos falecidos: o tabaco como oferenda e ferramenta dos mortos anônimos
no Vodou haitiano e na Quimbanda brasileira

Tese de Doutorado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Ciência da
Religião da Universidade Federal de Juiz de
Fora como requisito parcial à obtenção do
título de Doutor em Ciência da Religião:
Religião, Sociedade e Cultura.

Orientador: Profa. Dra. Sônia Regina Côrrea Lages

**Juiz de Fora
2026**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração Automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo autor.

Garcia Necco Peixoto Regis, Eduardo.

O fumo dos falecidos : o tabaco como oferenda e ferramenta dos mortos anônimos no Vodou haitiano e na Quimbanda brasileira / Eduardo Garcia Necco Peixoto Regis. -- 2026.
376 f.

Orientadora: Sônia Regina Côrrea Lages

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2026.

1. Quimbanda. 2. Umbanda. 3. Vodou. 4. Tabaco. I. Côrrea Lages, Sônia Regina, orient. II. Título.

Eduardo Garcia Necco Peixoto Regis

O fumo dos falecidos: o tabaco como oferenda e ferramenta dos mortos anônimos no Vodou haitiano e na Quimbanda brasileira

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião: Religião, Sociedade e Cultura.

Aprovada em 26 de Janeiro de 2026

BANCA EXAMINADORA

Profª. Dra. Sônia Regina Côrrea Lages - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rodrigo Marques Leistner
Universidade Federal do Rio Grande

Prof. Dr. Hippolyte Brice Sogbossi
Universidade Federal do Sergipe

Prof. Dra. Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior
Universidade Federal de Juiz de Fora

Agradecimentos

À minha esposa, Andrea, e filha, Cecilia, pela compreensão, carinho e amor.

Aos meus pais, Luzia e Roberto, pelo carinho e pela formação cuidadosa que sempre se esforçaram em prover.

À minha orientadora, Professora Doutora Sônia Regina, por todo o apoio e críticas decisivas e por ter acreditado em mim quando quis ingressar no PPCIR.

Ao amigo querido Aluísio, que ajudou em diversos momentos da discussão.

A todos os participantes, Mãe Ieda, Diego, Tata Fogueira, Yaya Cinda, Pai Antônio, Diamantino, Jean-Daniel, Kyrah, Houngan Lacroix e Manbo Chouquette pela confiança valiosa que tornou possível esta tese.

Ao meu amigo Felipe Drummond por anos e anos de amizade e de auxílio.

Ao Professor André Magnelli, por sua valiosa contribuição não somente nesta tese, mas também em minha formação.

Aos membros da banca, Professor Doutor Hyppolyte Brice Sogbossi, Professora Doutora Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões, Professor Robert Daibert Júnior e Professor Doutor Rodrigo Leistner, por terem aceitado participar e contribuir com sua vasta experiência.

À Amanda Prado e a todos os funcionários do PPCIR/UFJF por toda boa vontade e ajuda.

À CAPES, por ter me possibilitado ter auxílio financeiro para realizar esta tese.

RESUMO

A presente tese de doutorado trata de estudo acerca do papel ritualístico, votivo e simbólico do tabaco dentro da veneração a exus e pombagiras na Umbanda e na Quimbanda e também dos gedes no Vodou haitiano. Gedes e exus, em comum, guardam o fato de serem principalmente compreendidos como espíritos de pessoas falecidas que mantêm, de alguma maneira, a agência no mundo dos vivos. Além disso, esses mortos são despersonalizados, no sentido de que são tratados agora como exu *fulano* ou gede *ciclano* e não mais por suas supostas identidades terrenas. O tabaco é um elemento comum em diversos cultos afro-americanos e seu uso é provavelmente herdado das práticas dos povos originários americanos. Dentre esses ditos povos, o tabaco era considerado uma planta de poder, envolvida com xamanismo e com o mundo dos espíritos, bem como com os mortos. O trabalho é conduzido utilizando-se a pesquisa bibliográfica e também o método etnográfico por meio da participação observante. Por meio deste estudo, observamos que o tabaco é mais do que um mero elemento ritualístico, que parece ser parte de um elemento simpático que traduz a natureza liminar e *trickster* de exu, pombagira e dos gedes.

Palavras Chave: Tabaco, Umbanda, Quimbanda, Vodou, Exu, Pombagira, Gede

ABSTRACT

This doctoral thesis examines the ritualistic, votive, and symbolic role of tobacco in the veneration of exus and pombagiras in Umbanda and Quimbanda, as well as the gedes in Haitian Vodou. Gedes and exus share the commonality of being primarily understood as spirits of deceased individuals who somehow maintain agency in the world of the living. Furthermore, these dead are depersonalized, meaning they are now treated as exu so-and-so or gede so-and-so, rather than by their supposed earthly identities. Tobacco is a common element in various African-American cults, and its use is likely inherited from the practices of Native American peoples. Among these so-called peoples, tobacco was considered a power plant, associated with shamanism and the spirit world, as well as the dead. The work is conducted using bibliographic research and the ethnographic method through observant participation. Through this study, we observed that tobacco is more than a mere ritual element; it appears to be part of a sympathetic element that reflects the liminal and trickster nature of Exu, Pombagira, and the Gede.

Key Words: Tobacco, Umbanda, Quimbanda, Vodou, Exu, Pombagira, Gede

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	– Uma coleção de imagens de Exus e Pombagiras com claras características <i>infernais</i>	44
Figura 2	– Túmulo de Sr. Tranca-Ruas das Almas, Campinas, São Paulo.....	45
Figura 3	– <i>Dikenga</i> representando o tempo cósmico.....	51
Figura 4	– Um <i>asson</i> de Vodou haitiano.....	72
Figura 5	– Um <i>Kwa-Kwa</i> de Vodou.....	73
Figura 6	– Um <i>ounfô</i> de Vodou em Jacmel, Haiti.....	78
Figura 7	– Uma <i>manbo</i> (sacerdotisa; sacerdote: <i>ougan</i>) desenhando <i>vèvès</i> em São Francisco, E.U.A	79
Figura 8	– Barão Samedi no jogo <i>Smite</i>	84
Figura 9	– Cruz de Barão Samedi no grande cemitério de Porto-Príncipe, Haiti...	85
Figura 10	– Médiun incorporada por gede no cemitério de Porto-Príncipe.....	94
Figura 11	– <i>Vèvè</i> de Anmin.....	96
Figura 12	– Fachada do <i>Lakou Soukri</i>	103
Figura 13	– Distribuição de registro de fumo de tabaco por povos originários.....	114
Figura 14	– <i>Nganga</i> de <i>Palo Monte</i> . Uma <i>Nganga</i> , tipo de assentamento, de <i>Palo Monte</i> , com uma cabeça representando um inquice fumando.....	128
Figura 15	– Imagem de Preto-Velho com seu cachimbo.....	130
Figura 16	– Banho ritual do Vodou.....	161
Figura 17	– Detalhe do salão principal.....	179
Figura 18	– Detalhe do nicho ou quartinho dos Exus no salão principal.....	180
Figura 19	– Nicho ou quartinho dos Exus no pátio interno.....	181

Figura 20	– Candidato bebe copo de bebida alcoólica com sangue de frango sacrificado.....	185
Figura 21	– Vista do corredor que leva à parte interna do CEEG.....	189
Figura 22	– Vista do Congá do CEEG.....	190
Figura 23	– Dona Figueira.....	194
Figura 24	– No destaque, médium incorporado com Exu Tranca-Ruas das Almas com um charuto em mãos.....	195
Figura 25	– Interior da Cabula.....	197
Figura 26	– Tata Fogueira e Yaya Cinda (de frente pro altar) começando a celebração.....	199
Figura 27	– Chegada de Pombagira Maria Padilha das Almas.....	200
Figura 28	– -Apesar da qualidade estar aquém da ideal, por conta do movimento, distância e iluminação, a foto acima revela Maria Padilha das Almas com um cigarro aceso logo após ter “baixado”.....	202
Figura 29	– Convidado acendendo um cigarro para Pombagira Figueira-do-Inferno assim que a referida pombagira “baixou”.....	203
Figura 30	– Interior do <i>ounfó</i> , em destaque o <i>poteau-mitan</i> decorado com as cores dos gedes, os altares de <i>Petwo</i> e de <i>Rada</i> (respectivamente) e a mesa com cadeiras (parcialmente).....	205
Figura 31	– Detalhe do altar <i>Petwo</i> , onde estão os espíritos gede que podem ser facilmente identificados visualmente pelos temas de morte e de caveiras.....	206
Figura 32	– Vêvê de Papa Legba <i>Petwo</i>	207
Figura 33	– Sacerdotes se cumprimentando.....	208
Figura 34	– Adepta recebe gede e cai como se estivesse <i>morta</i>	209
Figura 35	– Manmann Brijitt em adepta fumando um charuto enquanto realiza alguma ação no chão do templo.....	212

Figura 36	– Agora do lado de fora do templo, Manmann Brijitt com charuto ainda e, provavelmente, dançando.....	213
Figura 37	– Adepto de Vodou em Gonaives, provavelmente <i>montado</i> por gede e com o rosto decorado com “pó” branco.....	217
Figura 38	– Imagem de exu e pombagira.....	222
Figura 39	– Outra imagem de exu e pombagira.....	223
Figura 40	– Capa de livro.....	224
Figura 41	– Organograma da passagem dos saberes do tabaco.....	234
Figura 42	– Clairvius Narcisse, o caso <i>real</i> de zumbificação relatado por Wade Davis.....	246
Figura 43	– Diagrama revelando o eixo central que conectaria os três grupos estudados nesta tese.....	257

LISTA DE TABELAS

Tabela 1	– Característica de Lwas populares	74
Tabela 2	– Resumo das metodologias e dos interlocutores.....	174
Tabela 3	– Comparação entre exus e gedes.....	253

Sumário

Introdução	11
Capítulo 1. Umbanda e Quimbanda: uma apresentação	17
1.1. Calundus, Cabula e Macumbas	17
1.2. A Umbanda - O mito de Zélio de Moraes e o Tata Tancredo	22
1.3. Quimbanda – opositora ou indigesta?	24
1.4. Exu e Pombagira – Quem são esses atravessadores do invisível?	26
1.5. Rua & Casa – Umbanda & Quimbanda: a domesticação do indomável exu	32
1.6. Exu e o Diabo se encontram na encruzilhada	38
1.7. Exu e seu sangue bantu	49
1.8. Exu não é Èṣù	57
1.9. Os reinos de exu e de pombagira	61
1.10. Conclusões preliminares sobre exus e pombagiras	65
Capítulo 2. Vodou e seus mortos mais famosos: os Gedes.	67
2.1.O Vodou	67

2.2. Gedes – Sexualidade e morte no Haiti.	79
2.3. Gedes no divã de Freud – falando sobre origens	87
2.4. Talco, teias e óculos escuros – Exu e Legba vestindo a máscara de Gede	93
2.5. A <i>Dikenga</i> como uma teia entre mundos – Suposições sobre a cultura bantu e a ligação com os Gedes	100
2.6. Conclusões preliminares sobre os Gedes	103
Capítulo 3 - O Tabaco – A planta <i>fantástica</i> favorita dos Deuses	106
3.1. O tabaco na história	106
3.2. Os xamãs do tabaco	110
3.3. Os xamãs-onça do tabaco	118
3.4. O tabaco e o fumo na África	119
3.5. O tabaco no Brasil – Um breve histórico	121
3.6. Tabaco nas religiões afro-brasileiras: Catimbó, Candomblés de Caboclo e Encantarias	124
3.7. Tabaco na Umbanda e na Quimbanda	127
3.8. O Tabaco no Haiti e no Vodou	134
3.9. Tabaco como um fantástico: uma conclusão parcial	136
Capítulo 4 - A materialidade, a religião e o tabaco como uma encruzilhada.	144
4.1. A materialidade, ou a semiose das “coisas”	144
4.2. A materialidade da religião	151
4.3. Objetos sagrados	155
4.4. Plantas sagradas – uma encruzilhada de noções desafiadoras	158
4.5. Tabaco – o <i>trickster</i> vegetal.	161
4.6. Materialidade, novo materialismo e religiões afro-americanas	170
Capítulo 5 - O Tabaco em exu e pombagira e Gedes	173
5.1. Metodologia e campo de estudo	173
5.2. O fumo na casa de Mãe Ieda de Ogum	178
5.3. O tabaco na iniciação na Quimbanda afro-gaúcha na casa de Pai Diego de Oxóssi	183
5.4. O fumo no templo de Umbanda do Centro Espírita Estrela Guia	187
5.5. O fumo na festa das pombagiras no Templo de Tata Fogueira e Yaya Cinda	196
5.6. Vodou Haitiano -- o fumo na festa dos Gedes	203
5.7. Entrevistas e questionário sobre o uso do tabaco em Umbanda, Quimbanda e Vodou	214
5.8. Entrevista com Diamantino Fernandes Trindade, realizada em 25 de Agosto/23	214
5.9. Entrevista com Jean-Daniel Lafontant, realizada em 16 de Outubro/24	215

5.10. Entrevista com Dr. Manbo Kyrah Malika Daniels, realizada em 13 de dezembro/24	218
5.11. Entrevistas em questionário eletrônico	220
6. Síntese Conclusiva - Exu e Gedes, uma comparação temperada pela fumaça: hibridismos e sínteses	232
6.1. Balanço e retrospectiva	232
6.2. Gedes e exus: encontros e desencontros na encruzilhada onde cresce o Tabaco	239
6.3. A sexualidade como um ponto de ligação	248
6.4. Transgressão, rebeldia, oposição e tabaco	249
6.5. O fantástico papel do tabaco: uma onça dicotômica	254
Conclusões	264
Referências	267
Anexo 01 - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido	291
Anexo 02 - Questionário eletrônico sobre exu, pombagira e gedes e respostas dos 22 participantes	292

Introdução

Antes de adentrarmos na tese em si, cumpre que eu me apresente ao leitor, visto que esta tese (como devem ser todas) é indissociável de seu autor, de alguma maneira. Enquanto escrevo estas palavras, não sou tão jovem quanto os meus colegas são, em sua maioria, pois já faz algum tempo que concluí uma graduação em biologia, bem como fiz pós-graduação nesta mesma área. Naquele tempo, as coisas da religião e da espiritualidade já me interessavam sobremaneira, mas, jovem e interessado em ter algum dinheiro para fazer minhas coisas, resolvi investir minhas energias na minha formação e no trabalho.

Os anos passam e a maturidade parece que vem nos cobrar os interesses que brotam do espírito, mas que ficaram de lado por qualquer razão. Foi assim que eu comecei a me envolver cada vez mais em práticas de espiritualidade, esoterismo e de religiões, adentrando em experimentações cujo objetivo era entender a mim mesmo e descobrir alguma expressão do meu espírito no mundo.

Fui bem sucedido.

Porém, para minha surpresa, descobri-me não em uma, mas em várias modalidades espirituais, como um filósofo da unidade, que enxergava em todas raios lançados por um prisma, revelando partes menores que, quando somadas, não chegavam à totalidade de sua fonte. Assim, descobri-me, dentre outras coisas, quimbandeiro e servidor dos Lwa, ou voduísta.

Com o tempo, a prática e os estudos, descobri também que me era agradável e talvez até necessário escrever. Como escrever demandava mais estudo, a coisa toda tornou-se um ciclo vicioso. Uma grande bola de neve descendo pela montanha. Portanto, acabei decidindo estudar novamente e cursei uma especialização em Ciências da Religião. Não satisfeito, quis tentar o doutoramento e procurando por programas de pós-graduação prestigiosos, que não só me garantiriam uma experiência interessante e desafiadora, mas como seriam engrandecedores de fato para minha formação, decidi-me por tentar o programa da Universidade Federal de Juiz de Fora em Ciências da Religião.

Eu não sabia bem o que eu queria estudar, mas sabia que queria juntar o Vodou haitiano e a Quimbanda. Esse desejo nascia não apenas do meu interesse pessoal, mas de uma noção ainda preliminar e talvez até mal construída de que o Brasil e o Haiti eram como irmãos.

O meu entendimento, embora eu não soubesse ainda à época, era/é similar ao de René Depestre. Em uma entrevista feita em 1981, no Rio de Janeiro, pelos jornalistas Eurídice Figueiredo e Maximilien Laroche, Depestre falou o seguinte:

“Penso que muitos componentes históricos criaram um indiscutível parentesco entre o Brasil e o Caribe, o que nos permitiria falar de um Caribe continental que englobaria o Brasil, o Suriname, as Guianas, a Venezuela, a costa colombiana, o Panamá inteiro, a costa da Nicarágua, Belize”. (Depreste, 2022. Página 212)

Ele prosseguiu com o seguinte:

“Os estudos comparados do vodu haitiano, do candomblé brasileiro e da santeria cubana mostram que há troncos comuns (...). Assim, no plano religioso há uma comunidade histórica, não só nas tradições como no metabolismo que está na origem de nossos diversos modos de ser”. (Depreste, 2022. Página 212).

Inicialmente eu pensei em fazer uma espécie de estudo comparativo entre as duas, mas logo notei que essa tarefa seria árdua demais e que talvez demandasse uma dúzia de teses. Assim, eu mudei o foco. Pensei que precisaria de um fio para contar uma história e que esse fio poderia servir como condutor para uma comparação mais prudente entre Vodou e Quimbanda. Confesso, ainda, que eu não sabia bem como escolher esse fio. A solução veio da sugestão de um interlocutor e pesquisador de religiões, Nicholaj de Mattos Frisvold, que me disse que seria interessante um dia ler algo sobre o uso do tabaco. Naquele momento, percebi que sua sugestão era excelente. O tabaco, além de estar sendo cada vez mais negligenciado por motivos de saúde pública, é, ainda por cima, pouquíssimo explorado no contexto das religiões afro-americanas. O tema era intrigante e necessário e decidi que seria adequado seguir por esse caminho.

A minha vivência dentro do Vodou haitiano, como sacerdote, filiado a um templo que opera em Minas Gerais, e também como quimbandeiro, tendo passado uma quantidade considerável de tempo interagindo com as diversas entidades dessas duas religiões já havia me mostrado que o tabaco era um elemento de uso comum. Era justo então que houvesse um estudo se debruçando sobre ele para melhor compreender como o tabaco era visto e qual era seu lugar nessas religiões, visando, no fim das contas, desvelar as suas particularidades em religiões afro-americanas no geral.

O desafio passou a ser como construir e contar essa história. Logo cedo, decidi que gostaria de me aventurar num estudo etnográfico bem circunscrito, pois, por motivos pessoais e outros, explicados nesta tese, eu não conseguiria me envolver numa etnografia mais extensa. Importante destacar logo agora que isso não é um problema *per se*. Em tudo há vantagens e desvantagens e as aventuras etnográficas mais pontuais me permitiram visitar diversos templos e cerimônias. Retornarei sobre isso ao longo da tese.

Com o objetivo de estudar o papel do tabaco dentro do culto de exu, pombagira, gede e também de entender a relação do tabaco com as supracitadas entidades, de maneira a desvelar se haveria alguma relação mais íntima entre todos esses, esta tese foi construída em 6 diferentes capítulos que serão apresentados a seguir.

Como a pesquisa se constrói à partir de religiões afro-americanas, decidi começar, no capítulo 1, por contar a história da Umbanda, e da Quimbanda. No caso específico da Umbanda e da Quimbanda, pode parecer um esforço fútil escrever novamente sobre temas que já foram objeto de explorações profundas de um número impressionante de pesquisadores competentes. Entretanto, sem contar as formalidades necessárias a uma tese, senti que era preciso destacar alguns pontos dentro do contexto maior que muitas vezes ou são ignorados ou esquecidos. Por exemplo, é inequívoca a relação estreita entre Umbanda e Quimbanda, de maneira que não seria exagero afirmar que em certos casos específicos fica até mesmo difícil apontar onde uma começa e termina a outra. Entretanto, existe um movimento contemporâneo fortíssimo por meio dos praticantes que insiste em separá-las completamente.

No cerne dessa polêmica estão os exus e pombagiras, entidades limítrofes que borram Umbanda e Quimbanda. No caso da Umbanda, é comum notar que as giras de exu são as mais lotadas. Tendo isso em vista, eu me dedico especialmente aos exus e pombagiras no capítulo 1 e exploro esse poder de transgredir fronteiras e também como o tabaco e o cigarro surgem dentro do contexto dessas entidades.

Já no capítulo 2, o assunto em questão é o Vodou haitiano, uma religião ainda bastante desconhecida no Brasil, mas cujas raízes africanas e americanas a colocam com uma construção similar às religiões afro-americanas. No capítulo em pauta, apresento alguns conceitos básicos acerca do Vodou e também discuto com cuidado os gedes, entidades do vodou que são considerados *mortos*, mas não no sentido vulgar. Os gedes são mortos especiais, que têm um papel importante na cosmologia do Vodou. Intimamente conectados também à sexualidade e ao borrar de fronteiras, os gedes são fumantes contumazes.

O tabaco, por sua vez, é objeto do capítulo 3. Argumentei nele, inclusive, que a característica estruturante dessas entidades, em transgredir fronteiras, é central na discussão acerca do tabaco. Nesse capítulo, eu foco no uso do tabaco principalmente pelos povos originários americanos e pelos africanos. Confesso que é uma discussão difícil. Principalmente pela dificuldade que existe na conexão direta e precisa dos saberes originários com as religiões afro-americanas. Sabemos, é claro, que essa passagem de saberes existiu, mas é uma tarefa árdua dizer quando, como e quanto. Evidentemente, esse não é um dos objetivos desta tese. Entretanto, é uma questão que acaba tangenciando a discussão e que apresenta desafios ao longo de toda a pesquisa. De todo jeito, é nesses usos pelos povos originários, retratados desde que os europeus pisaram nas Américas, que eu entendo que encontramos uma das bases para o uso do tabaco nas religiões afro-americanas.

Aliás, eu também argumento, num renascimento do conceito de animismo de Edward Tylor (2024) e na esteira de Philippe Descola (2023), que o tabaco tem agência e que sua história até chegar nas religiões afro-americanas não pode ser contada considerando-o apenas um objeto, pois é preciso entender também a sua personalidade. Em outras palavras, o tabaco por meio de sua agência é o protagonista de sua própria história. Sua vida social, não pode, desta maneira, ser descartada.

No capítulo 4 eu discuto essa vida social do tabaco de maneira mais detalhada, ao me apoiar teoricamente na corrente da materialidade. Neste sentido, eu acabarei me afastando da materialidade mais estrita ao reconhecer que o tabaco seja algo mais do que mera matéria, seguindo as teorias da materialidade em religião, que entremeiam o simbólico com o concreto.

Após essas apresentações teóricas, finalmente, a tese começa a explorar o trabalho etnográfico. No capítulo 5 eu descrevo a metodologia utilizada na pesquisa de campo e também os locais que foram objetos de estudo e os interlocutores. Neste capítulo são apresentados então os usos práticos do tabaco na Umbanda, Quimbanda e no Vodou. O resultado dessa pesquisa foi surpreendentemente difícil. Eu explorarei isso no capítulo em si, mas o tabaco não toma jamais o centro do palco nas religiões supracitadas e isso torna a análise toda mais complicada. De toda sorte, entendo que foi possível notar e destacar a presença do tabaco dentre todos os demais elementos e entender essa presença em algum nível.

No capítulo 6, eu começo a costurar todos os elementos apresentados. A ideia é tentar entender, ou responder, como o tabaco, exu, pombagira, e os gedes se encontram e interagem entre si. Nunca tive o objetivo de obter uma resposta objetiva ou definitiva e, de fato, não consegui nada parecido com isso. Não quero dizer, com isso, que não cheguei a conclusões interessantes, pelo contrário, considero que toda a discussão gerou informações relevantes e importantes, que serão exploradas com cuidado no capítulo.

Finalmente, nas conclusões, apresento os achados principais de maneira sucinta.

Em resumo, esta é uma tese que entendo ser bastante exploratória. Em primeiro lugar, os trabalhos prévios sobre o tema específico são escassos, para não dizer inexistentes de maneira mais particular. Com isso, restou aventurar-me em um terreno um tanto desconhecido, o que tem seus méritos, mas é inglório, pois sempre leva a uma série de complexidades desafiadoras. Em segundo lugar, eu parto da premissa de que qualquer significado ritualístico ou religioso é dinâmico. Em outras palavras, não esperei encontrar homogeneidade entre os entendimentos dos praticantes e dos teóricos. Com isso, foi preciso que o estudo tomasse uma veia mais desbravadora, para coletar opiniões e tentar extrair delas um panorama.

Também penso que uma tese seja, por natureza, um espaço mais aventureiro. Escrevo isso no sentido de que é possível ser um pouco mais livre nas explorações, conclusões e associações. A tese é um local propício para que deixemos algumas pontas soltas e perguntas no ar na esperança de que alguém no futuro as entenda como úteis e siga um caminho próprio com elas. Por isso, permiti-me, algumas vezes nesse texto, talvez dar uns desvios que podem parecer um pouco fora do eixo central, mas que foram questões que surgiram durante o pensamento e a leitura. Entendo sempre ser valioso não rejeitar esses fenômenos. Espero que não tenha me alongado demais neles, mas se o fiz, foi com boa intenção.

Ao longo desta tese, demonstro claramente que o tabaco, ou melhor, como chamarei mais adiante, o Tabaco – iniciando com letra maiúscula, para atestar sua “personalidade” – é um agente muito mais do que inerte, que divide com exus, pombagiras e com gedes de uma natureza liminar e trickster e que è atraído, de alguma maneira, por uma simpatia de naturezas aos exus, pombagiras e gedes. Notadamente, para isso, foi preciso mobilizar diversos autores e ideias e é preciso admitir – de pronto – que seria preciso um pouco mais de tempo e de maturação para aparar algumas arestas teóricas, mas assim são as coisas na investigação científica.

Encerro essa breve introdução e guia pela tese com a certeza de que este trabalho deixa uma contribuição importante e um alerta. A contribuição está espalhada ao longo de todo o texto, mas o alerta eu gostaria de colocar agora de maneira clara: estamos investigando pouco alguns aspectos das nossas religiões afro-americanas e se continuarmos a deixar que nos sejam misteriosas, falharemos em entender nosso povo e os laços que nos unem.

Boa leitura.

Capítulo 1. Umbanda e Quimbanda: uma apresentação

Logo que o território que viria a se tornar o Brasil sofreu ocupação portuguesa, começou também uma série de processos de hibridismos e de trocas

que daria origem a um conjunto de modalidades de crença novas e interessantes. É o caso, por exemplo, da chamada Santidade. A Santidade de Jaguaripe, que ocorreu perto de 1585, no Recôncavo Baiano, foi liderada por Antônio, um indígena que fora aluno de jesuítas. Este movimento misturava conceitos católicos e dos povos originários – como os Tupinambá – e apresentava elementos como batismo, céu, interação com espíritos, incorporações, cantos e defumações (Da Silva, 1995).

A Santidade já apontava para uma tendência brasileira para os hibridismos espirituais. Com a entrada massiva de escravizados no território, toda a dinâmica de trocas e de transformações se moldou de uma forma muito particular, e tivemos o surgimento então de diversas religiosidades únicas. Destas, é certo que os Calundus, a Cabula e as Macumbas são imensamente relevantes para a discussão em pauta.

1.1. Calundus, Cabula e Macumbas

Os Calundus foram uma espécie de expressão espiritual heterogênea, de maneira que o dito termo serve para classificar diversos ritos e cultos que envolviam incorporação de espíritos e que eram de origem africana, durante o período colonial (Sweet, 2007). O próprio termo “calundu” provavelmente deriva do termo *quilundu*, de origem no tronco linguístico bantu (Sweet, 2007). Assim, temos já no próprio termo um apontamento claro de que estes ritos eram, de alguma forma, derivados de uma herança bantu, pelo menos parcialmente. Senão em todos os casos, pelo menos em alguns e, provavelmente, significativos numericamente. Some-se a isso o fato de que os escravizados bantus começaram a ser trazidos para o Brasil já no século XVI e assim continuou até o século XIX, enquanto os escravizados iorubás e de outras etnias vieram depois, principalmente no século XIX (Mendonça, 2012). Temos, portanto, um indicativo forte da proeminência dos Bantus na formação do cenário religioso colonial.

Isto tudo, em conjunto, vai sugerir que os Calundus tenham sido não apenas um ancestral em comum de diversas religiosidades afro-brasileiras, mas que tenham sido uma expressão particularmente importante na preservação – mesmo que com transformações – de elementos da cultura bantu dentro da religiosidade

colonial. É vital notar, entretanto, como coloca Alexandre Almeida Marcussi, que os Calundus não foram uma religião organizada, mas sim um conjunto de práticas de ocorrência singular (Marcussi, 2015).

Para tratarmos de Cabula, precisamos necessariamente recorrer ao relato de D. Nery que, na opinião de Valdeli Carvalho da Costa, revela as similitudes entre a Cabula e as Macumbas. A Cabula foi uma expressão religiosa praticada no final do século XIX, que envolvia reuniões chamadas de “Mesa” ou “Trabalho” feitas nas matas e que continha incorporações por espíritos. Esta religiosidade tinha seus trabalhos comandados por um chefe, chamado de Embanda, que era auxiliado pelo Cambone. Os espíritos que baixavam eram chamados de Tatás. Para Costa, isso se trata de uma continuação do culto ancestral dos Bantus (Costa, 1987).

Além disso, pelo relato de Dom Nery, conforme colocado por Costa, é clara a semelhança do ritual da Cabula com o que temos atualmente na Umbanda (Costa, 1987). Portanto, não parece haver dúvidas de que a Cabula tenha sido um dos ancestrais da Umbanda. Curiosamente, Nogueira & Nogueira revelam que havia casas de Cabula ainda ativas nos anos 1980 e contam a história de um cabulista em especial, iniciado na Cabula aos oito anos de idade na primeira metade do século XX, que passou a fazer Umbanda. Assim, os autores alertam para a possibilidade da Cabula ter contribuído diretamente para a Umbanda e para a Quimbanda, e teorizam até mesmo que a Cabula teria surgido antes das Macumbas e do Candomblé¹ (Nogueira & Nogueira, 2017).

As Macumbas são um termo, por assim dizer, “amplo”, e que define uma série de práticas africanas ou afro-brasileiras difusas. Para Bastide, as Macumbas urbanas surgem na esteira da industrialização e do deslocamento de mão de obra do campo para as cidades. Esta mão de obra, formada também por negros, teria sido mantida em uma situação análoga à do colonialismo (Bastide, 1971). Neste ambiente inóspito, teria sobrado aos negros uma preocupação com situações de aflição e estes teriam sido impedidos de promover a institucionalização de suas práticas religiosas (Bastide, 1971). Malandrino vai afirmar que, para Bastide, as

¹ Em verdade, por observação pessoal, este autor notou que nas redes sociais, alguns grupos que defendem praticar a Cabula e alegam uma ligação ininterrupta com a Cabula descrita por D. Nery. Não conheço evidências que sustentem a referida alegação, mas é preciso estudar a questão com maior mérito.

Macumbas são uma maneira de manutenção do africanismo, mesmo que sem sucesso na inserção dos negros no cenário social brasileiro (Malandrino, 2010). Arthur Ramos, por exemplo, vai destacar o componente bantu nas Macumbas cariocas ao falar de entidades como Calunga e da “liturgia de procedência bantu” (Ramos, 2001).

Porém, houve uma manifestação religiosa em particular, no estado do Rio de Janeiro, que chama a atenção pelo seu nome e que, por isso, deve ser comentada aqui. É verdade que se sabe pouco sobre a referida manifestação, mas, mesmo assim, parece ser de grande relevância para a presente discussão. A manifestação em questão foi um movimento ocorrido no interior do estado, por meados do século XIX, que tinha o curioso nome de “Ubanda”. Parece evidente que o nome *Ubanda* seja uma corruptela do *Umbanda* do quimbundo. Entretanto, não necessariamente isso comprova uma ligação entre *Ubanda* e a Umbanda carioca, como discutirei.

Este movimento ou sociedade surge, em verdade, na forma de um levante revoltoso de escravizados que estava programado para ocorrer em 24 de junho de 1848. Os escravizados revoltosos se organizavam em grupos que se reuniam secretamente e que eram comandados por um chefe, cujo título era *Tate*, e estes chefes contavam com o auxílio de *Cambondos*. Até onde sabemos, o plano se tratava de uma ação de envenenamento de todos os brancos da região. Além disso, os que resistissem, de alguma maneira, ao veneno, seriam mortos por modos mais diretos (Slenes, 1995; 2006).

Porém, há mais do que um mero movimento revoltoso de natureza política nesta Ubanda. Este movimento possuía também natureza mística que incluía a adoração de Santo Antônio, embora este não fosse Santo Antônio de Pádua, famoso no Congo, mas sim Santo Antônio de Nato, ou Santo Antônio de Categeró, outro santo africano (Ribas, 1995-1996). A conexão com Santo Antônio, os envenenamentos e os termos utilizados, de origem do quicongo ou do quimbundo, marcam uma presença congoleza importante neste movimento. Também fazem lembrar os movimentos de *Mayombe* e *Bila*², se bem que estes não apresentavam um caráter antonino, pelo que conhecemos (Regourd, 2007).

² Reuniões ou sociedades secretas de escravizados que envolviam juramentos de segredo, julgamentos e a manipulação e o consumo de venenos ou de bebidas alteradoras de consciência. Essas reuniões foram registradas em 1770 na região de Marmelade, colônia de São Domingos, atual Haiti.

O elemento congolês e a presença de Santo Antônio, na Ubanda, nos lembram imediatamente de Dona Beatriz Kimpa Vita (1684-1706), profetisa e revolucionária que fora iniciada na chamada *Kimpasi*. John Thornton nos ensina que “Kimpasi” em quicongo significa *sofrimento* e que era uma sociedade que surgiu em momentos de aflição social. Ou seja, em momentos revoltosos e de luta, principalmente. Em sua iniciação em Kimpasi, Kimpa Vita fora tomada pelo próprio Santo Antônio e as duas figuras, do santo e de Dona Beatriz, começaram a se tornar uma só. Após ser “tomada” pelo santo e revestida de sua autoridade, ela fundou um movimento que defendia a chegada próxima do Juízo Final, o surgimento de um Cristo negro e o retorno do Reino do Congo aos tempos de tranquilidade e de fartura. Sem surpresas, Beatriz Kimpa Vita fez diversos inimigos. Seu fim foi trágico, sendo queimada viva (Thornton, 1998).

Os elementos congolezes e a figura de Santo Antônio, fora o fato crucial de que a Ubanda surge em um contexto de escravização, todos sugerem que a Ubanda fosse, provavelmente, um movimento místico similar ao de Kimpasi, ou seja, um culto de aflição. A questão que nos resta é tentar entender se esta Ubanda poderia ser uma ancestral da Umbanda.

É evidente que determinados elementos da “Ubanda”, assim como da Cabula, das “Macumbas” e dos Candomblés, dos Calundus e das Santidades, podem e devem ter sido perpetuados e devem ter encontrado acolhimento na síntese religiosa que chamamos de Umbanda. Entretanto, apontar uma relação direta entre a “Ubanda” e a Umbanda ainda parece precoce.

O que temos de mais harmônico entre diversos pesquisadores é que a Umbanda é depositária direta de elementos das Macumbas. Por exemplo, alguns autores acreditam que a Umbanda seja a higienização das Macumbas, restando à Quimbanda o que fora considerado “africanizado” demais para a Umbanda (CNBB Leste 1, 1976).

Nas Macumbas, havia um encontro das heranças bantu e da magia ibérica, tendo ainda elementos de povos originários. Para Capone, é nesse encontro que exu vai ganhar os contornos de Diabo, ainda mais com a influência do satanismo do fim do século XIX, que se espalhara pelos intelectuais do Rio de Janeiro (Capone,

2018). Ela acredita que as Macumbas ressignificam as crenças europeias por meio de uma ótica africana (Capone, 2018).

Renato Ortiz em seu clássico trabalho “A Morte Branca do Feiticeiro Negro” vai apresentar uma visão que pode destacar alguns pontos também importantes. Por exemplo, para ele, o processo de “embranquecimento” do preto brasileiro já tem início no século XIX e conta com fatores como a grande imigração europeia e a formação de uma sociedade dividida em castas (Ortiz, 2011). Na pós-abolição, o preto é lançado em uma realidade hostil e lançado em uma concorrência contra imigrantes nas zonas urbanas, o que teria acarretado numa dissolução de sua “memória coletiva”, cujo maior expoente, para Ortiz e Bastide, teriam sido as Macumbas (Ortiz, 2011).

O contexto do século XVIII era realmente complexo e incrivelmente africano no Rio de Janeiro. Eduardo Possidonio faz um belíssimo apanhado da espiritualidade de influência bantu no Rio de Janeiro, destacando que os povos centro-africanos foram particularmente relevantes no desenho do cenário religioso fluminense parcialmente devido ao fato de que suas línguas, embora ligeiramente distintas, fossem compreensíveis entre si por conta de estarem conectadas ao mesmo tronco linguístico, o tronco linguístico bantu (Possidonio, 2018). Não apenas isso, mas Possidonio ressalta que a espiritualidade dessas etnias apresentavam similaridades que permitiram que seus praticantes se compreendessem e se hibridizassem com maior facilidade. Além disso, este autor destaca que o cristianismo congolês e centro-africano, extremamente plástico e que havia se apropriado de diversos elementos católicos dentro de sua cosmovisão centro-africana, também era replicado neste Rio de Janeiro (Possidonio, 2018). Além disso, Possidonio pinta o quadro de um Rio de Janeiro no qual a maior parte da população era africana ou de origem africana, especialmente da África central (Possidonio, 2018). Aqui, cumpre destacar que Mary Karasch afirma que sem entender que o Rio era formado principalmente por escravizados advindos da África central, não é possível apreender a vida e o contexto dos escravizados nesta cidade (Karach, 1987). Assim, é razoável postular que as Macumbas cariocas (este termo genérico), parecem que de alguma maneira, possam ter sido uma continuação da espiritualidade do Congo. Esta proposição nossa aproxima a Umbanda e a Quimbanda (herdeiras das macumbas) do Vodou haitiano, seguindo o pensamento

de Hein Vanhee de que o Vodou haitiano é um tributário direto da religiosidade híbrida congoleza (Vanhee, 2009) e que será propriamente discutido no Capítulo 2 desta tese.

1.2. A Umbanda - O mito de Zélio de Moraes e o Tata Tancredo

Sobre a origem da Umbanda em si há muitas controvérsias. Em geral, encontra-se a noção do mito fundante por Zélio Fernandino de Moraes. Porém, encontramos vozes dissonantes, como os que vão afirmar que a Umbanda fora fundada pelo Capitão José Pessoa nos anos 1930 em Niterói (CNBB Leste 1, 1976) e até mesmo os que vão alegar que não é possível eleger uma só figura como fundante, pois os processos e aparecimentos da Umbanda foram diversos e heterogêneos. Mais recentemente têm surgido vozes dentro da comunidade umbandista que alegam, por exemplo, que João de Camargo e sua Igreja no bairro da Água Vermelha, em Sorocaba, que apresentava um culto sincrético e com a presença provável do contato com espíritos, em 1906, teria sido outra prova de que a Umbanda seria anterior a Zélio (Rainho, 2024). Entretanto, parece mais razoável é que Camargo teria criado uma religião própria (Saéz, 1998). Sem querer pretender desvendar essa questão e nem apontar uma solução, precisamos entender um pouco melhor desse processo de surgimento da Umbanda para seguirmos adiante.

Seguindo Capone, é possível pensar que a história da Umbanda tenha tido como importante precursora a vinda da família imperial portuguesa ao Brasil em 1808 (Capone, 2018). Isto, pois, com este evento formou-se uma colônia francesa importante no Rio de Janeiro, o que propiciou o espalhamento das ideias de Allan Kardec pelo estado. Teles de Menezes teria começado com as reuniões espíritas no Rio de Janeiro em 1865 e já em 1873 ele consegue o reconhecimento legal da Sociedade Espírita Brasileira. Dois anos depois, em 1875, a Livraria Garnier publica as obras completas de Kardec (Capone, 2018). Para Ortiz, entretanto, o espiritismo teria começado no Brasil em 1853, mas ele concorda que o primeiro movimento realmente organizado de espiritismo de Kardec é o do Rio de Janeiro em 1873 (Ortiz, 2011).

Para Capone, no início do século XX, alguns grupos de Kardecistas, insatisfeitos com a dinâmica de suas reuniões, começaram a se interessar pelas Macumbas. Isto teria tido ápice em 1908, quando Zélio de Moraes funda a Umbanda, advindo de um desses grupos de Kardecistas. Depois disso, esses próprios grupos influenciariam ainda mais a estruturação da Umbanda por meio de seus livros e teorias e, mesmo entendendo que orixás e guias fossem mais rápidos e mais eficazes do que os espíritos Kardecistas, realizam uma seleção do que era palatável e do que não era uma classe média branca e de passado Kardecista (Capone, 2018).

Ortiz, neste mesmo sentido, vai falar em “empretecimento” e apontar que espíritas procuram ativamente as Macumbas. Para este autor, Benjamin Figueiredo funda a tenda Espírita Mirim no Rio de Janeiro, em 1924, que tinha como guia-chefe o Caboclo Mirim. Alega ainda que a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, fundada por Zélio em 1908, teria começado a trabalhar na Umbanda apenas em meados de 1930, quando o Caboclo das Sete Encruzilhadas ordenou a abertura de outras tendas (Ortiz, 2011). Seja como for, sabemos que o Kardecismo, desde sempre, tentou se afastar das práticas africanas, conhecidas como “baixo espiritismo”, o que torna notável uma aproximação de grupos Kardecistas às práticas africanizadas (Brown, 1994).

Uma figura que vem ganhando destaque recentemente quase como uma alternativa preta ao mito branco de Zélio é o Tata Tancredo da Silva Pinto. Um contemporâneo, se bem que mais novo do que Zélio, nascido em 1905 e conhecido principalmente por ter sido quem começou com as festas de Iemanjá no ano-novo.

Para discutir o Tata Tancredo, preciso me apoiar fortemente no trabalho de Farlen de Jesus Nogueira. Este autor destaca que Tancredo defendia que a Umbanda era uma religião com berço em Angola (Nogueira, 2022) Em seu livro “Minas sob a luz da Umbanda”, o próprio Tata Tancredo alega que *Umbanda* significaria a união das bandas nagô, congo etc (Moraes, 2019).

Nisto tudo, fica claro que Tancredo lutava por uma compreensão mais africanizada da Umbanda, provavelmente como uma resposta às teorias surgidas no primeiro congresso brasileiro de espiritismo de Umbanda (1941), que foi muito insistente em retirar da Umbanda seus elementos africanos. Sua luta começou

principalmente a partir dos anos 1950, quando fundou entidades e começou a produzir textos (Nogueira, 2022).

Nogueira entende que a Umbanda surge de vários movimentos descentralizados, de origens distintas (Nogueira, 2022), mesmo que seja com Zélio de Moraes que a Umbanda consiga ser alçada a uma *religião* – nos termos legítimos para a sociedade da época. Esta ideia de Nogueira parece bastante razoável, mesmo que não necessariamente inteiramente acurada, visto que diversas casas de Macumba no Rio de Janeiro provavelmente passaram a usar a terminologia “Umbanda” como forma de se protegerem socialmente e legalmente, evitando perseguições policiais e intolerância (até certa medida). Este movimento, certamente, produziu uma grande variedade de *Umbandas*. Destas, Zélio não pode ser considerado o *fundador* por assim dizer, mas de toda sorte, é preciso considerar que tais casas de Macumba também teriam se aproximado da Umbanda em liturgia.

Entretanto, isto não significa que Zélio deva ser demonizado. Além de figura própria de seu tempo e contexto, a anunciação da Umbanda nos termos de Zélio ou de seus companheiros – que organizariam o primeiro congresso de espiritismo de Umbanda – teve, mesmo que talvez sem qualquer intenção, uma consequência importante: podendo os diversos cultos afro-brasileiros se proteger debaixo da categoria *Umbanda*, muitas tradições foram preservadas. Por outro lado, isto não ocorreu sem transformações e sem problemas como a rejeição de práticas mais africanizadas.

1.3. Quimbanda – opositora ou indigesta?

Ortiz (2011) entende que a Quimbanda surge como o “inverso” da Umbanda, dividida em sete linhas maléficas. Ainda assim, na Quimbanda haveria a noção de evolução espiritual e de caminhar em “direção à luz” (Ortiz, 2011)

Para os estudiosos da CNBB Leste 1³, a soma da Quimbanda e da Umbanda resultaria no conhecimento das Macumbas (CNBB Leste 1, 1976). Já para Decelso, a Quimbanda teria sido uma “invenção” de Lourenço Braga (Decelso, 1967).

³ O livro citado não fornece o nome dos pesquisadores/autores.

Cumpra lembrar que Arthur Ramos, em 1934, nos fala que nas Macumbas já havia a chamada *Linha de Quimbanda*, assim como também havia a *Linha de Umbanda* (Ramos, 2001).

O termo Quimbanda vem do tronco bantu, mais especificamente do Quimbundo e quer dizer algo como um sacerdote (Júnior, 2019). Em sua acepção original, nada há neste termo que denote uma ligação à perversidade ou aos malefícios ou a um *culto* diabólico, que é a maneira pela qual Aluisio Fontenelle e Lourenço Braga vão colocar a Quimbanda em seus trabalhos iniciais. Portanto, uma associação do termo a uma prática, de alguma forma, ligada a espíritos malignos deve ter sido produto de hibridismos em território brasileiro.

É difícil traçar as origens precisas e específicas da Quimbanda no sudeste. Diego de Oxóssi (Oxóssi, 2023), religioso e Chefe de Quimbanda de Cruzeiro e de Almas (vertente típica do estado do Rio Grande do Sul ou da Quimbanda afro-gaúcha), traçando uma linha de iniciados de frente para trás, iniciando com Tata Sigatana e Tata Kalunga (nomes civis ignorados) chega até Joãozinho da Goméia, pelo menos no que tange à chamada Quimbanda Nagô – uma popular vertente de Quimbanda. Para Diego de Oxóssi, apesar de não alardear muito a questão, Joãozinho da Goméia, no Rio de Janeiro, teria mantido um culto de exus e pombagiras que teria passado para alguns de seus filhos de santo (Oxóssi, 2023).

Estando Diego de Oxóssi correto ou não, visto que, de fato, ele não apresenta dados que suportem tal afirmação, podemos fazer um exercício e agora nos perguntar: de onde teria vindo esse culto de exus e pombagiras (mesmo que chamado por outro nome por não Quimbanda)? Em outras palavras: quando, como e onde começa no Brasil um culto às entidades que hoje conhecemos como exus e pombagiras?

Não é possível apontar uma resposta específica. Entretanto, se considerarmos a teoria de que a Quimbanda se manifesta a partir de partes das Macumbas que foram rejeitadas, podemos pensar, como Nogueira (2022) pensou para a Umbanda, que as Quimbandas tenham múltiplas origens.

Uma destas origens mais conhecidas é a da Quimbanda afro-gaúcha, em Porto Alegre. Seguindo Leistner, temos que após a chegada Umbanda no Rio

Grande do Sul surge a chamada *Linha Cruzada*, um agregado entre Umbanda e Batuque. Desta *Linha Cruzada*, teria se destacado a Quimbanda afro-gaúcha, como um culto independente aos exus e pombagiras. Este desenvolvimento teria ocorrido nos anos 1960 e, de maneira diferente ao que ocorre no Sudeste, não é pautado pela oposição à Umbanda, visto que a Quimbanda logo ganha sua independência conceitual e ritualística (Leistner, 2014).

Um dos expoentes dessa religião é Mãe Ieda de Ogum, que teria fundado a chamada Quimbanda Tradicional (ou Quimbanda de Cruzeiro e de Almas) em Porto Alegre nos anos de 1960. Mãe Ieda começou a receber o Exu Rei das Sete Encruzilhadas, mas como as incorporações eram muito fortes e um tanto incontroláveis, ela fez um *cruzamento* do seu exu com o orixá Bará, visando dar mais estabilidade. Isto quis dizer que agora seu exu passava a receber oferendas junto de Bará e tratamento similar ao dado ao orixá (Oxóssi, 2023). Mãe Ieda em depoimento pessoal a este autor contou que ela teria fundado a Quimbanda em Porto Alegre. Seja como for, não é possível negar sua influência, vista até hoje nas grandes festas que Mãe Ieda promove.

1.4. Exu e Pombagira – Quem são esses atravessadores do invisível?

“Exu passou no cemitério às onze horas do dia, três defuntos levantaram, todos três deram bom dia, eu mandei chamar o padre pra rezar defuntaria. Quanto mais padre rezava, mais defunto aparecia, cruz credo, ave Maria, cruz credo, ave Maria” – Ponto de exu, autor desconhecido.

Para compreendermos de maneira mais precisa a natureza do culto de exu e pombagira, seja este em Umbanda ou em Quimbanda ou até mesmo em outras modalidades de crença, precisamos construir uma compreensão clara de quem são estes espíritos. É certo que muitos autores já se ocuparam disso ao longo dos anos, tanto pelo viés religioso quanto pelo viés acadêmico, mas tal assunto não poderia jamais ser esgotado. Tentar desvelar a natureza deles, tanto do ponto de vista do praticante, quanto deles mesmos, é fundamental para que possamos também

postular as funções dos elementos de culto, como o tabaco. Afinal, discutir uma oferenda ou uma ferramenta sem discutir quem a recebe ou quem a usa seria uma abordagem imprópria. Em outras palavras, precisamos entender quem são exu e pombagira para só então fazermos as perguntas: para que fumam? Para que se “alimentam” de comidas apimentadas? Para que bebem bebidas alcoólicas? Nessa exploração veremos que esses atravessadores, ou seja, esses hábeis viajantes entre as brumas limítrofes da vida e da morte são tão complexos quanto a própria noção de esvair-se por uma fronteira. Mais adiante, essa natureza fronteira de exu e pombagira será não apenas comparada à dos gedes, do Vodou haitiano, mas também com a natureza do tabaco.

Alguns autores têm entendido exus e pombagiras como “tipos sociais” dentro de um conjunto de personagens que refletem diretamente não somente a composição da sociedade brasileira, mas também a compreensão de que esta tem acerca de si mesma (Barros & Bairrão, 2015). Como coloca Sônia Lages, a Umbanda (e também, obviamente, todos os seus elementos) é uma expressão popular que exalta estas figuras que são próprias de seu universo (Lages, 2012). Neste sentido, exu e pombagira são considerados o “Povo da Rua”, espíritos mais sombrios (Lages, 2012). Por isso, Lages, em outro trabalho, fará uma elegante correlação entre exu e a “sombra” à luz de Jung e Hillman. Para esta autora, exu (e também pombagira) dará corpo a esta “sombra” por meio de tudo que é negado pela sociedade brasileira mais tradicional, construindo, assim, uma coleção de componentes não desejáveis sob o ponto de vista normativo (Lages, 2003).

José Carlos dos Anjos diz que exu está na encruzilhada, no “não-lugar”, um lugar nada seguro e que a relação dele com seus médiuns reflete isso, uma vez que não é sólida e que está equilibrada por uma lógica de cliente-provedor de serviços. Para Anjos, exu não pode ser “pai de cabeça” de ninguém, mas é o “compadre”, aquele amigo íntimo que pode tornar-se um algoz caso os acordos da relação sejam descumpridos. Essa relação conversa intimamente sobre o conceito de encruzilhada que o dito autor traça, visto que para Anjos, a encruzilhada é ambígua, sendo o início, o fim e o meio ao mesmo tempo. A encruzilhada pode então ser favorável ou desfavorável em mesma medida (Anjos, 2006).

Além disso, José Carlos dos Anjos traz o conceito de “Máquina de Guerra” de Deleuze e Guattari e aproxima a noção de que os cultos a exus e pombagiras, assim como suas próprias figuras representam uma das ferramentas pelas quais os marginalizados daqui ou do além (parafraseando *outsiders do além*, de Rodrigo Leistner) conseguem resistir contra todo um ferramental opressor estatal (Anjos, 2006). O que Anjos tenta trazer é a ideia de que o culto a exu e pombagira é um emaranhado de conexões que trazem novo viés à cosmovisão, e que, desta maneira, tornam-se necessariamente um escape da normatividade.

Estas percepções acertadas sobre exu e pombagira são reveladoras, mas, em se tratando de um tópico tão complexo, ainda há mais a ser explorado. Para além de reflexos sociais ou de construções destinadas a dar sentidos à existência, exu e pombagira são uma continuação de um fio ancestral que conecta o Brasil à África, se bem que não apenas, mas também à Europa⁴. Brígida Carla Malandrino vai destacar de maneira convincente que a Umbanda é uma expressão que está intimamente ligada à espiritualidade dos povos falantes do tronco linguístico bantu (Malandrino, 2010). De maneira importante, a autora revela que esta espiritualidade dos bantus é estruturada a partir de dois pontos centrais: a crença em um deus supremo e o culto aos ancestrais (Malandrino, 2010). Para ela, isto influenciará a formação da Umbanda de maneira decisiva, bem como de outras espiritualidades anteriores a esta, como os Calundus (Malandrino, 2010).

Malandrino destaca, com propriedade, que o processo abolicionista brasileiro não se mostrou preocupado com os escravizados, visto que não houve planejamento e nem mesmo nenhum tipo de auxílio aos recém-libertos (Malandrino, 2010). De fato, a autora revela que os ex-escravizados foram obrigados a venderem sua força de trabalho ao sistema agrário novamente, o mesmo que era sustentado pela escravidão, ou então em centros urbanos, em condições de desigualdade com brancos e imigrantes. Aliás, imigrantes estes que fizeram parte de um grande projeto de “branqueamento” do Brasil que teve início no século XIX, outro fator que pesou fortemente contra o estabelecimento digno dos recém-libertos (Malandrino, 2010).

⁴ Principalmente por meio dos degredados, mas também por força do catolicismo popular. Uma prova clara disso é o renascimento de Maria Padilha, uma rainha de Castela, como pombagira no Brasil, como aponta o trabalho de Meyer (Meyer, 1993)

Em outras palavras, como a autora bem coloca, o momento pós-abolição se revela ainda pautado por grupos distintos (ex-escravizados, brancos e imigrantes) e pelo embranquecimento. Aliado a isso, a República Nova (1888) estava sendo forjada por mentalidades modernas, influenciadas pelo secularismo e pela teoria corrente, suportada por um racismo cientificista, de que a raça negra era inferior. Isso acabou contribuindo para uma forte repressão à feitiçaria e ao curandeirismo, como práticas contrárias à moderna ciência, que acaba escolhendo como alvo principal as espiritualidades dos ex-escravizados (Malandrino, 2010).

Neste sentido, Malandrino argumenta que diante do caos instaurado pelo fim da escravidão e pela nascente república brasileira, que à luz de toda a perseguição e condições inóspitas, os herdeiros dos costumes bantus acabam por engendrar a construção de novos sentidos para esta realidade (Malandrino, 2010). Para a autora, as Macumbas e a Umbanda se formam a partir de componentes bantu que são aliados a elementos de outras culturas, tanto de ex-escravizados, quanto de outras fontes. Desta maneira, Malandrino entende que foram estas ressignificações e novas construções que são feitas a partir de bases bantu que vão acabar dando origem ao que temos como Umbanda (Malandrino, 2010).

O pensamento de Malandrino concorda com a tese de Renato Ortiz, que vai alegar que apesar de todas as mazelas da instituição da escravidão, de alguma maneira, a “memória coletiva dos escravizados” consegue perdurar no Brasil, embora ele mesmo vá levantar diversas questões em relação a este processo de resistência mnemônica e destacar como ocorre nele um processo de tomada pelos símbolos dos brancos (Ortiz, 2011).

Uma vez que a Quimbanda é uma espiritualidade que tem um processo de formação e um caminhar que é indissociável da Umbanda, fica claro que podemos entender que os argumentos de Malandrino são relevantes se formos entender exu e pombagira em seu culto próprio, embora não se encaixem tão perfeitamente, para a mesma. Isto, pois, ao falar da Macumba, Malandrino destaca que a mesma teria sido menos “bem-sucedida” em construir um universo simbólico que fosse adequado à nova realidade brasileira, talvez por conta do seu apego às estruturas bantu (Malandrino, 2010).

A relação entre as Macumbas e a Quimbanda, para este trabalho, é de uma correlação direta. Subscrevo-me à tese de que o que não foi recepcionado pela Umbanda, vindo das Macumbas, acaba por encontrar um nicho na Quimbanda. Por isso, quando Malandrino diz que as Macumbas não foram tão bem sucedidas em criar um universo simbólico que se encaixasse no Brasil que surgia, precisamos pensar em exu e pombagira como grande parte desse material rejeitado, mesmo que não totalmente.

Isto parece conversar com a noção que Diana Brown ao recontar o mito fundador da “Umbanda pura” (termo que ela aplica à Umbanda de Zélio de Moraes) destaca que a Umbanda teria sido um encontro do “refinamento” do Kardecismo com a “selvageria” das Macumbas (Brown, 1994). Em outras palavras, ela entende que, cansados das cerimônias chatas e monótonas do espiritismo Kardecista, médiuns de classe média e brancos teriam “refinado” a Macumba (mais excitante e exótica), eliminando seus aspectos mais indesejáveis, e formado assim a Umbanda (Brown, 1994). O uso do termo “indesejável” aqui, necessariamente me remete ao trabalho de Sônia Lages e à noção de sombra sob o ponto de vista de Jung (Lages, 2003). Podemos pensar nisso de uma maneira que talvez lembre as noções de Peter L. Berger, que diz que a realidade social necessita ser “interiorizada”. Em outras palavras, que as instituições sociais precisam ter correspondente na “consciência” do indivíduo para que sejam legitimadas (Berger, 1985). Ou seja, pensando com Lages e com Berger: o que não é institucionalizado socialmente e não encontra respectivo reflexo na consciência do indivíduo poderia ser relegado ao termo de “sombra”, de indesejável. Esta talvez tenha sido uma consequência da força do universo simbólico do branco, como coloca Ortiz (Ortiz, 2011) sobre a “memória coletiva dos escravizados”.

Ortiz também concorda que a Umbanda nasce como ação do embranquecimento. Para este autor, a participação de brancos nas Macumbas e o sincretismo teriam sido fatores decisivos para que estas expressões, uma forma marginalizada de integração dos ex-escravizados à sociedade, fossem se tornando mais “palatáveis” até culminar com o que hoje chamamos de Umbanda (Ortiz, 2011).

Esta discussão nos coloca a seguinte questão: temos uma memória bantu que é preservada, não sem transformações e que traz a noção de culto ancestral de maneira importante. É importante notar também que parte da ancestralidade encontra reflexo no que é socialmente aceitável e parte não. Aqui, apresentarei discussões acerca dessa ancestralidade que não passa ou que passa de maneira mais destacadamente *pasteurizada* pela peneira simbólica da sociedade brasileira branca. Ou seja, discutirei, neste capítulo, especificamente exu e pombagira, estas entidades, personificações ou tipos sociais que dão forma e voz aos ancestrais em suas facetas mais sombrias.

O jogo de luz e sombras, de desejável e de indesejável, que vai acabar peneirando as Macumbas e gerando a Umbanda, aparentemente também gera outro produto – embora a gênese deste seja ainda mais misteriosa do que a da Umbanda. Este produto em questão é a Quimbanda, o culto específico de exu e de pombagira. Como já afirmei anteriormente, a Quimbanda parece reunir tudo que não foi considerado – sendo simplista – “sofisticado” o suficiente para integrar a Umbanda comandada – mesmo que apenas intelectualmente – por brancos de classe média.

Como destaca bem Mario Teixeira de Sá Júnior, a Quimbanda é ora uma prática integrada à Umbanda e ora algo à parte e necessariamente oposto à Umbanda, por seu caráter maléfico (Júnior, 2004). Ou seja, a Quimbanda é uma expressão muito particular de um conflito. Este conflito está na raiz da formação da própria Umbanda e das perseguições às Macumbas.

Quando surge a Quimbanda, é um ponto ainda de disputa. Lourenço Braga publica entre os anos 1940-60 duas obras que seriam importantes na definição de Quimbanda. Estas obras, um romance chamado “Os Mistérios da Magia” (1948) e o mais famoso e anterior, um livro chamado “Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra)” (1942; 1961), colocam claramente a Quimbanda como um tipo de magia perversa que vai de encontro a tudo o que a Umbanda representa. Outra obra que vai ajudar a fundamentar a Quimbanda como algo maligno é “EXU” de Aluizio Fontenelle, que é publicado em 1950. Neste livro, Aluizio Fontenelle alerta sobre a prática maléfica da Quimbanda e iguala os exus a demônios.

É preciso pontuar, de maneira importante, porém, que a Quimbanda não é uma expressão homogênea. Atualmente, são encontradas pelo menos duas principais modalidades de Quimbanda que parecem não guardar relação *direta* em sua formação: uma é conhecida como Quimbanda afrogaúcha e a outra é a Quimbanda do sudeste, que assim chamaremos por sua gênese ter ocorrido em Rio de Janeiro e em São Paulo, principalmente.

De toda a sorte, vemos que a Quimbanda, em todas as suas modalidades, se cristaliza como uma forma específica de culto de exus e pombagiras, ancestrais que são, de alguma maneira, despersonalizados e colocados dentro destas categorias. Estes “tipos”, os tipos da “sombra”, do indesejável, da memória africana não palatável, conseguem, portanto, seu espaço, seu nicho, dentro destas práticas ancestrais engendradas por meio dessas ressignificações. Por sua plasticidade, eles se tornam extremamente populares até mesmo na Umbanda, mas não sem passarem por transformações que irão apaziguar suas características mais irascíveis.

É nesse crepúsculo - quando luz e sombras estão unidas - que exu e pombagira fazem sua morada. Eles são atravessadores, ou seja, sua natureza é transpassar. Como nas encruzilhadas, um caminho deve se tornar o outro para então, finalmente se separarem. Luz se torna sombra e sombra se torna luz no infindável jogo do ciclo da nossa existência. Assim, exu atravessa nossas cosmologias, saberes e viveres. Ele passa do invisível para o visível e vice-versa. Ele passa da Umbanda (mais dócil) para a Quimbanda (mais selvagem) e sempre está *em casa* - mesmo sem ser, de fato, *de casa* alguma - tema que explorarei mais a seguir.

O importante é termos em mente que exu e pombagira são mediadores. Se a pessoa ordinária não consegue - com seus passos - caminhar por entre dois caminhos, exu consegue e assim os guia. No capítulo 3, tomarei bastante tempo para discutir os xamãs do tabaco. Sei que agora a comparação entre exus e xamãs pode parecer descabida, mas espero que tudo faça mais sentido adiante. Afinal, xamãs também são atravessadores e mediadores.

1.5. Rua & Casa – Umbanda & Quimbanda: a domesticação do indomável exu

É muito curioso que aos exus e as pombagiras (e assemelhados, como os malandros) tenha sido dada a alcunha de “Povo de Rua”. Esta denominação parece evocar quase que propositalmente o trabalho de Roberto DaMatta que fora citado no contexto da Umbanda também por Kelly E. Hayes em seu livro sobre pombagiras e por Lages e também por outros (Hayes, 2011; Lages, 2003). Trazendo tanto Hayes como DaMatta à discussão em tela, vemos que este último apresenta três espaços: casa, rua e outro mundo (Damatta, 1997). Para Damatta, estes espaços engendram códigos distintos, sendo a casa colocada como mais conservadora, o espaço da rua, mais libertário e individualista, e o outro mundo, uma síntese dos outros dois ao tentar fugir das aflições existenciais (Damatta, 1997). De maneira interessante, ele alega que não se pode misturar casa e rua sem que se cause grandes disputas (Damatta, 1997). Assim, o que é da rua, na rua deve ficar. Afinal, enquanto a casa é um espaço de segurança, constância, acolhimento e de aconchego, a rua é um espaço perigoso, de marginalidade.

Poderíamos ainda dizer que o que é da rua, para que possa ser aceito dentro da casa, precisará ser literalmente domesticado. Em outras palavras, o que é da rua é o selvagem. Com isto, podemos novamente trazer à tona a questão levantada por tantos autores acerca da face domesticada e da face de resistência da memória bantu, mais especificamente no que tange a sua ancestralidade. Se, por um lado, temos na Umbanda, um acolhimento do que é das Macumbas, mas passando por um filtro, por outro, temos o que sobra sendo relegado ao que é maléfico e perverso.

Porém, ao tratarmos do campo religioso brasileiro, precisamos ser cautelosos. Este é um campo complexo, repleto de hibridismos e de particularidades. Brumana & Martínez levantam a questão da complexidade deste campo e notam que muitos adeptos das religiões “espíritas” não operam dentro de uma lógica exclusivista (Brumana & Martínez, 1991). Isto, podemos imaginar, implica em um trânsito de capital simbólico entre as expressões de crença que são visitadas ou frequentadas. Por exemplo, quando um acontecimento em um terreiro confirma um pedido feito a um santo na igreja, estes dois universos simbólicos se alinham, formando um contínuo. Brumana & Martínez vão alegar que a religiosidade da classe subalterna (que não são a elite, os dominantes) trata de preocupações mais imediatistas, da resolução de aflições materiais e que se ocupará muito pouco

de preocupações mais abstratas – como cosmogonia. Os autores também se utilizarão da dicotomia casa e rua de DaMatta para discutir como Umbanda apresenta uma face de “casa” ao impor um ordenamento que é oposto ao da rua, do público. Isto parece ser verdade e sedimenta a questão de um confronto entre Umbanda e Quimbanda que não é meramente uma disputa, mas também uma síntese.

A Umbanda é essencialmente representada, pelo menos no imaginário, por três tipos: pretos-velhos, caboclos e crianças. Dias e Bairrão, sobre os pretos-velhos, concordam que estes sejam populares e centrais na Umbanda. Para eles, estes se formam a partir de uma divinização e elevação a mito de figuras históricas, conectadas ao processo escravagista (Dias & Bairrão, 2011). Estes autores destacam que se trata de espíritos de idosos, fatigados e frágeis, calmos, tranquilos, humildes e muito acolhedores (Dias & Bairrão, 2011). Na verdade, em geral, a figura do preto-velho é quase sinônima de docilidade e de submissão a um estado de aflição causado pela escravidão. É verdade que existam exceções, como os pretos-velhos da mata (Dias & Bairrão, 2014), mais arredios, mas estes não compõem a figura primária do preto-velho no imaginário Umbandista.

Sobre os caboclos, Rotta & Bairrão vão afirmar que se tratam de tipos que encarnam uma ideia do índio como “dono da terra”, seriam espíritos de “luz” dos índios que aqui estavam antes da colonização (Rotta & Bairrão, 2012). Rotta também vai alegar que os caboclos sabidamente são representações idealizadas do indígena e destaca que já fora suposto até mesmo que seriam uma possível tentativa da população preta (por meio de sua religiosidade) de assumir uma figura legítima de “habitante nativo” para, assim, conseguir estabelecer-se na nascente república brasileira (Rotta, 2010). Ortiz entende, por sua vez, que o caboclo seja uma derivação do romantismo brasileiro, um Peri, de “O Guarani” de José de Alencar (Ortiz, 2011). Em outras palavras, um selvagem domesticado pela visão do branco.

As crianças, também chamadas de *ibejadas* ou *erês*, são a representação da pureza e da inocência. São tanto espíritos de crianças falecidas, quanto espíritos de muita “luz” que resolvem se apresentar como crianças (Freitas, 2022).

Junto destes tipos, há também mais um que é extremamente popular e que é um dos objetos desta tese: exu. Exu e pombagira (exu mulher) são os representantes mais emblemáticos da “esquerda”, que é um termo que só faz sentido quando compreendido como oposição a algo que é considerado o mais aceitável. Por isso, se pretos-velhos, caboclos e crianças são a direita, ou seja, o que é familiar, eles são, de fato, os representantes ideais do espaço de casa. A esquerda, em oposição a isso, só pode ser então a rua. Como já adiantei, de fato, os exus são chamados de “Povo de Rua”, o que até mesmo parece ter sido feito de propósito, neste caso. Assim, é oportuno lembrarmos que DaMatta alerta que quando a rua encontra a casa, necessariamente haverá conflito.

Entretanto, exu e pombagira são espíritos populares na Umbanda. Esta afirmação poderia fazer parecer que não há conflito na presença deles na Umbanda, mas uma investigação mais cuidadosa revelará que não é bem o caso. A começar pela denominação “esquerda”, que em si mesma já traz a ideia de oposição. A ideia de direita e esquerda, aliás, tem sido bastante explorada dentro do contexto religioso, em uma dicotomia que evoca o conflito entre magia e religião ou o sagrado e o profano, como coloca Robert Hertz (Hertz, 1980). Lísias Negrão vai afirmar que na Umbanda, especialmente, é o caráter das entidades que vai servir de guia para classifica-los como de direita ou de esquerda (Negrão, 1986). Curiosamente, cumpre notarmos que, por exemplo, Brumana e Martinez vão classificar a Umbanda como um *culto subalterno*, necessariamente de oposição, frente a uma normatividade cristã (Brumana e Martinez, 1991). É claro que não escapa aos autores a dimensão social disso, ou seja, que a ilegitimidade religiosa da Umbanda frente a um Catolicismo passa pelo fato da Umbanda ser uma modalidade de crença mais afeita aos subalternos. Entretanto, eles são perspicazes ao notarem que tais *cultos subalternos* não são relegados a um “gueto” ou isolados em um determinado espaço restrito, mas que se apresentam e passeiam por todas as dimensões da sociedade brasileira (Brumana e Martinez, 1991). O que podemos perceber das observações de Brumana & Martínez, aliadas ao que estamos discutindo, é que mesmo a classificação de “esquerda” e “direita” é problemática, visto que a Umbanda é por si só uma religiosidade marginalizada e à esquerda na

normatividade cristã e ocidental⁵. Ainda assim, porém, a Umbanda reconhece algo mais “à esquerda” dela mesma.

Ou seja, enquanto há uma disputa entre esquerda e direita, entre casa e rua e entre Umbanda e Quimbanda, podemos perceber que, em determinados casos, dentro de um mesmo contínuo, estas categorias aparentam ser muito mais similares do que opostas. Assim, é preciso considerar se pelo fato de Umbanda e Quimbanda estarem ambas em um espectro de marginalidade, se isso não permitiria o trânsito de exu por estas duas, mesmo que “domesticado” na Umbanda.

Negrão vai apresentar um excelente sumário sobre exus e pombagiras, alegando que os mesmos são perigosos, pois aceitam “qualquer pedido de seus clientes” (Negrão, 1996). Além disso, eles comem carne crua, bebem aguardente, são espíritos de mortos, ligados ao diabo, a todo o tipo de marginalidade. Muitos rastejam pelo terreiro, lambem bebidas do chão e grunhem como verdadeiros seres bestiais. Além do mais, fumam, falam obscenidades e estão conectados fortemente com a morte (Negrão, 1996). Negrão dá ainda uma informação fundamental: a de que muitos umbandistas tentaram, sem sucesso, apagar os exus e pombagiras da Umbanda (Negrão, 1996).

O conflito dos exus na Umbanda é manejado através da domesticação literal de suas características de rua. Como Ortiz coloca, essa é toda a noção por detrás da ideia de exu pagão e exu batizado (Ortiz, 2011). Desta domesticação dos exus e pombagiras nasce sua submissão aos espíritos de direita e aos Orixás. É esta adequação do “Povo da Rua” ao espaço da casa que irá gerar exus e pombagiras que ao descerem para trabalhar em determinados terreiros de Umbanda, não bebem, não fumam e não falam obscenidades. Estão lá apenas para combater “fogo” com “fogo” e, quem sabe, ganhar “luz” e evoluir. Disto surge uma noção difundida de que os exus seriam uma espécie de “Polícia”. Entidades acostumadas

⁵ Entretanto, cumpre colocar aqui um ponto que vem cada vez mais levantado: seria, de fato, o Brasil, uma nação ocidental? Como colocado por alguns estudiosos, o próprio conceito do Oeste global é complexo e evasivo, entretanto, Oliver Stuenkel atrela o conceito do Ocidente global firmemente ao Cristianismo e também a processos históricos bem conhecidos. Entretanto, como também discute Stuenkel, o Brasil tem uma relação ambígua com o conceito de Oeste. Em linhas gerais, como também coloca Stuenkel, muitos têm compreendido o Brasil como um país periférico e não “central” (Stuenkel, 2011). Essa digressão é importante, pois é necessário questionar o quanto das categorias “ocidentais” realmente se aplicam ao Brasil. Nesse sentido, categorias como “religião” e até mesmo, como será discutido mais tarde, as categorias de pensamento tipicamente ocidentais, que levam a dualidade matéria x espírito, podem e devem ser problematizadas.

com o que há de mais perigoso e, por isso, ideais para lidar com determinados problemas.

Porém, o selvagem domesticado parece sempre manter um quê de sua selvageria. Como no caso de um animal de circo, cujo domador sempre está à mercê de um perigo. Se a casa “seleciona” ou “amansa” o que vem da rua, ela não pode, entretanto, apagar por completo a natureza liminar e perigosa dos exus e pombagiras. Neste sentido, é oportuno lembrar o trabalho de Lages, no qual ela afirma que a sombra é relegada ao esquecimento e ao inconsciente e que lá, ela toma uma forma autônoma (Lages, 2003). Pensando no trabalho de Peter L. Berger, talvez seja possível postular que o que está na consciência – ou até mesmo no inconsciente – mas que não encontra um reflexo em uma instituição ou em, talvez, um espaço social, começa a engendrar processos para que se construa uma legitimação só sua, independente e autossuficiente (Berger, 1985). Isto pode ser observado na própria ideia de Carla Malandrino de que a Umbanda nasce como uma maneira dos ex-escravizados bantu construírem para si um universo simbólico agradável e próprio (Malandrino, 2010). No caso em tela, temos que exu e pombagira, estes tipos sociais, também parecem ter disparado processos que levaram à construção de um espaço de rua legitimado para eles, o que pode ter culminado na Quimbanda como um culto independente e que vem se tornando extremamente popular.

Em outras palavras, se toda a amoralidade, malandragem, toda a trapaça, violência e perversidade foi simplesmente apagada da Umbanda ou “amansada” dentro dela, tudo isso encontrou uma maneira de ressurgir, pois, de fato, nunca foi exterminada. O que tinha ocorrido foi um “varrer para debaixo do tapete”. A diferença parece então estar em quem estava lidando com estes elementos de forma mais clara e quem não estava. Neste ponto, as Macumbas pareciam incorporar tais elementos constitutivos da experiência humana de maneira mais orgânica, mas isto foi transformado pela experiência dos que geraram a Umbanda. Exu parece, portanto, no fundo, ser indomável.

Outro autor importante e que merece menção é Michael Halliday que em 1976 publicou artigo falando sobre a “anti-sociedade”. De acordo com ele, a anti-sociedade é uma organização que funciona dentro da sociedade regular, como

uma alternativa “consciente” à mesma (Halliday, 1976). Em outras palavras, é uma forma de resistência que surge como um recurso passivo ou ativo, como uma reação a um *status quo* dominante. Neste caso, fica claro que exus e pombagiras não são somente “antissociais” frente à Umbanda, mas também frente à sociedade brasileira “tradicional”.

Com esta discussão, até o momento, fica claro que exu e pombagira são indóceis. Neste ponto, vale lembrar que Vagner Gonçalves da Silva já declarava que exu é a própria “problematização” da dicotomia “casa versus rua” (Da Silva, 2012). Essa problematização vem pelo fato dele estar nos dois e de maneiras distintas. Como também recorda o autor supracitado, exu carrega uma estreita relação com o diabo cristão (Da Silva, 2012). Esta relação ganha certa solidez quando Samuel Crowther, no século XIX, traduz o Exu iorubano como diabo para a língua inglesa. Entretanto, já antes, ele era considerado diabólico pelos ocidentais por suas características fálicas (Da Silva, 2012). No Brasil, quando Exu chega, ele também é associado aos mortos e ao diabo, embora também a alguns santos (Da Silva, 2012). O exu de Umbanda, especialmente, acaba por se associar especialmente à iconografia diabólica e aos mortos, como Silva destaca ao elencar os diferentes nomes de exus conectados ao cemitério (Da Silva, 2012).

1.6. Exu e o Diabo se encontram na encruzilhada

O que parece acontecer, e Vagner da Silva (Da Silva, 2012) também concorda com isso, é que, mais do que uma mera identificação de exu com o diabo, os dois parecem ter características que são afins e que se complementam. Neste sentido, voltando à dicotomia de casa e rua, lembremos que a rua é o perigoso, o imprevisível e o proibido, que certamente é representado no imaginário cristão pelo diabo. É o diabo que tenta, que se opõe e que está a todo o momento em uma luta contra deus pela alma dos homens. Por isso, os dois estão em oposição ao normativo, unidos em sua natureza.

Entretanto, será que essa dicotomia “casa e rua” seria capaz de explicar, por exemplo, a razão pela qual a iconografia do diabo foi tão bem incorporada ao exu de

Umbanda e de Quimbanda?⁶ Nesta discussão são esses que me interessam, e deixarei o Exu de Candomblé de lado, embora Da Silva tenha mostrado elegantemente que há uma ligação inequívoca entre a iconografia dos “dois” exus (Da Silva, 2012).

É preciso rememorar que há influência da feitiçaria europeia dentro das práticas espirituais brasileiras. Laura de Mello e Souza demonstrou a presença de práticas de degredados europeus que estavam ligadas ao diabo cristão ocorrendo em território brasileiro (Mello e Souza, 1986, 1993). De fato, Mello e Souza, conta que a própria ligação da terra que viria a ser o Brasil com o pau-brasil, cuja cor avermelhada, quase ígnea, era de grande valia, já estabeleciam a ligação incontestada da terra com o inferno e suas chamas, na opinião de religiosos como o Frei Vicente (Mello e Souza, 1990). A própria população originária brasileira era vista pelos eclesiásticos portugueses como praticante de todo tipo de pecado e, portanto, claramente associados ao diabo (Mello e Souza, 1990). O Brasil parecia mesmo predestinado a se tornar o berço de associações diabólicas.

A teologia dominante dos colonizadores na época do descobrimento das Américas era o da demonologia, que vinha de Santo Agostinho e que daria origem a trabalhos como *Malleus Maleficarum* de Kramer e de Sprenger (1486) e ao *Formicarium* de Johannes Nider (1602) (Mello e Souza & Robinson, 1997). Estas influências aparecem na Espanha dos séculos XIV e XV por meio de “Tratados contra superstições” e em Portugal, nos séculos XV e XVI difundidas em diversas produções escritas, como nos sermões e nas correspondências de Jesuítas (Mello e Souza & Robinson, 1997). Na América espanhola, o sabá das bruxas foi equacionado ao uso de alucinógenos pelos povos originários mexicanos. Já no Brasil, a pajelança tupi foi compreendida por Manuel da Nóbrega como bruxaria (Mello e Souza & Robinson, 1997). É evidente que ocorreu então desde cedo, uma estruturação da compreensão de diversos elementos tipicamente americanos – e brasileiros, claro – com o fenômeno da bruxaria e do Diabo das bruxas, como um agente de sedução, trapaça e de poderes inomináveis.

⁶ Que, em verdade, se espalhou para diversas outras religiosidades, como o Catimbó-Jurema, por exemplo, e até para alguns Candomblés.

Cumprir citar o trabalho de Marlize Meyer no qual ela faz uma ampla investigação sobre Maria Padilha e traça de maneira incontestável a ligação desta pombagira com uma figura mítica espanhola (Meyer, 1996). Portanto, precisamos considerar que a associação entre exus e pombagiras e o imaginário diabólico não tenha se dado apenas por uma questão pejorativa *per se*. Ou ainda, que ela tenha passado os limites do pejorativo e se tornado tão simbiótica ao ponto de uma figura classicamente associada à feitiçaria europeia ser incorporada à Umbanda.

Antes de Maria Padilha surgir pela Umbanda, João do Rio já havia demonstrado que nas Macumbas cariocas era lugar-comum que os sacerdotes tivessem em sua posse o Livro de São Cipriano (Do Rio, 1904). Entrar em detalhes na história deste livro de sua chegada ao Brasil seria um desvio desnecessário, visto que outros já fizeram essa investigação (Barreto, 2022). Este livro traz a figura do Santo feiticeiro, que teria sido um servo do diabo antes de se render ao cristianismo para dentro do imaginário brasileiro. A sua recepção é tão forte e orgânica, que muitos autores Umbandistas do século XX irão atribuir a São Cipriano uma das sete linhas de Umbanda, a linha africana. Embora esta atribuição tenha caído em certo desuso, a figura de São Cipriano parece ter resistido de pelo menos duas maneiras: pelo preto-velho Pai Cipriano e por alguns exus, como Exu Meia-Noite (Frisvold, 2011).

Muitas das possíveis cosmogonias de exu e de pombagira se concentram ao redor da ideia de inferno e de uma entidade-chefe que é chamada de “Maioral”. Cumprir recorrer a Luiz Mott, especificamente aos seus estudos sobre processos da inquisição que ocorreram no Maranhão do século XVIII. Menciono, em especial, o caso de Antônio e Josefa da Incarnação, as “Bizalhas” de São Luís. Elas, em seus rituais, evocavam tal “São Bibião” que seria “Lúcifer, o Maioral do Inferno” (Mott, 1993). Ainda, no Sergipe, no Século XVII, houve o caso de Manuel Paixão que vendeu sua alma por meio de um encantamento que dizia: “Dona Maria Padilha, com toda sua quadrilha, Barrabás, Satanás, Lucifer, Diabo cocho e seu maioral, deles aqui venho para [que] me venhas falar” (Mott, 1997).

Para entendermos o que é o termo, cumprir recorrer ao trabalho Maria Antônia Pires de Almeida, que nos revela que este termo advém das atividades laborais e cuja origem se encontra pelos idos dos anos 1200 em Évora, Portugal.

Basicamente, um “maioral” é um responsável geral por uma determinada atividade, bem como por outros funcionários que estejam na cadeia laboral relativa à dita atividade. Por exemplo, é o responsável por supervisionar as atividades e os trabalhadores de uma lavoura, podendo também “botar a mão na massa”. Nesse caso, falamos do “Maioral da Lavoura”, ou seja, de um tipo de “chefe” (Almeida, 2002).

Neste caso, temos claro que o Maioral do Inferno é, sem dúvidas, o chefe do Inferno – em outras palavras, o diabo. Porém, talvez o caminho do termo “maioral” até exu tenha sido mais complexo do que parece. Afinal, Edison Carneiro revela que dentre os nomes de Exu na Bahia, em seus Candomblés, está o de Maioral (Carneiro, 2008). Isso sugere uma dinâmica possível entre as feitiçarias ibéricas, os Candomblés e a Umbanda e Quimbanda ainda mais extensa, sendo mediada pela identificação do Exu africano como o diabo.

Nos livros que inauguram o discurso quimbandeiro, como os dos já citados Lourenço Braga e Aluísio Fontenelle, encontramos toda uma construção simbólica que entremeia exus ao inferno. Cumpre que nos demoremos um pouco nestas construções, de maneira que possamos entender exatamente estas entidades.

No Livro “Os Mistérios da Magia” (1948), Braga apresenta uma personagem, Senhor Ricardo, que se interessa por uma jovem, Estela. Ricardo é descrito como tendo “cara de abutre”, uma característica relevante, pois, como demonstrarei mais adiante, os exus são imbuídos com características animais. Ricardo é rejeitado por Estela e recorre ao “Pai Sático” para realizar um trabalho de “Magia Negra”. Novamente, temos a associação animal ao perverso, visto que os sátiros são criaturas míticas fálicas e de aparência bestial. Braga vai chamar o trabalho de “Magia Negra” de Candomblé em uma associação clara do africanismo à malignidade. Pai Sático então irá trabalhar com Exus na “Lei de Quimbanda”, que Braga chama diretamente também de “Magia Negra”. Braga chega a escrever que “os índios, pretos-velhos e soldados eram espíritos que trabalhavam para o bem”, numa alusão clara aos caboclos, pretos-velhos e falangeiros de Ogum da Umbanda. Neste livro, a personagem que é um experiente espírita de “Magia Branca”, apresenta uma exortação acerca da Umbanda e da Quimbanda e menciona a “domesticação” dos exus por meio de seu trabalho na “Umbanda” (Braga, 1948).

Em “Umbanda e Quimbanda”, décima terceira edição (S.D.), Braga também comentará sobre a Quimbanda. Na página 15, ele afirma que o chefe da Quimbanda deve se reportar aos chefes das sete linhas de Umbanda, que, por sua vez, se reportam a São Miguel Arcanjo⁷.

Diamantino Trindade afirma que no livro “Trabalhos de Umbanda ou Magia Prática” (1950), Braga vai estabelecer os exus de diferentes linhas, com distintas características, mas todas sinistras: garras, pelos, chifres e orelhas pontudas, por exemplo (Trindade, 2010).

Claramente, Braga estabelece uma relação de dependência entre a Quimbanda e a Umbanda, ao mesmo tempo em que entrelaça as duas em um mesmo contínuo simbólico. Ele depois afirma que os exus são os espíritos quimbandeiros mais conhecidos e numerosos e que Maioral é o diabo (Braga, S. D.).

Entretanto, é Aluizio Fontenelle quem vai mais longe na ligação dos exus ao diabólico. Em seu livro “Exu” (2018), originalmente publicado em 1951, ele afirma categoricamente que fazer “Magia Negra” é o mesmo que fazer Quimbanda (Fontenelle, 2018). Porém, é a partir do capítulo X que Fontenelle começa suas explorações mais relevantes à discussão em pauta. Neste capítulo em especial, ele começa a desvendar as origens do nome “Exu”. Fontenelle coloca claramente que Exus são espíritos do mal e demônios. Para este autor, Exu não teria vindo do latim e nem mesmo do iorubá – mas teria vindo do hebraico *exud*, que teria o significado de “povo traidor”. Este povo traidor teria sido o grupo aliado de Lúcifer e que, compartilhando de sua queda, teria sido banida para o reino subterrâneo. A odisseia de exu de Fontenelle é realmente apoteótica. Até mesmo pelo pecado original, estes seriam responsáveis. De fato, Fontenelle coloca o papel de tentador do homem, normalmente atribuído ao diabo, na responsabilidade dos exus. Também ele vai afirmar que o Maioral é o diabo. Ainda, Fontenelle vai apresentar equivalências de

⁷ “A Lei de Quimbanda tem um chefe supremo a quem chamam ‘Maioral da Lei de Quimbanda’, entidade esta que se entende diretamente com os chefes das sete Linhas da Lei de Umbanda, aos quais presta obediência e acatando ordens de São Miguel Arcanjo, por intermédio deles.” (BRAGA, S.D. Página 15)

determinados exus com demônios originários do *Grimorium Verum*, um grimório do século XVIII, muito significativo na tradição esotérica ocidental. Estava selada definitivamente a associação da Quimbanda com o inferno.

Neste sentido, cumpre novamente resgatar o trabalho de José Carlos dos Anjos (Anjos, 2006). Para este autor, exu é o símbolo mais evidente do que existe de “degradado” e a pombagira, “o inverso da pureza da santa igreja” (Anjos, 2006). Neste sentido, Anjos entende que exu e pombagira tomam para si as imagens infernais com o intuito de deturpar a santidade (Anjos, 2006). Para ele, as formas bestiais que exu ganha são também um processo de “desterritorialização”, no sentido de que ao ganhar feições animais⁸, exu não é mais branco como os santos, surgindo assim também como uma forma de resistência ao preconceito racial instaurado pelo imaginário de uma corte de divindade absolutamente (ou majoritariamente) caucasiana.

⁸ O demônio no imaginário cristão é animalesco, conforme classicamente representado pelo bode. Porém, veremos logo adiante que José Ribeiro e Decelso alegam que a forma de exu é de fato *animalesca* e não demoníaca (Ribeiro & Decelso, 1974).



Figura 1 – Uma coleção de imagens de Exus e Pombagiras com claras características *infernais*. Fonte:

<https://medium.com/@laboratoriodejornalismo2019/carlos-meira-barros-e-sua-cren%C3%A7a-na-metaf%C3%ADsica-b63da5f8aa3b>. Acesso em 18/01/2023.



Figura 2 - Túmulo de Sr. Tranca-Ruas das Almas, Campinas, São Paulo. A associação de exus e pombagiras com a morte também é destacada, como demonstra a capela supracitada localizada em um cemitério e dedicada a um exu. Retirado de: <https://twitter.com/paorixa/status/1332748448127397889>. Acesso em 07/02/2023.

Já em 1956, Woodrom Wilson Matta e Silva lança seu livro “Umbanda de todos nós”. Neste livro, o dito autor afirma que Exus seriam “espíritos elementares”. Em outras palavras: espíritos ainda em pouco desenvolvimento e que ainda estariam fortemente conectados às consequências de suas ações grosseiras.

Em 1967, Decelso lança o livro “Umbanda de Caboclos”, no qual faz uma afirmação interessante de que Lourenço Braga teria “inventado” a Quimbanda.

Os anos 70 do século XX viram uma coleção de lançamentos sobre Exus, capitaneados por figuras que se tornariam autores clássicos. O livro “Pomba Gira (Mirongueira)”, lançado em 1970 por José Ribeiro, é um destes, e um caso muito interessante. Em certa passagem, os autores apresentam uma verdadeira história de ficção científica como o mito de origem para exu e pombagira. Nesta história, os dois participam da criação do mundo ao lado de deus. Em outro capítulo, vemos, entretanto, uma explicação igual a de Aluizio Fontenelle. Neste mesmo livro, o autor apresenta explicações sobre o sabá das feiticeiras e sobre missas satânicas, o que conecta evidentemente a figura da pombagira ao diabólico.

Já em 1974 (ou em algum ano próximo), José Ribeiro e Tata Decelso lançam um livro chamado “Tranca Ruas das Almas”. Na segunda parte deste livro, de autoria de Decelso, temos a discussão do exu na Umbanda. Decelso afirma que os exus tem uma herança do *Èṣù* africano, que para ele é um espírito doméstico e mensageiro. O autor afirma ainda que na Umbanda, os Exus são subordinados aos caboclos e pretos-velhos, que ele entende serem *eguns* – almas de falecidos. Porém, para este autor, os exus parecem ser algo diferente. Ele afirma que eles seriam entidades com propósito definido e que seriam uma mistura entre a forma humana e a forma de animais. Por isso, eles teriam orelhas pontudas (mas não chifres), rabos e pênis grandes. Estas características, para Decelso, parecem ter dado origem à ideia de exu como algo similar ao diabo. Para dar sustento a essa noção, Decelso apresenta relatos tanto de exus incorporados quanto de praticantes, alegando que exu não tem nada de diabólico, como rabos e chifres.

Também em 1974, Antônio de Alva lança seu livro “Exu: gênio do bem e do mal”, no qual ele nos apresenta duas modalidades de compreensão. Ele afirma que existiriam dois tipos de Exus: Exus ou diabos (“verdadeiros agentes mágicos universais”); e os Eguns-Exus (que seriam espíritos de mortos malignos).

Nos anos 2000, temos dois autores religiosos importantes, formados em tradições distintas da Quimbanda que vão apresentar suas visões. Diego de Oxóssi, que é da tradição da Quimbanda do Sul do Brasil ou Quimbanda de Cruzeiro e de Almas ou ainda afrogaúcha, vai apresentar em seu livro “Desvendando Exu: o guardião dos caminhos” (2018) seus entendimentos particulares. Em resumo, ele afirma que os exus são almas de falecidos que geralmente são ancestrais do praticante e que já são bem desenvolvidos espiritualmente.

Para terminarmos este apanhado de visões de autores importantes, precisamos discutir os livros *Exu* e *Pomba Gira* (2012 e 2011, respectivamente) de Nicholaj de Mattos Frisvold, sacerdote e antropólogo. Para este autor, exus são espíritos muito particulares e de difícil definição precisa, pois sua natureza é justamente uma de “atravessar fronteiras”. O autor entende que eles sejam de uma natureza destacada do conceito de “bem” e de “mal”. Para ele, são também almas de pessoas falecidas, mas nem todos. Ele afirma que alguns exus teriam sido sempre espíritos criados como tal, nunca tendo passado por uma encarnação humana.

Sobre a questão infernal, diabólica, especificamente, Frisvold repetidamente se refere aos espíritos como tendo natureza infernal ou sendo infernais. Na página 111 de *Exu* (2012), o autor afirma que se iniciar na Quimbanda é dar o primeiro passo para dentro do inferno, mas, para ele, há mais nisso que possa parecer. Pois ele também afirma que o inferno nada mais é do que o mundo da matéria. Ele afirma que com a reforma protestante, o diabo passa a ganhar mais proeminência na igreja católica e esse diabo, inimigo da igreja, teria sido visto pelos oprimidos como um aliado. Ainda, Frisvold vai discutir que, de 1870 a 1920, houve grande troca entre esoteristas e macumbeiros, com a entrada também das ideias de Kardec e do satanismo romântico de Joris-Karl Huysmans. Para este autor, estas influências teriam mexido com o imaginário de intelectuais e acabaram se infiltrando na Quimbanda.

Nesta esteira, cumpre trazer novamente à discussão Stefania Capone. De certa maneira, o que Capone coloca é que a Quimbanda abraça este lado diabólico, diretamente associado ao africano, enquanto que a Umbanda tenta se livrar disso (Capone, 2018). Para ela, a Quimbanda é uma “categoria de acusação” e não tanto

algo diferente da Umbanda (Capone, 2018). Em outras palavras, parece que lidamos com duas maneiras de se fazer uma mesma coisa – no caso, um culto aos antepassados um tanto modificado. Uma maneira abraça o africanismo e o cristianismo reinterpretado por este e também hibridizado a ele de maneira mais irrestrita, enquanto o outro tenta negar isso.

Aí está uma chave para a compreensão da natureza infernal de exu de Umbanda e de Quimbanda. Frequentemente, esta associação é criticada por praticantes de Umbanda⁹, mas é claro que os Umbandistas de tudo farão para se opor a isso, visto que operam muito fortemente sobre uma lógica Kardecista-cristã e maniqueísta, na qual o diabo é necessariamente uma oposição ao deus, visto como bondoso pela ampla maioria das interpretações cristãs. Prandi destaca essa questão quando diz que a noção de tabu africana é substituída pelo pecado cristão na Umbanda (Prandi, 2001). Por outro lado, discuti, mesmo que rapidamente, como nas culturas iorubana e dos falantes de *Gbe*¹⁰, o Exu africano e Legba (sua contraparte dos falantes de *Gbe*) são trapaceiros, que ajudam a manter a ordem por meio do caos. Nesta acepção já é possível perceber que não cabem dicotomias conflitantes e maniqueísmos. Por isso, quando Capone (Capone, 2018) afirma que a macumba pega o cristianismo e interpreta com bases africanas, precisamos levar esta noção como um norte. O Inferno do quimbandeiro e de exu não está imbuído do mesmo capital simbólico do inferno do católico ou do neopentecostal, embora existam pontos de compartilhamento.

Porém, o leitor atento notará que citei aqui iorubanos e falantes de *Gbe*. Fica faltando um exame da cultura dos falantes do tronco linguístico bantu para que possamos desvendar melhor a figura de exu e até mesmo voltar ao tema das associações diabólicas. Para tal, sigo os passos delineados por Malandrino e procuro nos chamados povos bantus o que poderia explicar nosso exu e nossa pombagira e também a Umbanda e a Quimbanda.

⁹ Não comento aqui a questão desta identificação no Candomblé, que não é objeto desta tese.

¹⁰ Um conjunto de línguas faladas ao longo da costa do Benin, dentre as quais estão *Ewe*, *Fon* e *Aja*.

1.7. Exu e seu sangue bantu

Trago à discussão Luc De Heusch, que coloca em um trabalho clássico uma proposta de organização do pensamento mágico-religioso dos falantes do tronco bantu (De Heusch, 1971). Através dessa ideia proposta por De Heusch, poderemos tentar compreender a dicotomia, ou melhor, o contínuo “Umbanda e Quimbanda” e depois passar para uma análise de exu, acrescida de outras ideias.

De Heusch vai dizer que dentro do pensamento dos bantus há uma complementaridade entre o que ele chama de “feiticeiro” e “anti-feiticeiro” (De Heusch, 1971). O autor vai colocar que o feiticeiro está ligado à prática do mal, do dano e do que é socialmente indesejável, enquanto que o anti-feiticeiro se ocupará de deter essas feitiçarias prejudiciais e reprováveis (De Heusch, 1971). Obviamente há complexidades dentro desta dinâmica, principalmente no que tange ao uso legítimo e socialmente aceito de uma feitiçaria nociva como forma de punição (De Heusch, 1971). Então, o que De Heusch pensa é que há uma diferença fundamental entre o “lícito” e o “ilícito” (De Heusch, 1971). É evidente que lícito e ilícito são categorias relativas e não absolutas, e De Heusch confirma isso quando afirma que para os bantus bem e mal são categorias sociais e não ontológicas (De Heusch, 1971). De Heusch problematiza ao colocar que, em alguns casos, o anti-feiticeiro procura matar o feiticeiro para proteger seus clientes, em um ato de autodefesa, mas que não por isso deixa de ser um ato da mesma natureza nociva da feitiçaria do seu oponente. Por isso, De Heusch entende que os dois se confundem profundamente (De Heusch, 1971). Para De Heusch, a magia e a religião são formas de estruturação da comunicação e da subordinação e que se valem de metonímias e outros recursos (De Heusch, 1971). Em outras palavras, partes que representam o todo – símbolos – são utilizados para ordenar, dentre outras coisas, relações de poder e de referência. De toda sorte, tive que resumir substancialmente o pensamento de De Heusch, mas acredito que o cerne que nos interessa é a noção de uma “oposição complementar” que atravessa a legitimidade e a ilegitimidade social.

Não é difícil encaixar – mesmo que estes encaixes todos sejam sempre contestáveis – a própria dinâmica entre a Umbanda e a Quimbanda dentro do pensamento de De Heusch. De certo que Brumana & Martínez (Brumana &

Martinez, 1991) parecem ter seguido De Heusch, ao menos ao usarem os termos “feiticeiro” e “anti-feiticeiro” em sua obra, mas podemos expandir essa inspiração.

A ideia de De Heusch de que o feiticeiro e anti-feiticeiro estejam num mesmo contínuo parece conversar diretamente com a ideia de Da Silva (Da Silva, 2012) de que exu é a “problematização” da dicotomia casa e rua, que também poderia ser, com ressalvas, aplicada a estes feiticeiros. Pensando em legítimo e ilegítimo, veremos que exu transita pelos dois, pois faz as duas coisas. O fazer surge como uma chave fundamental, pois é pela ação que vemos os ecos da filiação ideológica ambígua destas entidades. De certa maneira, eu proponho aqui que a chave para a compreensão do que é Quimbanda e do que é Umbanda (em oposição uma a outra, apenas) efetivamente jaz justamente na ação de exu, que é o atravessador entre estes dois espaços. Em outras palavras, ao borrar fronteiras e ignorar limites, exu consegue justamente nos dar o ferramental simbólico para demarcar categorias. Com isso, retorno à uma noção (que talvez eu não tenha ainda colocado de maneira clara) de que *Quimbanda é uma maneira de fazer* e de que *Umbanda é outra maneira de fazer*, mas que dividem do mesmo objetivo ou fim. Seja este um culto ancestral meramente ou o atendimento das demandas de aflição da vida cotidiana.

A Umbanda, claro, se coloca no ordenamento do anti-feiticeiro, ou seja, daquele que mantém a ordem através do enfrentamento do caos causado pelo o que não é social e nem comunitário. Neste ponto, o entendimento de si próprio da Umbanda evoca Mauss & Hubert (Mauss & Hubert, 2017) em sua definição clássica de magia e religião que abarca o comunitário e o solitário, o legítimo e o ilegítimo. De Heusch (De Heusch, 1971), por sua vez, demonstra que no caso bantu tais barreiras são borradas e acredito que o mesmo valha no caso da Umbanda e da Quimbanda. Esta última surge como uma separação da Umbanda, se tomarmos suas origens pelas publicações de Braga. Entretanto, uma vez que ela parece retomar elementos das Macumbas, talvez não seja correto falar em surgimento da Quimbanda como uma “separação”. De toda sorte, para a Umbanda, ela é a magia maléfica, o que perturba a harmonia e é, portanto, o local do feiticeiro.

O exu, entretanto, está em ambas as manifestações. Porém, não só ele. Há relatos de outras entidades que participam das duas religiosidades, como pretos-velhos quimbandeiros, por exemplo. Porém, mais revelador ainda é o fato de

que muitos Umbandistas são também Quimbandeiros. Ou seja, trabalham com “as duas mãos”. As categorias de oposição Umbanda e Quimbanda então se revelam, em verdade, frágeis. Se de fato fossem irreconciliáveis, tal trânsito de entidades e de praticantes não seria possível. Algo então está ocorrendo. Ou temos duas categorias que se entendem mal ou bem temos a transformação de uma das categorias para se adequar à outra. Minha sugestão aqui é que exu seja, novamente, a resposta para isso, visto que transita entre as duas (e outras) sem problemas, adequando-se a elas de maneira exemplar.

Esse movimento de contínuo não é estranho ao mundo bantu, pelo contrário, ele parece ser justamente o que estrutura a cosmovisão desse povo tão diverso. Quando falamos de Bantu, de um tronco-linguístico que classifica uma série de povos que fizeram migrações importantes ao longo dos séculos pela África, necessariamente estamos lidando com generalizações e com hibridismos. No Brasil, esta noção é ainda mais destacada, visto que os hibridismos são ainda mais notáveis. Portanto, só podemos conversar sobre uma “origem bantu” ou sobre “cultura bantu” em termos gerais.

Para os Bantus, o tempo cósmico é cíclico e o tempo vital também o é. A representação máxima disso é a *dikenga*: ou como poderíamos chamar de uma maneira mais *abrasileirada*, a grande encruzilhada.

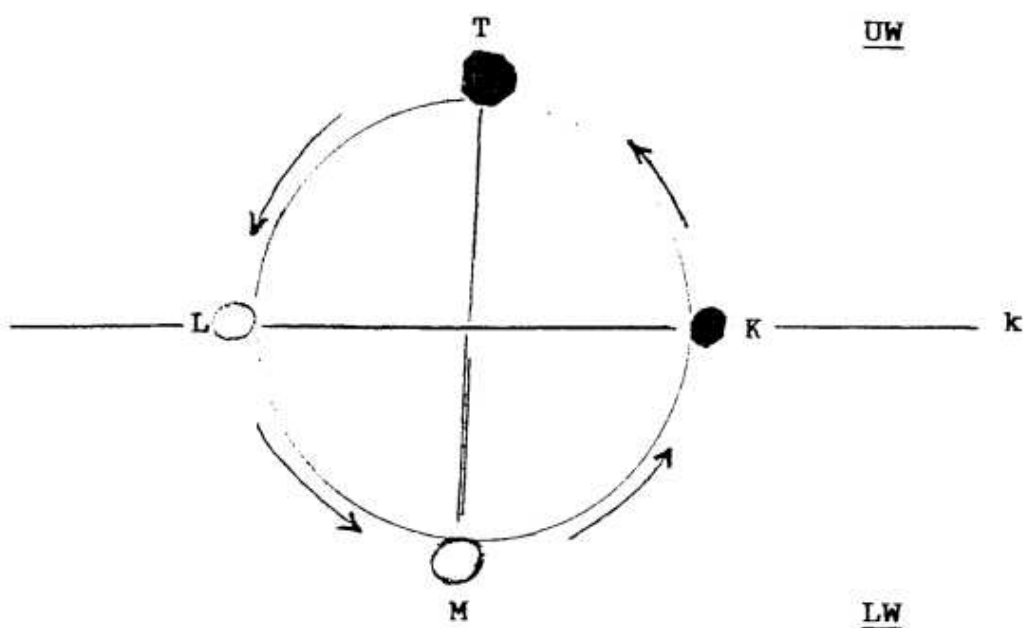


Figura 3. *Dikenga* representando o tempo cósmico. UW refere-se ao mundo superior, físico; LW refere-se ao mundo inferior, espiritual. Fu-Kiau in: Adjaye, 1994.

A *dikenga* revela quatro pontos cíclicos importantes. M é *Musoni*, o primeiro estágio. K é *Kala*, o segundo. T é *Tukula*, o terceiro. Finalmente, L é o quarto, *Luvemba*. A linha horizontal dividindo o cosmograma é a *Kalunga*. Este símbolo é um símbolo universal dos ciclos e pode ser visto de uma perspectiva macro e microcósmica. De cara, o que isto nos revela é que morrer (em L) não é o final da vida. Embora, como veremos mais adiante, isto não queira necessariamente dizer uma lógica reencarnacionista.

A *Kalunga* é particularmente interessante para a nossa discussão por duas razões. Primeiro, por ser o ponto de divisão entre os mundos físico (acima) e espiritual (abaixo). Segundo, por conta do conceito brasileiro de calunga. A *Kalunga* é compreendida como o mar ou um grande rio, um corpo de água imenso, que liga ao mesmo tempo que separa os mundos e que, claro, é vista como um cemitério. No contexto da passagem da África para as Américas, em tumbeiros, é claro que o mar e a *Kalunga* ganham então uma nova conotação de um grande cemitério *de fato* e de uma conexão entre os mundos visível e invisível, mas também entre mundos visíveis distintos – agora o mundo chamado de “casa” e o mundo novo, estranho e perigoso e imprevisível. É curioso pensar que na Umbanda e na Quimbanda tenha, de alguma maneira, ocorrido uma inversão desse sentido – com o que é africano sendo classificado como o “estranho”.

Um pequeno adendo é necessário. Na verdade, em outras sociedades africanas encontramos a noção de corpos de água ligada à separação entre os vivos e os mortos. Por exemplo, para os iorubás as águas fluviais também eram um ponto de fronteira entre o mundo dos vivos e dos mortos. Há um conto popular iorubano que diz que um ferreiro encontrou uma bela mulher e a pediu em casamento. Ocorre, porém, que ele ignorava que ela era uma entidade misteriosa que havia se transformado em uma mulher muito bonita. A mulher recusou, mas o ferreiro insistiu. Ela seguiu seu caminho e ele a seguiu. Percebendo que estava sendo seguida, a mulher cantarolou uma canção que o advertia a retornar ou encontraria um rio (Ajibade, 2021).

Este conto popular, provavelmente, está alicerçado na própria cosmogonia iorubana que tem como ponto central a separação da terra e da água. Por isso, a água aparece como uma fronteira por natureza dentro desta concepção de criação. Assim, em alguns entendimentos, é na água que vivem os mortos (Woortmann, 2018).

Embora tenhamos o elemento das águas surgindo como conectados aos mortos em outras culturas africanas, seguiremos com a orientação da cultura bantu por conta dos demais elementos deste tronco-linguístico que apontam para uma influência estruturante do mesmo para a Umbanda e Quimbanda.

Enfim, com base no pensamento estruturante do cosmo bantu, nós podemos passar então a entender como este se reflete na religiosidade dos povos deste tronco-linguístico. Depois, seguindo Carla Malandrino, poderemos sugerir questões sobre Umbanda, Quimbanda e exu para podermos, finalmente, tentar compor uma imagem um tanto mais clara do mercurial exu.

A relação de comparação deve se dar em nível religioso, pois estamos tratando, efetivamente, da coisa religiosa. Exu é sim uma espécie de “fantasma”, mas ao invés de assombrar casarões ou de perturbar o sono dos justos, ele se apresenta como um mediador entre o mundo físico e o mundo espiritual, um atravessador do invisível.

Antes de adentrarmos no tema da religião dos bantus em si, é preciso colocar uma observação. Não é possível discutir religiosidade, nos tempos atuais, pela ótica do fetichismo. Este estágio da antropologia e do estudo da religião, nascido de uma incompreensão da alteridade, ainda pauta o entendimento de muitas pessoas, mas não mais pode ser o norte do pesquisador. No caso dos bantus, como ainda alerta o Padre Altuna (Altuna, 2014), também nós precisamos fugir de achatamentos, sendo o mais tentador dizer que esta religiosidade é basicamente formada pelo culto ancestral. Ora, a religiosidade dos grupos bantus é diversa e sofisticada, e se, aqui, escolhemos discutir o culto ancestral como peça principal é apenas por conta de sua evidente contribuição para o culto de exu e pombagira.

O Padre Altuna, em seu extenso estudo sobre a cultura bantu, afirma que a religiosidade desse grupo apresenta como âmago: a crença em um deus criador

único; a crença em seres espirituais intermediários; e a crença em ancestrais ativos e interessados no mundo dos vivos (Altuna, 2014). Tudo isso, entende o dito Padre, é reforçado de maneira interessante pelo fenômeno da *possessão*, que chamarei neste contexto de incorporação (Altuna, 2014). Embora o termo em si seja problemático, pela conotação negativa associada a ele pela cultura popular, este se refere não a uma tomada indesejada ou apavorante do corpo, mas sim da encarnação esperada ou desejada – ou ainda que indesejada, longe de ser aterrorizante ou prejudicial – de espíritos intermediários no corpo dos adeptos.

Este fenômeno de encarnação de espíritos talvez seja o maior representante da dinâmica entre os mundos visível e invisível. Os dois mundos estão conectados, mesmo que separados, e são ambos dependentes um do outro, de alguma maneira. De alguma maneira, tanto isto, quanto a agência dos ancestrais, parece garantir que exista uma continuidade que garanta uma existência após a morte.

Aliás, o termo “religiosidade” também é problemático. Derivado do termo *religião*, em nossa sociedade ocidental dita “secularizada”, este termo ganha contornos específicos de uma filosofia, crença ou atividade que pode ser destacada de todo o resto da existência. No contexto bantu – e também no contexto de Umbanda e Quimbanda – a influência do invisível e de seus habitantes não se trata tanto de questão íntima, mas de coisa comunitária e não se fala em algo que seja reservado a um determinado momento da vida, mas que afete todas as camadas da mesma, a todo o instante. O Padre Altuna afirma que, para o bantu, a sua religião é “vívda e atuante em todos os momentos individuais e sociais” (Altuna, 2014).

Assim sendo, este contínuo entre visível e invisível e esse fluxo ininterrupto entre religião e vida faz com que a dicotomia “sagrado x profano” seja borrada. Novamente, voltamos aos encontros, às encruzilhadas, aos locais onde o limiar está e se dinamiza. É aqui, neste ponto de encontro, que surge outra característica importante da religiosidade bantu, também destacada pelo Padre Altuna, que é sua capacidade de recepção de conceitos estrangeiros (Altuna, 2014).

Nos escritos de João do Rio, situados no início do século XX, temos uma interessante passagem na qual um interlocutor afirma que os cambindas (do tronco linguístico bantu) seriam mero plagiadores da cultura alheia (Do Rio, 1976).¹¹

Os *cambindas* são os *congós* ou, poderíamos dizer, bantus. Nota-se claramente que o tom do interlocutor é de crítica. Denuncia que sejam *plagiadores* e *ignorantes*. Por trás dessa denúncia, podemos, com o olhar apurado, enxergar a capacidade plástica dos Bantus sendo interpretada pejorativamente. O Padre Altuna coloca que esta capacidade de síntese do que é estrangeiro não representa uma ruptura com suas próprias noções para os bantus, mas sim uma espécie de hibridização que é construída sempre tendo por suporte a religiosidade própria (Altuna, 2014). Esta noção conversa diretamente com a ideia de Carla Malandrino de que as Macumbas e a Umbanda se formam em cima de ressignificações construídas em bases bantus (Malandrino, 2010).

Esses fluxos e esses pontos de encontro parecem mesmo ser uma chave para que possamos melhor compreender a lógica espiritual dos bantus. Por isso, não causa espanto que o culto ancestral seja algo tão central nesta religiosidade, visto que não existe uma passagem que seja mais evidente do que a morte. Por não poder ser outra coisa que um ponto de encontro, a morte implica em uma continuidade após si própria, uma continuidade que mantém até mesmo a individualização do morto (Altuna, 2014). Já discuti que a passagem pelo Atlântico e que todo o deslocamento da terra natal e de seus povos originários pode ter transformado uma memória individualizada em uma memória coletiva anônima. Seja como for, estamos falando de um encontro entre os mundos visível e invisível, um encontro que desafia a noção linear de tempo, visto que os dois coexistem para além de uma cronologia.

Porém, mesmo em África, havia uma espécie de coletivização dos antepassados precipitada pela passagem de gerações. Aqueles indivíduos antes celebrados iam sendo “substituídos” pelos mortos mais recentes, de maneira que eventualmente entravam em um estado de esquecimento e de identificação com os “ancestrais” (Altuna, 2014). Ficavam para sempre relegados a essa massa,

¹¹ “*Há as dos negros cambindas. Também essa gente é ordinária, copia os processos dos outros e está de tal forma ignorante que até as cantigas das suas festas têm pedaços em português*” (Do Rio, 1976).

experimentando uma existência distinta. Como os bantus não são (em geral) reencarnacionistas¹² (Altuna, 2014), a caminhada para o anonimato ancestral parece ser um caminho sem volta, salvo se o antepassado tomar o caminho do mito e da divinização.

Os diferentes grupos bantus terão noções heterogêneas do destino dos antepassados. Alguns acreditam que eles moram em aldeias subterrâneas, outros, que se tornam serpentes e outros ainda que vivem em selvas ou cavernas (Altuna, 2014). Seja como for, é mantida a noção de uma existência no invisível e da agência destes no mundo visível.

Agência esta, que não é desprezível, visto que estes antepassados são considerados os detentores dos “costumes” e se tornam responsáveis por dirigir momentos decisivos na vida individual e comunitária, como nascimento, casamentos e iniciações (Altuna, 2014). Além disso, recebem o papel de intermediários entre os vivos e o invisível, talvez pelo fato de já terem experimentado a vida humana e serem mais sensíveis aos apelos de seus descendentes. Por tudo isso, são cultuados, solicitados e recebem sacrifícios e oferendas (Altuna, 2014).

Curiosamente, o Padre Altuna revela que os antepassados podem interagir com os vivos, inclusive por intermédio da ferramenta da *incorporação* (Altuna, 2014). A incorporação, é, sem dúvidas, um fenômeno importante, visto que permite ao antepassado uma ação ainda mais direta do que aquela pela agência espiritual e permite sua inserção indubitável dentro da comunidade.

Carla Malandrino fez um trabalho exemplar em resgatar as raízes bantus da Umbanda (Malandrino, 2010). Seguindo seus passos, podemos perceber claramente que exu e Pombagira parecem se encaixar dentro de bases bantus, mesmo que tenham em si algumas sínteses advindas de outras culturas – como o próprio nome exu e toda a implicação diabólica e todas as demais significações que vieram com isso.

¹² Embora possa haver uma noção próxima na qual os descendentes recebem nomes de antepassados destacados de maneira a “dividir” com estes de certo “princípio vital” (Altuna, 2014).

Podemos começar os paralelos discutindo a noção de que espíritos de antepassados têm agência no mundo visível de várias maneiras, inclusive pela incorporação. Para isso, precisamos resgatar a proposição de uma ancestralidade compartilhada, advinda de uma transformação causada pela instituição escravocrata. A ancestralidade linear, mantida pela genealogia, pela noção de comunidade originária é devastada pelo deslocamento forçado, pela separação de famílias e pelas gerações que são atingidas por essa opressão.

Junte-se a isso a forçosa mistura de pessoas e de etnias promovida pela escravidão e teremos, certamente, um contexto no qual os hibridismos e sínteses são formados. Estas junções talvez retirem, de alguma maneira, o sentido linear de uma ancestralidade, visto que a questão ancestral pode ter sido equacionada a uma resistência compartilhada. Seja como for, quando surgem as Macumbas e a Cabula, por exemplo, e depois a Umbanda, vemos surgindo os tipos que representam um *coletivo ancestral* ou um *coletivo mnemônico*.

Se nós conseguimos entender com maior facilidade o surgimento de tipos como os pretos-velhos e os caboclos de dentro desse caldo de memória coletiva e de personificação de brasilidade, talvez não seja tarefa tão simplória compreender as raízes de exu e pombagira. Fato é que exu e pombagira parecem mesmo estar relacionados a uma transformação do culto ancestral. A fala de um interlocutor recolhida por meio de formulário eletrônico por esta pesquisa, revela que este sacerdote de Umbanda e de Quimbanda, que chamaremos de A.B., concorda com isso, pois ele justamente considera que exu e pombagira estão inseridos em um culto ancestral e que parece haver forte herança bantu no culto a essas entidades.

13

1.8. Exu não é Êṣù

A questão que se coloca de maneira presente agora é a relação disto com o Exu africano, visto que este não é originário da cosmovisão bantu. Vagner

¹³ Quando questionado se o culto a exu e pombagira seria um culto ancestral e se saberia comentar sobre a influência dos bantus, A. B. escreveu: “Vejo uma herança mais fortemente bantu em virtude do culto aos ancestrais. Nessa visão, exu e pombagira seriam os espíritos dos mais velhos de uma determinada comunidade, mais especificamente os antigos feiticeiros e feiticeiras desse grupo”.

Gonçalves da Silva, em seu trabalho magistral sobre Exu, coloca essa questão dentro da encruzilhada que reúne África, Europa e Brasil (Da Silva, 2020). Para este autor, são as forças que vão agir nesses três espaços, que vão se encontrar e se entremear e irão permitir a confluência de Exu, Diabo e espíritos cultuados pelos bantus. Silva alega que não há registro de *minkisi* (singular, *nkinsi*) com função de mensageiro como Exu tem para si e nem que tenha as mesmas características deste (Da Silva, 2022). Entretanto, há entidades (*minkisi*) associadas às estradas e que exibem sim um papel de intermediador, como *Unjila*, *Cariapemba Bombonijira*, *Mpaambo Njila* e outras (Da Silva, 2022).

Da Silva alega que *Cariapemba*, que parece ser uma corrupção de *Káriapemba* do quimbundo ou de *Nkádi Ampemba*, do quicongo, também foi traduzido como *diabo*. Ainda, *Bombonijira*, *Mpaambo Njila* parecem derivar de termos do tronco bantu, remetendo a caminhos ou encruzilhadas, como *mpambu a nzila* (encruzilhada) e *pambu ia njila* (atalho ou algo similar). Assim, Da Silva costura algumas questões importantes. Por exemplo, é evidente que Pombagira parece uma corruptela de *Bombonijira* e de similares. Já a associação de certos espíritos de estradas e de mensagens ao diabo cria automaticamente um elo com Exu (Da Silva, 2022).

Isso é particularmente importante no contexto de exu de Umbanda e de Quimbanda, que deve muito de suas características diabólicas ao Exu africano, certamente. Porém, vemos como é o lado diabólico que parece aproximar o componente nagô/iorubano/*fon* da base bantu. Em outras palavras, se Carla Malandrino afirma que as Macumbas e Umbanda se formam, de alguma maneira, em cima de ressignificações construídas em cima de estruturas bantu, precisamos fazer dois adendos: 1) o que não é bantu nesta equação não está livre de hibridismos e sínteses; 2) o que é bantu nesta equação também não está livre de hibridismos e sínteses.

Ao percebermos isso, pode parecer que o exercício de ir atrás de elementos da cultura bantu para entender exu e pombagira se torna um ato em vão, mas não é verdadeiro. Por mais que o objetivo aqui, que fique claro, não seja desvendar exatamente as origens inequívocas de exu e pombagira, exercitar-se neste sentido permite que compreendamos melhor estas entidades. Assim, não é surpreendente

perceber que, tendo em vista a *dikenga* e a sua atribuição do mundo dos mortos ao “mundo inferior” no cosmograma, o pensamento europeu que coloca exu e espíritos mais agitados e dinâmicos ou até mesmo incompreendidos como diabólicos e tudo mais que discutimos acaba gerando um emaranhado que equaliza, de certa maneira, o mundo dos mortos ao inferno e os seus mensageiros e intermediários (ancestrais), como diabos. Isto, por outro lado, também confere a estes agentes mediadores novas identidades, deslocando-os de linhagens diretas familiares ou de coletivos de ancestralidade indefinida para as fileiras de povos de uma natureza mais infernal.

Ou seja, seguindo ainda a ideia de Malandrino (Malandrino, 2010), percebemos como há uma ressignificação, de fato, das bases bantu, em especial de toda a noção dos ancestrais e de sua agência. Pois, por trás de todas as camadas que se apresentam, sejam elas da influência nagô, europeia ou de tudo mais, ainda persiste a agência fundamental mediadora dos ancestrais como reguladores do visível e como força por detrás de acontecimentos notáveis na vida dos adeptos.

Embora possa parecer surpreendente a associação de uma parcela de coletividade ancestral ao imaginário infernal, isso talvez não seja tão absurdo. Como já coloquei, pelo cosmograma da *dikenga*, temos o mundo “inferior” como o mundo dos mortos. Se trouxermos a noção do termo grego *gehenna* e de sua tradução comum como *inferno* e a noção deste termo como definidor de um local flamejante de punição no mundo inferior, conforme colocado na literatura rabínica (Bailey, 1986), podemos conectar isso ao “mundo inferior” da *dikenga*. O revoltoso Lúcifer, muitas vezes equacionado ao Satanás (opositor), acaba sendo, no imaginário, relegado ao mundo inferior, ao *cair*. Com regente do inferno, ele se coloca como um polo negativo ao positivo representado por Jesus e pelos santos. Essa ideia maniqueísta, que vai assolar o mundo ocidental (Nogueira, 2000), certamente alcança a interpretação dos europeus e dos demais acerca das noções africanas – vide a tradução do Exu africano como *Diabo*.

O que Frisvold (2011; 2012) sugere, em seus livros, é que tenha havido uma importação do imaginário diabólico por meio de uma estratégia do tipo “o inimigo do meu inimigo é meu amigo”. Essa noção colocada por Frisvold está longe de ser implausível, mas talvez ela precise ser um pouco mais destrinchada.

Se trouxermos à discussão a ideia de Silva (Da Silva, 2022) de que há uma ligação entre o Exu nagô e os espíritos de encruzilhadas e de estradas bantu por meio de uma associação destes todos ao diabo, podemos ver como o diabo ganha um vulto. É verdade que encruzilhadas sempre foram locais “assombrados” por uma gama de entidades e que até mesmo eram onde os suicidas eram enterrados, estabelecendo-as como pontos repletos de significados dentro do imaginário europeu. Tal era o poder da encruzilhada que até mesmo lá ocorreriam os sabás das bruxas e o próprio Satanás apareceria nelas vez ou outra (Puhvel, 1976). De alguma maneira, parece haver ao longo do tempo e do espaço uma aproximação entre encruzilhadas e acontecimentos estranhos. A associação do Exu com o diabo, assim ganha outros contornos, pois talvez estejamos olhando para além de *trapaças* e de falos eretos.

Em 1587, Johann Spiess publica *Historia von Dr. Johann Faustus*. Neste livro, Fausto vai até uma encruzilhada à noite e chama o diabo. A encruzilhada é o lugar de escolha pelo fato de ser um ponto de encontro, onde os mundos podem se tocar, onde a *kalunga* da *dikenga* pode ser navegada. Logo, é o ponto de acontecimento do sobrenatural por excelência. É o ponto de perdição, visto que dali podemos escolher os caminhos errados.

Na encruzilhada do início do século XX, no Rio de Janeiro, onde se encontravam os caminhos recentes da pós-abolição e de onde se estendiam os caminhos que viriam pelo século nascente, Zélio de Moraes e outros capitanearam um movimento de formação de uma religião que rejeitou parte da negritude das Macumbas. A razão era provavelmente tornar o africanismo mais palatável ao seu nicho de classe média. Por outro lado, as práticas mais “africanas” nunca foram verdadeiramente apagadas, mas sim ainda mais marginalizadas.

Estar à margem em uma sociedade ocidental de matriz judaico-cristã é, de certa maneira, ser jogado para a “mão esquerda” da equação. Visto que a nova e nascente Umbanda reivindicava para si a herança kardecista e cristã, o marginal equacionou-se ao diabo. Exu, Cariapemba, Bombonijiira e os outros espíritos encontraram-se nas encruzilhadas com o Diabo novamente e forjaram uma espécie de aliança. Em outras palavras, os praticantes viram sua imagem na imagem do inimigo cristão, como havia colocado Frisvold (2011; 2012). Toda a ancestralidade

coletiva, mais uma vez rejeitada, se revoltava então contra um sistema opressor capitaneado por um *ethos* cristão. Abraçar a capa encarnada do diabo foi então um movimento mais do que natural.

A construção de um movimento como as Macumbas e a Umbanda, em dada camada, pode ter sido uma maneira dos ex-escravizados bantus terem construído para si uma existência mais aprazível, como colocou Malandrino (Malandrino, 2010). A grande questão é que a sombra, como colocamos citando Lages (Lages, 2012), logo no início deste capítulo, acaba tomando forma de alguma maneira. Se este processo ocorre no indivíduo, talvez ele ganhe também corpo na sociedade como uma instituição, em um pensamento baseado em Berger (Berger, 1985). Se uma instituição precisa de estruturas na consciência, não é absurdo pensar que elementos conscientes e inconscientes engendram instituições – como religiosidades ou cultos específicos. Nesse caso, os semelhantes – pelo ponto de vista do dominante – se atraem num jogo contra a opressão. Se a Umbanda foi uma “utopia”, como Malandrino (Malandrino, 2010) colocou, a força de exu e pombagira esteve em continuar sendo a resistência dentro do pensamento utópico, pois a utopia do oprimido não pode ser jamais a mesma da utopia do opressor.

1.9. Os reinos de exu e de pombagira

Antes de encerrar este capítulo com algumas conclusões parciais, gostaria de retornar à discussão a um ponto interessante, que ligará a herança bantu de exu e pombagira ao conceito de diabo e de morte, mas que também nos revelará um pouco mais sobre a natureza desses espíritos.

A ideia dos Reinos de exu na Quimbanda parece ter sido uma inovação tardia. Assim que surge a literatura sobre a Quimbanda, temos primeiro a divisão dos exus em sete Linhas, em clara oposição às sete Linhas de Umbanda. De toda a sorte, quando a noção de Reinos surge, ela se espalha e parece ganhar popularidade. Na definição de Frisvold (Frisvold, 2012), um Reino de exu é um lugar de poder que ajuda a definir a natureza do espírito (exu e pombagira) ligado àquele Reino (Frisvold, 2012). Essa definição lembra muito a ideia de *nkisi*. É verdade que

minkisi geralmente são compreendidos como figuras de fetiche, mas essa classificação é inexata, ou melhor, incompleta.

Vejamos uma definição melhor: *nkisi* abarca toda a noção de medicina, magia e de religião; *nkisi* é o próprio lugar onde habita um espírito ancestral e onde há uma grande presença de poder sobrenatural (Bouana, 1961).

Pela definição de Bouana, vemos claramente que *minkisi* são noções muito mais amplas, que estão especialmente ligadas a um poder palpável do invisível (Bouana, 1961). Podemos conectar essa ideia aos Reinos de Quimbanda, conforme colocado por Frisvold (Frisvold, 2012). Se fizermos essa sobreposição, veremos que os exus e pombagiras parecem harmonizar com a categoria de espírito ancestral que habita um local de poder – um Reino.

Os Reinos são: Encruzilhadas; Cruzeiro; Matas; Calunga; Lira; Almas; e Praia (Frisvold, 2012). Além disso, cada reino é dividido tradicionalmente em nove povos. É importante perceber como todos os reinos são pontos de encontro e de fronteiras, de liminaridade, de rupturas que ao mesmo tempo são e permitem continuidades. As encruzilhadas são encontros de caminhos, tradicionalmente compreendidas por diversos povos como um local de importância religiosa e mística. O cruzeiro, aqui geralmente referindo-se à grande cruz central encontrada nos cemitérios católicos, é o encontro entre os planos, os reinos dos vivos e dos mortos. As matas dividem o domínio dos homens do domínio das feras e também falam sobre nossa natureza indomada e nosso lado domesticado. A calunga, aqui calunga pequena, ou cemitério, entre a própria vida e a morte. A lira é a expressão da boêmia, dos limites da moralidade e do corpo. O Reino das almas trata do encontro do corpo e do espírito e quando finalmente o corpo morre, passa pelo retorno ao invisível. Por fim, a praia é a ligação entre a terra e o mar, mas também é a ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos, pois a calunga grande – o mar – acaba tomando uma dimensão de grande cemitério, por conta tanto de conceitos bantu quanto das mortes ocorridas na travessia do Atlântico durante o período escravagista (Frisvold, 2012).

Retornando ao conceito de *nkisi*, como colocado por Bouana (Bouana, 1961) e aliando a isso as ideias de Malandrino (Malandrino, 2010) e tudo que já foi aqui posto sobre os elementos bantu do culto ancestral, é possível especular que exu e pombagira equivalham de alguma maneira, aos espíritos ancestrais guardiões de

locais de poder. Entendendo que os Reinos são uma codificação, por parte dos praticantes, da própria natureza dos espíritos, estamos assim diante de um apontamento importante.

Todos os Reinos falam de fronteiras e de liminaridades e isso, novamente, coloca exu e pombagira como espíritos próprios dessa natureza e reforça as associações com o Exu africano – tradicionalmente associado às encruzilhadas. É oportuno trazer à discussão o pensamento de Victor W. Turner (Turner, 1974), que formula a liminaridade como algo que é ambíguo e que não é contido dentro das classificações sociais ordinárias. Isso permite que o liminar seja “imune” ao *status* social do *establishment*, na visão de Turner (Turner, 1974). Assim, como vemos agora, exus e pombagiras são liminares (e veremos que os gedes também o são), reforçando que não estejam sob o ordenamento social esperado. Acredito que isso decorra (e que também alimente, num círculo vicioso) do anonimato destes espíritos. Anonimato, no sentido de não possuírem mais a identidade que tinham enquanto vivos. Isso é o que diferencia esses entes dos ancestrais que são nomeados, por exemplo, e que (seguindo Pierre Clastres, 2017) parecem ser uma parte principal da conformação do político. Assim, esse “anonimato” também lhes confere poderes e capacidades que nenhuma “pessoa” jamais poderia ter. Aliado a isso, temos o fato de que a liminaridade permite que os sem status, representados pela marginalidade, possam emergir como “santos”, “milagreiros” e “curandeiros”.

Porém, há mais nessa codificação dos Reinos de Quimbanda. Podemos recorrer para além dos pensadores modernos e tentar discutir a questão da liminaridade sob o viés dos saberes tradicionais. No caso em tela, me refiro principalmente à *dikenga* ou cruz do congo.

Já aponteí que a *dikenga* poderia ser chamada de “grande encruzilhada”. Na verdade, a encruzilhada, com sua noção de encontro, continuidades e rupturas, poderia ser considerada o tipo estrutural de todos os Reinos de Quimbanda. Em outras palavras, em uma análise fundamental, todos os pontos de encontro são encruzilhadas. Isto por si só já seria suficiente para provocar a reflexão de que o cosmograma e a cosmovisão bantu estão fortemente imbricada nos conceitos de Reinos e, por conseguinte, na própria ideia de exu e de pombagira, mas ainda há outros elementos a serem considerados.

Por exemplo, é notável que dentre os Reinos surjam calunga e praia. Calunga, obviamente, deriva do termo *kalunga*, do tronco linguístico bantu, cujo um dos significados é a linha divisória horizontal da *dikenga* que é compreendida como um grande rio ou como o mar. Desta compreensão, segue-se que a praia, com sua evidente conotação de ligação ao mar, ganha um contorno que se harmoniza aos conceitos da *dikenga*.

É interessante notar também que todos os reinos carregam uma noção de “morte”, mesmo que sutil. Isso fica evidente, pelo já discutido em calunga, praia, cruzeiro e almas. Encruzilhadas também, visto que, como já colocado, as encruzilhadas parecem ser o tipo fundamental dos Reinos. Além disso, haveria uma encruzilhada maior do que a da morte? Um partir de caminhos realmente sem volta, sem dúvidas. O Reino das matas também carrega consigo uma noção de finitude da vida, pois é o local no qual o homem não entra. Ali terminam os domínios do humano e começam os das feras, onde tudo é perigo e o destino do homem é perder-se de si mesmo. Sobra a lira. Alguns praticantes e sítios de internet costumam colocar que o Reino da lira é derivado da cidade Lira na atual Uganda¹⁴, mas isso parece ser uma leitura em retrospectiva. Seja qual for a origem do termo, talvez ligado ao instrumento musical, o reino em si está ligado aos cabarés, aos bares e a toda a vida de boêmia e de indulgências. Em muitas histórias de vida, lendas, de exus e de pombagiras, vemos que estes espíritos, quando em vida, conheceram a morte em uma mesa de bar, em um bordel ou ainda por conta do amor (Frisvold, 2011; 2012). Este parece ser o fio que conecta o Reino da lira também à morte. Ou ainda, caminhando em uma direção mais simbólica, a morte da moral, já que é pela influência do álcool, do jogo e das paixões inebriantes, que muitos cometem faltas e se entregam aos vícios.

Neste sentido, é interessante destacar o testemunho de um interlocutor, recolhido por mim por meio de pesquisa eletrônica, A.B, que é sacerdote de Umbanda e de Quimbanda, com mais de vinte anos de experiência, e que define os exus e pombagiras como mortos que passam a dominar “cruzamentos de forças

¹⁴ <https://estudoumbandaespiritismoecandomble.blogspot.com/2018/04/reino-da-lira.html>. Acesso em 13 de fevereiro de 2023.

naturais”.¹⁵ Ou seja, na perspectiva do dito interlocutor, exu e pombagira são, de fato, espíritos associados um local de poder.

Finalmente, ao falarmos da encruzilhada como elemento fundamental dos Reinos e da natureza de exu e pombagira, precisamos retornar ao Diabo. Já foi comentado sobre o Dr. Fausto e sua excursão à encruzilhada para chamar o demônio, mas a verdade é que a ligação do Diabo às encruzilhadas perdura ao longo do tempo. Por exemplo, há a lenda de Robert Johnson, músico de *blues* então medíocre que vai até a encruzilhada, se encontra com um homem misterioso, faz um acordo e retorna desse pacto com uma notável habilidade musical que o lança ao sucesso. Ainda, em 1486, o *Malleus Maleficarum*, tratado clássico de bruxaria mencionado anteriormente, já dizia que uma das formas possíveis do Diabo era a de espíritos que assombravam as encruzilhadas (Broedel, 2019). Com isso, surgem mais elementos que explicam a associação notável entre exu e pombagiras e o imaginário infernal.

1.10. Conclusões preliminares sobre exus e pombagiras

Neste capítulo me dediquei a explorar a natureza de exu e de pombagira. É preciso realizar este exercício para que possamos nos aventurar, mais adiante, nas questões específicas que estamos procurando responder. Certamente, tudo que pude oferecer foi uma visão parcial destes espíritos tão complexos, mas espero que tenha conseguido comunicar que exu e pombagira são fronteiriços ao mesmo tempo em que são resistência.

Resistência, pois apesar da insistência e opressão da normatividade cristã ocidental, que molda a Umbanda no início do século XX, exu e pombagira ainda mantêm sua “amoralidade” e um perigo indomesticável, que é o pulsar de sua raiz africana. Eles se integram ao modelo de espiritualidade africana aceitável, sendo colocados como subordinados aos orixás iorubanos e aos caboclos e pretos-velhos. Porém, logo constroem para si uma fuga disso e fazem arder novamente a chama

¹⁵ “Exu é um morto que, passando por uma situação única, assemelhada ao dos encantados na Encantaria, torna-se o senhor de determinados cruzamentos de forças naturais (encruzilhadas da natureza) e, por vezes, vincula-se a um ser humano, acompanhando seus passos e fazendo as vezes de um espírito pessoal. Sua natureza será sempre ígnea e terrena, estando associado ao movimento incessante das interrelações entre todos os diversos reinos naturais, incluindo o humano.”

de uma espiritualidade que tenta expressar sua verdadeira natureza. Mesmo que isso signifique puxar para si a alcunha de uma espiritualidade opositora.

Fronteiriços, pois permitem continuidades mesmo em função de rupturas ou de separações. Se a Umbanda começa rejeitando a Quimbanda, é exu e pombagira que resistem nessas duas expressões, ligando-as. Sem falar, é claro, em toda a questão das encruzilhadas e dos Reinos de exu e pombagira.

Curiosamente, parecem ter sido essas duas virtudes que aproximaram exu e pombagira do Diabo, associação que vem sendo duramente rejeitada por parte dos adeptos de Umbanda, visto que carrega em si grande conotação negativa.

Cumprе destacar que nesta discussão não entramos no mérito da descolonização. De fato, entendo adequado o pensamento de Rubem Barboza Filho (Barboza Filho, 2006; 2025) que coloca que o Brasil é fruto do estilo de vida barroco – que pede por uma explicação, mesmo que seja uma leve digressão. Barboza Filho vai definir que o barroco surge na Europa como uma reação ao desmoronamento da teologia e da vida medieval. Neste sentido, o barroco seria fundado nas bases subjetivas do ser humano, deixando para trás a noção de um universo harmônico e perfeitamente ordenado pelo criador (Barboza Filho, 2006). O supracitado autor entende que o barroco chega à América e aqui é recheado de inovações sustentadas pela presença de europeus, nativos e africanos, sem um traço em comum ancestral (Barboza Filho, 2006). Barboza filho (2006; 2025) entende que a América ibérica não permite que continuem intactas as “identidades prévias” de ninguém e em troca nada dá – não há nada que possa ser usado como apoio em uma possível reconstrução. Aí entra o barroco americano, oriundo sobretudo “de baixo”, do povo, que para Barboza Filho consegue integrar polos opostos e sua estética estruturante (Barboza Filho, 2006; 2025). Com uma diferença fundamental, para o dito autor, do barroco europeu: sem uma vocação para entender a vida por um viés sorumbático; mas com talento para integrar linguagem e sentimentos. Sem o pano de fundo do Verismo italiano¹⁶ e sem o aceno constante para um passado perdido, o barroco brasileiro, com um rei distante e repleto de teatralização, permite

¹⁶ Movimento literário típico do final do século XIX que estava preocupado em discutir os percalços dos desfavorecidos.

explorar avenidas totalmente novas e constrói uma sociedade nunca antes vista, pois está tentando fazer sentido onde não havia nenhum prévio.

Tendo colocado tudo isso, cumpre notar que usamos o Diabo, os Reinos e todas as demais associações e explorações, como ferramentas associativas para que possamos continuar a exploração dos atravessadores do invisível que chamamos de exu e de pombagira. No melhor estilo barroco brasileiro, seguimos tentando criar sentido em algo que nasce sem um passado tradicional marcado e certo. Exu é filho do encruzamento que germina na América ibérica, especificamente na portuguesa.

Capítulo 2. Vodou e seus mortos mais famosos: os Gedes.

2.1.O Vodou

Discutir a formação da Umbanda e da Quimbanda foi um desafio e se eu me demorei demais nisso, foi pela razão de que era preciso apresentar também algumas bases argumentativas que serão úteis para o restante dos capítulos desta tese.

Apresentar um panorama da formação do Vodou¹⁷, porém, também não é nada simples. Isto, pois, o próprio termo *Vodou* no contexto haitiano é um termo de múltiplos significados que convergem para um entendimento comum que torna possível um reconhecimento geral. Em outras palavras, Vodou quer dizer muita coisa. De maneira livre é uma coleção de práticas espirituais derivadas de diferentes e inúmeras etnias africanas que foram hibridizadas entre si e com o catolicismo e que surgem em pontos distintos ao longo do tempo e do espaço no Haiti.

A primeira vez que o termo Vodou surge para se referir a uma prática religiosa na colônia de São Domingos, então colônia francesa, que viria a se tornar

¹⁷ O termo Vodou origina-se muito provavelmente da língua *Fon* e significa algo similar a espírito.

o Haiti em 1804, foi por meio dos relatos de viagem de Moreau de Saint-Méry¹⁸. Este autor registrou o que chamou então de *Vaudoux* em 1797, uma prática religiosa que contava com danças e o *exotismo* de adorações a serpentes.

Porém, é provável mesmo que algo similar ao *Vaudoux* ou ao Vodou tenha surgido quando uma massa significativa de escravizados chegaram a São Domingos, pelas mãos dos franceses, para trabalharem nas *plantations* de cana de açúcar e de café, no Século XVII. Antes, de 1492 até 1625, o território havia sido de domínio espanhol. Os espanhóis dizimaram os povos originários da ilha, em sua busca por riquezas. Estima-se que em 1540 já não havia mais rastros da cultura dos povos originários na ilha e que sua população estivesse reduzida a números minúsculos (Ferguson, 1988). Ainda nos anos de 1500, escravizados africanos foram introduzidos na ilha pelos espanhóis e sabemos de revoltas conjuntas de africanos e de povos originários pelos idos de 1530 e de 1570 (Rodríguez, 2007; Schwaller, 2018).

Não é possível excluir a possibilidade de que já neste primeiro momento, ainda no domínio espanhol, a pequena então ilha de Hispaniola tenha gerado um tipo de espiritualidade que fosse algo como um *proto-vodou*. Entretanto, como a escala da chegada de escravizados é muito maior com os franceses, o que é facilmente demonstrado pelo volume absurdo de exportações de açúcar e de café saindo da colônia eram maiores do que as do Brasil e do México somadas, isto no final do século XVIII (Geggus, 2017). Nesta mesma época estima-se que haveria cerca de sete mil (7.000) *plantations* na colônia, com escravizados de todas as partes da África (embora a maioria fosse do Congo) e com alguns escravizados (a minoria, 1/3) nascidos na própria ilha. David Geggus afirma que em uma única plantação – e haviam várias, como colocado, e estavam espalhadas ao longo de todo o território – era possível encontrar falantes das mais diferentes línguas (Geggus 2017). Isto quer dizer, em outras palavras, que havia uma mistura significativa de escravizados de diversas etnias.

Porém, David Geggus demonstra que, pelo século XVIII, serão os africanos da África central que formarão a maior massa de escravizados que chegou à São

¹⁸ “Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie Française de l’isle Saint-Domingue”.

Domingos (Geggus, 2001). Tais escravizados eram genericamente chamados de “Congos”, às vezes “Angolas”, e se tornaram a maioria dos escravizados africanos na ilha. Geggus entende que é possível que essa chegada em massa tardia de tais escravizados tenha tido um impacto considerável na formação da cultura crioula do Haiti (Geggus, 2001). Um exemplo disso seriam os cantos de Vodou do período colonial que foram registrados, todos na língua quicongo. O autor supracitado também revela que, de acordo com registros recuperáveis de embarcações de tráfico de escravizados francesas e de *plantations*, 56,6% dos escravizados que chegaram ao norte de São Domingos teriam sido da África Central, enquanto que 22,6% teriam sido da região da costa do Benim, 4,4% da costa do ouro, 2,6% da região de Sierra Leoa e 6,5% da Senegâmbia. Na região sul, os oriundos da África central foram 39,5%, contra 11,8% da costa do Benim, 8% da Senegâmbia, 4,3% da costa do ouro e 8,8% da região de Sierra Leoa. Já no oeste de São Domingos, 39,5% eram da África central, enquanto que 35,5% eram da região da costa do Benim (Geggus, 2001). Esses dados sugerem que, de fato, os escravizados “Congos” eram maioria no norte do Haiti e nas fazendas de café, vocação local. Entretanto, durante o período de alta da produção de açúcar (1701-1725), foram, de fato, os escravizados oriundos da costa do Benim a maioria a aportar em São Domingos (Geggus, 20001). É evidente que os dados recuperados por Geggus não respondem pela totalidade dos escravizados que foram levados a São Domingos, porém, tais dados desafiam a visão hegemônica que é mantida até hoje de que o Vodou haitiano seja um tributário direto da religiosidade do antigo Daomé. Sem querer diminuir a importância do Daomé na formação do Vodou, é preciso considerar que a influência dos bantus pode ter sido também extremamente relevante.

Em sua tese de doutoramento, Christina Frances Mobley estudou o impacto que o enorme quantitativo de escravizados congolese teve em São Domingos na segunda metade do Século XVIII (Mobley, 2015). Ela destaca a teoria de John Thornton (Thornton, 1991) de que a ideologia e *expertise* militar dos “Congos” teria sido fundamental para o sucesso da revolução haitiana, mas vai além. Mobley estuda François Mackandal, conhecido como líder revolucionário de São Domingos que foi queimado vivo pelos franceses em 1758 por acusações de envenenamento de colonos (Mobley, 2015). Ela analisa os registros judiciais contra Mackandal e

conclui que ele seria um *nganga nkisi*, um sacerdote congolês que criava *bolsas de mandinga* e embrulhos mágicos para seus clientes e seguidores (Mobley, 2015). Parte disso pode ser justificado pelo fato de que Geggus já havia apontado que Mackandal provavelmente é uma corruptela de *makunda/makwanda*, termos congolese para “amuleto”. Além disso, ela não encontra evidências que justifiquem a ideia de Makandal como um especialista em venenos¹⁹ e nem mesmo que tenha sido um líder político (Geggus, 1991; Mobley, 2015).

Mobley continua e sugere que Teysello, um dos cúmplices de Mackandal, seja um nome derivado de *nganga tesa*, um adivinho (Mobley, 2015). Ela também cita os cultos de Bila e/ou Mayombe que foram oficiados no norte do Haiti por Dom Pèdre e Jérôme, seus líderes, como uma consequência da cultura congolese. Para ela o uso de álcool para facilitar o transe de possessão²⁰ também teria sido uma importação congolese (Mobley, 2015).

Além disso, cumpre citar o trabalho seminal de Robert Farris Thompson em seu livro *Flash of the Spirit* (Thompson, 2010). Thompson destaca que Dom Pèdre seria uma figura ancestral messiânica que retorna magicamente na forma de possessões ou de embrulhos como *pacquets congo*, que às vezes são chamados justamente de Dom Pèdre (Thompson, 2010). Thompson destaca a relação óbvia entre Pèdre (Pedro) e *Petwo*²¹, rito do Vodou haitiano conhecido por ser mais quente e agitado e que no norte do Haiti é chamado também de Lemba (mesmo nome de uma sociedade congolese de comércio) (Thompson, 2010). Esse autor, ainda, traça um paralelo entre as possessões por espíritos do rito/nação *Petwo* e as possessões por *bisimbi nganzi* no norte do Congo (Thompson, 2010). Os *bisimbi nganzi* são espíritos de pessoas que sofreram mortes violentas, e assim como os espíritos *Petwo*, quando em incorporação fazem o adepto tensionar os músculos, fechar as mãos e assumir uma postura agressiva em geral (Thompson, 2010).

¹⁹ É possível que tal fama tenha se espalhado pelo fato dele administrar venenos em práticas espirituais com o intuito de detectar bruxas, prática tipicamente (mas não apenas) congolese, como defende Vanhee (2009).

²⁰ Dentro do Vodou haitiano, possessão é o termo usado pelos adeptos para se referir ao fenômeno mediúnico de tomada do corpo por uma entidade. Portanto, quando usado no contexto do Vodou não apresenta o caráter pejorativo que apresenta usualmente nas religiões afro-brasileiras. De toda sorte, salvo em casos específicos, utilizarei o termo incorporação para tratar também do fenômeno de transe mediúnico no Vodou haitiano.

²¹ Também aceita-se a grafia *Petro*.

Tendo deixado claro que a influência congoleza não pode ser dissipada do quantitativo de escravizados que chegaram em São Domingos, é preciso destacar que o regime escravocrata de São Domingos era particularmente duro. Geggus demonstra isso comparando com a Jamaica, onde até 1791 haviam ocorrido muito mais revoltas (Geggus, 2017). A mensagem aqui não é que os escravizados de São Domingos estivessem mais satisfeitos, mas que fossem oprimidos de tal maneira que até as revoltas eram um empreendimento difícilimo.

Havia uma instituição, entretanto, que já começara nos tempos espanhóis e que se mostrou particularmente popular em São Domingos. Trata-se da *maroonage*, ou o escape para comunidades de *maroons* – um tipo de resistência similar ao dos quilombos. Na *maroonage*, os *maroons* – escapados – formavam comunidades onde havia diversas trocas culturais e, com certeza, espirituais.

Temos então pelo menos dois pontos de trocas incessantes – as próprias *plantations* e as comunidades de *maroons*. Com estas informações, podemos imaginar ao longo de toda a colônia, desde o século XVI ao final do XVIII – quando tem início a revolução haitiana, pontos distintos de trocas religiosas entre pessoas escravizadas e oriundas de etnias distintas. Soma-se a isso a influência do catolicismo espanhol e, depois, do francês, e de certas correntes esotéricas, como as que corriam pelas lojas maçônicas, comuns na colônia de São Domingos – algumas que até aceitavam pessoas pretas (Garrigus, 2019), e teremos então uma tela na qual surgiram as mais diferentes variações desses hibridismos.

Da independência haitiana (1804) até os dias de hoje, também não é razoável acreditarmos que o Vodou tenha ficado estagnado. Mais e mais trocas e transformações foram ocorrendo, de maneira que o Vodou se expressou da maneira que os pesquisadores estrangeiros vão encontrar, principalmente a partir da ocupação dos Estados Unidos pelo Haiti de 1915 até 1934, quando o país caribenho passa a chamar atenção pelas histórias absurdas de *magia negra* que os soldados americanos passam a contar, que depois, somadas a outros sensacionalismos, dariam origem, por exemplo, ao mito do *boneco voodoo* (Armitage, 2015).

Este Vodou, encontrado no Haiti por pesquisadores como Alfred Métraux (Métraux, 1989) e Melville J. Herskovits (Herskovits, 2011), por exemplo, tem como principal representante um tipo de Vodou comum nos centros urbanos, como

Porto-Príncipe, chamado de Vodou *Asogwe*, é caracterizado por rituais iniciáticos, pelo uso de uma ferramenta de uso exclusivo do sacerdote chamada de *asson*, uma espécie de chocalho, e pelo serviço (culto) a espíritos de origens em diversas etnias africanas (chamadas no Vodou de nações) (Munier, 2017).

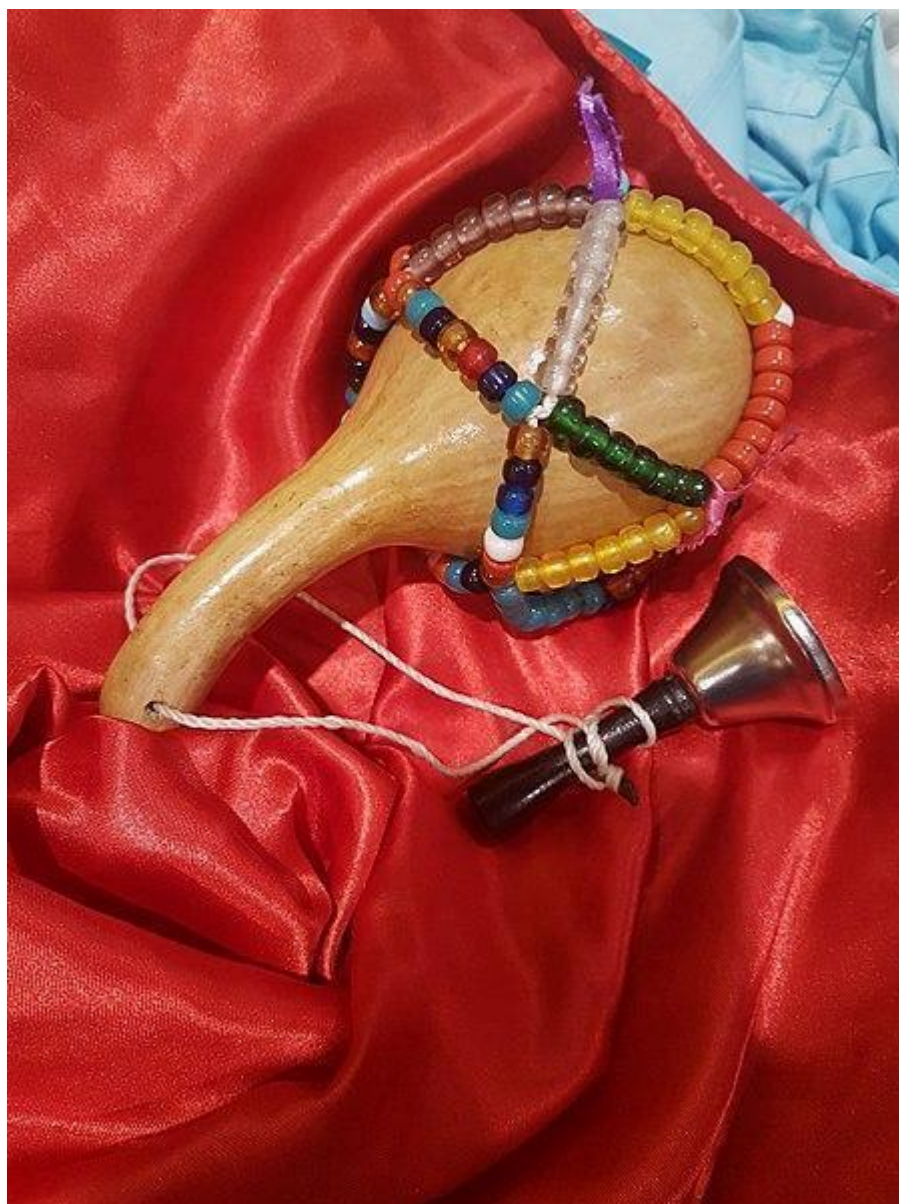


Figura 4 – Um asson de Vodou haitiano. Fonte: Wikimedia commons. Acesso em 06/03/2023.

Há, porém, outras tradições de Vodou, como as mais comuns no interior e no norte do país, às vezes chamadas de *Deka* ou de *Kwa-Kwa*, que não tem ritos iniciáticos tão definidos e que não usam o asson, mas sim outro tipo de chocalho chamado de *Kwa-Kwa* ou *Tcha-Tcha* (Hebblethwaite, 2021; McGee, 2022).



Figura 5 – Um *Kwa-Kwa* de Vodou. Fonte: <https://www.ebay.com.sg/itm/TCHA-TCHA-RATTLE-HAITI-LWA-VODOU-MAGIC-PE-TRO-TRAVAY-BOKOR-KWA-KWA-MARACA-/291371317518>. Acesso em 06/03/2023.

Estas diferentes vertentes, porém, geralmente concordam em alguns pontos, como na crença em um deus único – *Bondye* – e de espíritos intermediários entre deus e as pessoas, os *Lwa yo* (singular: *Lwa*; plural: *Lwa yo*, mas que simplificarei para *Lwas*). Estes *Lwas* são algo similar aos orixás nos cultos afro-brasileiros, uma analogia que pode ser útil a ajudar na compreensão do seu papel e de sua natureza, desde que não seja tomada como uma equivalência completa. Além dos *Lwas*, os diferentes Vodous também cultuam os ancestrais e, geralmente, uma classe especial de mortos chamados de “gedes”.

A Mambo Vye Zo Komande Lamenfo organiza as entidades do Vodou em uma classificação do mais sutil ao mais grosseiro: *Bondye*; *Lwas*; Ancestrais; Gedes; Pessoas (Lamenfo, 2011).

Como já foi destacado, os *Lwas* – os espíritos centrais do Vodou – são divididos em nações. Miticamente, estas nações são em número de vinte e uma (21). Entretanto, não há consenso sobre quais seriam exatamente estas nações, embora algumas sempre apareçam nas listas. Ackermann e colaboradores, por exemplo, dão a seguinte lista (Ackermann *et al*, 2011):

Amine, Boumba-Mazwa, Bizango-Sanpwèl, Dahomè, Ghedè-Banda, Ibo, Kaplaou, Kanga, Kita, Kongo-Fran, Makaya, Mandingue, Martinik-Djouba, Moudong, Mousayi, Nago, Petwo, Rada, Simbi, Sinigal e Zandò.

No Vodou Asogwe, as 21 nações míticas são cultuadas. Geralmente, há uma divisão mais básica dos *Lwas* entre *Rada* e *Petwo*. Os do grupo *Rada* são compreendidos como tendo origem africana e sendo mais calmos, enquanto os *Petwo* seriam do novo mundo e mais agitados. Cumpre dizer que isto é uma generalização que não se sustenta quando se estuda os *Lwas* mais a fundo. Na verdade, alguns estudiosos, como McGee, acreditam que *Rada* e *Petwo* sejam duas maneiras de se *fazer* Vodou. Este pesquisador sustenta isso ao afirmar – com razão – que diversos *Lwas* apresentam manifestações *Rada* e *Petwo* (McGee, 2008). Por exemplo, Dambalah – ou a serpente *Dan* do Aladá, em sua manifestação haitiana – tem uma expressão *Rada*, geralmente conhecida por Dambalah Wedo e uma face *Petwo* conhecida como Dambalah La Flambeau – Dambalah ígneo, em tradução livre. Trata-se de Dambalah, mas tratado e apresentado de duas formas diferentes. Afinal, os *Lwas Rada* e os *Lwas Petwo* pedem por ritos e tratamentos distintos. Uma das grandes interdições do Vodou Asogwe, inclusive, é a de não se misturar o serviço (culto) aos *Lwas Rada* e *Petwo*.

A tabela a seguir, retirada de Regis (Regis, 2022) reúne características dos *Lwas* mais populares. Os dados para a composição desta tabela foram retirados de publicações como a de Ackermann e colaboradores (Ackermann *et al*, 2011), Benjamin Hebblethwaite (Hebblethwaite, 2012) e do livro da Manbo Vye Zo Komande LaMenfo (Lamenfo, 2011).

Tabela 1: Característica de *Lwas* populares

Nome	Rito	Sincretismo	Cores	Bebidas	Comidas	Oferendas	Palavras-chave
Papa Legba	<i>Rada</i> ; <i>Petwo</i> .	São Lázaro; São Pedro; Santo Antônio de Pádua – Papa	Branca e Vermelha	Café e Rum.	Milho torrado, amendoim torrado, bananas,	Charutos e Cachimbo.	Caminhos. Mensageiro. Encruzilhadas.

		Legba <i>Petwo.</i>			batatas doces, inhame , arroz e aipim.		
Marassa	<i>Rad a.</i>	São Cosme e São Damião	Azul e rosa claros.	Refrigerantes e limonada.	Doces, frango, arroz com leite de coco, pipoca e sorvetes.	Brinquedos.	Gêmeos. Fertilidade . Abundância. Divinação.
Papa Loko	<i>Rad a.</i>	São José	Branca, dourada, verde clara e amarela.	Rum branco, cerveja e café.	Óleo de dendê, inhames e arroz branco.	---	Sacerdício . Cura. Ervas. Matas.
Ayizan	<i>Rad a.</i>	Santa Clara; Santa Rosa; Santa Marta; Sant' Ana.	Branca.	Água e licores doces.	Bananas e inhames.	Cachimbo.	Sacerdício . Cura. Proteção contra magia. Mercados.
Damballah	<i>Rad a.</i>	São Patrício.	Branca.	Leite, café com muito açúcar e licores brancos não alcoólicos.	Comidas brancas . Arroz, ovos cruz e cozidos .	---	Sabedoria. Criação. Ancestrais. Água. Pureza.
Ayida Wedo	<i>Rad a.</i>	Nossa Senhora do Carmo; Nossa Senhora da	Branca e preta.	Vinho branco.	Comidas brancas .	---	Água. Sabedoria. Criação. Fertilidade . Pureza.

		Imaculada Conceição.					
Agwe	<i>Rad a.</i>	São Expedito; Santo Ulrich.	Branca, azul marinho e verde.	Vinho, espumante, uísque e café.	Legumes, peixes, pão, bananas, laranjas e uvas passas.	---	Mar. Águas. Ilhas. Riquezas. Animais marinhos. Intuição.
La Sirene	<i>Rad a.</i>	Nossa Senhora da Assunção.	Branca.	Vinho branco, espumante branco.	Doces e bolos brancos.	Espelhos, perfumes, pentes, joias.	Mar. Águas. Música. Sedução. Beleza. Intuição. Emoções.
Erzulie Freda	<i>Rad a.</i>	Nossa Senhora das Dores; Nossa senhora do Perpétuo Socorro.	Rosa, azul, branca e verde.	Espumantes e vinhos frisantes (preferencialmente rosé e doces). Café com chocolate.	Arroz com ervilhas, arroz ao leite, bananas fritas com canela e açúcar, manga, melancia, pudins, bolos e sorvetes.	Perfumes, pentes, joias, espelhos.	Feminilidade. Perfeição. Beleza. Amor. Pureza. Frescor. Águas.
Ogou	<i>Rad a; Petwo.</i>	Santiago Mata-Mouros; São Jorge matando dragão.	Vermelha.	Rum e café.	Pão e feijão.	Charuto, facões, espadas, armas e m geral.	Guerra. Forja. Masculinidade. Lealdade. Justiça. Batalhas.

Erzulie Dantor	<i>Petwo</i> .	Virgens negras; Nossa Senhora de Czestochowa.	Vermelha e azul.	Licor de anis e café.	Porco frito em cubinhos, bananas fritas, feijão preto, arroz e amendoim torrado.	Adagas e cigarrilhas.	Maturidade. Feminino. Proteção. Maternidade.
----------------	----------------	---	------------------	-----------------------	--	-----------------------	--

Um templo de Vodou, chamado de *ounfó*, geralmente também terá algumas características conservadas. Entretanto, a configuração que será aqui apresentada será a típica do Vodou *Asogwe*, conforme apresenta, por exemplo, a Mambo Vye Zo Komande Lamenfo e outros autores praticantes e acadêmicos (Lamenfo, 2011).

O *ounfó* é, na maioria das vezes, uma construção simples, de chão de terra batida, com decorações e paredes pintadas com motivos dos *Lwas* ou dos santos católicos aos quais eles são sincretizados, com bandeiras coloridas penduradas no teto e com um grande poste central – o *potomitan*. Esse poste é uma estrutura por demais importante, pois agindo como o próprio *axis mundi*, liga o visível ao invisível e permite a descida e a subida dos *Lwas* nas cerimônias.

Há um espaço dedicado aos conjuntos de tambores – que serão diferentes para os espíritos *Rada* e *Petwo* e, se possível, *djevos* ou quartinhos. Nestes quartinhos, os iniciados ficam recolhidos durante as cerimônias. Os altares dos *Lwas Rada* e *Petwo* também ficam separados. Se houver espaço, haverá também um terceiro altar para os gedes, mas é possível que eles sejam colocados junto dos *Lwas Petwo*.



Figura 6 – Um *ounfó* de Vodou em Jacmel, Haiti. Fonte: Wikimedia Commons. Acesso em 07 de março de 2023.

Na ritualística do Vodou é comum que se comece uma cerimônia com uma série de orações conhecida por *Priye Ginen*. Esta série de preces geralmente se inicia com rezas católicas como Pai Nosso e Salve Maria e depois se segue para saudação aos *Lwas*, quase sempre começando com os *Rada*.

Quando os *Lwas* são convocados, há oferendas de comida, bebida e, às vezes, imolações de animais. Uma característica marcante das cerimônias de Vodou é a presença dos *vèvè* (singular; plural – *vèvè yo*, mas usarei *vèvès* para facilitar o leitor não habituado ao crioulo haitiano). Estes são símbolos geométricos que chamam e que também representam os *Lwas*. Os *vèvès* são desenhados no chão com farinha de milho e/ou outros ingredientes (como pó de tijolo ou pólvora) e se tratam de figuras intrincadas e belíssimas. É impossível não pensar nos pontos riscados da Umbanda quando discutimos os *vèvès* e, de fato, sua função parece ser similar.



Figura 7 – Uma *manbo* (sacerdotisa; sacerdote: *ougan*) desenhando *vèvès* em São Francisco, E.U.A.

Fonte: <https://openspace.sfmoma.org/2009/09/drawing-down-spirits-sacred-ground-markings-of-vodou-in-san-francisco/>. Acesso em 07/03/2023.

2.2. Gedes – Sexualidade e morte no Haiti.

“Meu pênis diz ao clitóris da minha parceira: vem que tem, meu pênis tá ereto. Eu passo a semana toda trabalhando duro. Segunda, terça, quarta, quinta e sexta-feira. No sábado, eu te dou dinheiro o suficiente pra comprar comida. No domingo, preciso te foder o dia todo” (Cosentino, 1987. Tradução nossa. Canção haitiana de Gede).

Discutir o Vodou haitiano no Brasil é sempre um desafio. Porém, visto que já apresentamos uma introdução em capítulo prévio, podemos seguir com uma questão que nos interessa de maneira mais direta. Aqui é oportuno lembrar Hein Vanhee que apresenta uma oposição à visão clássica de que o Vodou haitiano seria

uma continuação direta da religiosidade do Reino do Daomé, principalmente por conta do termo Vodou e de sua derivação do termo *Fon Vodou* e do culto às serpentes. Para Vanhee, porém, teria sido o cristianismo híbrido da África Central, especialmente do Reino do Congo que teria fornecido as bases para o desenvolvimento do Vodou haitiano como o conhecemos hoje (Vanhee, 2009).

Isto é bem importante, pois podemos nos basear no que foi discutido no capítulo anterior sobre exus e pombagiras para termos um norte. Demonstrei que o cristianismo e o pensamento europeu tiveram um impacto significativo, com base principalmente no trabalho de Vagner da Silva (Silva, 2022). Demonstrei também que Carla Malandrino entende que a Umbanda encontra suas estruturas fundantes na cosmovisão dos bantus (Malandrino, 2010). Assim, não é absurdo pensar em traçar um paralelo para nos guiar em uma discussão acerca do Vodou.

Especificamente, me interessa neste capítulo perceber como os gedes podem se aproximar dos exus e pombagiras. Não me atreverei, entretanto, a afirmar que sejam iguais ou equivalentes. Vagner da Silva fala sobre como o Exu/Legba – no Vodou haitiano vai parcialmente parar nos Barões (Silva, 2022). Além disso, Brown vai afirmar que os gedes têm um quê do Legba do Daomé e do Exu dos lorubás (Brown, 1997). Talvez Cosentino tenha sido quem melhor tenha explorado as mudanças de Exu no Novo Mundo nesse sentido. Em seu trabalho publicado em 1987, este autor comenta que é a figura de Papa Legba, o *Lwa* guardião dos portões, que mantém de maneira mais óbvia a sua herança *exuzesca*. Porém, como Cosentino nos rememora, Exu e Legba africanos são priápos, são sexualmente inconsoláveis, dispostos a cometer até mesmo atrocidades para aplacar essa sexualidade. Neste sentido, o autor cita um mito *fon* que conta como Legba, viajando com companheiros dentro de uma banda de funerais, mata junto deles três mulheres na estrada e, depois, se esgueira para fazer sexo com os corpos (Cosentino, 1987). Como o autor citado mesmo conclui, Papa Legba é um idoso e sem energia sexual, sobrando para Carrefour, um *Lwa Petwo* de encruzilhadas, uma jovialidade e uma imprevisibilidade mais trapaceira (Cosentino, 1987). Isso não quer dizer, contudo, que não existam simbolismos fálicos em Papa Legba – como no caso de sua bengala e do *Poteau mitan*. Entretanto, Cosentino comenta que essa força sexual do Exu/Legba africano, bem como a irreverência e o lado *trapaceiro* destes, parece ter ido mesmo para os gedes. De acordo com Cosentino, o gede fala

impropérios, faz piadas sexuais, dança imitando o ato sexual, come demais, come pimentas, se embebeda, fuma, é um vagabundo, um ladrão, um enganador, mas ainda assim é extremamente querido (Cosentino, 1987). Explorarei estas noções de Cosentino com mais cuidado mais adiante.

Aqui também podemos fazer um breve retorno à África e notar que os assentamentos de Legba, algumas vezes abaixo dos montículos de areia típicos desse vodum, apresentavam um componente especial interessante. Cudjoe-Calvorocossei fala que na região do rio Volta, falantes de ewe, usavam restos humanos na construção do Legba (Cudjoe-Calvorocossei, 1974). Ou seja, talvez a associação de espíritos de encruzilhadas, como Legba e Èsù, com humanos falecidos já fosse algo estabelecido de alguma maneira desde a África. Por outro lado, Cudjoe-Calvorocossei deixa claro que os Legbas não aceitam destilados e nem bebidas apimentadas, coisas que seriam fundamentais nos cultos de exu e pombagira e de gedes nas Américas (Cudjoe-Calvorocossei, 1974).

Curiosamente, os gedes do Vodou haitiano são espíritos de morte e dos mortos. Alguns, como a Mambo Vye Zo Komande LaMenfo, que é citada por Benjamim Hebblethwaite, colocam os gedes como espíritos de mortos ligeiramente diferentes dos ancestrais (Lamenfo, 2011; Hebblethwaite, 2021). Para essa Mambo/*manbo*, sacerdotisa de Vodou, os gedes são os mortos que não seguem exatamente pela linha de individuação dos ancestrais que são cultuados, mas são mortos “perdidos”, sem culto ancestral, sem cuidados funerários adequados. De toda a maneira, gedes são espíritos de pessoas falecidas – e com isso, percebemos que mesmo sem a personalização imediata, ou seja, da pessoa como era em vida, trata-se de um coletivo ancestral. Ainda, é possível que ancestrais e gedes se confundam. Ora um ancestral pode ser um gede e ora não. As fronteiras não são exatas e muitos servidores dos *Lwa* entendem o culto de gede como um culto à ancestralidade.

Fato é que eles não são como os mortos *ordinários*. Esses, que passam pelas cerimônias corretas, entende-se que vão para as águas abissais como coloca Maya Deren (Deren, 1985). Como explica Glassman, estas são as águas da “criação”, que limpam tudo (Glassman, 2014). Os mortos no Vodou são compostos de uma alma múltipla, que contempla, para alguns, sete ou mais partes. Para

Glassman é apenas uma dessas partes, o *Gwo Bon Anj* (grande anjo bom). Este aspecto da alma seria a alma mais fundamental do ser humano, é a parte que conecta o homem a Deus. O outro aspecto, chamado *Ti Bon Anj* (pequeno anjo bom), seria a consciência individual. Além desses, a alma teria muitos outros componentes como, *Namn*, *Zetwal*, *Lwa Met Tet*, *Lwa Rasin* e *Wonsiyon* (Glassman, 2014).

Com estes elementos colocados, parece que, novamente, estamos diante de um desafio em que tramas europeias, africanas e do novo mundo se encontram.

Smith afirma que os primeiros registros sobre os gedes aparecem no início do século XX em Porto-Príncipe (Smith, 2012). A origem exata deste espíritos é difícil de se traçar. Alguns, como Herskovits, acham que os gedes vieram dos *Guede-vi*, filhos de Guede, do platô do Abomé (Métreaux, 1972). Para Blier, a associação dos gedes com os *Guede-vi* vem do fato destes últimos terem o domínio sobre os ritos envolvendo a terra, incluindo os enterros. Para Bastide e LaMenfo os *Fon* teriam dominado os *Guede-vi* e os transformado em uma espécie de casta de coveiros (Bastide, 1967, apud Hebblethwaite, 2021; Lamenfo, 2011).

Mais especificamente, Pressley-Sanon conta que os *Guede-vi* podem ter vindo parar no Haiti e no Brasil por meio do golpe de Estado sofrido por Adanzan, rei do Abomé de 1797 a 1818. Ocorreu que a mãe de Andanzan queria apoiar seu outro filho, Ghezo, em uma tentativa de tomar o trono. Adanzan, para enfraquecer o golpe, enviou sua mãe e uma comitiva de sessenta e três servos de longa data para as mãos dos Portugueses, que os levaram como escravizados ao Brasil²². Não está muito claro como eles teriam ido parar no Haiti, mas Pressley-Sanon alega que Desmangles afirma que estes sessenta e três servos seriam da etnia dos *Guede-vi* e que ao chegarem ao Brasil teriam fundado um culto aos ancestrais. Ghezo teria pedido ajuda a Francisco Félix de Souza e outros para resgatar sua mãe. Em algumas versões, ela nunca foi encontrada, mas em outras, ela teria sido resgatada (Cavalcanti, 2019). Porém, como Ghezo esforçou-se em apagar todos os traços da história sobre Adanzan, é difícil verificar se a história seria realmente como se apresenta (Pressley-Sanon, 2022).

²² Embora alguns autores, como apresenta Cavalcanti, não suportem a noção de que a rainha Agontimé estivesse envolvida nas tramas de ascensão de Ghezo ao trono. É possível que Ghezo a tenha escolhido como “rainha-mãe” apenas para marcar clara oposição a Adanzan, que a expulsara anteriormente (Cavalcanti, 2019).

Os *Guede-vi* estariam relacionados com um *vodun* chamado de Gede. Uma história sobre este *vodun* da região do antigo Abomé conta que ele era um homem que fora trazido pelo rei do Daomé em uma guerra. O rei então decidiu cortar sua cabeça, mas ele fugiu e começou uma grande perseguição. Nessa perseguição, Gede teria plantado uma espécie de planta rara e se encontrado com outro *vodun*, Dan, a grande serpente e virado uma grande pedra. O rei do Daomé, sabendo de toda a história, teria o declarado como um *vodun* e chamado seus sacerdotes de *Gedenon* (Juhé-Beaulaton & Roussel, 2003). Ou seja, não há muitas evidências que apontem para o *vodun* Gede ter sido identificado com temas de morte, pelo menos não em um primeiro momento.

Apesar de a história acima exposta aparentemente não conter elementos que a ligue a um culto dos mortos, é possível que não seja bem assim. Em África, não são inauditas as sociedades que se utilizam de pedras no culto aos ancestrais. Por exemplo, na área do Monte Elgon, na atual fronteira do Quênia com a Uganda, sabe-se que sociedades tinham o costume de colocar grandes pedras na entrada das casas. Tais pedras serviam como locais para os quais os espíritos dos ancestrais podiam ir para se estabilizarem e descansar. Além disso, dentre os cavirondos, também da região próxima ao Monte Elgon, a prática do derramamento de sangue sacrificial em pedras que representam moradas para os ancestrais é conhecida (Addison, 1924). Na região da atual Nigéria encontramos os monólitos na região de Ikom, conhecidos como *Akwanshi*, feitos pelo povo Ekoi (Ngozi *et al*, 2014), que aparentemente foram erigidos para representar ancestrais (Nwankwo & Onyemechalu, 2021).

Assim, é possível que toda a história sobre Gede transformando-se em uma pedra seja uma referência à sua morte ou a algo similar ao *encantamento*, como é conhecido no Brasil.

Seja como for, procurar a origem exata dos Gede também não é o que nos interessa tanto aqui. Partiremos dos gedes já dados, conforme a compreensão contemporânea deles no Haiti. Em outras palavras, apesar de alguns pesquisadores alegarem que os gedes teriam uma origem claramente conectada aos *Fon*, além de isto não ser prontamente verificável, não exclui toda a influência dos hibridismos que possa ter surgido durante os anos formativos do Vodou. Por isso, talvez o exercício

de investigar o culto hoje e tentar traçar alguns passos para trás com bases em suas características atuais, seja interessante no sentido de informar quais as influências que podem, de fato, ser identificadas ou sugeridas.

Os gedes são, talvez, a classe de espíritos mais popular do Vodou. Em *Hollywood*, figuras como o Barão Samedi, um dos “chefes” da família dos gedes, apareceu na série de filmes de James Bond. Além disso, Samedi também figurou em seriados como *The Chilling Adventures of Sabrina* e até mesmo jogos eletrônicos, como em *Smite*.



Figura 8 - Barão Samedi no jogo *Smite*. Retirado de: https://smite.fandom.com/wiki/Baron_Samedi. Acesso em 06/02/2023.



Figura 9 - Cruz de Barão Samedi no grande cemitério de Porto-Príncipe, Haiti.
Retirado de:
<https://thevelvetrocket.com/2011/04/01/visiting-the-grand-cemetery-of-port-au-prince>.
Acesso em 07/02/2023.

Nos livros sobre Vodou e em sítios de internet ou páginas de redes sociais, é fácil notar que os gedes também fazem muito sucesso. Talvez seja sua alegria, sua sexualidade ou sua irreverência que os torna muito queridos. Porém, é possível que essa imensa popularidade também esteja relacionada com o seu “tema” – que é a morte. Afinal, poucas questões encantaram e assombraram tanto a humanidade.

Seja como for, sua festa – *fet gede* – na época do dia dos mortos, tanto no Haiti quanto na diáspora haitiana, são muito concorridas. De fato, quando se trata de exu e pombagira, vemos no Brasil algo semelhante. As giras dedicadas a esses espíritos parecem ser muito mais disputadas do que as demais. Mais um ponto de aproximação entre gedes e exus, embora sigamos cautelosos com aproximações.

Barão Samedi é considerado o grande chefe dessa família, junto de *Mamman Brijitt*, sua consorte. Entende-se, em geral, que os dois sejam *personificados* pelo, respectivamente, primeiro homem (ou menino) e mulher (ou menina) enterrados em um cemitério. São, portanto, o casal que ordena essa passagem e o evento morte. O Barão ainda possui outras personalidades, que alguns entendem serem extensões de um mesmo ser, enquanto outros alegarão se tratar de entidades distintas. Estas *personalidades* são inúmeras, mas geralmente fala-se de Barão do Cemitério, Barão *Krimminel* e Barão *La Croix*.

Os demais gedes são inúmeros e variados, com alguns sendo considerados mais centrais na *organização*, como *Brav Gede*, mas com vários tipos de gedes surgindo a todo o momento. Por exemplo, em observação pessoal, este autor viu a manifestação de um gede em um templo de Vodou localizado no Brasil intitular-se como “Gede *piroquinha*”. É quase certo que não deve haver um *piroquinha* no Haiti, pois tal nome não faria sentido lá. É curioso também notar que o nome pelo qual ele se apresentou evoca diretamente a irreverência e a sexualidade, estando, portanto, precisamente dentro do tema dos gedes.

Em livros como o de Ackermann, Guatier e Momplasisir (Ackermann *et al*, 2010), encontramos uma extensa lista de espíritos da família dos gedes. Seria desnecessário reproduzir integralmente a dita lista, mas é certo que está longe de ser exaustiva. Cumpre dizer, entretanto, que os gedes aparecem nas mais variadas formas, desde os gedes *Linto*, que são ou crianças ou anões ligados à floresta, até mesmo o Gede *Zaryen*, que é um gede com características aracnídeas²³.

Apesar de sua irreverência, ligação à sexualidade e de terem herdado, como aponta Cosentino, faces de Exu e de Legba africanos, os gedes não parecem estar intimamente associados ao diabólico (Cosentino, 1987). Talvez isto tenha ocorrido pela forma específica de catolicismo colonial de São Domingos, mas é difícil afirmar. Mais comumente, essa associação é dada aos *Djabs*, entidades mais quentes e perigosas, que geralmente ou são *Lwas Petwo* ou entidades da sociedade Bizango. Apesar disso, essa associação pode ainda ter um rastro de sentido para os gedes, visto que em alguns casos, praticantes entendem que os gedes sejam associados à família *Petwo* e em alguns casos até mesmo à *Rada*, revelando como essa divisão de grupos pode ser frágil (Ackermann *et al*, 2010). É curioso notar que Simpson revela que havia então no norte do Haiti uma classe de mortas diabólicas chamadas de *Diablesses* (Simpson, 1945). Punidas por terem morrido virgens, elas eram condenadas a assombrar as florestas por certo tempo até conseguirem entrada no paraíso. Curiosamente, apesar dessas *Diablesses* não serem exatamente gedes, elas são mais um elo na conexão entre morte e sexualidade – *Eros* e *Thanatos*.

2.3. Gedes no divã de Freud – falando sobre origens

Sobre isso, entramos necessariamente na discussão sobre duas forças primordiais que dirigem – por assim dizer – a vida da humanidade. A *morte* é um ponto e uma presença definidora, pois se trata do fim. Como lembra Wiszniowsaka-Makchrzyk, Epicuro (341-270 a.C.) dizia que a morte é uma experiência impossível de ser vivida pelo homem, visto que era incompatível estar vivo e morto ao mesmo tempo (Wiszniowsaka-Makchrzyk, 2012). Ou seja, quando

²³ Nota-se ao longo da literatura que parece haver uma forte relação entre artrópodes e Gedes, talvez pelo fato de insetos e aracnídeos serem criaturas *rastejantes*, de certa forma e associadas ao cemitério, mas talvez existam outras correlações a serem exploradas, como proporei mais adiante.

morremos, cessamos de existir e nada mais poderia ser sentido. Por isso, para Epicuro, a morte era um grande mistério. Apesar do pensamento de Epicuro, não podemos abandonar a força da ideia da morte, mesmo que ela nos seja por si mesma inalcançável. Freud colocou a morte com ainda mais uma força, com a ideia de uma pulsão de morte, um desejo de auto-destruição, que junto de *Eros*, formaria os dois instintos do Id, uma parte da psiquê que não está prontamente acessível à consciência (Freud, 2020). Para Wiszniowska-Makchrzyk, *Thanatos*, o desejo de morte, a sombra da morte, é equilibrada por *Eros*, pela vontade de novas conexões, novas experiências, relações e, claro, pela sensação de compartilhamento e de êxtase e de criação trazida pela própria sexualidade (Wiszniowska-Makchrzyk, 2012; Slunsky, 2016).

Com a teoria de Freud como suporte, podemos perceber como os gedes parecem representar essa dinâmica entre estas duas pulsões – que muito além de serem simples oposições, formam um equilíbrio interativo. Se, por um lado, os gedes vêm dos próprios reinos de *Thanatos*, eles vêm repleto de *Eros* – de vontade de viver, de jocosidade, de sexualidade, de desejo de fazerem novas relações. Se o desejo da morte pode ser a busca por uma paz, por soluções às agonias da vida, os gedes revelam que o simples êxtase também pode ser uma saída.

Os gedes também são associados às encruzilhadas (Simpson, 1945). Essa associação pode ter sido herdeira da parcela *exuzesca* dos gedes, mas também é uma referência clara à própria passagem, isto é, à ideia de liminaridade que está entremeada na morte. Aliás, nesse sentido, podemos recuperar a ideia de Vanhee de que o Vodou é bastante devedor da cosmovisão bantu (Vanhee, 2009).

Precisamos novamente nos lembrar da *dikenga* e de suas divisões, como colocada no capítulo anterior. Na *dikenga*, temos a *kalunga* como uma divisão aquosa entre os mundos físico (acima) e espiritual (abaixo). Estar abaixo da água ou nas “águas abissais” ou ainda nas “águas da criação” parece uma referência adequada para estar abaixo da *kalunga*, ou seja, no mundo espiritual, dos mortos. Com isso, como já notamos que a *dikenga* é uma grande cruz ou encruzilhada, vemos que o passeio por ela é a dança da vida e da morte, o terreno fértil sob o qual os Gedes dominam supremos no Vodou. Um encontro talvez do eixo de *Eros* e do eixo de *Thanatos*.

Curiosamente, Elizabeth McAllister apresenta o seguinte conceito sobre uma divisão que ordenaria as cosmogonias dos mortos haitianos: um eixo marca a divisão entre a terra, *la tè*, e *anba dlo*, abaixo d'água, a terra dos ancestrais; esse eixo é chamado também de *lamiwa* (espelho) e abaixo dele, do outro lado, fica *Ginen*, a África mítica (McAllister, 2022). É patente a semelhança entre o conceito colocado por McAllister e o cosmograma Bakongo/Bantu.

É claro que se pegarmos as teorias das origens dos gedes, como a de Melville J. Herskovits, que os associa aos *Guede-vi* (Métreaux, 1972), parecerá que estamos lidando com um grupo de ascendência iorubana. Afinal, os *Guede-vi* ou *Guede-vi* não eram um dos povos do tronco linguístico Bantu, mas *proto-iorubás*. O nome derivaria do Rei Iguede (Parés, 2007). Estamos diante de uma questão curiosa. Pois essa associação parece ter sido feita somente pela coincidência dos nomes gede (e suas múltiplas grafias) e *Guede-vi* e Iguede. Não parece haver nenhuma evidência além dessa de que os gedes do Vodou tenham algo a ver com os *Guede-vi* do Abomé. Ou seja, pode muito bem ser que toda a lógica de cosmovisão do culto aos mortos dentro do grupo dos gedes seja uma lógica sustentada pelas bases bantus.

É um dos desafios de se lidar com culturas marcadas pelo hibridismo, este de encontrar raízes exatas. Como no caso da Umbanda, cuja inserção dos Orixás iorubanos poderia facilmente indicar uma ascendência completa nagô em uma primeira vista. Entretanto, como estamos diante de uma religiosidade tributária de diversas culturas africanas e não-africanas, precisamos ter cuidado com esse “quebra-cabeças”. No Vodou haitiano é a mesmíssima coisa. Apesar deste ter influências claras do Daomé, dos Nagôs e de tantos outros, como os Bantus, não é possível, sem uma investigação profunda (e muitas vezes nem assim), determinar a ascendência direta de dada prática ou credo, visto que esta talvez não exista fora de um contexto híbrido.

Porém, sustentado pela teoria de Vanhee e com bases no catolicismo híbrido do Reino do Congo, podemos pensar o seguinte (Vanhee, 2009): será que os gedes também carregam em si algum elemento do culto ancestral dos bantus?²⁴ Não

²⁴ É importante notar que embora esta tese basei-se fortemente no argumento de Vanhee de que o Vodou haitiano é tributário da religiosidade congoleza, não se pode dizer que esta seja a única ou

conseguirei responder a essa pergunta, já me adianto, visto que nem mesmo esse é o objetivo, mas é um pensamento que pode ser desenvolvido (ou lembrado) tangencialmente para tentar explicar alguns elementos.

Isto, pois, muitos praticantes e estudiosos consideram os gedes como uma maneira de culto à ancestralidade. Gordon começa seu capítulo sobre gedes dizendo assim: “Papa Gede, o espírito dos ancestrais (...)” (Gordon, 2012. Tradução nossa). Gordon, neste capítulo em especial, vai discorrer sobre as razões da popularidade dos gedes, que ela acaba por concluir, em linhas gerais, que advém de suas maneiras que são verdadeiramente um show e de todo o poder que a morte e o sexo exercem sobre nós (Gordon, 2012).

Porém, apesar disso, não é essa virtude dos gedes – a de saber dar um belo espetáculo – que me interessa. Estou interessado em entender o que seriam/ quem são estes espíritos. Para isso, permita-me recorrer a Karen McCarthy Brown e seu livro seminal *Mama Lola* (2001). Em dado momento (Página 16) é assim que Brown fala sobre os Gedes: “Papa Gede, o espírito trapaceiro, o mestre do cemitério, o guardião da sexualidade e o protetor de crianças pequenas (...)” (Brown, 2001. Tradução nossa). Nesta pequena apresentação, ela consegue colocar as características que são importantes para a nossa discussão. Os gedes são muito mais do que meros mortos, eles são muito mais do que meros “fantasmas”. Os gedes representam toda uma soma de forças que é fundamental na cosmovisão do Vodou haitiano.

Nas palavras de Alourdes, a interlocutora de Brown, vemos que Papa Gede, o chefe dos gedes, é uma entidade boa, que ajuda crianças e que ama todas as pessoas, apesar de suas maneiras um tanto rudes. Além disso, ele é um grande curador (Brown, 2001.)²⁵.

Há um claro deslocamento entre a morte – os mortos – e qualquer tipo de perversidade ou de malefício nas palavras de Alourdes. Uma visão que contrasta

principal influência na formação do Vodou. De fato, não é possível descartar, por exemplo, a grande importância da espiritualidade do Daomé na formação do Vodou.

²⁵ “Papa Gede é um homem do cemitério. Ele mora no cemitério, mas não quer dizer que seja mau. Ele é um homem muito bom. Ele ama muito as crianças. Ele ama as mulheres demais. Ele é um homem muito sexy. Às vezes ele fala um palavrão, mas... ele ama a todos. Ele ama ajudar as pessoas. Quando as pessoas tão doentes – todo o tipo de doença – é seu trabalho ajudar.” (Brown, 2001. Tradução nossa).

fortemente com a noção mais comum no imaginário ocidental. De todo modo, essa visão de Alourdes nos ajuda a entender os Gedes pelos *olhos* de uma *Manbo*. Para Brown, gede consegue trazer um novo significado a momentos dolorosos, de aflição, por meio de sua leveza e irreverência. A autora afirma que nesse poder de ressignificação está o poder curador dos gedes (Brown, 2001).

Uma das coisas mais fascinantes dos gedes é que eles têm, como coloca Brown: “licença para quebrar todas as regras sociais” (Brown, 2011. Tradução nossa). Mais importante para nossa discussão do que pensar em como isso afeta o cotidiano do haitiano ou as cerimônias de Vodou, é entender que isso é outra camada da capilaridade dos gedes em transpassarem fronteiras. Nisso, também são (como já discutimos) tributários do Exu africano e do Legba africano, pois aí está sua ligação com as encruzilhadas e com os momentos de passagem. Já discuti que a morte é um momento de passagem único. Muitos outros autores trabalharam em cima disso, como Van Gennep (Van Gennep, 1961). A questão é que o sexo também é uma passagem. Além de uma passagem entre corpos, de fluidos de um corpo para outro, de sensações e de toques, o sexo é uma passagem que permite a concepção da vida. Com a fertilidade, temos ainda outro momento de trânsito, da passagem do invisível para o visível, da passagem pelo canal uterino. Da chegada ao mundo. É por isso que os gedes provavelmente são protetores de crianças – pois elas ainda estão nessa passagem, que só será terminada ao atingirem a maturidade adulta.

Edgar Morin afirma que o homem vence a morte por meio do mito e da magia e faz uma complexa ligação entre o duplo, nossa imagem, seja refletida ou até sonhada, imaginação, imaginário, mito e magia. Por meio do seu pensamento, Morin entende que todos esses elementos possuem importância fundamental no desenvolvimento do homem como tal (Morin, 1975). Para além disso, Morin também vai entender que o sexo, principalmente o sexo permitido pelo bipedismo, que é o sexo cara-a-cara, será um dos pilares para o nascimento de afeição entre homem-mulher, que por sua vez garantirá afeição aos descendentes e que se expandirá na organização social como a conhecemos hoje (Morin, 2015). Portanto, morte e sexo parecem, de fato, serem duas fronteiras humanas universais e férteis para todo o tipo de simbolismos e explorações rituais.

Já que Freud foi chamado a esta discussão anteriormente, talvez não seja absurdo dizer que os gedes protejam crianças e até as emulem nas suas brincadeiras e irreverência como um modo de tentar destravar os recalques que foram construídos em nossa fase infantil, quando a busca do prazer estava desenfreada e fora tolhida de muitas formas (Freud, 2020).

Assim, quando os gedes satirizam, fazem piadas, roubam dinheiro, comida, se esfregam lascivamente nas pessoas ou as apalpam, estão sendo quebradas regras sociais, sim, mas também estão sendo transpassadas outras fronteiras. A fronteira dos corpos e a fronteira da leveza são uma parte importante da equação dos gedes. Como Freud colocou, são essas duas forças – *Eros & Thanatos*²⁶ – agindo em nós (Freud, 2020). Se a pulsão de morte ganha, simplesmente somos lançados em um giro de autodestruição. Os gedes são curadores, pois, apesar de serem essencialmente mortos e criaturas de morte, eles despertam *Eros* em nós, como se equilibrassem uma balança ao mesmo tempo pessoal e cósmica e dinâmica. É evidente que estou, aqui, necessariamente simplificando essa discussão – já que Freud apresenta esse equilíbrio como muito mais complexo, já que o próprio prazer, para ele, seria a constância, uma espécie de homeostase psíquica, talvez (Freud, 2020).

Apesar de toda essa discussão abstrata, é preciso lembrar que os gedes, de fato, levam toda essa discussão ao pé da materialidade. Por exemplo, Maya Deren conta como em dada cerimônia, para tratar de uma criança doente, um gede possuiu uma *Manbo* e passou sangue de um bode na criança. Após isso, ele colocou as mãos entre as pernas e tirou de lá uma mão cheia de fluidos e os passou na criança. Deren identificou o fluido como “ejaculação seminal” (Deren, 1953). Em um artigo muito interessante, Beasley aproxima a morte de performance, destacando que ambas são misteriosas e deixam impressões fortes (Beasley, 2010). O autor cita uma performance muito interessante no dia dos mortos no cemitério de Porto-Príncipe, na qual um homem, após conversar com um gede, pegou um pouco de rum apimentado, passou no pênis e se masturbou, lançando o sêmen naquele espaço sagrado (Beasley, 2010).

²⁶ Embora ele mesmo não tenha nomeado esta pulsão de morte como *Thanatos* e nem mesmo os estímulos de preservação e sexuais como *Eros* neste trabalho.

A materialidade é importante, pois ela parece *puxar* ou exercer certa atração. Pensemos em Freud novamente. Ele alega que toda vida tem como objetivo a morte, como um retorno ao inanimado, que veio antes da vida (Freud, 2020). Ou seja, como um retorno à matéria pura e simples. Estamos diante de uma contradição então? Espíritos da morte que são materialistas, no sentido de que se apresentam em incorporações e usam a materialidade e que ao mesmo tempo parecem celebrar a vida? Estamos diante de uma luta de impulsos encenada pelos gedes? Os impulsos de *Eros*, conservadores da vida, poderiam querer dizer que o suporte da vida, a matéria, deve ser aproveitado até o fim do desenvolvimento do homem, ou seja, até a morte? São questões que pedem por um momento de reflexão.

2.4. Talco, teias e óculos escuros – Exu e Legba vestindo a máscara de Gede

Assim que um cavalo, termo que designa um médium no Vodou haitiano, é incorporado por gede, uma das primeiras coisas que é feita é “montá-lo”. Essa montagem é uma maneira de deixar o espírito mais à vontade e identifica o médium possuído em meio à multidão de pessoas em uma cerimônia ou em uma festa. A montagem de gede envolve, geralmente, imitar a palidez²⁷ de um morto lançando talco ou farinha no rosto do cavalo e também oferecer um par de óculos escuros, visto que os gedes reclamam da “luminosidade” deste mundo.

²⁷ O talco pode estar ligado a outros símbolos. Perfumado, o talco seria usado em funerais para disfarçar o odor desagradável do corpo. Ainda, o talco poderia ser igualado ao natrão, utilizado no Antigo Egito nos processos de mumificação. Sobre a questão da ligação entre gedes e o Antigo Egito, desenvolverei o argumento com mais propriedade em um capítulo posterior.



Figura 10 - Médium incorporada por gede no cemitério de Porto-Príncipe. Fonte: <https://dying.lovetoknow.com/death-cultures-around-world/how-fet-gede-is-celebrated-haitian-culture>. Acesso em 13/02/2023.

Além disso, o gede provavelmente começará a soltar piadas, falará impropérios, avançará até mesmo sexualmente nas pessoas e comerá comidas como carne crua, pimentas puras e beberá o *piman*, bebida feita com rum e muitas pimentas. Alguns gedes pingarão o *piman* nos olhos e nas genitálias, como em uma provocação e também em um atestado de que a incorporação é, de fato, legítima.

Isso tudo, porém, nos diz sobre a manifestação mais externa – embora a mais espalhafatosa – dos gedes. Uma questão que foi apenas comentada e que precisa ser compreendida de maneira mais detalhada é como se dá o surgimento dessas expressões de gede especificamente. Uma das maneiras de nos aventurar por esses caminhos é resgatando as transformações de Exu e de Legba africano em gede.

Cosentino, como já discuti, identificou que gede era – ainda que parcialmente – uma transformação do trapaceiro africano no novo mundo (Cosentino, 1987) . Obviamente que a mera passagem de África para São Domingos ou Haiti já seria

suficiente para disparar mutações em Exu e em Legba, mesmo que não houvesse outros fatores para contribuir com a hibridização. Porém, sabemos que São Domingos recebeu um quantitativo enorme de escravizados dos mais diferentes locais.

David Geggus revelou que boa parte dos escravizados que foram transportados forçadamente pelo tráfico escravagista francês – e dos quais boa parte foi para São Domingos – eram de origem da África Central Ocidental e também da região do Benim (Geggus, 2011). Isto faz com que a teoria de Vanhee ganhe um suporte importante (Vanhee, 2009). Exu e Legba, entretanto, certamente vieram junto dos escravizados da região do Benim e regiões próximas – os iorubas e os falantes de Gbe. Ainda ficamos com a questão: onde e quando Exu e Legba se hibridizaram aos mortos?

Vamos trazer à discussão os *tricksters* ou *trapaceiros* – Exu, Legba e mais um, Anansi, a aranha dos Ashanti. Importante notar que os *tricksters* são, conforme Ellis (Ellis, 1993): *a personificação da marginalidade*. Em outras palavras, ele está no liminar, não pertencendo verdadeiramente a nenhum dos mundos fronteirços e criando através de paradoxos e contradições. O *trickster* é a encarnação da soma de todas as possibilidades, parafraseando Ellis (Ellis, 1993). Tim Callahan nos dá exemplos de *tricksters* famosos, mas gosto particularmente de sua menção à Odisseu/Ulisses (Callahan, 1991). Como este autor explica, Odisseu é um mentiroso contumaz, criando personalidades, histórias e agindo com base em sua esperteza, como no episódio do Cíclope. Porém, é novamente Ellis que toca em um ponto importante para esta tese, no caso dos povos originários da América do Norte, o Coiote (um trapaceiro) é o responsável por tornar a morte irrevogável. Ou seja, o *trickster* é aquele que, ao mesmo tempo que dissolve fronteiras, cria estados concretos (Ellis, 1993).

Enfim, é preciso discutir a razão de trazer um elemento novo – Anansi – para a presente discussão. Anansi é uma divindade de origem Acã, para a qual não há templos, pois ela sobrevive basicamente através dos contos orais (Marshall, 2010). Sabe-se que Anansi é uma divindade basicamente ocupada em permitir quebras de códigos sociais sem que isso incorra em desordem ou punição. Além disso, Anansi é uma figura liminar, vivendo entre mundos e agindo como mensageiro (Marshall,

2007). Curiosamente, há a presença significativa de Anansi na Jamaica (Marshall, 2010). No Haiti, temos no Vodou um *Lwa* chamado *Anmin* ou *Anminam* que parece guardar alguma relação com Anansi, principalmente pelo seu *vèvè*, cuja forma representa uma teia-de-aranha ou algo similar.

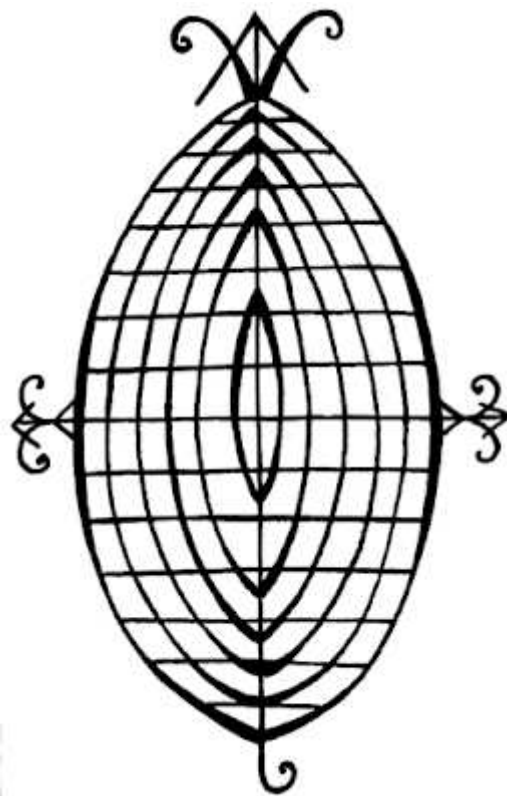


Figura 11 - Vèvè de Anmin. Fonte: Milo Rigaud. *Ve-Ve : Diagrammes Rituels du Voudou*. New York, 1974.

Entretanto, a verdade é que temos, na literatura, poucas informações sobre este *Lwa*. Porém, alguns praticantes fazem uma conexão direta entre Anansi e Gede Zaryen (Thegad720, 2019). Apesar de essa fonte ser frágil, não é absurdo pensarmos nessa associação à luz do fio condutor da *trapaça*, da quebra de condutas e de regras.

Vemos que em Anansi há uma figura similar à do Exu e de Legba africanos. Uma figura de quebra, de rupturas, associada à desordem que, de certa maneira, mantém um tipo de ordem ao permitir a transgressão.

O trabalho de Cosentino teorizou que a longa passagem pelo Atlântico tenha transformado o jocosos e fálico Legba dos *Fon* em Papa Legba do Haiti, um guardião de portas, um senhor idoso e de constituição frágil (Cosentino, 1987). Por isso, o erotismo e a virilidade de Legba e de Exu africanos teriam ido para outras direções, como para *Carrefour/Kalfou* e também para os gedés. Sabemos que os Gedés também são figuras de encruzilhada e de comunicação, mas o fazem, especificamente dentro do contexto da morte. O que é curioso notar é que os Barões – chefes da família dos gedés – se vestem de maneira formal, com ternos, cartolas, e até fraques. Alguns praticantes associam isso à maçonaria e ao imaginário do maçom como o lado sinistro dos senhores de escravos, já que, em muitas representações, Barão Samedi veste um avental maçônico (Goksel, 2022). Entretanto, ao considerarmos Anansi na equação, ganhamos outra possibilidade: Anansi também se veste assim na Jamaica. Mais ainda, se os Barões e os Gedés geralmente têm a voz anasalada, Anansi também (Marshall, 2010). Além disso, Anansi também é sexualmente insaciável, como coloca Marshall (Marshall, 2010).

Na Jamaica, ou seja, no novo mundo, Anansi, claro, se transformou. Dentre suas muitas interpretações e expressões, vemos Anansi claramente ligado aos mortos. Por exemplo, sabemos que as histórias sobre Anansi são contadas durante a noite para afastar os *duppys* ou fantasmas e para impedir que os mortos saiam de suas tumbas. Além disso, Anansi e sua morada, as encruzilhadas, estariam envolvidos em rituais fúnebres, como a cerimônia final das nove noites de luto, que termina com a liberação da alma do morto para seguir seu caminho (Marshall, 2010). Ainda, sabemos que, na Jamaica, as características mais marcantes de Anansi acabam sendo sua malandragem, cobiça, promiscuidade, trapaça e preguiça (Marshall, 2010). Curiosamente, em uma pequena revisão de um livro de Herskovits publicada no *Journal of American Folklore*, encontramos mais uma peça desse quebra-cabeças: danças específicas são abarcadas pelas “histórias de Anansi”, danças para os mortos; além disso, temos a informação de que “histórias de Anansi” são contadas aos mortos, inclusive em velórios e de que, finalmente, alguns consideram Anansi o “chefão” dos mortos (Beckwith, 1937). Marshall, uma especialista em Anansi, confirma que as histórias do aracnídeo são utilizadas em velórios para entreter os espíritos dos falecidos (Marshall, 2006). Porém, é em outro trabalho, também de Beckwith, que ganhamos uma noção mais exata do

envolvimento de Anansi com os mortos. Esta autora diz que os animais das histórias – nos contextos dos velórios – podem muito bem representar os mortos, visto que os mesmos teriam – na crença popular – o poder de tomar formas animais. Beckwith afirma ter escutado de um interlocutor que Anansi, que fora um homem, agora era o líder dos mortos no submundo. A autora conecta isso a um desenvolvimento causada pelo *Obeah*²⁸ da Jamaica, em cujas práticas encontram-se a comunicação com os mortos por canções e o comando de mortos que tomam formas animais²⁹ (Beckwith, 1924).

Jamaica e Haiti são territórios muito próximos. Durante a Revolução Haitiana (1791-1804), muitos colonos franceses de São Domingos fugiram levando seus escravizados. Estes colonos se espalharam pelo Caribe, inclusive pela Jamaica (Geggus, 1981) e também por parte do território da Louisiana. Não somente isso, mas durante a Revolução Haitiana, as forças inglesas na Jamaica, interessadas em derrubar o domínio francês na região, auxiliaram – mesmo que discretamente – a independência haitiana. Assim que Dessalines declarou a independência do Haiti – em 1804 – o General Nugent, responsável pela Jamaica, começou negociações com o país, na esperança de ganhar influência sobre o Haiti e ainda assim manter intacto o sistema colonial Jamaicano³⁰. Dessalines aproveitou a oportunidade para pedir o repatriamento de todos os haitianos presos em navios britânicos ou em prisões na Jamaica, o que acabou ocorrendo. Este número era pequeno, cerca de cento e cinquenta prisioneiros, entretanto. Estas negociações ainda durariam muito tempo e seriam atribuladas, com propostas e contrapropostas sendo lançadas a todo o instante e acabaram não se concretizando, situação que se agravou quando Dessalines foi assassinado em 1806. Eventualmente, porém, os países entraram em um acordo (Gaffield, 2012). É importante notar que, ao final do século XIX, a Jamaica se tornou um ponto importante de fuga para haitianos que fugiam do cenário caótico político do país (Smith, 2016).

²⁸ Definir *Obeah* é complexo. É um sistema afro-americano caribenho, muito comum principalmente na Jamaica, Martinica e Trinidad e Tobago, que envolve uma série de práticas heterogêneas. Alguns consideram *Obeah* um tipo de bruxaria maléfica, enquanto outros entendem que qualquer tipo de feitiçaria, para o bem e para o mal, seria *Obeah*. Em algumas linhas de *Obeah* parece haver um papel principal de um espírito chamado *Sasabonsam* e de *Anima Sola*. Anansi também parece ser uma entidade importante em alguns sistemas de *Obeah*. Para maiores informações consultar os trabalhos de Rabelo (Rabelo, 2007) e de Frisvold (Frisvold, 2014).

²⁹ Curiosamente, já demonstrei que os exus e pombagiras também foram associados a formas bestiais.

³⁰ Havia um grande pavor de todas as nações, na ocasião da Revolução Haitiana, de que os escravos, em seus próprios territórios, resolvessem seguir o exemplo e conquistar sua liberdade.

Este pequeno histórico serve para demonstrar brevemente que os dois territórios começaram logo cedo uma ligação diplomática, mesmo que conturbada. Mais recentemente, a ligação entre os dois países começou a se estreitar em meados do século XX, principalmente com voos diretos e diários entre Kingston e Porto-Príncipe (Smith, 2016). Na verdade, os anos de 1950 foram anos de importantes trocas entre Haiti e Jamaica (Smith, 2016). Ou seja, sem sombra de dúvidas, houve trocas importantes entre os países. Por isso, não é implausível pensar que o Anansi jamaicano tenha ido parar no Haiti de alguma maneira³¹.

Exu e Legba africanos têm uma função de mensageiros e de ligar mundos, incluindo os dos vivos e dos mortos e apresentam quase que uma face de psicopompo. Porém, vemos como Anansi também entra nessa equação, principalmente pelo seu papel marcante na Jamaica, já no novo mundo, como um poder capaz de manter os fantasmas e os mortos separados dos vivos. Além disso, sua promiscuidade e cobiça e sua aparência formal parecem se conectar fortemente com a ideia dos gedes.

É possível, portanto, que o elo que falta na teia que liga Exu e Legba aos gedes seja Anansi. Esse elo pode ter sido expresso de maneira mais destacada como Gede Zaryen, mas que parece se estender por toda a família dos gedes.

Outro ponto deste elo pode estar numa conexão, realizada no novo mundo já ou ainda em África, entre os Talensi, uma etnia que ocorre na região norte de Gana. Cidadãos desta etnia eram constantemente capturados como escravizados, inclusive pelos Acãs (UNESCO, 2000). No sítio sagrado de NyooBiil, no território dos Talensi, foi observada em 2006, 2008 e, possivelmente, em 1934, uma dança sugestiva do ato sexual que era similar a um costume funerário local (Insoll & Kakpeyenge, 2014). Infelizmente, os dados são escassos acerca do dito costume funerário, mas nos permite traçar uma ligação entre a morte e o ato sexual dentro desta etnia e sugere uma existência de uma dança similar à *banda*, típica dos gedes e que também imita o ato sexual.

³¹ Há também no Haiti a figura de *Ti Malice*, um tipo “malandro”, que também poderia ser uma herdeira de encontros com Anansi. Entretanto, Jean Price-Mars entende que *Ti Malice*, em oposição ao Tio Bouqui, seja uma alegoria para os pretos que melhor assimilaram a cultura do novo mundo contra os que ainda eram muito apegados aos antigos costumes (Owens, 2016).

2.5. A *Dikenga* como uma teia entre mundos – Suposições sobre a cultura bantu e a ligação com os Gedes

Com a visão de Exu e de Legba africanos como deuses liminares, de encruzilhadas, de passagens e mensageiros, o universo da morte se descortina como um dos seus domínios por obviedade. Talvez Anansi tenha entrado nessa equação jamaico-haitiana, talvez não. Aqui, eu preciso citar André Leroi-Gourhan que, em seu “As Religiões da Pré-História”, nos alerta que a etnografia pode levar à “complacência”, visto que não existe nada nesse mundo que já não tenha sido feito por algum povo (Leroi-Gourhan, 1982). O que Leroi-Gourhan quer dizer é que é tentador demais colecionar e agregar elementos ao longo de diferentes culturas e contextos para montar uma narrativa coerente. Por isso, antes de dar certezas sobre a ligação Anansi-Gede, proponho apenas uma reflexão. Fato é que mesmo se desconsiderarmos Anansi, veremos que há elementos suficientes, ainda assim, para uma ligação de Exu e de Legba aos mortos, pela sua natureza liminar.

Como já discuti para o caso de exu e de pombagira, vemos que existem conexões entre espíritos bantu e a encruzilhada, como *Bombonijira*, por exemplo (Da Silva, 2022). Por esses caminhos e por uma associação comum com o Diabo, Vagner da Silva costura uma conexão entre o Exu ioruba e uma cosmovisão bantu, que vai gerar o exu de Umbanda e de Quimbanda. Ocorre que não achamos essa conexão ao Diabo no caso dos gedes, pelo menos não de maneira tão presente. É verdade que a voz anasalada dos gedes, atributo dividido com Anansi, é compreendido na Jamaica como a voz dos demônios (Marshall, 2010), mas esse é um elo frágil. Portanto, nesse caso em específico, é preciso estar independente da conexão diabólica e partir para o que parece mesmo ser o fio em comum – a morte.

Seguindo a noção de que estamos operando por detrás de uma cosmovisão, que é tributária da cosmovisão bantu dentro do Vodou, imediatamente temos que trazer de volta a discussão a *dikenga*. O mundo dos mortos, o mundo inferior é o mundo “abaixo da *kalunga*”. Ou, em outras palavras, abaixo da água. Maya Deren vai contar, em seu livro “Divine Horsemen”, sobre uma cerimônia fúnebre que ela chama de *Retirer d'en bas de l'eau*, que poderia ser traduzido livremente como – retirar debaixo da água. Em resumo, tal cerimônia ocorre um ano e um dia após a pessoa ter morrido (idealmente) e tem como objetivo removê-la das águas onde ela está imersa e colocá-la, na verdade seu *gwo bon anj*, em um pote – *govi* – que

servirá como um sustento material. Isto permitirá uma interação do falecido mais regular com os vivos (Deren,1985). Deren ainda vai dizer, falando sobre a encruzilhada como um modo de organização dos cosmos no Vodou, que a base do eixo vertical está nas águas abissais, que são, em verdade, a fonte da vida. Ali estaria *Guiné*, a terra dos *Lwas* e também dos espíritos e das almas dos falecidos, que tomariam formas marinhas ou de insetos enquanto aguardariam pela sua retirada conforme o ritual anterior (Deren, 1985). Aqui é possível notar que a ligação dos Gedes aos artrópodes é mais ampla do que a suposta conexão com Anansi. Além disso, cumpre destacar que não apenas Gedes estão envolvidos no processo de morte, mas também nota-se a presença, por exemplo, de Agwe³² e de toda sua tripulação no barco *Immamou*, que transportariam os mortos pelas águas (Tann, 2012).

A ligação da morte com a água é notável no Vodou, portanto. Percebe-se que as águas abissais, onde estão os espíritos e os mortos, é também o local pela qual a vida se renova. A morte e a vida se unem em um ponto de encontro (encruzilhada) aquático.

Seria possível argumentar que tal ritual e tal noção de morte não advêm de uma cosmovisão bantu, mas sim do próprio processo de tráfico escravagista, que transformou o oceano atlântico em um grande repositório de corpos de ancestrais.

Neste caso, seria possível pensar em duas possibilidades. Na primeira, mas não necessariamente a mais provável, de fato, teria sido apenas o trauma da passagem pelo Atlântico que teria inspirado a noção das águas abissais e do *Retirer d'en bas de l'eau*. Uma segunda opção seria a de que todo o sofrimento da passagem pelo Atlântico e das mortes, aliado ao quantitativo expressivo de escravizados bantu, serviu, em verdade, como reforço de noções bantus. Melhor explicando: teria havido uma sinergia entre passagem histórica e cosmovisão. Quanto mais mortes, e quanto mais a morte era associada à água de alguma maneira, mais a cosmovisão bantu seria reforçada na massa de escravizados. De toda a sorte, não é o objetivo pensar este problema, mas o exercício serve para que consideremos a grande probabilidade do pensamento bantu estar, de fato, enraizado no Vodou haitiano.

³² Agwe é o *Lwa* considerado dono das águas e comandante de um barco tripulado por diversos outros *Lwas*.

Há outras evidências que podem ser somadas, para que o quebra-cabeça ganhe forma. Quando Moreau de Saint-Méry fez sua clássica descrição do *Vaudoux* em 1797³³ que envolvia danças, serpentes e sacerdotes chamados de rei e de rainha, ele também registrou – de maneira equivocada, certamente – as palavras da canção entoada pelos adeptos. A descrição de Saint-Méry, com as serpentes e a palavra *Vaudoux*, acabou apontando por muito tempo para um forte componente do Daomé com seus voduns e o culto a serpente Dan. Entretanto, o canto registrado por este viajante³⁴ guardaria algumas surpresas que seriam decifradas pelos pesquisadores no futuro. Pettinger vai alegar que o canto registrado por Saint-Méry se parece com outro, registrado por Drouin de Bercy, aproximadamente pelo ano de 1814, no Haiti³⁵, e que apareceria em versões ligeiramente distintas em relatos de outros viajantes nos anos seguintes. Será Jean Cuvelier, missionário católico no Congo belga, que em um livro lançado em 1946 irá fazer nota a um cântico haitiano sobre o qual ele tomara conhecimento em um livro de Henri Op-Hey. O dito cântico transcrito por Op-Hey é claramente a versão publicada por Saint-Méry, e Cuvelier o reconhece como sendo um cântico congolês dedicado à serpente *Mbumba*. Em paralelo, o famoso antropólogo cubano Fernando Ortiz chegou também, por outras vias, à conclusão de que o dito canto era de origem congoleza. Apesar de alguns estudiosos terem oferecido interpretações que discordam da origem congoleza deste cântico, pesa que muitos tenham se colocado a favor da mesma (Pettinger, 2012). David Geggus é outro pesquisador que acredita na origem congoleza, para somar a esses nomes, e entende que *Mbumba* seja o nome de uma divindade serpentina (Geggus, 1991). Finalmente, temos também John Thornton advogando a favor da origem congoleza do cântico (Thornton, 1993). Pettinger pega esse apanhado de opiniões e conclui que parece haver consenso de que o canto seja de origem da língua Quicongo (Pettinger, 2012).

Há mais. Por exemplo, dentre as muitas nações servidas no Vodou haitiano, há a nação *Kongo*, prova definitiva, então, de que os bantus deixaram sua marca indelével nesta religiosidade. Luc de Heusch, por exemplo, revela ter encontrado *Lwas* com clara ascendência congoleza como Simbi, Nkita e Mbumba, mesmo que

³³ No livro “Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie Française de l’isle Saint-Domingue”.

³⁴ “Eh! Eh! Bomba, hen! Hen! Canga bafio té. Canga mouné dé lé. Canga do ki la. Canga li.”

³⁵ “A ia bombaia bombé. Lamma samana quana. É van vanta, vana docki”.

no rito *Petwo* (De Heusch, 1989). Há ainda um famoso templo de Vodou no norte do Haiti chamado *Lakou Soukri*, que se dedica apenas ao serviço de *Lwas* de origem congoleza.



Figura 12 - Fachada do *Lakou Soukri*. Fonte: <http://hpihaiti.blogspot.com/2014/10/haiti-culture-vaudou-fete-de-lakou.html>. Acesso em 14/02/2023.

Em conjunto, estas evidências – não exaustivas – da influência congoleza no Vodou podem servir como suporte para que possamos especular que não somente não é possível excluir a ação desta sob os gedes, como é muito provável que tenha acontecido. É evidente que não pretendo afirmar que apenas os bantus tenham contribuído para a formação do Vodou e que os gedes, em especial, sejam um produto puramente da herança bantu. Isto seria absurdo, visto que é um fato que a hibridização foi um processo que engendrou as diversas etnias africanas e demais culturas presentes em São Domingos.

2.6. Conclusões preliminares sobre os Gedes

Ninguém duvida que os gedes sejam uma maneira do haitiano lidar com os dilemas da morte. Aliás, a morte parece ser uma velha conhecida dos haitianos,

sem querer exotizar o Haiti e nem mesmo apresentar um quadro macabro do país, que é plural, belíssimo e repleto de passagens históricas importantes. Ocorre que o período escravagista foi brutal e que, mesmo após sua independência, o Haiti tem passado por períodos conturbados – como a ditadura de François Duvalier, o Papa Doc (1907-1971) e o grande terremoto de 2010.

Porém, essa noção de que haitianos são “conhecidos” da morte deve ser injusta, em verdade. Todo ser humano, de qualquer nação, a conhece bem. Por isso, talvez precisemos lançar outro olhar. Apesar de todas as mortes e tragédias, o Vodou haitiano produziu uma das manifestações “fúnebres” mais coloridas e interessantes do mundo: os gedes.

A vitalidade dos gedes, traduzida em sua alegria, irreverência, *malandragem* e sexualidade, é impressionante. Poucos ocidentais diriam que isso combina com o lúgubre ceifador sinistro ao qual estamos acostumados. Neste caso, precisamos nos lembrar do encontro da encruzilhada aquática, do fundo do eixo vertical da *dikenga*, talvez. Esse é o ponto no qual os quatro movimentos da *dikenga* começa, é onde a vida começa. Logo, onde o morto está é o local de nascimento da vida. Isto implica na morte como um retorno ao ponto de origem, e não como uma chegada a um ponto final.

É claro que isso não parece ser tudo – na atitude alegre dos gedes há uma lição valiosa: a de que devemos aproveitar a vida, pois nas águas da criação seremos serpentes, aranhas, baratas ou peixes e, bem, talvez isso não seja tão divertido quanto ser humano, e poder ir a um restaurante legal, amar, beber e assistir a um bom filme. No invisível não poderemos experimentar exatamente o que experimentamos no visível. Por isso, os gedes vêm para nos lembrar de vivermos.

Há ainda mais camadas. Pelo fenômeno da incorporação, os gedes alcançam um nível de interação muito próximo com os vivos. Podemos abraçá-los, conversar olhando em “seus” olhos e dividir até coisas materiais, como bebidas com eles. Por terem sido humanos, seres vivos com amores e ódios como todos nós, eles se apresentam muito mais empáticos aos nossos problemas do que espíritos

que não tiveram vidas como pessoas poderiam³⁶. Por isso, o contato com os gedes é um contato com a ancestralidade.

O gede que abraça um fiel pode não ser exatamente seu pai ou avó, mas fora uma pessoa, fora um membro dessa grande comunidade de humanos que integramos. Assim, o adepto do Vodou ao lidar com os gedes, lida não só com sua história pessoal, mas com todo o histórico de identidade que estrutura esta própria espiritualidade.

Finalmente, cumpre notar que no norte do Haiti há templos de Vodou que não cultuam gedes, mas sim uma família de espíritos chamados *Pierre (Pyè)*, que seriam conectados aos gedes e teriam função similar (Ackermann *et al*, 2010). Como as informações sobre essa família de *Lwa* são muito escassas, optei por não discutir os *Pyè*.

³⁶ Como é o caso de muitos *Lwas*, que já foram criados como tal por Deus – *Bondye*.

Capítulo 3 - O Tabaco – A planta *fantástica* favorita dos Deuses

3.1. O tabaco na história

Como um dos objetos desta tese são as oferendas de tabaco, cumpre que seja apresentada uma investigação acerca da planta em si. Tanto uma historiografia, mesmo que simples, do cultivo do tabaco, quanto uma breve análise dos seus impactos socioeconômicos, serão de valia para a compreensão do lugar do tabaco dentro de oferendas religiosas.

O termo tabaco abarca setenta e seis espécies de plantas do gênero *Nicotiana*, da família *Solanaceae*³⁷ (Oyuela-Caycedo & Kawa, 2020). Apesar do número elevado de espécies, geralmente, quando se trata do contexto comercial, as espécies em questão são *N. tabacum* ou (menos comumente) *N. rustica*, pois das diversas espécies de nicotianas, apenas algumas são produtoras significativas de nicotina. Há até mesmo algumas espécies que nada produzem dessa substância. Isso, de acordo com Wilbert (Wilbert, 1993), explicaria a razão do cultivo centrado nas espécies *N. rustica* e *N. tabacum*, embora se conheça o cultivo de outras como de *N. bigerlovii*, por exemplo. Com mais da metade das espécies nativas das Américas (algumas são endêmicas da Austrália e há uma espécie africana) (Oyuela-Caycedo & Kawa, 2020), essa planta se espalhou pelo mundo pela ocasião das navegações europeias, ganhando mercado principalmente por meio da apresentação de suas folhas secas e trituradas para o consumo por meio do fumo ou ainda do mascar. De maneira importante, parece que apenas as variedades das Américas foram cultivadas por povos originários para fins de aproveitamento de nicotina, embora se saiba que certos povos originários australianos mantinham o costume de mastigar folhas de *Nicotiana* selvagens (Wilbert, 1993).

O termo tabaco, de acordo com Jan Elferink tem origem na *Isla Española*, atual Ilha de São Domingos. Entretanto, Elferink chama a atenção para o fato de

³⁷ Em inglês, essa família tem o nome de *nightshades*. É possível que o nome derive do fato de se acreditar que elas cresçam melhor em ambientes não tão luminosos, mas como nesta família encontramos o gênero *Datura*, com efeitos alucinógenos, e também a *Atropa belladonna*, famosa por produzir veneno, talvez o termo possa se referir a essas características. Afinal, tanto o veneno é uma arma notívaga e sutil, quanto os efeitos alucinógenos lembram os sonhos. Ainda, de fato, parece que nicotianas, por exemplo, precisam de iluminação abundante para crescer (Wilbert, 1993). De maneira curiosa, a pimenta também é uma *nightshade* (Goodman, 1993). Eu colocarei ao longo do texto diversos exemplos de usos combinados da pimenta e do tabaco.

que de acordo com alguns relatos, o nome *tabaco* na verdade se referia ao objeto usado para fumar e não à erva (Elferink, 1983),

Sabemos que Cristóvão Colombo recebeu ofertas de tabaco em 1492. Porém, demoraria ainda cerca de cinquenta anos até o tabaco chegar com força na Europa e isso ocorreu por meio da ação da Corte portuguesa. A planta agradou tanto que já em 1570 estava sendo cultivada em diversos países europeus, mesmo que de maneira tímida. No século seguinte, porém, o tabaco se espalharia pelas Filipinas, Índia, China, África Ocidental e outras localidades (Goodman, 1993).

Goodman se apoia nos estudos de Piero Camporesi e de Carlo Ginzburg, que colocaram que a Europa rural do século XVI era um local repleto de experiências extáticas, para formular uma teoria sobre a popularidade do tabaco na Europa daquele momento. Para Camporesi e Ginzburg, os europeus populares – do ambiente rural – estariam expostos a inúmeras oportunidades de experiências de cunho alucinógeno que ocorriam por meio de comidas contaminadas com fungos e por misturas de ervas, usadas como substitutas para alimentos em tempos de fome. Como Goodman lembra, o tabaco era conhecido nas Américas por inibir a fome, o que sugere que ele tenha logo sido adotado como uma das ervas ideais para esse fim. Ainda, é possível que o uso rural e folclórico de *nightshades* na medicina popular também tenha estimulado o espalhamento do tabaco, por analogia ou por efeitos similares – lembrando que as variedades de tabaco desta época eram distintas das variedades atuais utilizadas comercialmente (Goodman, 1993).

O segredo da popularidade do tabaco sem dúvidas se deveu (e se deve até hoje, guardadas as proporções) aos elevados níveis de nicotina que esta planta produz. Antes de ser propriamente identificada, a nicotina foi chamada de *essence de tabac* por Vauquelin no século XIX, um dos muitos pesquisadores que tentavam desvendar o mistério dos efeitos do tabaco (Wilbert, 1993). O nome, nicotina, seria, porém, dado por Hermbstädt em 1822, em uma homenagem a outro pioneiro do tabaco na Europa, Jean Nicot. Na verdade, ele chamou de nicotianina, que depois virou nicotina pelas mãos de Reimann nos anos 1920 (Wilbert, 1993). A nicotina é uma substância estimulante e muito viciante. Essas características certamente foram fundamentais para seu espalhamento e para a formação de uma indústria

poderosa que cresceu baseada nesta planta e que continua forte até os dias de hoje.

A aceitação do tabaco pelas sociedades europeias pode parecer curiosa quando se considera que outras plantas sagradas americanas foram prontamente perseguidas. O tabaco muito provavelmente acaba se impondo devido às suas características estimulantes, que eram interessantes para fins de promoção da produtividade dos trabalhadores durante o expediente (Carneiro, 2004).

É verdade que a fumaça do tabaco contém outras substâncias, além da nicotina, com potencial para alterar a percepção da mente humana, além dos já sabidos e bastante discutidos componentes severamente prejudiciais à saúde (Goodman, 1993). Entretanto, parece que os maiores efeitos do tabaco são mesmo devido à nicotina. Portanto, não é exagero destacar esta substância como a responsável pelo consumo desta planta.

De acordo com o sítio da internet do *Center for Disease control* (CDC), do governo dos Estados Unidos da América, a produção de tabaco nos Estados Unidos sofreu uma queda considerável, passando de 180.000 fazendas produtoras nos anos 1980 para 10.000 em 2012 (CDC, 2022). Como os Estados Unidos só perdem para o Brasil, China e Índia na produção de tabaco, é certo que isso reflita uma tendência global, capitaneada, dentre outras coisas, pelas campanhas de conscientização quanto aos riscos do fumo.

De fato, o sítio da Organização Mundial da Saúde (OMS) define que o consumo de tabaco seja uma epidemia e que representa um dos maiores desafios de saúde pública do mundo. Este mesmo sítio revela que o consumo de tabaco responde por 8.000.000 de mortes por ano, um número certamente dramático (OMS, 2022).

Apesar da percepção negativa do consumo do tabaco dominar o cenário contemporâneo, nem sempre o tabaco foi visto como um vilão, afinal já coloquei sua grande popularidade. Na verdade, era visto como um poderoso estimulante e foi – e ainda é – considerado por muitas etnias como uma planta de características muito especiais. É evidente, como destaca Goodman, que as variedades de tabaco, bem como a maneira de seu uso que são conhecidas pelas sociedades originárias

americanas, era (e é) completamente diferente do modo de uso e das variedades utilizadas na grande indústria do tabaco contemporânea. Por isso, enquanto o tabaco era principalmente utilizado por estas sociedades como uma planta alucinógena, não vemos o mesmo uso no mercado global contemporâneo (Goodman, 1993).

Sobre sua história, sabe-se que as duas espécies supracitadas (*N. tabacum* e *N. rustica*) foram espalhadas ao longo das Américas por povos originários durante seus movimentos migratórios e diaspóricos naturais. Wilbert alega que a planta seria de origem sul-americana, o que é um consenso na comunidade científica (Wilbert, 1993). De acordo também com Wilbert, a maioria das espécies ocorre na América do Sul, seguida da região Austral-pacífica, da América do Norte e da África (com uma espécie registrada como nativa) (Wilbert, 1993).

Mesmo que a América do Sul seja a região de berço das nicotianas selvagens, parece ter sido precisamente na região dos Andes de onde teriam se espalhado para as Antilhas, América Central, América do Norte, Austrália e região do Pacífico (Wilbert, 1993). É fato que a maioria esmagadora das sociedades originárias americanas conhecia o tabaco, que se espalhava por vastas regiões das Américas e era utilizado de diversas maneiras.

Sabemos por representações gráficas de povos mesoamericanos que os mesmos usavam a nicotiana. Por exemplo, nos anos 550-900 d. C., encontramos frascos maias específicos para o armazenamento de tabaco (Loughmiller-Cardnial & Zagorevski, 2016). Além disso, os relatos dos europeus confirmam o uso do tabaco por povos mesoamericanos, incluindo Maias e Incas, para fins narcóticos (Elferink, 1983)³⁸. Aliás, o uso de plantas alteradoras de consciência pelas sociedades ameríndias parece ter sido extremamente comum, já que já foi identificado que estas usavam de sete a oito vezes mais plantas alucinógenas do que as sociedades na Europa, por exemplo. Provavelmente, o fato da biodiversidade das Américas

³⁸ Por exemplo, vejamos o relato do famoso Bartolomeu de las Casas:

“Estes dois cristãos encontraram muitas pessoas na estrada, homens e mulheres, e os homens sempre com um tição em mãos e certas ervas para fumarem, que são algumas ervas secas colocadas em uma folha, também seca, na forma de um mosquete feito de papel, como os que os meninos fazem na festa do Espírito Santo. São acesos em uma ponta e na outra eles mascam ou chupam e inalam com sua respiração aquela fumaça que adormece sua carne como se estivessem intoxicados e então dizem que não sentem o cansaço. Estes mosquetes, ou sei lá como chamamos, eles chamam de tabacos” (Brooks, 1937-52, apud Wilbert, 1993; Tradução nossa).

propiciar uma gama enorme de plantas desse tipo deve ter sido de grande influência, sem querer com isso, afirmar que o contexto cultural não tenha sido central (Goodman, 1993).

Dessas plantas, Goodman destaca a família *Solanaceae* – as *nightshades* – como sendo a principal contribuinte para este uso espalhado no novo mundo. Para este autor, embora o uso de plantas alucinógenas – *nightshades* ou não – seja encontrado por todas as Américas, as regiões do atual México e a área das culturas Chibchan (pela Colômbia e América Central) seriam as regiões com maior concentração de uso destas (Goodman, 1993). Esse autor concorda que a planta de maior uso entre os *xamãs* ameríndios fosse, de fato, o tabaco. Para esse autor, isso ocorreu provavelmente pelo fato dos efeitos do tabaco serem razoavelmente os mesmos de pessoa para pessoa, durarem pouco tempo e por seu uso não representar risco de morte ao usuário (Goodman, 1993).

Sobre os Maias especificamente, sabemos que o tabaco era visto como uma planta muito importante e com propriedades mágicas, sendo inclusive utilizado para adivinhações (Groark, 2010; Thompson, 1970.). O tabaco era também uma oferenda importante para os deuses, principalmente na forma de charutos (Thompson, 1970). Entretanto, também era possível o uso social do tabaco (Thompson, 1970). Dentre os Astecas, também havia o hábito de se oferecer o tabaco aos deuses. Sabemos sobre as ofertas de queima de tabaco para o deus da guerra *Huitzilopochtli* (Thompson, 1970).

3.2. Os xamãs do tabaco

Existem diversos relatos de sociedades ameríndias utilizando o tabaco das mais diversas maneiras ao longo do tempo, mas certamente o uso xamânico desta planta é destacado. Há uma associação tão intensa entre o xamanismo e o tabaco nas Américas, que o tabaco é um dos elementos considerados nas investigações arqueológicas que visem identificar evidências de xamanismo (Vanpool, 2009). Neste sentido, nenhum trabalho é tão completo e tão extenso quando o de Wilbert (Wilbert, 1993) em detalhar os usos do tabaco em sociedades ameríndias. Por isso,

baseio-me fortemente nesse autor para apresentar algumas informações relevantes ao presente estudo que constam em sua obra.

Antes, porém de continuar, preciso citar Theodore M. Godlaski que no início de um artigo interessante sobre o uso de tabaco entre os ameríndios chama a atenção para o seguinte: não há como pensar nos ameríndios em termos de homogeneidade de características culturais e de pensamento religioso, principalmente ao considerar que antes da chegada dos europeus, não há nada produzido por escrito sobre eles e seus costumes. Godlaski está se referindo às tribos da América do Norte, mas algo similar pode ser dito dos ameríndios da América Central e da América do Sul (Godlaski, 2013). Assim, é preciso ter em mente que tudo que será escrito e discutido aqui, numa tentativa de apresentar um panorama sobre o uso do tabaco por povos ameríndios, não poderia jamais se dispor a ser um compêndio e deve ser lido como uma revisão que fala mais sobre o tabaco do que sobre os povos originários.

Entretanto, antes, é preciso compreender como o tabaco era compreendido por essas sociedades. Como colocam Evans Schultes & Hofmann, as enfermidades para os povos originários são geralmente compreendidas como algo que apresenta uma causa espiritual (Schultes & Hofmann, 1993). Assim, a planta com efeitos alucinógenos permite ao xamã se comunicar com os espíritos para atuar no processo de cura e por isso são mais importantes do que os remédios com efeitos diretos no corpo apenas. Com isso em mente, ficará mais correta a percepção do que os *xamãs* do tabaco estavam/estão *realmente* fazendo.

Uma importante distinção é ainda necessária. Em 1498, Ramón Pané escreveu sobre os povos originários caribenhos e registrou o termo *cohoba*. Mais tarde, Bartolomeu de Las Casas relatou que o *cohoba* era inalado como um pó. Durante muitos anos perdurou uma confusão entre os termos *cohoba* e tabaco. Apenas no século XIX seria sugerido que se tratam de coisas distintas (Carneiro, 2004). *Cohoba* se referia, de acordo com essa linha de pensamento, à *Anadenanthera peregrina*, conhecida no Brasil como Angico ou Yopo.³⁹

³⁹ Até o momento do presente estudo não está inequivocamente claro se *cohoba* era, de fato, a *Anadenanthera peregrina* ou não. Boa parte dessa dúvida repousa no fato das fontes de época não serem claras. Por essa razão, relatos sobre o uso de *cohoba* pelas sociedades originárias não foram considerados neste trabalho.

Oviedo y Valdés (1549) relata o uso de cigarros cerimoniais pelos Nicoya da Nicarágua. Além disso, Benzoni relata que durante seu tempo de andanças pelas Américas (1541- 55) teria visto o uso do tabaco por *xamãs* na ilha de Hispaniola e também em regiões da América Central, ocasiões nas quais teria testemunhado pessoas caindo e ficando como “mortas” por longos períodos, apenas para retornar contando sobre visões que haviam experimentado. Por volta de 1557, o Franciscano André Thevet também se deparou com Tupinambás usando o tabaco em contexto ritual e também como uma espécie de droga recreativa. Jean de Léry, em 1578, observaria uso similar pelos mesmos Tupinambás, notando que estes ficavam de três a quatro dias em jejum, apenas consumindo a fumaça do tabaco (Wilbert, 1993)⁴⁰.

A noção de que o tabaco é mais que um simples agente físico, como argumentado por Evans Schultes & Hofmann (Schultes & Hofmann, 1993), ganha força quando se observa o caso dos Araweté. Viveiros de Castro relata que a intoxicação por tabaco é o meio pelo qual os *xamãs* desse povo obtêm conhecimento e interação com suas divindades (Viveiros de Castro, 1992). Tal abordagem sugere a existência de uma verdadeira epistemologia do tabaco entre certas populações indígenas.

O uso de tabaco mais espalhado pelas Américas, especialmente pela América do Sul, parece ser mesmo o fumo. Esse uso é praticado tanto por meio de charutos, como por meio de cachimbos. Por exemplo, no povo Cuna⁴¹, o cachimbo é conhecido e o fumo é usado em rituais e por parteiras e também para adivinhação (Wilbert, 1993). Curiosamente, dentre os Cuna, o fumo era – e ainda parece ser – transformado em fumaça em braseiros de cacau e de pimenta, dentro de um edifício específico para tal atividade e em situações de longas reuniões de grupo (Wilbert, 1993).

⁴⁰ “Há ainda outra erva secreta a qual eles chamam em sua língua de *Petun*, a qual eles geralmente carregam consigo, pois desta estimam seu uso maravilhoso para muitas coisas, esta erva é similar a nossa *buglossa*. Eles coletam esta erva com muito cuidado e a secam (na sombra) dentro de suas pequenas cabanas ou casas. Sua maneira de utilizá-la é assim: eles enrolam uma quantidade desta erva estando seca em uma folha de palmeira, que é muito grande, e então fazem rolos do comprimento de uma vela e acendem um dos lados, recebendo a fumaça por seus narizes e bocas. Eles dizem que isso é muito eficaz em limpar e consumir os humores supérfluos do cérebro. Além disso, sendo assim tomada, evita os usuários de sentirem fome e sede por um tempo, portanto, usam-na ordinariamente. Também, quando tem qualquer conversa secreta ou concílio dentre eles, eles puxam a fumaça, e então falam (...) (Wilbert, 1993. Tradução nossa).

⁴¹ Que ocorrem no Panamá e na Colômbia.

Na Venezuela, encontramos relatos de pajés ou *xamãs* oferecendo tabaco e caraná⁴² para espíritos tutelares. Já os Kariña⁴³ usa os charutos para se aproximarem dos espíritos do vento na ocasião de cerimônias xamânicas. No Suriname, os xamãs são iniciados com suco de tabaco e precisam fumar regularmente para manter a conexão com o invisível. Os xamãs Warao fumam charutos com caraná pulverizada para perfumar o fumo, e sua cosmologia sustenta que os Senhores da Chuva também fumam cachimbos (Wilbert, 1993)..

Sabemos também que na bacia do Xingu o hábito de fumar tabaco é amplamente espalhado. Dentre os Yuruna, o jovem passa por uma iniciação especial para poder fumar o tabaco propriamente. Além disso, existe o método de fumar à noite para se receber mensagens do mundo espiritual – embora a intoxicação por tabaco para fins proféticos esteja restrita aos pajés (Wilbert, 1993). De forma similar, os Tupinambás também fumam com frequência, tanto como atividade ordinária, quanto como em contextos cerimoniais (Wilbert, 1993). No caso dos Araweté, o tabaco é considerado uma planta masculina – ou seja, utilizada principalmente por homens. As mulheres, entretanto, podem fumar, e são elas que seguram os charutos para os homens enquanto eles estão em transe (Viveiros de Castro, 1992).

Os Araweté, aliás, colocam o tabaco no ponto central de sua cosmologia, já que teria sido com o auxílio desta planta que o deus-onça – *Nã-Maĩ* – teria transformado os humanos nos animais que hoje existem, em um rompante de vingança durante um festival de bebidas alcóolicas (Viveiros de Castro, 1992). Para eles, o tabaco também dispara o estado de *Manî*, que abarca toda a condição que adormece a consciência – desde estar bêbado até morrer (Viveiros de Castro, 1992).

⁴² Nome comum de palmeiras que ocorrem na América do Sul.

⁴³ De ocorrência caribenha.

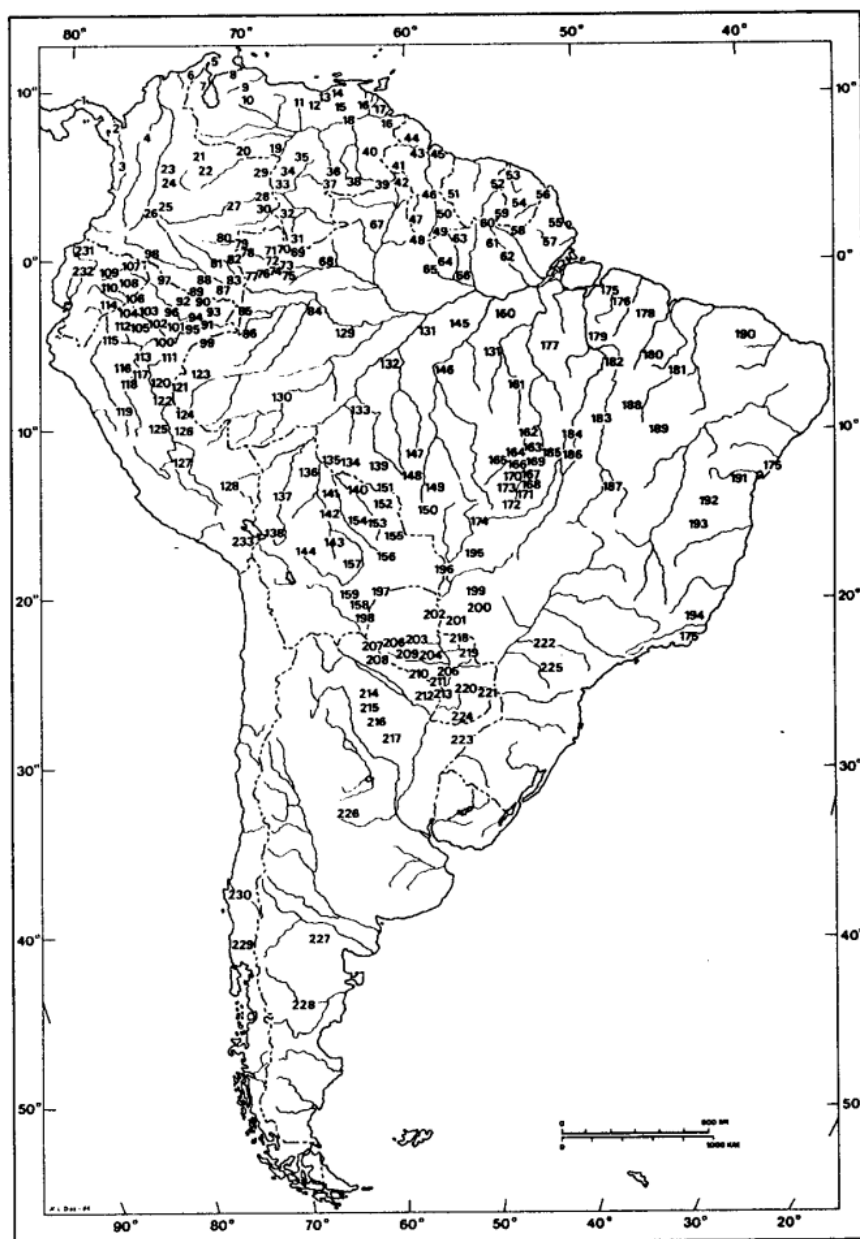


Figura 13 – Distribuição de registro de fumo de tabaco por povos originários. Cada número se refere a uma referência citada por Wilbert. Retirado de Wilbert, 1993.

Outra maneira de consumo do tabaco pelos povos originários americanos era o que se chama de *mascar*, mas que envolve, na realidade, colocar certa quantidade de tabaco ou no lábio superior ou nas bochechas, e deixá-lo lá enquanto a saliva carrega as substâncias do tabaco para dentro do organismo (Wilbert, 1993).

Além disso, foi registrado também outro método de consumo do tabaco que envolve *beber*. Essa modalidade foi registrada, de acordo com Wilbert, na América do Sul, nas Guianas, no Equador, Peru, Venezuela, Colômbia, Brasil e Bolívia (Wilbert, 1993). O ato de beber o tabaco geralmente envolve tomá-lo de um recipiente pela boca ou pelo nariz. Este último tendo sido registrado nas Guianas e no Suriname. O tabaco e a pimenta, por exemplo, curiosamente, parecem ser fundamentais em uma modalidade de *xamanismo*, ou ainda melhor seria dizer “pajelança”, na Guiana, junto do *takini*, um látex, que em combinação com o suco de tabaco produz efeitos alucinógenos (Wilbert, 1993). Ainda, bebidas de tabaco são usados para iniciações religiosas e curas (Wilbert, 1993).

O hábito de lambar tabaco também foi documentado com o uso de xaropes, como o *ambíl* dos Kogi, ou pastas, como o *chimó* venezuelano e uma mistura de tabaco e pimenta dos Ocaina (Wilbert, 1991, 1993). O uso do enema de tabaco para fins curativos, com misturas de ervas e pimenta, é outro método intrigante (Wilbert, 1993). O cheirar tabaco, ou rapé, foi observado desde 1511 entre os Taínos e é popular até hoje no Brasil (Wilbert, 1993).

Wilbert elenca os motivos que poderiam ter levado os povos originários a atribuir significados especiais ao tabaco. O fato de a planta crescer em solo revolvido, como em estradas, levou à sua associação com entidades como o Curupira, uma entidade conectada às estradas⁴⁴, que aceita o tabaco como oferenda (Wilbert, 1993). Similarmente, o tabaco que cresce em túmulos levou os Munduruku a crer que a planta nasceu do espírito de um ancestral, reforçando sua conexão com o mundo dos mortos. Mais especificamente, para essa etnia, espírito do tabaco fora um humano que morrera e enterrado embaixo de uma árvore e que de seu túmulo nascera a primeira planta deste gênero (Wilbert, 1993).

O crescimento do tabaco em solo fertilizado por cinzas, a semelhança de suas folhas com a pele da onça e a sua textura com a pele humana são outras associações simbólicas que a tornam uma planta de enorme importância cultural (Wilbert, 1993)

⁴⁴ De maneira silimar, exu também é conectado aos “caminhos”.

Curiosamente, no mito de criação do tabaco pelos Toba, da região da Argentina, conforme registrado por Lévi-Strauss, uma mulher mata seu marido, o devora. Ela depois mata a vila, e persegue os filhos para devorá-los. Ela é chamada de “mulher-onça”. Finalmente, a mulher é morta e queimada e de suas cinzas nascem a planta de tabaco (Lévi-Strauss, 2004). Mais adiante discutirei o trabalho de Fausto que investiga a estreita relação entre o tabaco e a onça (Fausto, 2004).

O tabaco também foi identificado pelos povos originários como um inseticida poderoso e capaz até mesmo de curar pessoas de certas injúrias causadas pela infestação de artrópodes. Esta planta também é utilizada em diversos povos como uma promotora de saúde em geral. O tabaco também é associado ao sucesso na caça, por exemplo, por meio de associações com as cosmogonias de alguns povos originários (Wilbert, 1993).

Como Wilbert coloca e Eliade também já havia notado, assim como outros, o *xamã* passa por um período iniciatório de morte e ele irá retornar a esse estado de morte, atravessando a fronteira entre os mundos diversas vezes ao longo de sua vida, buscando comunicação com o invisível (Eliade, 1951; Wilbert, 1993). O uso do tabaco para que ele alcance estados alucinógenos e de “quase-morte” será crucial nessa empreitada, dentro de diversas culturas originárias americanas, acarretando, inclusive, em mudanças corporais ao longo de sua carreira, como a mudança na voz (Wilbert, 1993).

Praet sugere que o consumo de tabaco possa estar envolvido com uma espécie de metamorfose – de uma passagem de um status humano para um status não-humano do *xamã* (Praet, 2009). Neste caso, o tabaco seria, de fato, um portal para o *xamã* alcançar reinos e feitos impossíveis ao homem comum.

Goodman entende que uma vez que as plantas alucinógenas – como o tabaco – eram sagradas, seu uso era restrito e até controlado, principalmente pelos ditos *xamãs*. Apesar de muitos membros poderem usar essas plantas, seria o *xamã* o usuário mais qualificado e aquele que guiaria os demais nos seus usos (Goodman, 1993).

Dentre essas interações do *xamã* com o invisível, por meio do tabaco, estão a oferta de tabaco como um tipo de alimento espiritual a entidades espirituais. Por

exemplo, o *xamã* dos Jivaro⁴⁵ toma suco de tabaco regularmente para alimentar seus próprios espíritos. Já o dos povos Campa⁴⁶ alimenta uma pedra sagrada com tabaco. Os espíritos dos Karajá⁴⁷, como seus ancestrais, recebem tabaco como alimento – o que Wilbert associa com o fato dos pés de tabaco nascerem em covas (Wilbert, 1993).

No caso norte-americano, temos que os Winnebago e os Ojibwa, com suas crenças em *wakanda* e *manito* – termos que, de maneira muito livre, são utilizados para definir uma miríade de coisas que pertencem ao domínio do sagrado –, em que o tabaco é oferecido para determinados objetos, pois se acredita que tais objetos sejam ou posse de espíritos ou estejam possuídos por espíritos (Radin, 1914). A fumaça do tabaco, no caso dos Winnebago, também é oferecida aos espíritos dos Búfalos (Radin, 1914). Como Radin coloca muito bem, o tabaco é oferecido, pois se espera algo em troca dos espíritos (Radom, 1914). É de fato um modelo maussiano de dádiva.

O que Wilbert e outros autores demonstram com frequência é que, muitas vezes, o tabaco era consumido juntamente de outros elementos. Brownstein e colaboradores realizaram um estudo em resíduos de um cachimbo de 1.430 (aproximadamente) anos encontrado na região do atual estado de Washington (E.U.A). Nesse estudo, os pesquisadores encontraram vestígios de nicotina e de *Nicotiana quadrivalvis* e de *Rhus glabra* (um tipo de sumagre) e outras plantas no dito cachimbo (Brownstein *et al*, 2020). Zimmermann e colaboradores usaram de recursos similares aos de Brownstein para estudar frascos encontrados em escavações de sítios arqueológicos dos Maias e encontraram tabaco e *Tagetes lucida*, a *marigold mexicana*, que apresenta efeitos psicoativos (Zimmermann *et al*, 2021). Embora fosse possível teorizar que essas plantas fossem fumadas separadamente, tendo em vista a abundância de misturas relatadas, é mais provável que o uso fosse conjunto.

Com base nisso, é possível pensar que talvez as misturas *com tabaco* fossem as responsáveis também pelas diferenças de efeito vistas no uso do tabaco em diferentes culturas.

⁴⁵ Que vivem nos Andes Peruanos.

⁴⁶ Estes ocorrem no Peru, Bolívia e no Acre.

⁴⁷ Que habitam as margens do rio Araguaia.

Sobre os Calinago, grupo nativo dominante no Caribe na época da chegada dos colonizadores espanhóis, sabemos por meio de Raymond Breton, um missionário dominicano que esteve de 1642 a 1654 e que escreveu o dicionário “caraíba-francês” em 1665, que a inalação de tabaco era utilizada para o contato com os espíritos (Breton, 1999).

3.3. Os xamãs-onça do tabaco

Em uma coletânea de artigos sobre o chamado *Xamanismo Sombrio*, ou seja, o xamanismo que está focado em causar dano e injúria e que é feito com objetivos maliciosos (Whitehead & Wright, 2004), Carlos Fausto apresenta uma discussão sobre sangue e tabaco no xamanismo amazônico. A discussão apresentada por Fausto começa com a associação entre o *xamã* e o jaguar – onça pintada. Este autor comenta que a onça é reconhecida como uma predadora extremamente eficaz – em outras palavras, como uma assassina voraz. *Xamãs* eram conhecidos por se transformarem em onças e o principal ingrediente desta transformação era o tabaco (Fausto, 2004). Fausto também rememora que a onça guarda estreita relação com o canibalismo. Por exemplo, este autor cita as descrições de Hans Staden, que reportou que um chefe Tupinambá se dizia uma onça ao devorar uma perna humana.

Fausto recorre ao seu estudo com os Paracanãs para tentar entender melhor essa relação. Dentre os Paracanãs, os que seriam *xamãs* se consideram como *sonhadores* e negam serem *xamãs*, de fato, pois isso traria uma relação muito próxima com a *bruxaria* (Fausto, 2004). Fausto vê isso como uma maneira de manter os *xamãs* como uma figura etérea e misteriosa. Essa provável associação nasce do encontro dos *xamãs* com espíritos chamados de *karowara*, espíritos canibais que são a causa de muitas doenças e que apenas o *xamã* consegue controlar.

Fausto usa dados do povo Asurini, muito próximos dos Paracanãs, e conta que o *xamã* neófito tem que sonhar com a onça, e ser bem sucedido em comer o alimento dela – carne crua e cheia de sangue – no próprio sonho. Antes disso, estes neófitos são treinados em um regime que envolve fumar charutos, pelos quais eles

absorvem os *karowara* e aprendem a controlá-los, enquanto são desafiados pelos mesmos com os perigos deles próprios se tornarem sedentos por sangue. Dentre os Paracanãs, um homem deve ser como a onça para se tornar um *sonhador*, ou seja, deve se tornar um assassino de animais e de homens. Para esse povo, o assassino fica para sempre com o cheiro de sangue na boca, cheiro esse que apenas o tabaco consegue equilibrar (Fausto, 2004).

O autor conta que para os Paracanãs a maior característica do sangue de uma vítima é seu odor, que é forte e se espalha de maneira vigorosa. Para eles, o sangue dá poder e aumenta a força predatória, enquanto o tabaco aumenta a capacidade de sonhar. Por isso, Fausto teoriza que o tabaco seja um tipo de “sangue branco perfumado” para os Paracanãs e que essa associação entre sangue e tabaco esteja espalhada, de uma maneira ou de outra, por toda a região amazônica (Fausto, 2004).

Já comentei que Wilbert discute que a padronagem das folhas de tabaco se parecem com a padronagem do pelo das onças (Wilbert, 1993). De fato, parece haver diversas e fortes associações nas Américas entre o tabaco e a onça. Robin Wright comenta extensivamente sobre os *xamãs* da onça em seu livro *Mysteries of the Jaguar Shamans*. Dentre as características destes *xamãs*, Wright elenca o poder de voo da alma, cura, controle do clima, trazer o mundo invisível ao visível e o de serem caçadores de almas e mestres do tabaco. Isso inclui, é claro, visitar o mundo dos mortos em algumas culturas, como no caso dos Baniwa da Amazônia, que visitam diversos mundos invisíveis (Wright, 2013). Uma vez mais, estamos diante da ligação do tabaco – mesmo que indireta – com o mundo dos mortos.

Será preciso comentar adiante, neste trabalho, como esses saberes indígenas podem ter sobrevivido ao longo do Brasil e também no Caribe nas religiões afro-diaspóricas.

3.4. O tabaco e o fumo na África

Para Chris S. Duvall, a África sub-saariana teria sido o berço da invenção dos cachimbos por volta do ano 600 antes da era comum. Duvall chama a atenção para o fato de que o pioneirismo tecnológico africano tenha sido negado em favor da

teoria de que o cachimbo teria sido introduzido pela Eurásia ou por povos originários americanos, o que denota um claro preconceito (Duvall, 2017).

Duvall alega que os cachimbos, por exemplo, não eram conhecidos na região leste do que viria a se tornar o Brasil no momento da chegada dos portugueses (Duvall, 2017). Sugerindo, assim, que a introdução do cachimbo se dá pela influência africana que, por sua vez, já havia chegado na Europa.

Neste momento histórico, antes do período de navegações às Américas, o consumo de fumo na África era focado na cannabis, visto que culturas desta planta já eram encontradas, por exemplo, em Madagascar, há mais de 2.000 anos atrás (Duvall, 2017). Havia também o consumo de datura pelo fumo (Laufer *et al*, 1930; Duvall, 2017). Com a chegada do tabaco, este teria ganhado imensa popularidade e começado a se tornar mais consumido do que a cannabis (Duvall, 2017).

Derek Yach conta que o tabaco foi introduzido na África no século XVII por meio das conquistas otomanas e pelo tráfico de escravizados (Yach, 1996). Entretanto, talvez a estimativa de Yach esteja um pouco subestimada, visto que, em 1607, William Finch, em visita à Serra Leoa, notou que o tabaco era plantado amplamente nos ambientes domésticos e utilizado por boa parte da população (Laufer *et al*, 1930). Não à toa, Laufer e colaboradores defendem a introdução do tabaco na região do Marrocos por volta do fim do século XVI (Laufer *et al*, 1930). Além disso, sabe-se que europeus e brasileiros usavam o tabaco como moeda em muitas regiões da África (Laufer *et al*, 1930). Muitos outros relatos posteriores de viajantes ao longo da África confirmam o espalhamento significativo desta espécie (Laufer *et al*, 1930; Yach, 1996). Neste sentido, Georgia L. Fox conta que o tabaco foi introduzido nos anos 1500 na África por meio dos portugueses, trazendo-o do Brasil (Fox, 2015). Fox comenta especialmente sobre a introdução do tabaco na região da Senegâmbia, onde era fumado em charutos de argila (Fox, 2015).

Laufer e colaboradores relatam que o uso do tabaco na África não se restringe ao recreacional, mas envolve interações sociais e de etiqueta importantes, relacionadas ao gênero, à idade e à casta social. É curiosa a descrição que estes autores oferecem do “fumador oficial” do Reino do Daomé, que durante os pronunciamentos cerimoniais do Rei soprava nuvens de fumaça nos rostos de

determinados convidados, justamente aqueles que eram mais valorizados (Laufer *et al*, 1930).

Bastante curioso também o relato de Monteiro, realizado em 1875, que conta como o tabaco era usado em Angola como uma erva medicinal. Seus usos variavam desde contra inflamações intestinais até dores violentas (Laufer *et al*, 1930).

No contexto religioso, os relatos acerca do uso do tabaco em África são mais rarefeitos no período colonial. Entretanto, Laufer e colaboradores mencionam o uso de rapé em Madagascar como uma oferenda aos espíritos dos ancestrais (Laufer *et al*, 1930).

Georgia L. Fox vai relatar, dentre outros exemplos, que, nos Estados Unidos da América, o tabaco era tão querido pelos escravizados africanos que foram encontrados cachimbos como bens funerários em suas tumbas. Desta maneira, ela conclui que o tabaco era tão valorizado pelos então escravizados que era até mesmo considerado como uma oferta adequada aos mortos e antepassados (Fox, 2015).

3.5. O tabaco no Brasil – Um breve histórico

A colônia portuguesa na América se tornou, a partir do século XVII, um assombro no cultivo e exportação do tabaco (Acioli, 2005). Antes disso, no século XVI, ela já era objeto de fascínio dos europeus que viam seu consumo pelos povos originários. Hans Staden relatou seu uso em suas viagens entre 1548-1555, assim como muitos outros viajantes também reportaram pelo dito século (Mello Jr & Kockel, 2010).

A chegada do fumo brasileiro a Portugal teve, certamente, um impacto enorme no espalhamento da erva pelo mundo. Na colônia portuguesa da América, o tabaco era objeto frequente de escambo entre colonizadores e povos originários desde a chegada dos portugueses. Como sempre houve tensão e conflito entre os europeus e os povos originários, ocorreu que, em meados do século XVI, o escambo foi regulado e era preciso pedir licença ao governador ou ao capitão-geral da colônia para negociar com os nativos. Isso levou a mais conflitos, pois os colonos

se sentiram injustiçados. A situação se agravou em 1570, quando Dom Sebastião de Portugal codificou em lei a impossibilidade da escravidão dos povos originários. Com todas essas dificuldades, os colonos se viram obrigados a *eles mesmos* cultivarem certos itens de pronta necessidade, dentre as quais, provavelmente estava o tabaco (Nardi, 1996).

Entretanto, parece que foi somente pela metade do século XVII que o tabaco alcançou o status de produção agrícola significativa, provavelmente motivado pelo crescente interesse na planta e pelo fato desta continuar sendo um objeto de trocas importantes entre os próprios colonizadores e viajantes (Nardi, 1996). Além disso, o tabaco, assim como a cachaça, era utilizado para a compra de escravizados em África (Neto, 2001). Por isso, o tabaco era valioso por demais para seus produtores. A saber, no início do século XVIII, em Cachoeira, Bahia, havia aproximadamente duas mil lavouras de tabaco, número que aumentou para oito mil em 1788 (Neto, 2001).

É evidente que há também aí um fator ambiental que deve ser considerado, visto que é na Bahia que se encontram as condições de temperatura, solo e umidade mais ideais para a produção do tabaco no Brasil (Nardi, 1996).

Sabemos que, por meados do século XVIII, os portugueses eram os principais (e muito provavelmente únicos) fornecedores de tabaco para a região da Costa da Mina e que o produto era altamente apreciado pelos povos nativos (Neto, 2001). Assim, havia um elo forte entre a produção de tabaco e o comércio escravagista e a colônia portuguesa estava no centro deste eixo. Este elo é tão significativo que Pierre Verger vai afirmar que é a expansão do tabaco baiano no século XVII que vai permitir principalmente o comércio escravagista na Costa da Mina (Verger, 2021). O tabaco baiano era mesmo o preferido pelo povo e pelos comerciantes da Costa da Mina⁴⁸, o que levou a conflitos com comerciantes de Lisboa e de outras partes da colônia. Além disso, isso teria tornado os produtores baianos os consumidores favoritos do tráfico de escravizados e dado a eles vantagens nas negociações (Neto, 2001). No período entre 1681-1685, por exemplo, temos registro da saída de 11 navios de tabaco da Bahia em direção a

⁴⁸ Mesmo sendo, de maneira geral, o tabaco de pior qualidade, indesejado pelos portugueses, o que era destinado ao comércio africano.

Costa da Mina e 5 para Angola. Já no período entre 1706-1710, foram 114 para a Costa da Mina e 0 para Angola, revelando uma expansão enorme das relações comerciais pautadas pelo Tabaco entre Bahia e Costa da Mina (Verger, 2021).

Aliás, não só escravizados eram comprados com o tabaco baiano, mas também produtos de comerciantes ingleses, holandeses e outros. Era um comércio clandestino, mas que dava aos comerciantes baianos a chance de adquirirem tecidos que conseguiam vender com facilidade (Lapa, 1968).

Sem poder competir na Costa da Mina com o tabaco dos baianos, visto que a produção do tabaco chegou a ser proibida no Rio de Janeiro, pelos idos do final do século XVII, para preservar a produção baiana, os comerciantes do Rio de Janeiro usavam a cachaça⁴⁹ – *geribita* – para ganhar o mesmo tipo de vantagens e controle sobre o comércio de escravizados na região de Angola, também pelos idos do século XVIII (Neto, 2001; Verger, 2021). Alguns estudiosos entendem também que os povos da região de Angola e dos territórios vizinhos (com exceção do Congo) não eram muito afeitos a consumir o tabaco (Nardi, 1996).

Aliás, foi com a formação da capitania das Minas Gerais, em 1709, que o tabaco começou sua expansão significativa pelo sul brasileiro, visto a sua já dita proibição no Rio de Janeiro e nas demais capitanias sulistas no final do século XVII e início do XVIII. Já no final do século XVIII, o fumo mineiro era muito apreciado pelo mercado nacional e a sua produção era a segunda do país em volume (Nardi, 1996).

Após uma produção acelerada pelo século XVIII, no século XIX, o fumo brasileiro viveu uma fase de transformações importantes. É verdade que, no início do século XIX, o fumo atingiu volumes de produção e exportação recordes, devido à abertura dos portos brasileiros, logo após a chegada da família real portuguesa ao Brasil em 1808. Porém, os abalos causados pela independência brasileira e pela abolição do tráfico escravagista (1815)⁵⁰ e da escravatura mudaram radicalmente o cenário do tabaco brasileiro que era conhecido até então.

⁴⁹ Um produto derivado da cana-de-açúcar. Por sinal, era justamente para plantações de cana-de-açúcar que a maioria dos escravizados que saíam da região de Angola eram destinados (Silva, 2013).

⁵⁰ Embora tenha havido uma expansão significativa do comércio clandestino após a proibição do tráfico de escravizados (Nardi, 1996).

3.6. Tabaco nas religiões afro-brasileiras: Catimbó, Candomblés de Caboclo e Encantarias

Parece haver consenso de que foram os portugueses que introduziram o tabaco ao continente africano em meados do século XVI. É possível que a grande popularidade do fumo na África tenha se dado por fenômenos similares aos do xamanismo do tabaco nas Américas, visto que muitas religiões originárias africanas também faziam uso do êxtase provocado por drogas ou transes (Nardi, 1996).

A partir da introdução pelos portugueses, estima-se que os comerciantes judeus o tenham espalhado pelo mediterrâneo. Na região da Etiópia, também teria se popularizado enormemente e com velocidade, de maneira que em certas regiões, já no início do século XVII, o tabaco estava difundido de maneira impressionante (Ortiz, 2001).

Já dentre os escravizados africanos nas Américas, entretanto, parece que o fumo teria se espalhado mais por suas propriedades estimulantes e inibidoras da fome do que por seus usos mágico-religiosos (Nardi, 1996). Não chega a ser surpresa que isto possa mesmo ter ocorrido, visto o regime extenuante de trabalho e as condições desumanas nas quais viviam os escravizados nas Américas. Além disso, Sarah Hissa alega, especificamente, que no Brasil o cachimbo se tornou o instrumento de fumo preferido das “classes baixas” e aos escravizados pelos séculos XVIII e XIX (Hissa, 2020). Embora, de acordo com Antonil, pelos idos do século XVIII, o maior consumo do tabaco fosse pelo uso do rapé (Antonil, 2011). Hábito que continua em voga no início do século XIX, conforme relata Wied-Neuwied (Wied- Neuwied, 1940).

Coloquei anteriormente as relações, mesmo que de maneira resumida, entre o tabaco e o tráfico de escravizados. Por causa dessa relação estreita, é impossível negar a influência do tabaco na formação das religiosidades afro-brasileiras, mas também, como coloca Oliveira, é preciso notar que o tabaco tem estreita relação com o racismo. Porém, se essas relações são um tanto abstratas – no sentido de serem colocadas por um ponto de vista muito macro –, é certo que podemos encontrar relações mais estreitas (Oliveira, 2008).

Por exemplo, Fernando Ortiz vai colocar que os negros foram mais rápidos em perceber as vantagens do tabaco do que os brancos, visto que seu contato com os povos originários era mais íntimo (Ortiz, 2002). Na África, os povos teriam incorporado o tabaco em sua vida cotidiana e uso religioso – embora os deuses não fumassem propriamente, o tabaco entrava como um acessório (Ortiz, 2002). Porém, vemos que, em Cuba, por exemplo, o tabaco se tornou essencial nos ritos mágico-religiosos dos afro-cubanos, apontando para uma adoção propiciada pelo hibridismo. Aliás, não só em Cuba, mas também no Haiti (Ortiz, 2002).

No caso brasileiro, Reginaldo Prandi vai sugerir que a inserção do uso de bebidas alcólicas e do tabaco na Umbanda, por exemplo, se dá por meio do Catimbó, dos Candomblés de Caboclo e das Encantarias (Prandi, 1996). Porém, antes de investigar essas influências, cumpre notar que Gilberto Freyre vai dizer que, próprio mesmo do escravizado, era o consumo da maconha pelo fumo, enquanto que, aos senhores, era dedicado principalmente o uso do tabaco (Freyre, 2013). Parece, entretanto, que esse consumo não era tão segmentado quanto quis dizer Freyre. Por exemplo, Pierson vai alegar que em meados do século XIX era prática corriqueira dar aos escravizados certa quantidade de fumo toda semana (Pierson, 1945).

O Catimbó é uma religião principalmente localizada no Norte e Nordeste do Brasil que deriva elementos da pajelança e que se baseia no culto de *Mestres*, entidades que seriam muitas vezes caboclos ou que teriam sido expoentes do próprio Catimbó enquanto vivos (Carlini, 1993). Essa religião envolve a incorporação por médiuns e também o uso e culto extensivo da jurema e a utilização importante do cachimbo e do tabaco (Carlini, 1993).

De acordo com Câmara Cascudo, o Catimbó é depositário de influências da pajelança, dos candomblés e macumbas e da bruxaria europeia. De fato, este autor chega a afirmar que “o Catimbó é uma bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval” e que seja o “melhor e mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia” (Cascudo, 1978). Ou seja, sem dúvidas, o folclorista Câmara Cascudo apresenta o Catimbó como algo complexo e rico. Bastide, para deixar ainda mais rica esta descrição, afirma que o Catimbó é indígena, mas com pitadas de hibridismos (Bastide, 1991).

É também Cascudo quem diz que o Catimbó mistura a feitiçaria do branco, o cachimbo do negro e o fumo do nativo (Cascudo, 1978). Esse autor resgata a conexão entre o relato de Jean de Léry, de 1578, e traça a partir dele um contínuo entre o uso do tabaco pelos povos originários então e o uso do tabaco no Catimbó no início do Século XX (Cascudo, 1978).

Certamente, o uso do tabaco e do cachimbo para seu consumo são elementos estruturantes dentro do Catimbó. É possível que este uso ainda esteja seguindo o fio do uso do tabaco como alucinógeno ou narcótico por povos originários, mas também resgata o uso desta planta como *coisa mágica* e dotada de diversas outras propriedades, como a de abençoar (Cascudo 1978).

O costume dos povos originários de misturar o tabaco com outros elementos para compor o fumo também aparece no Catimbó. Por exemplo, sabemos que o fumo pode ser composto por diversas plantas e até resinas como o benjoim para a manufatura do fumo do cachimbo. Ainda, nas *mesas* ou sessões de Catimbó, é comum o uso de cachimbos e até de cigarrilhas enroladas. O fumo e a bebida são elementos abundantes nos rituais de Catimbó (Cascudo, 1978).

Já os Candomblés de Caboclo teriam como fonte uma herança bantu, grupo do qual vieram muitos escravizados ao Brasil e que em um momento de transformação forçada pela diáspora acabaram adotando os povos originários brasileiros como espécie de antepassados (Prandi *et al*, 2001). Entretanto, é importante notar que os *caboclos* desses Candomblés não abarcam apenas povos originários, mas também uma gama de personagens que, de uma maneira ou de outra, são tipicamente brasileiros (Prandi *et al*, 2001).

A Encantaria seria um termo genérico envolvendo diversas práticas e crenças que ocorrem principalmente no Norte do Brasil e que envolvem o trato com os *encantados*. Estes encantados seriam uma espécie de morto divinizado, mas que após a morte se tornam encantados (Soares, 2013). O processo de *encantamento* em si é um mistério e há dúvidas se pode ser de fato equiparado a um processo de morte. Na verdade, alguns estudiosos defendam que não tenham morrido, mas sim se encantando – uma noção que teria ligação aos contos infantis europeus e que teria sido transformada pelos contatos com os povos ameríndios, com a inserção de elementos tipicamente brasileiros, com o *fundo do rio* (Silva, 2014). Fato é que, seja

como for, os encantados são entidades do invisível que são capazes de incorporar em adeptos (Silva, 2014).

A Encantaria é, em geral, uma prática que se confunde fortemente com a pajelança e com o trabalho de curandeiros (Soares, 2013). Encontramos encantados também no Tambor de Mina e no Terecô de Codó, por exemplo (Silva, 2014; Ahlert, 2016).

Os Candomblés de Caboclo surgem como uma *categoria de acusação*, para forçar a diferença e uma suposta pureza por parte dos Candomblés que não aceitavam o culto destas entidades. Atualmente, essas noções parecem ter se misturado, até certo ponto, pois é frequente que o toque para caboclos ocorra em um Candomblé que também faz toque para nação (Prandi *et al*, 2001). Os ritos para Caboclos carregam toda uma simbologia de valorização do que é próprio da pátria e do sincretismo e da mistura de etnias (Prandi *et al*, 2001). Entretanto, é preciso estar atento para o fato de que estes *Caboclos* podem ser mais um produto da representação dos povos originários (e outros) pelos Candomblés do que um produto da hibridização em si, e provavelmente influenciado pelo romantismo brasileiro e pela valorização dos povos originários durante este movimento (Santos, 1992). Há também as ideias que giram em torno da inserção dos Caboclos em práticas bantu como uma maneira destes descendentes de africanos se inserirem dentro da brasilidade, embora Santos acredite mais que a adoção de elementos ameríndios nos Candomblés tenha se dado por uma aceitação de equivalências dentro da própria estrutura do Candomblé (Santos, 1992).

Os Caboclos, nos rituais destes Candomblés, usam do fumo de uma maneira similar ao observado para os *xamãs* do tabaco e também atendem, receitam remédios naturais (Rivas Neto, 2020). Curiosamente, vários autores aproximam os rituais do Candomblé de Caboclo aos da Umbanda, havendo até mesmo neles relatos de giras de exu (Prandi *et al*, 2001; Rivas Neto, 2020).

3.7. Tabaco na Umbanda e na Quimbanda

Por conta de toda influência ameríndia no Candomblé de Caboclo, na Encantaria e no Catimbó, não é surpreendente que um elemento como o tabaco esteja presente – mesmo sendo mais central em umas destas do que em outras –

nestas religiosidades. Embora talvez seja ousado demais afirmar que é pela influência destas que o tabaco vá ganhar, por exemplo, tanto destaque na Umbanda, é certo que pelas aproximações entre as religiões afro-ameríndias, exista alguma influência.

Preciso fazer um pequeno desvio final. Katerina Kerestetzi discutiu os aspectos estéticos do *Palo Monte* cubano, uma religião com forte influência bantu e que poderia ser considerada uma *prima* da Quimbanda brasileira (Kerestetzi, 2022). Assim como na Quimbanda, porém, de maneira diferente, o *Palo* trata do contato com os mortos. Kerestetzi alegou que esse contato seria expresso também pela *encenação* da consulta entre o palero e um cliente. Talvez melhor seja usar a palavra *performance*, ao invés de encenação. De toda a maneira, a autora destaca como o palero se apresenta sem camisa, com calças velhas, em um ambiente escuro, repleto de elementos sinistros, e como bebem rum e fumam e mascam tabaco de maneira quase selvagem, evocando uma noção de falta de tranquilidade e de terror até. Ela destaca que é o medo que impera dentre os sentimentos que se apresentam aos novatos e aos clientes que procuram o *Palo Monte* cubano.

Para Kerestetzi, o medo pode ser um artifício. Primeiro, instala-se o pavor, para depois o cliente relaxar e surgir uma atmosfera desinibida na consulta. Ainda, para ela, o medo também coloca o cliente numa posição passiva e também de submissão (Kerestetzi, 2022).



Figura 14 – *Nganga de Palo Monte*. Uma *Nganga*, tipo de assentamento, de *Palo Monte*, com uma cabeça representando um inquice fumando. Fonte: Kerestetzi, K (2022).

O estudo de Kerestetzi nos sugere ainda mais um papel do tabaco e do fumo nas religiões afro-brasileiras. Esse papel não está codificado nos livros religiosos, pois sua compreensão pede por outro tipo de olhar. Por isso, fica a questão: será que o tabaco, junto de outros elementos, também é um dos compositores da cenografia de Umbanda, Quimbanda e outras?

Para começar a pensar tal questão de maneira mais sólida seria preciso considerar a relação entre o consumo de tabaco e gênero, principalmente antes dos anos 2000. De acordo com Darsie e Zago, o cigarro é símbolo de status, de grupo étnico e de masculinidade (tendo seu símbolo máximo no “homem de Marlboro”, um cowboy *indomado*, rústico e forte) (Darsie e Zago, 2012). Vetere, por sua vez, vai destacar que, no caso dos homens, o cigarro aparece em *Hollywood* como associado ao poder e ao luxo, principalmente aos chefões do crime, tipos perigosos (Vetere, 2014). No caso feminino, a autora entende que o cigarro era uma marcador de sensualidade, como no caso da figura de atrizes como Rita Hayworth e Audrey

Hepburn (Vetere, 2014). Em outras palavras, o cigarro e o tabaco foram, durante muito tempo, elementos associados à sexualidade, à virilidade e ao perigo.

Quando pensamos em exu e pombagira, pelo menos, sexualidade, poder e perigo são elementos que certamente fazem parte do conjunto simbólico. Por isso, para além dos efeitos rituais óbvios, precisamos considerar o poder de “cenografia” do tabaco e do fumo, o que faremos com mais cuidado oportunamente. Gostaria de começar pela presença do tabaco na Umbanda.

Pensar em Umbanda é pensar imediatamente em Caboclos, Pretos-Velhos e crianças. Com exceção destas últimas, os demais sempre estão – em sessão ou até mesmo em representações imagéticas – com um charuto ou cachimbo em mãos.

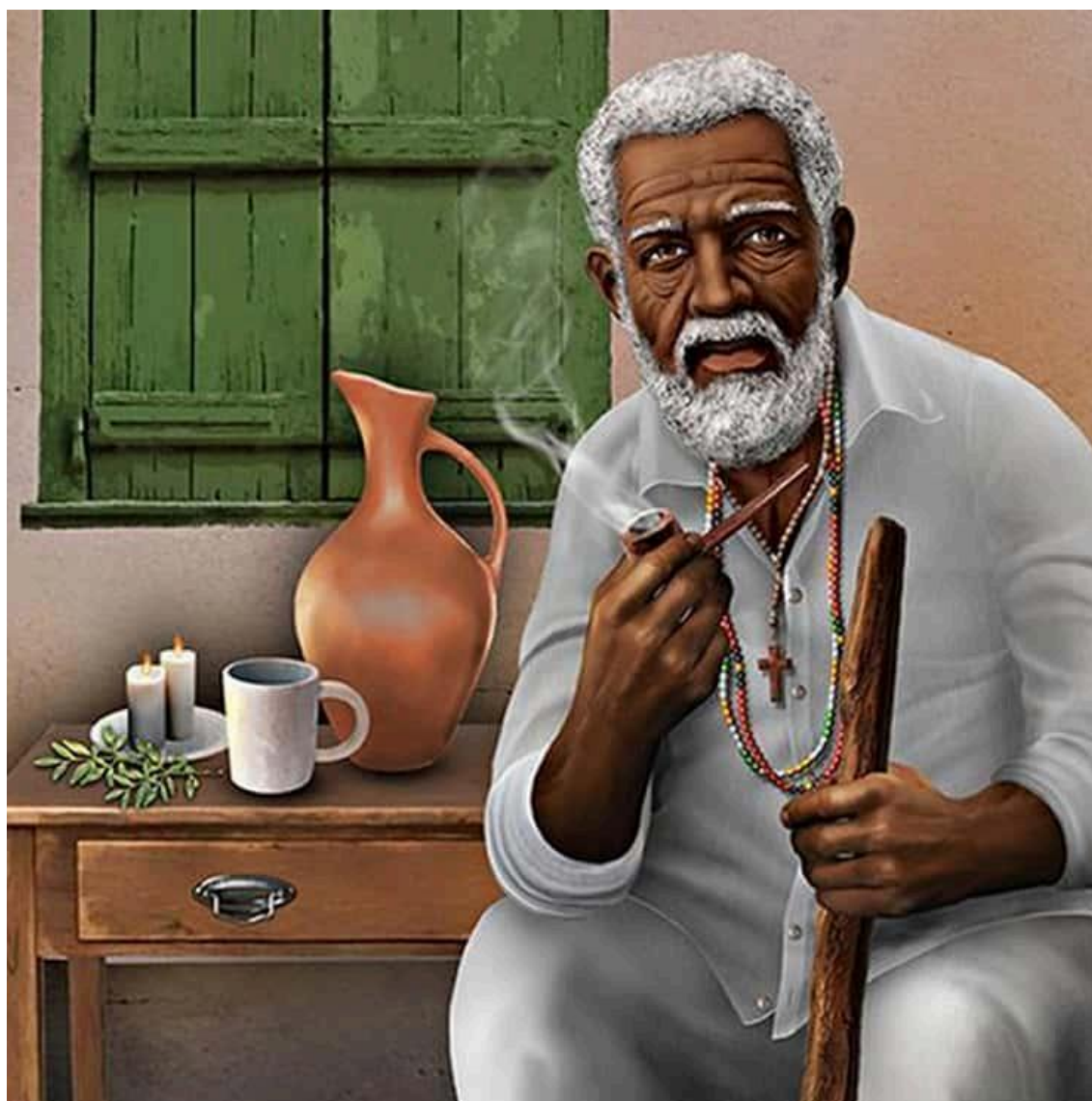


Figura 15 - Imagem de Preto-Velho com seu cachimbo. Fonte: <https://marciafernandes.com.br/site/dia-dos-pretos-velhos-e-de-nossa-senhora-de-fatima/>. Acesso em 23/03/2023.

Dentro do mito fundador da Umbanda conta-se que Zélio também incorporou o Preto-Velho Pai Antônio. Frequentemente ofuscado pelo papel do Caboclo das Sete Encruzilhadas nessa história, Pai Antônio, entretanto, teve um papel fundamental dentro deste mito, visto que fora a primeira entidade a requisitar dois elementos importantíssimos – o tabaco e a guia⁵¹.

Assim, o tabaco já surge imbricado ao próprio mito inaugural da Umbanda. É verdade que este mito tem sido cada vez mais desafiado por acadêmicos e por praticantes em favor de uma interpretação que colocaria as origens da Umbanda como sendo difusas e múltiplas, como expliquei no capítulo 1 desta tese. De toda a sorte, sem querer entrar nestes meandros que não se encontram nos objetivos deste trabalho e nem mesmo tornar estas páginas repetitivas, percebemos que o elemento tabaco ao figurar em *um* mito de fundação, surge como deveras significativo. Diamantino Fernandes Trindade chega a classificar o uso do tabaco como o *primeiro rito da Umbanda* (Trindade, 2017).

Curiosamente, em algumas vertentes de Umbanda, como em algumas ditas chamadas de *Umbanda Branca*, uma classificação polissêmica e genérica que abarca uma diversidade de Umbandas com uma inclinação mais Kardecista, o tabaco é às vezes visto como um interdito – visto sua associação ao vício e aos malefícios de saúde. Algumas dessas Umbandas, inclusive, proíbem a manifestação de exus, alegando que seriam espíritos *atrasados* e usando como justificativa para tal posicionamento o uso de álcool e de fumo (Leite, 2018).

Em geral, entretanto, o uso do tabaco – ao menos pelas entidades – parece ser um elemento razoavelmente comum entre as diferentes Umbandas. De sorte que até mesmo médiuns que não fumam ou que são contra o fumo ou que sentem repulsa por este, fumam quando incorporados (Zangari, 2005). Alguns autores

⁵¹ Existem diferentes versões deste mito, sem surpresas. É relativamente comum que algumas versões deste mito omitam pro completo Pai Antônio.

sugerem que o fumo seja um dos elementos, aliás, que auxiliem o fenômeno do transe ou da incorporação (Chaves, 2010; Morini, 2007).

Na literatura umbandista, é possível encontrar – mesmo que timidamente – algumas palavras sobre o fumo. Ademir Barbosa Júnior vai dizer que o fumo é um defumador e que se houver uma defumação eficiente, o fumo nem pode ser necessário. Para este autor, o fumo limpa o ambiente de *energias deletérias* e traz *energias positivas* (Barbosa Júnior, 2014). Trindade vai concordar com Ademir Barbosa Júnior ao colocar que o fumo, quando utilizado pelas entidades, é um agente de purificação, dissipando *maus fluidos* e até mesmo causando efeitos no *corpo astral dos espíritos obsessores*. Porém, ele vai além, e afirma que a fumaça dos cachimbos cria uma verdadeira proteção ao redor da *aura do médium* e que o fumo do tabaco é uma defumação focada que traz a força da planta e dos quatro elementos (Trindade, 2017).

Norberto Peixoto vai afirmar que é equivocada a noção de que a entidade que fuma seja *atrasada*, visto que – em sua opinião – muitos espíritos que atendem no Kardecismo, como médicos e letrados, surgem na Umbanda como Pretos-Velhos e Caboclos (Peixoto, 2021). Para este autor, o fumo age por meio do manuseio de *emanações etéricas* que advém da *manipulação do fogo* – elemento fundamental no fumo – e também é um excelente purificador de energias (Peixoto, 2021).

Porém, se houve algum autor que realmente se dedicou a entender o papel do tabaco dentro da Umbanda, foi Padrinho Juruá. De fato, este autor dedicou um livro inteiro ao tabaco dentro do contexto umbandista. O livro “Petyncaêm” de 2021 (Segatto, 2021) já se inicia contemporâneo trazendo em sua abertura a problemática da rejeição do tabaco por conta de seus malefícios e do vício e de como isso não deve ser confundido com o uso do *espírito* do tabaco *magisticamente* dentro da Umbanda (Segatto, 2021). De fato, o autor alerta que quem for se utilizar do tabaco magisticamente não poderá ser tabagista, pois os tabagistas seriam viciados e deturpariam a erva de poder chamada de tabaco; por isso, ele também afirma que os guias espirituais não utilizam-se do tabaco por gosto ou vício, mas por função (Segatto, 2021). Ocorre então que Padrinho Juruá estabelece uma fronteira clara na qual separa as dimensões profanas e sagradas da discussão. Padrinho Juruá cita Emmanuel, famoso mentor espiritual de Chico Xavier, para justificar que

os males do cigarro atingem até mesmo o espírito e os *corpos sutis* (Segatto, 2021). Notadamente, há uma clara preocupação do autor em não permitir que seu livro se transforme num manifesto pró-tabagista.

Padrinho Juruá entende que o espírito do tabaco seja um espírito elementar ou elemental, uma espécie de forma espiritual menos complexa dotada de uma consciência menos reflexiva e mais rudimentar. Para ele, cada planta teria ou seria composta por um desses espíritos elementais próprios. No caso do tabaco, esse seria um espírito elementar que trabalharia em colaboração com as entidades e adeptos de Umbanda (Segatto, 2021). Nesse contexto dos elementos e da natureza, explica o autor que Petyncaêm significaria “O tabaco que cura” em Tupy e que essa seria uma tradição de cura pela *purificação dos elementos*, envolvendo o tabaco e outras ervas e o uso da fumaça (Segatto, 2021). Para Padrinho Juruá, esse certamente é um caminho extremamente poderoso e importante, visto que faz questão de destacar as palavras de um preto-velho não nomeado: “Na fumaça está o segredo dos trabalhos da Umbanda. Umbanda tem fundamento, é preciso preparar” (Segatto, 2021).

Para ressaltar a importância do tabaco, Padrinho Juruá cita Ramatis, como segue:

“O fumo é a erva mais tradicional da terapêutica psíquica praticada nos Terreiros pelos Pretos Velhos e Caboclos, os quais logravam curas surpreendentes, na sua aplicação terapêutica, no tempo da escravidão. Fisicamente, é uma erva originária da América, portadora do alcaloide “nicotina tabacum”, que excita os nervos, provoca contrações dos intestinos e vasos sanguíneos, aumentando a pressão arterial. É uma planta narcótica; e o órgão mais prejudicado é o cérebro, devido à intoxicação do sistema neuro-espinhal. Mesmo sob a forma comum de cigarro, os homens podem pressentir a ação pronunciada do fumo atuando no mundo oculto, pois enquanto algumas celebrações terrenas o condenam como um vício desprezível, outras, paradoxalmente, o elogiam como catalisador do psiquismo humano. O fumo ou Tabaco condensa forte carga etérea e astralina, que ao ser libertada na queima ou defumação pelo “pai de santo”, ou Espíritos entendidos, liberta energias que atuam positivamente no mundo oculto. Os Pretos-Velhos, tarimbados na velha magia africana, concentram o campo de forças do Tabaco incinerado; e através do sopro praticam uma espécie de “ionização” rudimentar, mas proveitosa e capaz

de acelerar a função catalisadora de Duplo-Etérico” (Maes, 2020 apud Segatto, 2021).

Para Padrinho Juruá, as folhas do tabaco contém *prana* – energia vital – solar aliada aos elementos que são extraídos da terra, e todos esses são liberados pela fumaça da queima (Segatto, 2021). Portanto, seus efeitos seriam derivados dessas potências guardadas em sua constituição. O autor também elenca diversas ações do tabaco, a saber: purificador, libertador (desobsessão), materializador de ilusões, cura, benção, coragem, auxilia no raciocínio claro, leva as intenções para as dimensões espirituais e serve de oferenda.

Em verdade, as opiniões sobre o tabaco e o fumo até agora colocadas parecem ser as mais populares dentre os adeptos de Umbanda. Por consequência, é provável que estas opiniões também sejam partilhadas por diversos praticantes de Quimbanda.

Discutindo especificamente a Quimbanda, temos que Christos e Necrocism afirmam que o tabaco é, além de oferenda, um facilitador da manifestação espiritual pela sua fumaça, um promotor da mediunidade e um instrumento de *limpeza astral* (Christos & Necrocism, 2021). Frisvold vai afirmar, se referindo à Santidade, que os espíritos pediam por fumo e bebida para ajudar a dar estabilidade na incorporação – um conceito que este autor parece estender para a Quimbanda (Frisvold, 2011). Além disso, esse autor vai citar o tabaco como instrumento de diversos trabalhos e como oferenda para inúmeros espíritos (Frisvold, 2011).

Em 2013, Ana Cristina Zecchinelle Alves realizou um estudo sobre exu no Brasil que conta com dados importantes para a temática aqui em voga. Alves alega que o fumo e a bebida alcoólica estão intimamente associados à figura do chamado *Povo de Rua* no imaginário. Ela levantou que em 56,52% dos templos de Umbanda por ela estudados, a bebida e o fumo são livres para as entidades e que em 26,08% o consumo desses é moderado. Ainda, Alves colocou que a moderação ou mesmo proibição do consumo de fumígenos e de álcool está relacionada ao movimento umbandista corrente de *desdemonização* de exu e de pombagira (Alves, 2013).

3.8. O Tabaco no Haiti e no Vodou

Wittman escreveu em 1965 que a história do Caribe pode ser resumida à história do imperialismo europeu e da escravidão (Wittman, 1965). Embora esse autor tenha total razão em destacar estes dois elementos como estruturantes e muito significativo para a história caribenha, acho cruel não considerar a história africana e a história de sua resistência como o elemento central nesse enredo. De toda a sorte, não há como não mencionar o imperialismo e a escravidão quando se fala em Haiti.

Imperialismo e escravidão estão profundamente ligados à história do tabaco no mundo e no Haiti não é diferente. Wittman vai dizer que, no século XVIII, a colônia de São Domingos era principalmente uma indústria de açúcar, mas que sabemos, pelo relato de observadores, que no fim do século XVIII, o tabaco estava entre os quatro produtos mais importantes da colônia (Wittman, 1965).

Entretanto, o que é muito pouco discutido é que antes do domínio da produção açucareira no Haiti, a de tabaco foi a principal. Os piratas que infestavam a ilha de *La Tortue* começaram a cultivar o tabaco ali, mas parece ter sido um governador chamado D'Oregon que efetivamente colocou a colônia como uma produtora forte de tabaco. Esse foco no tabaco durou por cerca de vinte e cinco anos, mas o mercado internacional parece ter preferido o tabaco de outras localidades, o que acabou levando, junto de outras questões, a colônia a plantar principalmente o açúcar a partir de 1690 (Singler, 1995).

Provavelmente isso ocorreu, pois o tabaco era – além de valioso – mais simples de ser plantado, sem necessidades de grandes investimentos e de tanta força de trabalho quanto o açúcar requeria. Na prática, isso significava cadeias de produção menores, fazendas menores e, até mesmo, pequeníssimas propriedades (Singler, 1995). Houve uma consequência pouco óbvia nisso: este fora um momento de grande interação entre escravizados africanos e os colonos, contribuindo fortemente para a chamada *crioulização*⁵² – coisa que a gigante indústria açucareira não permitia com tanta facilidade, visto que, por exemplo, o *boom do açúcar* demandou por enorme massa de mão de obra e por um aumento significativo de africanos em São Domingos (Singler, 1995).

⁵² Em outras palavras, hibridização das culturas europeias, originárias e africanas no solo caribenho.

Assim, apesar do tabaco não ter tido um papel no Haiti comparável ao que teve no Brasil, por exemplo, não é possível minimizar sua contribuição para a formação da nação haitiana, principalmente em períodos mais iniciais.

No estudo do Vodou haitiano, pouquíssimo ou nenhum destaque tem sido dado ao tabaco. Encontramos geralmente apenas menções esporádicas dos seus usos nas cerimônias e na predileção de certos *Lwa* em receber o tabaco como oferenda.

Por exemplo, Hebblethwaite afirma que as cerimônias de Vodou ocorrem sempre em um ambiente mais leve, com brincadeiras, bebidas e fumo. Depois, ele vai listar certos *Lwa* que gostam de tabaco, como *Kouzen Zaka* – espírito associado à agricultura – e os gedes, ou os que o odeiam, como *Ezili Freda*. Esse autor, entretanto, confirma que existe o uso do tabaco – ou de sua fumaça – como forma de consagração (Hebblethwaite, 2012).

Galvin e colaboradores descrevem o uso de tabaco em pó misturado com água de flórida (água com perfumes e óleos essenciais). De acordo com um sacerdote interlocutor no estudo capitaneado por estes pesquisadores, o paciente ao beber essa mistura tem grandes chances de combater doenças associadas à alma (*nanm*) (Galvin et al, 2022).

Ainda, cumpre discutir os *Lwa* da família Makaya. De acordo com Ackermann, Gautier e Momplaisir, essa família de espíritos tem o domínio do *tabac*. É notável que os autores destacam o tabaco após mencionarem que tais *Lwa* são mestres nos conhecimentos e usos das ervas, pois sugere que o tabaco seja algo realmente especialmente associado a eles (Ackermann *et al*, 2021). Como bem coloca Johnny Nelson, Makaya, dentro do contexto do Vodou, é um termo que abriga todos os campos relacionados às ervas e folhas (Nelson, 2021). Além disso, Makaya também é um tipo específico de rito dentre os variados ritos dentro do Vodou haitiano (Otilien, 2024). Entretanto, além do fato evidente do tabaco ser uma planta importante para os povos originários americanos, cujo conhecimento influenciou a formação do Vodou haitiano, não consigo atribuir à associação entre Makaya e tabaco nenhuma informação adicional. Infelizmente, a literatura que encontrei é silente sobre o assunto.

Em resumo, é patente que o uso ritualístico, cerimonial e religioso do tabaco no Vodou ainda carece significativamente de estudos. Se, por um lado, isso se revela como um desafio para o presente trabalho, por outro, é o anúncio de uma oportunidade para estudos sobre o tema.

Seja como for, o uso de tabaco como oferenda e como remédio dentro do sistema do Vodou (e de toda a matriz cultural haitiana, que permeia esse sistema) já é suficiente para que se estabeleça o mérito acerca da compreensão desta planta dentro desta religiosidade. Ainda mais tendo em vista o fio que conecta esta tese de doutorado: *entender, através do estudo do Vodou e da Umbanda/Quimbanda, por qual razão o tabaco é ofertado a classes de espíritos de falecidos*.

3.9. Tabaco como um fantástico: uma conclusão parcial

O estudo do tabaco se revela fortemente conectado à construção cultural das Américas. Quando o valor econômico do tabaco é considerado ao longo do tempo, esta conexão não chega a ser surpreendente, mas ainda assim ela traz elementos bastante curiosos.

O seu valor *xamânico* para os povos originários parece não ter sido recepcionado exatamente da mesma maneira na Europa e na África, apesar do pensamento que sustenta que ele teria sido absorvido rapidamente pelos africanos por meio de suas utilidades ritualísticas em suas religiosidades repletas de elementos extáticos. Entretanto, no Novo Mundo, principalmente no caso do Haiti, com as pequenas plantações de tabaco, e no Brasil, com sua extensão territorial titânica e as intensas interações entre os povos originários e os demais, é bem capaz de que tenha havido uma transmissão *direta* dos usos do tabaco como uma planta capaz de alterar significativamente a consciência de seus usuários.

Poderia agora ser argumentado que tais usos extáticos do tabaco, embora mantidos em certas etnias de povos originários até os dias de hoje, não parecem estar presentes nas religiosidades afro-americanas. Evidentemente que os tais encontros citados no parágrafo anterior se tratam de trocas que ocorreram pelo século XV e depois, principalmente, até o século XIX, quando ainda perdurava a instituição da escravidão no Brasil. De lá para cá, as transformações socioculturais

e econômicas foram incontáveis, mas, sobre o tabaco especificamente, este se tornou o centro de uma indústria que começou a selecionar variantes da planta e a plantá-las, de maneira que houvesse um produto capaz de atender demandas sociais e não religiosas, especificamente. Em outras palavras, o tabaco foi sendo selecionado para atender a uma demanda recreativa.

Foi por meados do século XIX que surgiram duas variedades importantes de tabaco nos Estados Unidos da América: o tabaco *burley* e o tabaco curado (principalmente o *flue-cured*, cuja cura envolve uma secagem gradual e sem fumaça, ao contrário do tabaco curado por fogo). Esse processo de curagem aumenta a quantidade de carboidratos no tabaco, tornando a inalação da fumaça mais agradável. No caso do *burley*, a curagem ocorre por um processo de fermentação que também aumenta o conteúdo de açúcares e tornam o mascar e o fumar mais aceitáveis (Slade, 1992). Aliado a isso, houve, no final do século XIX, a invenção de uma máquina capaz de fazer cigarros. Esses dois fatores alavancaram a indústria de cigarros no mundo (Slade, 1992).

A situação parece poder ser colocada, simplificando, desta maneira: enquanto a indústria de cigarros criou um produto viciante e que é consumido em pequenas doses ao longo do dia, o uso tradicional de tabaco por povos originários em suas funções xamânicas, além de envolver variedades distintas, envolvia e envolve usos diferentes: por exemplo, jejum antes do consumo, consumo do tabaco em enormes quantidades etc. Aparentemente, o tabaco é psicoativo, não importando a maneira de uso dele. Entretanto, os pesquisadores que se debruçaram sobre essa questão ainda não conseguem explicar bem as razões pelas quais o tabaco é mais psicoativo pelos métodos dos povos originários (Giorgetti *et al*, 2011). Cumpre destacar que o tabaco amplamente consumido mundialmente é da espécie *N. tabacum* e que a espécie *N. rustica* apresenta conteúdos mais elevados de nicotina, o que pode ter favorecido xamãs americanos em seus transes nos locais e etnias nas quais esta espécie era utilizada (Fox, 2015).

Nesse sentido, cumpre destacar o trabalho de Janiger e de De Rios (Janiger & De Rios, 1973). Esses pesquisadores sugerem que substâncias como beta-carbolinas, encontradas no tabaco, possam ter efeitos alucinógenos. Isso sem

menção os efeitos da própria nicotina e de outros alcaloides típicos das *nightshades*. Porém, a conclusão mais honesta desses investigadores é mesmo que o tabaco utilizado pelos povos originários do passado era mesmo uma planta bem diferente da que temos hoje em dia em cultivo de larga escala, pois era capaz de “nocautear os usuários”. Ainda, eles concluem que apesar dos estudos químicos apontarem que o tabaco não seja uma droga alucinógena potente e que não teria os efeitos procurados pelos *xamãs* dos povos originários, que isso poderia variar de acordo com a variedade do tabaco, do solo onde foi plantado e também que os elementos culturais e o contexto poderiam ser importantes para o disparo dos efeitos psicotrópicos mais potentes dessa planta. Ainda, eles alertam para o fato de que fumadores crônicos poderiam ser mais propensos a esses efeitos. Ainda, poderíamos adicionar aqui as diferentes misturas *com tabaco* utilizadas.

Curiosamente, outra planta utilizada de maneira religiosa e para a qual os nativos brasileiros atribuem efeitos psicoativos, a jurema, contém um mistério similar ao do tabaco. Grünwald revela que uma bebida de jurema preparada pela etnia Kariri-Xoco (Nordeste brasileiro) foi coletada e investigada em um laboratório de farmacologia no ano de 1983 e que nada foi encontrado nela que pudesse explicar seu efeito alterador de consciência (Grünwald, 2020). Talvez estejamos diante de exemplos de uma *eficácia simbólica* capaz de agir sobre funções fisiológicas.

Voltando ao tabaco, cumpre notar que os usos religiosos específicos do mesmo são trabalhosos e necessitam de um conhecimento tradicional específico. Dentre as religiosidades brasileiras com influência afro citadas neste trabalho, talvez apenas o Catimbó mantenha algo que possa ser considerado próximo dos usos dos povos originários. Nas demais, como Umbanda e Quimbanda, e até no Vodou haitiano, não há registros do uso do tabaco com esta função específica. Salvo se considerarmos que seu uso em pequenas doses ainda pode manter uma ação psicoativa, baseados no que afirmaram Giorgetti e colaboradores (Giorgetti *et al*, 2011) e, mesmo assim, guardadas as devidas proporções.

É difícil entender exatamente o porquê do uso alucinógeno do tabaco não ter se perpetuado nestas religiosidades, mas podemos especular. Por exemplo, o acesso ao tabaco *in natura* ou selvagem pode ter se tornado impopular com a crescente da indústria de cigarros no início do século XX. Com a urbanização, que

precipitou, por exemplo, o surgimento da Umbanda, de acordo com Ortiz e Bastide, teria sido realmente difícil para as populações de camadas sociais desfavorecidas terem acesso às terras para cultivar tabaco, deixando como solução o consumo do tabaco comercial em forma de cigarros, embora o cachimbo fosse, no século XVIII, fortemente associado aos escravizados (Hissa, 2020). O que parece ter se mantido também no século XIX, como demonstra Nascimento (Nascimento, 2020).

Outro ponto importante é que precisamos nos lembrar de que, apesar das aproximações que são frequentemente feitas entre as religiões dos povos originários e as religiões de matriz africana, não há como considerar as duas categorias como intercambiáveis. Os motivos são diversos. Tanto os povos originários quanto os povos africanos eram enormemente variados. Assim, seus costumes e religiosidades também eram bastante diversos.

É verdade que, em regiões da África, certas plantas psicotrópicas eram utilizadas em religiosidades. Hoje, por exemplo, sabemos do uso de um preparado chamado de *Ubulawu* na África do Sul, em certos rituais de iniciação, que ajudam a *abrir a mente* e que é feito com diversas plantas (Sobiecki, 2018). Os adivinhos do tronco Bantu mais sulistas, por exemplo, usam o *Ubulawu* para suas iniciações (Sobiecki, 2018). Porém, estes são relatos contemporâneos. Outros pesquisadores, citados por Sayin, revelam, entretanto, o uso de plantas psicoativas no norte da África, por exemplo, em achados arqueológicos (Sayin, 2014).

De fato, conforme é notório, as religiosidades africanas são fortemente baseadas no uso de plantas como remédios ou elementos rituais (Voeks, 1993). No novo mundo, porém, estudos acerca da adaptação dos povos escravizados vindo de África à flora local são escassos. Voeks relata algumas teorias e cita até mesmo o uso do transe de incorporação, no qual a “entidade” iria até a mata e voltaria com as plantas adequadas, mas também cita o intercâmbio evidente entre nativos originários e os então escravizados. (Voeks, 1993)

Então, talvez aqueles que defendam que o tabaco poderia ter sido recepcionado pelos africanos e seus descendentes em seus rituais religiosos no Novo Mundo com fins psicoativos podem ter alguma razão. Cumpre lembrar que, entretanto, é bem provável que seu uso tenha sido mais restrito, dentre os

escravizados, como estimulante (Nardi, 1996). Entretanto, Pollak-Eltz demonstram que o tabaco foi utilizado por escravizados em ritos de cura africanos na Venezuela (Pollak-Eltz, apud Voeks, 1993). Em outras palavras, não é possível apenas reconhecer que as propriedades psicoativas do tabaco tenham sido as únicas características de interesse para os escravizados. É plenamente possível que os nativos originários tenham passado as noções mitológicas e rituais do tabaco e que este tenha sido então adotado como um substituinte local ou ainda que as próprias “entidades” africanas ou afro-americanas tenham reconhecido o tabaco como uma planta importante, de alguma maneira.

No Brasil, em especial, muito do conhecimento etnobotânico religioso dos escravizados pode ter sido irremediavelmente perdido, e talvez a razão disso esteja mesmo no ponto no qual Renato Ortiz (em *A Morte Branca do Feiticeiro Negro*) sugeriu: a mentalidade de início do século XX, a necessidade de fugir de perseguições policiais e de se legitimar perante a sociedade de então, levou diversos praticantes de religiosidades afro a se alinharem aos valores kardecistas e a se afastarem de práticas consideradas mais *primitivas*, como o uso psicoativo mais radical de certas plantas. É possível que isso tenha ocorrido de uma maneira tão substancial que estes usos tenham se perdido e que agora não seja mais possível recuperá-los de maneira senão parcial.

É verdade que sabemos que na Santidade, no século XVI, o transe de incorporação era estimulado pelo tabaco (Costa, 1987). De alguma maneira, portanto, pode-se especular que tal prática tenha se mantido ao longo do tempo e que em religiões como a Cabula, por exemplo, o tabaco ainda tivesse um papel central na tomada pela incorporação. Entretanto, parece que o que quer que ocorresse nesse sentido (se é que ocorria em algumas) nas religiosidades afro-brasileiras foi severamente inibido.

Hoje, é fácil observar em terreiros de Umbanda ou casas de Quimbanda a incorporação, por exemplo, sem uso inicial nem de tabaco e nem de álcool. Embora alguns autores sugiram que estes podem auxiliar a disparar e a manter a incorporação. Entretanto, mesmo que consideremos que o consumo tímido de cigarros, por exemplo, possa ainda exibir algum efeito psicoativo, é difícil compreender se seria suficiente para sustentar um transe de incorporação.

O chamado de transe de incorporação pode ser interpretado de diversas maneiras: é possível entender que seja, de fato, um elemento religioso; ou podemos entrar por um viés psicológico e teorizar que o ego é dominado por algo – um complexo, por exemplo – que se expressa como certa figura já conhecida – como um exu ou uma pombagira, sem que com isso se sugira um estado patológico (Laranjeira & Rios, 2019).

É patente que entendamos pouco acerca deste fenômeno. Menos ainda sabemos sobre os gatilhos e estruturas que o sustenta. Seja como for, é inegável que o transe de incorporação seja algo central nas religiões afro-brasileiras e afro-americanas.

O uso do tabaco, porém, como já pincelei, extrapola o escopo do transe. Recorrendo a Louis Lewin, poderíamos classificar o tabaco como um *fantástico*, uma classe de substâncias ou coisas que leva a efeitos alucinógenos que tem uma relação íntima como a coisa religiosa, pois leva a um estado psíquico que o descola da realidade e que lhe apresenta novas experiências (Lewin, 1970). Aliás, o tabaco entrou, recentemente (anos 1990), numa categorização ainda mais específica, a de *enteógeno*, que, nos ensina Carneiro, é proposta para tratar de substâncias que são capazes de gerar *Deus* dentro de uma pessoa (Carneiro, 2021). Esse mesmo autor nota que essa capacidade de fazer nascer *Deus* dentro de alguém está intimamente conectada ao estado de êxtase místico e religioso.

Porém, como também é usado como ferramenta mágica e espiritual por si só, o tabaco não pode ser restrito aos seus mecanismos psicoativos – embora tenha sido muito provavelmente por eles que esta planta tenha ganhado o status de *mágica*. Ao tabaco foram atribuídos poderes e capacidades que dependem apenas da planta em si, sem vinculá-la a um ser humano em estado alterado de consciência.

Por isso, mesmo que não consigamos desvendar com precisão o papel do tabaco nos transes de incorporação, não precisamos quedar limitados, visto que – para o caso em tela – os mecanismos intrínsecos da ação do tabaco no transe são menos relevantes do que a *crença* em sua ação e seu *uso* nesta ação; e que temos

outras faces do tabaco a serem exploradas, cujos mecanismos também não serão desvelados.

Quando a literatura umbandista fala do tabaco como *dissipador de maus fluidos*, ou a literatura de vodou aponta que tal ou tal *Lwa* gostam de receber tabaco como oferendas, o que isso quer dizer exatamente para além das significações próprias dentro do capital simbólico e das epistemologias dessas religiosidades? Em outras palavras, que método químico-físico ou analítico eu usaria para mensurar isso? Nenhum, pois não se trata de matéria do visível, mas do invisível, onde impera para o humano, o poder do simbolismo.

Por isso, dentro do escopo que este trabalho se propõe a estudar, o tabaco é menos planta – no sentido sistemático da biologia – e mais símbolo, do qual a planta – com sua fisiologia e particularidades materiais – é apenas uma expressão palpável. É realmente um *fantástico*.

Dentro desse *grande símbolo “tabaco”*, é possível que a conexão dele com a morte tenha sido passada das populações ameríndias (pelo fato da planta crescer em covas) para os escravizados nas Américas. Porém, isso deve ser mais explorado e contestado, para que se possa compreender melhor essas avenidas simbólicas, o que será feito em um capítulo posterior deste trabalho.

Ainda, é oportuno recorrer a Claude Lévi-Strauss que, em um ensaio sobre o trabalho dos Wasson e cogumelos, formula uma hipótese intrigante que deve ser considerada quando se trata de qualquer substância (ou planta) *fantástica*. Lévi-Strauss fala da ideia formulada por Wasson de que o fenômeno religioso estaria intimamente vinculado ao uso de enteógenos (Lévi-Strauss, 2017). Não pretendo defender tal teoria, mas apenas destacar que sua formulação não parece absurda, dado todo o estudo aqui apresentado – e que representa apenas uma ínfima parcela e contribuição às pesquisas com tabaco –, referente apenas a uma planta e à sua importância em manifestações religiosas. Sem dúvidas, estamos diante de uma planta, portanto, que é *símbolo e hierofania*.

Finalmente, cumpre notar que o tabaco surge como o fio-condutor da narrativa apresentada nesta tese, visto que, além de ser componente ritual, ele carrega junto de si a própria essência de espíritos liminares como exus, pombagiras

e gedes. Afinal, cigarros, cachimbos e charutos são não meros objetos religiosos, mas objetos do corriqueiro e do profano, que dentro de um contexto espiritual são alçados ao sagrado. O tabaco é hierofania (como acabei de colocar), mas também é *hierofanizante*, pois caminha entre o mundo visível e invisível, em uma representação que pode ser ilustrada pela queima de suas folhas e a sua transformação na fumaça que se dissipa e desaparece. Em outras palavras, talvez, para além do uso do tabaco como mero instrumento ritual, ele, nas mãos dos espíritos aqui tratados, seja um distintivo de particularidade: *a materialidade da expressão da natureza destes entes etéreos*. É o que veremos no próximo capítulo

Capítulo 4 - A materialidade, a religião e o tabaco como uma encruzilhada.

4.1. A materialidade, ou a semiose das “coisas”

Maruska Svasek (1996) diz que, até os anos 1960, a antropologia enxergava a cultura linguística e material como “expressões de identidades compartilhadas” e que, assim, a dinâmica entre palavras e coisas ditava que ambas tratavam de “classes de comportamento e de pensamento” (Svasek, 1996). A autora supraictada, entretanto, vai lembrar que depois disso, antropologistas começaram a desafiar essa noção, como o ensaio de Foucault sobre o famoso trabalho de René Magritte no qual ele pintou um cachimbo com a legenda “*ceci n’est pas une pipe*”⁵³ (Foucault, 1973).

⁵³ Foucault vai apontar, em resumo, que a relação entre texto e imagem não pode definir nem um e nem outro por completo (Foucault, 1973).

A materialidade, sem surpresas, é o campo que vai se ocupar das coisas⁵⁴⁵⁵ palpáveis e da “vida social” das coisas. Já que nesta tese eu discuto com frequência “coisas” que são do invisível, é importante destacar que a materialidade se preocupa com as coisas do visível, do tangível. Como van Beek coloca, a materialidade *sofre* como campo, pois não se chega a um consenso se estudar as coisas materiais é um esforço superficial, visto que ao contrário das coisas mais intangíveis, como os símbolos, haveria uma subjetividade menor acerca do que é sólido e existente *de fato* nesse mundo (Van Beek, 1996). Assim, o dito autor coloca que muitas vezes a questão que surge é: seria de fato importante estudar a materialidade visando alguma contribuição para a compreensão das culturas?

Para van Beek as coisas materiais têm um papel central na percepção e na formação da cultura (Van Beek, 1996). Embora ele se questione, no artigo em discussão de sua autoria, sobre a necessidade da materialidade ser uma categoria própria, visto que, para ele, é evidente que a cultura material é “cultura”, van Beek acaba entendendo que a tangibilidade é uma característica única do material, que o difere especificamente do que é textual, oral ou simbólico, por exemplo (Van Beek, 1996).

Constantine V. Nakassis vai definir que a materialidade é uma “qualidade do fenômeno material” (Nakassis, 2013). Nakassis também evoca a semiótica de Peirce (Peirce, 1992) para dizer que não existe semiótica sem materialidade, que é o que torna possível que algo tenha a qualidade que é própria de si (Nakassis, 2013). A relevância dessa discussão está no fato de que a materialidade é, com frequência, colocada em discussão junto com a semiótica, conforme definida por Peirce⁵⁶ como o processo de significação, algo similar ao que van Beek comenta (van Beek, 1996; Peirce, 2012). O que Nakassis argumenta é que não é possível haver significação sem alguma materialidade, como se vê no exemplo dado de que

⁵⁴ Tim Ingold (2012) diferencia entre objeto e coisa. Diferentemente do objeto, para Ingold, a coisa seria algo com vitalidade, de certa maneira (Ingold, 2012).

⁵⁵ Como ficará patente ao longo desta tese, isso obriga que o estudo da materialidade se aproxime da fenomenologia de pensadores como Edmund Husserl, Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty. Sem querer me dedicar nesta tese além do necessário à fenomenologia, é necessário, porém, pontuar que uma aproximação não significa, de forma alguma, uma equivalência. Por exemplo, a *coisa* na fenomenologia será vista como um fenômeno e abará categorias intangíveis, como ideias.

⁵⁶ Peirce elenca três categorias de signo. Em resumo, símbolo (um signo associado de maneira arbitrária a um dado objeto e que obedece a uma diretriz clara para sua aplicação); ícone (um signo que apresenta a própria qualidade que significa); índice (um signo que existe por conta de uma relação real com o objeto). Além disso, para Peirce, todos os signos tem uma essência trina e são compostos por: objeto, signo e um interpretante (Peirce, 2012).

“a qualidade do preto precisa ser materializada para ser experimentada, por exemplo, em uma gota particular de tinta preta” (Nakassis, 2013. Tradução nossa).

Para Nakassis, com base no trabalho de Hull (Hull, 2012), a “formulação” de um objeto não pode ser vista como seu uso ou objetivo final, visto que sempre é possível que existam “desusos” e “novas formulações”. Como exemplo, poderíamos pensar no caso de um arquivo em papel sendo perdido e agindo contra sua formulação inicial (Nakassis, 2013). Assim, para Nakassis, a materialidade tanto limita quanto vai além do limite dado (Nakassis, 2013).

Essa noção conversa com o que Webb Keane afirma que as formas não podem ser vistas apenas como dados significados ou intenções ou ainda quando ele também coloca que os objetos estão inseridos em um mundo de causas e consequências e que sua “autonomia material”, dos seus produtores ou idealizadores permite que estes produzam novos significados e propósitos (Keane, 2008). Indo além, Keane, discutindo especificamente a materialidade no estudo de religiões, afirma que os movimentos religiosos e espirituais todos, de alguma forma, contêm em si ecos de ambientes materiais e de experiências materiais (Keane, 2008).

As encruzilhadas que conectam materialidade e religião são mesmo complexas. Como Keane já colocou e foi aqui citado, as experiências materiais e as coisas fazem parte indissociável da experiência religiosa (Keane, 2008). Seja o estar em um templo, seja uma cidade sagrada ou um elemento como a hóstia, o vinho, a cruz, o menorá etc. Um dos problemas é que por muito tempo a materialidade das religiões foi colocada de lado em favor de uma interpretação puramente “espiritual” ou filosófica, em uma hierarquização que privilegiava tanto o viés racional quanto as religiões mais “intelectualizadas”, principalmente as da corrente protestante (Engelke, 2012). Por este ponto de vista, as religiosidades mais apegadas à materialidade seriam compreendidas como “menos sofisticadas” e, por conseguinte, encaradas por uma lente de exotismo e de interesse marginal.

Entretanto, aquele que quiser estudar a materialidade precisará não somente vencer os limites deste tipo de preconceito, mas precisará também de uma abordagem técnica coerente. David Morgan entende que o meio do objeto, ou seja, sua matéria-prima e sua constituição, são importantes para tal análise, pois tal meio causa sensações naqueles que interagem com o dito objeto (Morgan, 2017). Além disso, Morgan também considera o *design* do objeto, seu tamanho, forma, pintura,

aparência etc, todos como relevantes, pois esse arranjo comunica uma intenção. A forma de produção, para o dito autor, também é importante, visto que expressa todo o trabalho e recursos que foram despendidos em trazer o objeto ao mundo (Morgan, 2017). Para ele, a classificação dos objetos por sua função e sua circulação, seja a esperada por causa da função, seja a de tipo de inovador de circulação, pois disparado por adaptações do dito objeto, são também pontos importantes dentro da análise da materialidade. Ainda, o mesmo autor se refere ao que chama de “recepção”, ou seja, a maneira de exibição, usos e públicos do objeto, como outro fator analítico relevante (Morgan, 2017).

É necessário trazer à discussão o trabalho de Abraham A. Moles e sua “Teoria dos Objetos” (Moles, 1981). Para Moles, um objeto é necessariamente algo fabricado pelo homem e que é próprio para ser manipulado e utilizado. Moles faz uma separação entre estes objetos (criados pelo homem) e as “coisas”, categoria na qual estariam os elementos naturais ou originários ou ainda as matérias-primas (Moles, 1981). Este autor ainda entende que um objeto é um mediador entre o homem e seu ambiente e que altera uma determinada situação por meio de um ato – ou seja, de seu uso (Moles, 1981). Moles argumenta que o aspecto natural ou originário das coisas acaba encontrando-se apequenado frente às utilidades da artificialidade, representada pelo objeto (Moles, 1981). Porém, talvez não seja assim em todos os casos.

Recentemente, Marijke Van der Veen se ocupou de estudar os encontros e desencontros e as interações entre plantas e pessoas. Como a autora coloca, sua preocupação não foi somente entender as propriedades materiais das plantas, mas também suas interações com o ser humano (der Veen, 2023). Sabidamente, temos uma visão das plantas como algo natural, vivo, mas um tanto inerte, como se fossem bens à nossa disposição e sujeitos à nossa vontade apenas. Entretanto, o uso humano de plantas e as culturas de determinadas espécies em ampla escala também serviram às próprias plantas, que se fixaram e tiveram um espalhamento considerável de seus indivíduos (der Veen, 2023). Não só isso, mas baseando-me no exemplo que der Veen apresenta sobre a cultura de açúcar e seu impacto no novo mundo (der Veen, 2023), é possível entender como o tabaco e sua cultura influenciaram de maneira significativa a história das Américas e da África, por meio do instituto cruel da escravidão de africanos para o trabalho nas lavouras de tabaco ou pela compra de africanos com o tabaco da Bahia.

Pode-se pensar no tabaco e nos cigarros e charutos como coisa e objetos conectados, porém, com vidas materiais próprias. De certa maneira, o tabaco seria um objeto natural ou coisa, enquanto que os cigarros, charutos e cachimbos seriam objetos fabricados ou artificiais ou apenas “objetos”. Com isso, quero distinguir o que provém direto da natureza e o que é uma criação humana. Nestes termos, poderíamos também colocar o tabaco como a coisa original enquanto os demais seriam os derivados. Nesta hierarquia, o original manteria alguma precedência semiótica e simbólica sobre os derivados, mas ambos se entremeiam, criando novos usos, funções, formas e significados. Neste sentido, estou seguindo a discussão proposta por Tim Ingold quando ele se pergunta sobre o estudo dos materiais dos quais as coisas são feitas na antropologia (Ingold, 2011). Citando David Pye (Pye, 1968), Ingold revela que todo material tem propriedades e que essas propriedades podem ser destacadas ou inibidas em seus usos, que Pye vai entender serem, de fato, *qualidades* e não propriedades. Certamente, ao pensarmos em tabaco, pensamos imediatamente nas múltiplas propriedades desta planta que são exploradas em um sentido de exacerbação. Entretanto, percebemos como tais propriedades/qualidades do tabaco serão percebidas e utilizadas de maneira diferentes em sociedades e contextos sociais distintos, o que Ingold destaca em seu livro que a vida social dos materiais é de extrema relevância (Ingold, 2011). Em outras palavras: que as relações entre as pessoas, sociedades e materiais e os significados que serão imbuídos a estes materiais são fundamentais.

Pensando com Moles (Moles, 1981), talvez seja o caso no qual os objetos derivados ou conectados ou dependentes da “coisa” tabaco não consigam ofuscar sua precedência natural com sua artificialidade. Isto, pois, não há outro uso óbvio para um cachimbo, para um cigarro ou para um tabaco curado do que o do fumo ou ingestão de nicotina, que provém necessariamente de uma função que só faz sentido por conta das propriedades naturais da coisa tabaco *in natura*. Neste sentido, por mais que o fumo seja um ato de mediação social que é evidentemente modificado ou propiciado (melhor) por um objeto, entendo que toda essa questão não enfraquece a significação natural da coisa, visto que os usos do fumo para *status*, *charme*, *validação social* e demais não *apagam* o fato concreto de que a nicotina é o que parece manter o tabaco em voga até os dias de hoje. Isto sem mencionar os usos religiosos, conforme já vimos na longa seção dedicada aos xamãs do tabaco. Neste caso, a mediação social é ainda mais impressionante, pois

ela apresenta dois polos: o social visível e o social invisível – ou seja, o meio social ou o ambiente invisível, no qual habitam espíritos e deuses.

Utilizando ainda Morgan como sustento teórico, o tabaco teria meio, função, circulação e recepção (Morgan, 2017). O meio do tabaco é ele mesmo, visto que é o que chamei de “objeto natural” ou o que Moles (Moles, 1981) chama de “coisa”, o seu meio é dado pela própria natureza. Nisso, o tabaco equivale a uma matéria prima, que já se encontra como tal em seu estado *in natura*. Entretanto, meios artificiais foram fabricados para o tabaco, com o tabaco curado, seco, prensado e picado, em pó, em solução e até enrolado. Portanto, objetos naturais ou coisas como o tabaco podem ter transformações em seu meio, o que causará sensações diferentes ao seu público. O tabaco verde, sem ser curado (quando ele ganha sua coloração marrom e fica seco), por exemplo, não apresenta uma queima boa para o fumo. Já o tabaco curado queima com mais facilidade e tem mudanças nas suas propriedades químicas que vão levar a qualidades desejáveis (Zong, 2022).

Porém, mesmo curado, com seu meio transformado, o estado original do tabaco ainda o permeia. Não é perdida a identidade “tabaco”, que como um marcador semiótico irá definir que se trata daquela planta que os povos originários acreditavam ser um presente dos ancestrais. Ou seja, mesmo seco e marrom, o tabaco ainda continua carregando sua carga simbólica derivada de seu estado natural, mesmo que agora ele ganhe novos usos e dispare novas sensações.

Mais ainda: teria o tabaco sido transformado e tido sua materialidade alterada, caso sua expressão material original não fosse já significativa? Com isso precisamos pensar em cima novamente de Ingold (Ingold, 2011) e formular a seguinte questão: o quanto das propriedades inatas do material é capaz de disparar usos por humanos e o quanto dos usos humanos não desvelam e modificam as propriedades inatas, alterando de tal maneira o objeto do seu material que as duas coisas passam a guardar apenas uma conexão formativa e não mais de propriedades? Confesso que não oferecerei resposta, pois esta discussão fica além do que pretendo colocar nesta tese. Entretanto, estamos diante de um questionamento interessante.

Ingold, de fato, vai discutir como a categoria “artificial” é complexa (Ingold, 2011). No caso do tabaco, poderíamos pensar: o tabaco seco e picado é artificial? O autor supracitado vai discutir a questão específica das plantas, mesmo que

rapidamente. Entretanto, seu ponto de vista é importante, pois pergunta: como quantificar o quanto de plantas é fonte para processos e transformações?

Finalmente, ele vai chegar num ponto que encontro nesta tese. Discutindo a agência dos objetos, passando pela noção de animismo e fetichismo. Nessa noção, Ingold discute que essa ideia atravessa as categorias de mente e de matéria. Para ele, o acertado não seria entender apenas que os objetos tenham agência, mas sim entender que eles têm participação nos “fluxos geradores do mundo de materiais” (Ingold, 2011). Ou seja, não é uma questão de ter uma “alma”, mas sim de suas substâncias formadoras ainda estarem funcionando como um agregador de funções, significados e relações. De fato, em sua tese, Ingold é um crítico do animismo típico de Tylor, principalmente pela dialética matéria e espírito que esta teoria acaba reforçando, em sua opinião. Ingold entende que as “coisas sejam suas relações”⁵⁷ e, por isso, rejeita categoricamente a ideia de uma separação entre matéria e espírito, organismo e ambiente⁵⁸.

De toda sorte, cumpre notar que Christina Ergas e Richard York defendem que o estudo robusto da materialidade de plantas precisa levar em consideração que as plantas ou coisas (objetos naturais) apresentam propriedades que independem dos significados atribuídos a ela pelas sociedades humanas (Ergas & York, 2021). Para os referidos autores, esta abordagem seria fundamental para uma investigação mais poderosa das múltiplas interações entre plantas e seres humanos, com destaque para os campos evidentes da alimentação e da saúde. Como os autores citados destacam, eles estão seguindo a linha do materialismo crítico inaugurado por Karl Marx, que procura conhecer o mundo por seus próprios elementos e características, sem negar que o humano entende o mundo a partir de seu contexto social. De certa maneira, é desse ponto que estou partindo nesta tese, visto que reconheço que o tabaco exibe propriedades por si mesmo, independentemente dos usos e compreensões que são atribuídos a ele. De fato, ao

⁵⁷ Ingold (2011) determina que as relações, nesse sentido, são em uma rede, em um vir-a-ser, e isso torna as coisas suas próprias relações, ao contrário da ideia de que as coisas estão em relações.

⁵⁸ Para Ingold (2011), o animismo é um categoria que só faz sentido para o ocidental. Para as sociedades ditas “animistas”, a questão não seria enxergar a vida como um atributo das coisas, mas sim que a vida seria algo imanente no vir-a-ser que é o mundo. Ou seja, para Ingold (2011), no contexto das sociedades ditas animistas, são as coisas que estão inseridas no processo que é a vida. Por isso, Ingold (2011) vai defender a ideia de uma *malha* de relações que está embalada nesse processo de vir-a-ser que é a vida. Assim, ele defende que não se trata de uma agência concedida às coisas ou de um espírito que lhes é atribuído, mas de uma diferença ontológica que se estabelece antes mesmo da diferenciação entre coisas, pessoas, animais etc.

entender o tabaco como uma coisa, e como uma coisa originária que se divide em diversos objetos artificiais, reconheço que as propriedades inatas do tabaco são o que dispara o processo que levará esta planta a se tornar uma das que mais moldaram as sociedades humanas.

Novamente, como colocam Ergas e York, podemos até mesmo ensaiar uma discussão sobre a co-evolução de sociedades humanas e do tabaco: processo no qual cada parte desta equação influenciou a outra de maneiras significativas (Ergas & York, 2021). Se já discutimos amplamente como o tabaco foi/é importante para diversas sociedades, podemos pensar de maneira igual que a domesticação desta planta e a seleção de determinadas variedades pela ação humana também foi fundamental na história biológica e social do tabaco.

Aliás, se Moles fazia a clara distinção entre coisa e objeto (Moles, 1981), talvez tenha sido por não ter enfrentando com intimidade a enorme capacidade de manipulação do homem sobre o mundo natural. Uma planta domesticada e uma variedade selecionada – em outras palavras, moldada por plantios e cruzamentos – pelo homem deixa de ser uma coisa e se torna um objeto? Em um mundo onde nada mais parece ser intocado pela humanidade, certas fronteiras são claramente borradas.

Albert e Kopenawa colocam que entender as árvores (e podemos estender esse sentido para todos os vegetais) como “sujeitos de direito”, no mundo contemporâneo, não é mais um devaneio, mas, pelo contrário, compreender que elas possuam agência é estar de acordo com o mais moderno dentro da “reflexão jurídica e científica” (Albert & Kopenawa, 2022). Ou seja, a antropologia, como bem pontua Emanuele Coccia no prefácio de Albert e Kopenawa, tem sido uma espécie de precursora da discussão ecológica (Albert & Kopenawa). É claro que não pretendo aqui começar a pontuar questões ambientais, mas fica claro que discutir seres não humanos como dotados de personalidade e de influências importantes é uma tradição da antropologia que vem ganhando destaque em outras áreas e que torna a discussão proposta por esta tese ainda mais relevante.

Outra discussão importante é a do materialidade que vai além do óbvio – da coisa e do objeto em si, e atinge as relações entre coisas materiais e as interações que nascem disso (Dennis, 2018). Simone Dennis explica que o trabalho etnográfico demonstrou as causas possíveis para que alguém seja um fumante nos tempos contemporâneos e destaca com propriedade, dentre elas, experiências das ordens

da emoção e do espírito (Dennis, 2018). Principalmente, Dennis discute sobre o prazer de fumar. Entretanto, não estou interessado aqui em razões para o uso do tabaco em qualquer contexto, e embora Dennis forneça uma abordagem curiosa, que revela que o materialismo vai muito além do objeto em si (Dennis, 2018), cumpre que não me estenda nessa discussão específica. Afinal, é preciso discutir o contexto principal do tabaco nas religiões ora investigadas: sua sacralidade. Antes, porém, cumpre que a questão da materialidade na religião seja brevemente apresentada.

4.2. A materialidade da religião

Patrícia Rodrigues de Souza em sua tese de doutoramento, começa colocando duas ideias centrais da religião em confronto: a materialidade e as ideias religiosas, que são, como ela diz, “abstratas, incorpóreas e supramundanas” (Souza, 2019). Acertadamente, Patrícia Souza logo se desvencilha dessa oposição ao lembrar que a religião é mais complexa e que pode ser intimamente conectada ao cotidiano e a todas as suas *coisas* (Souza, 2019).

O que Patrícia Souza anuncia, de cara, é um problema que enfrentaremos ao longo desta tese. No contexto afro-americano, falar de uma religião constituída apenas por noções etéreas parece-me equivocado. Por exemplo, não há como negar a presença do corpo, sua materialidade e o marcante papel de objetos como os assentamentos. Portanto, encarar as religiões afro-americanas como religiões no sentido ocidental do termo pode levar a um caminho interpretativo perigoso na materialidade. Com isso quero dizer que é possível que ao encarar as religiões afro-americanas como primariamente abstratas, pode ocorrer um afastamento indevido da materialidade. Por outro lado, não é possível rejeitar que existam noções filosóficas e imateriais complexas nessas religiões e não é prudente separá-las por completo da coisa material.

Patrícia Souza chama à discussão Manuel Vásquez que em seu trabalho *More than Belief* constrói a noção de que a religião é construída pelo seu dia-a-dia. Ou seja, pelas coisas e sensações e até mesmo pelas coisas do cotidiano que seriam julgadas “profanas” (Vásquez, 2011, apud Souza, 2019). Vásquez defende

uma *materialidade imanente* e desafia a noção de uma oposição entre o sagado e o profano (Vásquez, 2011, apud Souza, 2019).

Souza chama a atenção para um conhecimento da religião que se dá pelo mundo sensorial (Souza, 2019). Falar do mundo sensorial é falar do corpo. É pelo corpo que ouvimos as cantigas, provamos as comidas, sentimos as texturas dos objetos e observamo-nos, por exemplo. Claramente, nisto é preciso evocar também Merleau-Ponty que em seu trabalho seminal *O visível e o invisível* coloca que existe um objeto⁵⁹ que está em pré-percepção⁶⁰ e que é através das coisas que podemos dividir o mundo com os demais observadores, se bem que nunca com a certeza de uma homogeneidade, pois o *meu mundo* nunca será igual ao *mundo de outro* (Merleau-Ponty, 2009). Há uma parte da materialidade que opera num sentido pré-observador, portanto, mesmo que o corpo e os sentidos sejam, em última análise, um *filtro* pelo qual podemos *conhecer* o mundo. Curiosamente, Merleau-Ponty também afirma que é por meio das coisas que podemos sair do nosso mundo particular, alcançando uma espécie de intersubjetividade. Parece-me que isso seja fundamental no sentido da religião, pois indica que a materialidade religiosa, ou a religião material, é um veículo que permite que possamos atingir as abstrações de que falava Souza (Merleau-Ponty, 2009; Souza, 2019).

Devo trazer à discussão o conceito de religião material da qual fala Rodrigo Toniol, principalmente quando ele cita o eixo que trata da vida social das coisas e noção da relação intrínseca e construída entre religião e coisas/objetos (Toniol, 2024).

Toniol também lembra que a religião ficou durante muito tempo relegada a uma noção de algo abstrato, negando uma materialidade que era óbvia (Toniol, 2024). É evidente para qualquer um que adentre nas ruínas de um templo romano, para pegar um exemplo será tomado, em primeiro plano não por um assombro quanto às noções dogmáticas ou escatológicas da *religio romana*, mas sim pela impressionante estrutura ali erguida. Não há como negar a materialidade religiosa quando ela se apresenta de maneira tão contundente.

⁵⁹ Embora seja importante aqui destacar que o objeto, no sentido da fenomenologia, não seja de fato a mesma de objeto no sentido da materialidade. Na fenomenologia, o objeto é “algo” ao qual se direciona a atenção e pode ser sim, um objeto material, mas também algo imaterial, como um sonho. Naturalmente, essa definição “aberta” não impede que pensemos a materialidade junto da fenomenologia.

⁶⁰ Ou seja, ainda não foi analisado intelectualmente, apenas experimentado pelos sentidos, por exemplo.

Toniol apresenta o que ele chama de “dois deslocamentos metodológicos principais”, a saber: negar a noção de que coisas, objetos nascem da concretização de ideias abstratas prévias; e não encerrar a análise da materialidade nela mesma, mas ir além (Toniol, 2024).

Em outras palavras, o que Toniol apresenta é que a religião material se preocupa com um estudo que reconheça que a materialidade é capaz de gerar e influenciar ideias abstratas e que, até por isso, suas conexões com o todo da religião devem sempre ser consideradas (Tonio, 2024).

Neste sentido, Patrícia Souza vai falar da indivisível unidade entre o corpo (sensível) e o mundo (Souza, 2019). Assim, temos que a relação entre a pessoa e o mundo, e seus objetos e coisas, é formulada não fora da pessoa, mas dentro de sua consciência. Pensando assim, é evidente que não se possa negar que as coisas (o mundo) tenha uma vida pregressa às idéias (mente).

O problema dessa proposição é que ela coloca uma unidade que descarta (em um primeiro momento) a possibilidade do objeto ser também um sujeito. Evidentemente, não tratamos de relações de humanos com humanos ao falarmos de religião material, mas e quando se trata de seres vivos como animais e plantas? O limiar dessa questão é sensível e nada óbvio.

Nisto chegamos no ponto da agência dos objetos. Patrícia Souza também enfrenta essa questão. Evocando Alfred Gell, Souza define que tal agência pode ser exercida por um vínculo afetivo, por exemplo (Gell, 1998; Souza, 2019). A questão que eu proporei mais adiante passa por outra perspectiva - seria possível uma agência independente de uma *coisa*? Ou seria sua agência sempre relacional? Sendo relacional, quais os vínculos operariam nessa relação?

Essas perguntas todas fazem parte desse movimento da religião material, que como Patrícia Souza coloca em outro trabalho, desafia a noção ocidental e “desencantada” de que agentes humanos e coisas inanimadas sejam tão distintas quanto se pensa (2025). Nisto, podemos lembrar novamente Merleau-Ponty, que usa o exemplo de uma mão tocando a outra para dizer que há um momento no qual o corpo sente e observa a si mesmo (Merleau-Ponty, 2009). Naturalmente, essa noção se torna mais desafiadora quando é preciso discutir como um objeto é percebido por alguém e como a mútua observação de um objeto com agência e de um observador com agência (um observando o outro) gera uma teia de relações que moldaria um suposto *mundo* em comum. Entretanto, não avançarei nesta

discussão específica, visto que a preocupação desta tese não está em desvendar este cerne específico.

Deixando um pouco de lado as questões mais abstratas, é preciso também discutir um pouco do que se conhece sobre materialidade no caso concreto das religiões afro-brasileiras e afro-americanas, temos estudos como os de Anna Paula Barreto Pedra que identifica a materialidade religiosa afro-brasileira no carnaval (Pedra, 2024). Dandara Rodrigues Dornelles, por sua vez, se ocupa de investigar a materialidade na feitura de barquinhos de lemanjá (Dornelles, 2024).

Em um artigo publicado em 2022, Gustavo Ruiz Chiesa apresenta um trabalho etnográfico em um terreiro de Umbanda na cidade do Rio de Janeiro. Neste trabalho, o supracitado autor revela como naquele terreiro em especial, as *coisas materiais* todas são compreendidas como imbuídas de energias sagradas, inclusive as ervas sagradas (Chiesa, 2022). Ainda, Ruiz Chiesa relata que para aquele terreiro em especial, os objetos como vestimentas, bengalas, cigarros, bebidas e demais que eram utilizados pelos médiuns incorporados apresentavam um equivalente sutil (Chiesa, 2022).

Em um trabalho sobre o Candomblé, Alexandre Mantovani de Lima mostra como o assentamento de um orixá é circundado pela materialidade (Lima, 2024). Além do assentamento ser um objeto em si, ou melhor, uma coleção de objetos, todo o seu ritual de preparo demanda uma série de preparações que incluem vestimentas, ervas, animais, oferendas etc. (Lima, 2024).

No caso do Vodou haitiano, Natalie Armitage explora a cultura material argumentando que a *assemblage*, ou seja, o ato de uma *montagem* “aparentemente” desconexa de objetos e a acumulação de coisas são características típicas de um altar de Vodou. Para Armitage, a causa disto está nos poucos recursos disponíveis no Haiti durante toda a história, seja por falta de recursos financeiros, seja por proibições, o que obrigou os praticantes a *improvisarem*. A abordagem de Armitage é extremamente curiosa, pois concordando com a ideia de que as coisas podem vir antes das ideias, ela sugere que, por exemplo, o sincretismo possa ter sido parcialmente disparado pela materialidade, para só depois ganhar noções abstratas (Armitage, 2018).

Elizabeth Pérez, por sua vez, faz uma análise dos objetos conectados a religiões afro-americanas que aparecem conectados ao estereotipado vilão da animação *A Princesa e o Sapo* da Disney. Pérez faz alusões de objetos da

animação com objetos religiosos reais, como a bolsa *gris-gris*⁶¹ e o *asson* do Vodou haitiano. Pérez identifica até mesmo pontos-riscados de Umbanda e de Quimbanda na dita animação (Pérez, 2021).

Assim, este rápido passeio pela literatura demonstra claramente que a materialidade e a questão da religião material tem sido uma preocupação dos estudos em religiões afro-americanas. Para prosseguirmos, entretanto, precisamos entender de maneira melhor o que são os objetos e coisas que estão de fato vinculados à religião.

4.3. Objetos sagrados

Porém, se falamos de objetos, coisas, e se discutimos se plantas são ou não coisas, precisamos também entender o que são objetos sagrados. Em seu já consagrado artigo “A vida oculta das pedras”, Roger Sansi discorre sobre a dicotomia de tratamento de um otá, uma pedra usada em assentamentos de Candomblé (Sansi, 2013). O caso em questão é muito interessante pois demonstra claramente o conflito entre o *ser* objeto *apenas* e *ser* objeto sagrado. Herdada da coleção de Raymundo Nina Rodrigues, o pioneiro na antropologia das religiões afro-brasileiras, a referida otá foi exibida em museu, mas sua exposição, considerada inapropriada pelos adeptos do Candomblé, foi duramente contestada, até que a referida otá foi retirada de exibição. Na história contada por Sansi, sem dúvidas, está sumarizada toda a questão principal que impregna a existência de objetos sagrados: seria o sagrado capaz de descaracterizar o objeto de tal maneira que esse deixaria de ser um *mero* objeto?

Rodolfo Puglisi, ao discutir as relíquias de *Sai Baba*, afirma que elas não são meras mediadoras com o sagrado, mas que elas possuem em si poderes sagrados (Puglisi, 2018). Evocando Mircea Eliade e trazendo à pauta o conceito de hierofania, é evidente que um objeto sagrado é uma hierofania, mas que também é hierofanizante, ou seja, ele cria um contexto e um ambiente sagrado ele mesmo (Eliade, 2018). Assim, Puglisi parece sugerir que um objeto sagrado (reliquias, no caso) é mais do que um mero instrumento ou um *simples* objeto, mas é também

⁶¹ Similar a uma bolsa de mandinga, muito utilizada no Hoodoo norte-americano.

uma parcela do sagrado e assim, por metonímia, contém o sagrado todo em si (Puglisi, 2018).

Puglisi também vai discutir que já havia sido teorizado que o poder das relíquias estaria baseada na crença das mesmas pelo coletivo social – na linha da eficácia simbólica (Puglisi, 2018). Sem dúvidas, como vimos no caso reportado por Sansi (Sansi, 2013), um objeto sagrado parecerá meramente profano, digno (no máximo) de admiração e de curiosidade pelo outrem que não professa a religião ao qual ele está ligado. Assim, sem dúvidas, o *sagrado* até pode ser uma condição inata de um objeto – por exemplo, relíquias do corpo de santos serão produzidas já sagradas – mas nunca será uma condição unânime, embora isso possa parecer contraditório. Entretanto, as relações sociais do objeto com as pessoas serão pautadas significativamente pela sacralidade ou não da referida coisa.

Assim, tendemos a pensar em objetos sagrados como intermediários – por exemplo, imagens de santos – e nem sempre isso é real. Em muitos casos, como no das relíquias, mas não só, o objeto em si é a própria manifestação do sagrado. Portanto, objetos sagrados podem conter diferentes naturezas: direta e indireta, por assim dizer. De toda sorte, como não é possível – ou ao menos não é oportuno – *quantificar* o sagrado, de maneira que é muito sensível dizer que algo seja *mais* sagrado do que outra coisa, prefiro afastar uma abordagem quantitativa e qualitativa nesse sentido. Portanto, entendo mais correto afirmar que mesmo um objeto mediador (indireto) tenha em si o *sagrado* (sendo também direto), o que apaga a tentação de fazer subclassificações dentro do sagrado. Para todos os fins, nesta tese, entendo que sagrado é sagrado e que as possíveis gradações disso seriam artefatos de discussão.

Essa noção também afasta a necessidade de discussão de uma utilidade para objetos sagrados, pois seria o mesmo que discutir a utilidade do sagrado em si. Se havia uma utilidade prática (decoração, por exemplo) ou se ainda há para um objeto sagrado, talvez ela seja ofuscada pela sacralidade. Igor Kopytoff discute isso ao constatar que, no nosso mundo ocidental, objetos são *commodities* enquanto pessoas, no polo oposto, são indivíduos singulares – no atual momento histórico, ao menos, visto que o referido autor admite que pessoas e objetos já foram aproximados e equalizados no passado, como na instituição da escravidão (Kopytoff, 1988). Para Kopytoff, *commodities* são coisas que têm valor útil e que podem ser trocadas por algum valor. Entretanto, ele entende que objetos podem

ganhar singularidade e serem afastados desse status de *commodity* (mesmo que não o percam completamente) e admite que os objetos rituais, que poderiam aqui ser colocados como sagrados, estão dentro desse grupo. De fato, Kopytoff entende que a sacralização possa ser conseguida justamente pela singularização – ou seja, pela retirada de um objeto do seu uso/função/contexto ordinário, e lançamento da dita coisa em um novo domínio, no qual ele passa a conter uma história e um sentido único.

Nesse mesmo sentido, Rosalvo Ortiz, em um trabalho sobre etnias originárias amazônicas, coloca que não é sensato chamar elementos sagrados de uma cultura de “coisas”, pois uma coisa equivaleria a algo sem validade (Ortiz, 2019). Para Ortiz, as coisas das culturas originárias, quando retiradas de seu contexto cosmológico, passam a ser *coisas exóticas* ou um *troféu* para o colonizador. Ainda, atribuindo uma curiosa humanidade aos objetos da cultura guarani, Ortiz alega que esses, quando expostos em museus, passam a sentir *saudades* de sua vida social e de seu lugar de origem. Isto pois, os guaranis consideram o objeto *um ser vivo*. Em muitos casos, temos em expressões religiosas afro-americanas uma situação similar: o que dizer do otá relatado por Sansi? É apenas um objeto sagrado ou, ao fazer parte do corpo de um orixá assentado, também por metonímia, torna-se o próprio orixá e, dessa maneira, passa a sentir *saudades*? O mesmo poderia ser dito de uma *prenda* ou *nganga* das *Reglas de Palo*, por exemplo.

Seja como for, objetos sagrados realmente estabelecem relações sociais singulares e marcantes com as pessoas. Ainda Rosalvo Ortiz fala que o *mbaraká* (maraca) dos Guarani é capaz de armazenar conhecimentos e guiar o oficiante em determinadas ritualísticas (Ortiz, 2019). Em outras palavras, os objetos sagrados não só causam toda a sorte de sensações, como de espanto ou terror, à luz do sagrado por Rudolf Otto, mas também são capazes de influenciar a agência das pessoas e até mesmo tomarem uma espécie de papel tutelar. Finalmente, Ortiz também postula que os objetos sagrados guarani são capazes de manter a ordem da comunidade. Sem dúvidas, isso faz pensar diretamente nos estudos de Pierre Clastres em que ele coloca que, para os tupi-guarani, os ancestrais são os emanadores de uma lei que também é a responsável pela manutenção da coesão comunitária (Clastres, 2017). O que temos é que o sagrado, de diversas maneiras, parece agir de forma durkheimiana – ou seja, concorrendo para a manutenção da unidade de uma comunidade.

4.4. Plantas sagradas – uma encruzilhada de noções desafiadoras

Já discuti a problemática da classificação de plantas entre objetos ou coisas. Somando-se a isso a questão do sagrado, teremos um nicho muito próprio que é o das plantas sagradas, no qual, sem dúvidas, o tabaco se encaixa perfeitamente. Sabemos também que as plantas psicoativas são consideradas particularmente sagradas, principalmente no fenômeno do xamanismo americano, mas também na eurásia (Luna-Porras, 2018). A questão das propriedades psicoativas do tabaco são objeto de discussão em outro ponto desta tese, mas é fato que, no caso em tela, é muito difícil separar sua relatada capacidade de induzir transe do seu status de sacralidade.

Em verdade, uma investigação ligeira sobre o tema “plantas sagradas” poderá passar a impressão de que apenas plantas com efeitos psicoativos marcantes se enquadram nesse grupo. Isso, entretanto, não é real. Por exemplo, em seu livro *Exu and the Quimbanda of Night and Fire*, Nicholaj de Mattos Frisvold, Tata Quimbanda e antropólogo, coloca uma lista de plantas e ervas que são sagradas na Quimbanda, sendo que a ampla maioria não possui efeito psicoativo relatado ou conhecido (Frisvold, 2012). Portanto, embora a atividade psicoativa esteja, de fato, intimamente conectada à noção de sagrado no caso dos vegetais (vide a grande popularidade do Santo Daime, por exemplo), o que levou a formulação da noção de enteógenos – plantas e fungos capazes de levar a realização de uma sacralidade interior –, não se pode confundir uma coisa por outra: sacralidade não é dependente de psicoatividade, no caso vegetal, pelo menos.

Como coloca Oscar Espin, as plantas sagradas estão sacralizadas também por atos, situações e lugares que estão relacionados à experiência religiosa (Espin, 2019). Ou seja, uma planta poderia, por exemplo, ser considerada sagrada por conta de seu local de crescimento, por conta de sua aparência similar a de algo sagrado (como é o caso da chamada “garra de pombagira”, que lembra as unhas longas típicas dessa entidade no imaginário). É preciso ter em mente que a sacralidade pode nascer de diferentes fontes.

Maria Thereza Lemos de Arruda Camargo entende que todo o instrumento – objeto – utilizado pelo sacerdote ou pela pessoa que representa um elo forte com o divino torna-se, por conseguinte, *sagrado* (Camargo, 2005-2006). O que a autora sugere é uma espécie, então, de contaminação de sacralidade na qual um objeto é revestido do status sagrado pela sua finalidade e não por outra razão, como um mito. Isso é deveras importante na discussão sobre plantas sagradas, pois vemos que, muitas vezes, é sim uma funcionalidade do vegetal que leva a sua classificação como sagrada. É o caso dos psicoativos, mas não somente: é o caso também das plantas usadas para cura, benzimentos etc. Assim, Camargo segue na esteira durkheimiana de que o sagrado é uma dimensão separada da profana. Isso não significa que as duas não tenham ligações ou pontos de convergência, mas que é patente que o que quer que seja *sagrado* se despede da condição ordinária.

No caso específico das religiões afro-americanas e afro-brasileiras, talvez nenhuma tenha sido tão estudada quanto aos seus saberes vegetais quanto o Candomblé (Carlessi, 2016). Embora mais distante ideologicamente da Quimbanda, que não admite a presença de orixás, o Candomblé aproxima-se da Umbanda, levando ao fenômeno muitas vezes conhecido como *Umbandomblé*, um rito que faz uma bricolagem de Umbanda e Candomblé. Mesmo sem uma aproximação tão estreita como a do *Umbandomblé*, o fato da Umbanda admitir a presença dos orixás em suas liturgias e cosmogonia traz para dentro dela, mesmo que indiretamente em muitos casos, as histórias ou *itans* relativas aos orixás. É notório que, no Candomblé, considera-se Ossain como o *dono* das folhas, ou seja, o orixá que domina o reino vegetal por excelência. Em muitas Umbandas, entretanto, Ossain não é presente e cai em Oxóssi a responsabilidade pelas plantas, visto que é o grande caçador, rei das matas e grande *patrono* dos caboclos⁶². Apesar disso, Pedro Carlessi argumenta que o estudo de plantas na Umbanda ainda é deficiente (Carlessi, 2016).

Não cabe aqui nesta tese uma explanação maior sobre uma cosmovisão de ervas em Candomblé e em Umbanda, mas cumpre deixar claro que a presença de um orixá específico de ervas e de orixás ligados às matas, bem como de entidades (caboclos) também relacionados à mata, indica que a força e importância sagrada dos vegetais é plenamente reconhecida em ambos. No caso da Quimbanda, a

⁶² Caboclos também estão presentes em alguns candomblés, principalmente da nação Angola.

resposta para essa questão provavelmente está dentro dos conceitos dos Sete Reinos de Quimbanda. Um desses reinos é o Reino das Matas, que agrupa exus e pombagiras peritos no uso de plantas e que são curandeiros experientes (Frisvold, 2012).

No caso do Vodou haitiano, as plantas também são consideradas um domínio todo especial e conectado à magia. Regis descreve que *Gran Bwa* é o *Lwa* relacionado à mata selvagem e ao poder vegetal, e que é considerado um dos grandes magos do Vodou haitiano (Regis, 2020). De fato, Kyrah Daniels discute o *Lave tet*, ritual de lavagem de cabeça no Vodou que traz limpeza e equilíbrio e que usa um banho repleto de ervas (Daniels, 2016). Além desse, todos os outros rituais, como a autora supracitada coloca, de iniciação, também usam de várias ervas. O uso de ervas em banhos também é lugar comum no Brasil, inclusive na Umbanda e na Quimbanda.



Figura 16 - Banho ritual do Vodou. É fácil notar o uso importante de ervas. Retirado de Daniels, 2016.

Portanto, plantas e o *sagrado* estão intimamente imbricados nas religiões afro-americanas, colocando-nos em um caminho no qual estudar o papel de determinados vegetais revela-se como uma trilha essencial para a compreensão cuidadosa dessas espiritualidades.

Tendo discutido as questões acima, é oportuno empreender uma jornada rumo à compreensão de como o tabaco, sua sacralidade e sua materialidade se encontram.

4.5. Tabaco – o *trickster* vegetal.

Já comentei que, em suas raízes, tanto o exu da Quimbanda/Umbanda quanto os gedes do Vodou haitiano são tributários do Èsú e do Legba dos iorubanos e dos falantes de Gbe. Esta raiz em comum revela-se por meio da expressão da figura do *trickster* (trapaceiro, doravante). Em uma análise que passará pelo clássico *The Trickster* de Paul Radin e pelas *Mitológicas* de Lévi-Strauss, postularei que o tabaco é liminar, e também um trapaceiro, embora à sua maneira (Radin, 1972; Lévi-Strauss, 2022).

Para disparar a discussão, preciso recorrer a uma noção do materialismo filosófico (Eagleton, 2023), que desafia a ideia de que o homem seja o protagonista central de toda história do mundo. Em outras palavras, o materialismo, dentre outras questões, entrega às coisas o poder de agência de um protagonista e acaba revelando o quanto a humanidade é dependente de matrizes abióticas ou até bióticas chamadas inanimadas, sem se dar conta disso. Partindo, portanto, da premissa de que as coisas – sejam elas objetos ou coisas em todas as suas variedades – são capazes de engendrar por uma espécie de ação particular uma tomada de curso pela humanidade, talvez seja possível entender que, assim como os trapaceiros das mitologias e religiões, que são civilizatórios na medida em que são, como coloca Paul Radin “criadores e destruidores” (Radin, 1972), o tabaco também o seja.

Com isso, não se pretende dizer que a humanidade tenha um papel menor, mas que divida o palco com “coisas”. Com esta abordagem, pretendo fugir do chamado “viés mentalista” do estudo da religião, amplamente difundido após a Reforma Protestante e que prega, em resumo, um destaque maior do texto, da

crença e de toda a análise racional da religião em favor de um estudo das “coisas” e dos “modos” (Meyer, 2019; Toniol, 2021). Parece-me razoável que, ao estudar religiões sem textos canônicos e com uma destacada função do corpo (como no transe, por exemplo), fosse necessário tentar utilizar outra matriz de sustento teórico do que aquela “mentalista” ou do que aquela que privilegia a experiência religiosa íntima e de contemplação, como herança do romantismo (Toniol, 2021). Em outras palavras, procuro colocar o tabaco como algo que não é apenas um mero símbolo ou artefato de contemplação, mas sim uma coisa que engendra todo um mecanismo que acaba tornando possível a própria experiência religiosa em si. Leonardo Oliveira de Almeida entende que existam processos religiosos que geram o que ele chama de “sensação de presença” (Almeida, 2021). Talvez seja exatamente isso que o tabaco faça, afinal, gere “presença”, no sentido de fazer palpável o fenômeno religioso (seguindo as proposições de Birgit Meyer). Neste sentido, como pretendo mostrar – é fundamental que o instrumento da presença seja afim ao que se pretende concretizar. Ou seja, o tabaco não é um elemento aleatório em sua função, símbolo e ação dentro dos cultos de exu, pombagira e gedes. Por afinidade de natureza, essa coisa que não é bem uma coisa, pois é uma planta e só pode ser considerada uma “coisa” em relação ao humano que dela se utiliza, consegue trazer o sutil ao concreto e materializar os mortos anônimos.

Em capítulo anterior, discorri longamente sobre a história do tabaco, seus usos, sua ligação ao espiritual e à história. Definitivamente, não é difícil entender que o tabaco seja uma das plantas mais relevantes no curso da humanidade. Desde sua introdução ao mundo moderno, por obra das grandes navegações, o tabaco construiu impérios (tanto coloniais quanto empresariais) e foi amado como medicina, instrumento do sagrado e presente dos ancestrais. Entretanto, outra face do tabaco foi revelada ao mundo quando o consumo excessivo deste vegetal *metaculinário*, como coloca Lévi-Strauss (Lévi, Strauss, 2022), que é visto como algo que se come, mas também como algo que mais do que se come, se consome para além de uma necessidade biológica estrita (como a fome). Esta outra face foi a de um destruidor, que dispara a doença do vício por meio de mecanismos químicos e fisiológicos e que leva ao óbito aqueles que abusam do seu fumo.

Em uma balança, nos dois pratos pendem as faces de criador e de destruidor do tabaco. No mundo contemporâneo ocidental, não há dúvidas de que o prato do destruidor hoje esteja mais pesado. Esse deslocamento da balança acaba alterando

a maneira como o tabaco age e é percebido, de maneira que atualmente, vemos até mesmo casas de Umbanda trocando o tabaco pelos chamados *kumbaya*, misturas de outras ervas, para o consumo como fumo, como observei no Centro Espírita Estrela-Guia, que será comentado mais adiante, no capítulo 5.

Evidentemente, fumo e tabaco nunca foram exatamente sinônimos, embora quase sejam em muitas partes do mundo no espaço e no tempo. O fumo de outras ervas como a Cannabis ou ainda dos *kumbaya* não é exatamente uma novidade, como já discuti anteriormente para o caso específico da Cannabis. Entretanto, é evidente que ao pensarmos em *fumo*, ainda mais no contexto de religiosidades afro-americanas, é o tabaco que vem em mente.

De toda sorte, a história do tabaco nos conta não apenas de suas faces criadora e destruidora, mas também de sua característica essencialmente liminar. Se alguns nativos entendem que seja uma dádiva dos ancestrais, visto que o tabaco nascia particularmente na terra recém-revirada dos túmulos, estes mesmos e outros também reconheciam as capacidades xamânicas desse enteógeno. Tão importante era o tabaco para algumas sociedades nativas da América do Sul que até mesmo entendia-se que ele era o substituto da divindade criadora na terra (Lévi-Strauss, 2022). Além do trânsito entre mundos, a própria maneira pela qual o tabaco é consumido, que vem a ser a queima que transforma a planta seca em fumaça, indica uma clara noção de trânsito entre o material e o imaterial. Como foi destacado, essa transformação de matéria bruta em sutil não foi deixada de lado nas análises dos interlocutores sobre o papel do tabaco e do fumo na liturgia da Umbanda e da Quimbanda. Em verdade, Lévi-Strauss já destacara o uso mágico da fumaça do tabaco em mitos de nativos da América do Sul (Lévi-Strauss, 2022).

Lévi-Strauss, novamente, também identifica o tabaco com a sexualidade ao contar a história da gênese do tabaco entre os Bororo, que ocorre assim: uma mulher engravida ao entrar em contato com o sangue de uma cobra morta e o rebento, uma cobra também, acaba sendo queimado e de suas cinzas nascem o tabaco (Lévi-Strauss, 2022). É evidente, e o autor supracitado não se furta a notar isso, que há um elemento fálico nas cobras e sexual óbvio no gotejamento do sangue da cobra, que emula até mesmo o líquido seminal e também a menstruação.

Essa ligação entre o tabaco e a sexualidade poderia parecer mera curiosidade, se não fosse a análise acertada de Paul Radin, que destaca que o trapaceiro é sempre repleto de luxúria e relacionado à hipersexualidade (Radin,

1972). Em África isso foi demonstrado pelo mito já citado anteriormente que conta como Legba fez sexo até com corpos (Cosentino, 1987). No Brasil, exu e pombagira, principalmente pombagira, são sexualizados, sendo a pombagira especificamente conectada à prostituição. No Haiti, os gedés são hipersexualizados, como já discuti também.

Ou seja, os trapaceiros tem sua ligação clara com o sexo e não poderia deixar de ser diferente, visto que, na função de criadores, o ato sexual precisa ser emulado ou referenciado para que a criação se dê como possível e palpável. Agora, seguindo Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 2022), temos que o tabaco também tem sua parcela de sexualidade. Ainda, conforme me contou em comunicação privada, o *ougan* Jean Daniel-Lafontant, líder do *ounfò Nah-Ri-Vè*, em Porto-Príncipe, Haiti, os gedés fumam, dentre outras coisas, pois o ato de colocar o cigarro na boca é uma metonímia da penetração sexual. Neste sentido, é preciso chamar à discussão Sigmund Freud e sua teoria da ligação da oralidade com o libido. De fato, o estágio oral, que se inicia, ao menos explicitamente, com a amamentação, é mais do que mera resposta a um instinto de fome, pois leva a uma série de interações entre a criança e a mãe que pode desencadear emoções positivas ou negativas (Story, 1963). Para Freud, neste momento, havia também a primeira estimulação sexual por meio da carícia oral e do prazer do alimento (Abram *et al*, 1959). Neste contexto, a estimulação sexual continua não só como criação, mas como manutenção da vida. Portanto, o simples ato de levar à boca um cigarro ou charuto é mais do que uma mera satisfação a um vício ou um prazer simplório, mas um retorno ao próprio princípio da descoberta do prazer e da satisfação.

Se prazer e erotismo estão conectados à gênese humana e também podem estar ligados à gênese do tabaco, vemos que, ao menos mitologicamente, tabaco e humanos têm mais conexões do que se esperaria em uma primeira análise. Ignorando os mitos ameríndios, que alguém poderia julgar distantes da presente discussão, e recorrendo à liturgia de exus, pombagiras e gedés, vemos a inegável e estreita ligação entre o fumo (do tabaco, geralmente) e o ato sexual e geracional. Assim sendo, não seria de todo surpreendente se novamente surgisse um mito contemporâneo colocando o tabaco como ele próprio tendo nascido de um ato sexual.

O tabaco, porém, tem seu ápice no êxtase, mas também tem seu declínio. Já mencionei a taxaço contemporânea do tabaco como um dos maiores males da

humanidade. Assim como o trapaceiro, que cria e destrói, é personificado como um opositor (Radin, 1972), o tabaco também é visto como o próprio diabo. Lévi-Strauss acha, nas mitologias que estuda, a dicotomia entre tabaco bom e tabaco ruim. O bom propicia a comunicação com os espíritos, já o ruim, transforma homens em animais (Lévi-Strauss, 2022). É justo perguntar se encontramos tal dicotomia atualmente. A resposta é sim, conforme já adiantado. Por um lado, o tabaco e o fumo são instrumentos ritualísticos poderosos, mas por outro são considerados prejudiciais à saúde humana. O tabaco sagrado é bom, mas o tabaco profano é ruim. O tabaco aspirado e expirado pelo guia é um instrumento de defumação e limpeza, mas o tabaco fumado pela pessoa ordinária é um hábito reprovável.

Tal dicotomia começa verdadeiramente a atingir o sagrado, como vemos no estudo de Ana Cristina Zecchinelli Alves, no qual ela alega que o processo de *desdemonização* de exu e de pombagira tem feito os umbandistas moderarem o consumo de tabaco pelas entidades (Alves, 2023). O referido processo é uma continuidade, em minha opinião, do esforço monumental que a Umbanda vem empreendendo desde suas origens em se legitimar como uma religião, e até certo modo como um religião *apropriada* – e esse conceito varia enormemente a depender do grupo ao qual se pretende se ajustar. Sabemos que surgiram já com o Tata Tancredo, movimentos de africanização da Umbanda e esses continuam fortes nos dias atuais (talvez ainda mais fortes) e tais movimentos prezam (em boa parte) por extirpar da Umbanda qualquer cosmovisão ou viés cristão. Passo importante nessa caminhada seria, de fato, desvincular a imagem de exu e de pombagira do diabolismo do imaginário cristão. Objetivando alcançar essa mudança, foi preciso começar a afastar exu e pombagira de qualquer coisa que pudesse ser interpretado como *ruim* ou *maléfica* pela sociedade corrente. Nessa toada, o cigarro e o tabaco entraram como elementos de *vício*, se bem que menos do que o álcool. Embora seja possível entender que o tabaco não seja, de fato, um alvo específico do movimento de *africanização*, pode-se estipular que ele tenha sido atingido como um efeito colateral.

No Haiti há um sentimento similar de *africanização* do Vodou. Em parte esse movimento parece vir de acadêmicos de ascendência haitiana nos Estados Unidos da América, que tentam por meio da legitimidade científica valorizar o componente africano. Entretanto, não se pode dizer que não exista um movimento endógeno com sentimentos similares. Um dos representantes desse movimento é o houngan

que se intitula *Bilolo Kongo*⁶³, que integra em suas postagens nas redes sociais crítica social e críticas ao Vodou. Em uma postagem específica⁶⁴, por exemplo, na rede social Instagram, ele comenta acidamente como o cristianismo nasce do abuso de uma mulher. Em outra⁶⁵, mais direta, ele diz que o Vodou não tem nada a ver com a Igreja Católica. De toda sorte, o que importa na discussão corrente é que não pude encontrar, em uma investigação cuidadosa nas redes sociais desse sacerdote e nem mesmo na literatura, nenhuma indicação de que o consumo de tabaco esteja de alguma maneira conectado ao movimento de *africanização* do Vodou.

Em parte, uma explicação para isso pode estar no estudo de Paul e colaboradores (Paul *et al*, 2023), no qual eles encontram que, no Haiti, homens fumam muito mais do que mulheres e que mulheres fumantes são vistas negativamente na sociedade. Surpreendentemente, os autores também encontraram que ser cristão no Haiti também reduz o risco do consumo de tabaco, justamente por ser considerado um comportamento reprovável. Em outras palavras, é possível que as normas sociais haitianas não sejam, em geral, tão restritivas quanto ao uso de tabaco. É possível também que a má valoração do tabaco não tenha entrado ainda na dicotomia bem *versus* mal no contexto religioso haitiano.

Assim, vemos que o tabaco é bom e também mau. Andando em um espaço liminar e equilibrando-se entre pontos de vista e conceitos. Similar à história do orixá Èsú, que conta que ele usou um chapéu vermelho de um lado e branco de outro apenas para causar discórdia entre dois amigos, o tabaco parece também ser visto com cores diferentes a depender de quem olha.

Com essa abordagem, sigo o caminho, por exemplo, de Matthew Hall, que usa o conceito de *personalidade* para tratar plantas, admitindo que exista muito mais em comum entre humanos e não-humanos do que costumeiramente se acredita, principalmente que exista relação entre este e que as personalidades não-humanas tenham autonomia (Hall, 2011). Entretanto, ele destaca que isso não se reflete em uma confusão entre plantas e humanos em nenhum momento, e que os tipos de personalidades são compreendidos distintamente. É verdade que Hall vai dizer que é principalmente o animismo dos nativos que vai levantar a bandeira da personalidade em plantas, mas é certo que esse conceito acaba transbordando

⁶³ Bilolo é uma saudação típica do rito *Petwo*.

<https://www.instagram.com/bilolokongo/?hl=en>

⁶⁴ <https://www.instagram.com/p/C3h-vBcsH2h/?hl=en>

⁶⁵ <https://www.instagram.com/p/C2hcrSxxLGP/?hl=en>

pelas porosidades do campo religioso contemporâneo para movimentos *new age* e religiões mágicas, o que Hall reconhece quando discute as plantas no paganismo (Hall, 2011).

É importante notar que Hall se baseia no que chama de “neo-animismo”, um animismo revisitado que entende que o mundo é composto por personalidades, algumas humanas, outras não (Hall, 2011). Isso é importante, pois destaca a ênfase nas relações entre tais personalidades como uma grande rede da qual podem emergir materialidades, como vimos Dennis destacar (Dennis, 2018).

Entretanto, nesta tese, ousou dizer que, no caso de alguns objetos, sua hierofanização os reveste de um caráter *quasihumano* (mesmo que não se confunda jamais com o humano), que é visto pela personalidade apresentada por Hall, mas que também ultrapassa esse, visto que a sacralização parece adicionar uma camada a mais na complexidade de objetos e coisas (Hall, 2011).

O tabaco é certamente um caso único de objeto/coisa/planta com personalidade, sacralidade e profanidade. É limítrofe em suas definições e esguio no que tange a quaisquer tentativas de uma definição castradora. Pensar o tabaco é necessariamente repensar o que é a *personalidade* da qual Hall escrevia (Hall, 2011). Mesmo fora de um contexto animista, o tabaco é um mediador, um ator, um causador de transformações, como nos revela o cenário contemporâneo das campanhas anti-tabagismo. A personalidade que procuro retratar nesta tese não pode estar restrita então ao poder de agir que derive necessariamente de uma consciência independente, mas deve englobar a superfície reflexiva do tabaco: em outras palavras, o que nós humanos fazemos do tabaco necessariamente será constitutivo em sua caracterização como mediador. Como *trickster* que é, o tabaco é também um espelho.

As estradas e encruzilhadas de pensar o tabaco acabam levando, seguindo os pensamentos desta tese, a um retorno ao que chamaria de “*animismo*”, principalmente se pensarmos na definição clássica de Edward Tylor. Entretanto, é com Philippe Descola (Descola, 2023) que é possível pensar em um animismo que não rejeita a natureza dúbia do tabaco, como uma *personalidade/pessoa* e como um objeto definido meramente pelo seu corpo, ou seja, pela sua posição relacional como uma planta. Descola destaca a dualidade entre fisicalidade e interioridade de pessoas e coisas, e não tentando rejeitá-la, mas integrá-la, reconhece também que parece haver um substrato comum entre os seres e objetos, que corresponderia a

um elemento capaz de sustentar a ideia de um animismo (Descola, 2023). Para Descola, o animismo seria também uma teoria relacional, visto que ajudaria a considerar as interações entre pessoas e não-pessoas, às quais são atribuídas personalidade, sentimentos e outras características tipicamente humanas. Neste animismo, por exemplo, a *interioridade* seria algo compartilhado, mas as formas externas seriam distintas. Porém, esse compartilhamento permitiria metamorfoses, trocas de forma. Nesse sentido, o animismo de Descola se abre para a possibilidade de almas idênticas em corpos distintos e que os seres não humanos se vejam tal como *humanos* e estabeleçam até parentesco com humanos. Assim, Descola entende que é dada aos seres naturais a oportunidade também de apresentarem *cultura* ou seja, participação em ética, moral, deferência e intersubjetividade (Descola, 2023).

A defesa de Descola (Descola, 2023) concorda com a minha colocação sobre o *quasihumano*, pois a manutenção da dualidade, principalmente expressa pela *fisicalidade* – uma planta tem tronco, caule, flores, folhas e um homem, não, por exemplo – permite a diferenciação óbvia entre seres. Assim, é possível defender uma visão *neanimista* talvez do tabaco, onde ele se torna Tabaco – nome próprio – e pode ser assumido como uma criatura de alma e meios próprios.

A sua agência, conectada à sua personalidade, poderia ser compreendida, à luz de Ingold (Ingold, 2011)⁶⁶, como o caminho que o Tabaco traçou e traça pela *vida*. Para Ingold, a vida é movimento, de alguma maneira (Ingold, 2011). Ou seja, a vida se torna ao caminhar e ocorrer e os objetos, animais, plantas e pessoas vão se tornando ao longo dessa jornada - é o estar na vida, o *vir-a-ser*. Assim, quando observarmos o movimento do Tabaco por entre as religiões afro-americanas, estará revelada a alma desta planta.

⁶⁶ Para Descola (2013), as coisas e plantas, por exemplo, podem ter uma *interioridade* da mesma maneira que os humanos a possuem, mas a diferença entre as formas físicas é fundamental, pois não há confusão óbvia entre uma pedra e um humano. Já para Ingold (2011), a agência não seria consequência de uma interioridade, mas sim de uma posição relacional. Essa diferença fundamental separa bem a teoria destes dois pensadores. Talvez seja possível uma conciliação entre suas teorias, pensando que a interioridade não exclui o poder de *vir-a-ser* ao longo de um curso histórico ou de um papel numa rede relacional, embora Ingold (2011) rejeite a noção de uma projeção, ou seja, de que uma essência interior seja enxergada através de um reflexo exterior. De toda a forma, não estou aqui propondo achar esse meio do caminho e nem mesmo colocar uma teoria contra a outra, estou, de maneira simples e direta, usando-as como sustento para a noção de que é inegável que o Tabaco tenha sua “agência”, suas relações e que enxerguemos as consequências disso claramente no âmbito religioso. Em outras palavras, uso Ingold e Descola, embora nem sempre conciliáveis entre si, como apoio para sustentar que o tabaco é mais que mero objeto inerte.

Ao tratar de agência e de personalidade, preciso citar Alfred Gell. Gell, em uma discussão bastante complexa sobre obras de arte e as teorias antropológicas da arte, acaba entrando na questão da agência de “coisas” (Gell, 2018). Para Gell, um agente é o que “faz com que os eventos aconteçam”, que dispara acontecimentos por suas intenções. Para este autor, agentes podem ser “outro não-humano”, que pode ter toda uma *personalidade* própria, uma “agência autônoma”, como no exemplo dado por ele de seu carro, que ele considera confiável e que se quebrasse numa estrada, durante a noite, ele consideraria como uma traição do próprio veículo (Gell, 2018). Gell reconhece que isso seja uma forma de animismo “veicular”.

Alfred Gell não vai defender o que ele chama de “misticismo da cultura material”, e entende que objetos não tem uma agência que passe por uma vontade “moralmente responsável” (Gell, 2018), mas entende que os objetos são dotados de intenção por meio de uma simbiose com agentes humanos que o tomam como parte de suas identidades ou, pelo menos, em interações com seres humanos. Gell está claramente discutindo uma agência relacional. De fato, a questão relacional parece ser chave na discussão em pauta.

Levando em conta a relação entre tabaco, planta, e a humanidade, o tabaco não pode ser visto meramente como um objeto inerte. A agência do tabaco está clara, por exemplo, em sua relação mais simples – a relação que se estabelece no cultivo. Quando os povos ameríndios começam a cultivar o tabaco, a cultura da planta em si já muda as dinâmicas de vida do povo, o tabaco entra como fator religioso e até de entretenimento, alterando as necessidades e visões dos povos sobre ele, que, por sua vez, alterará novamente seu cultivo – talvez produzindo mais demanda.

Essa ideia se afasta um pouco de alguns exemplos dados por Gell, principalmente o da boneca e o da criança (Gell, 2018). Para este autor, a boneca tem agência em relação à agência do outro, mas está totalmente submetida aos desejos da criança, de quem ela é um mero reflexo. Gell chega ao ponto de propor que o mesmo valeria para os ídolos religiosos (Gell, 2018). Entretanto, não é possível tratar objetos completamente abióticos como coisas bióticas.

Estátuas de deuses podem ser alimentadas, vestidas e banhadas, como o próprio Gell vai argumentar, e tudo isso pode dar a elas agências que engendram

trocas sociais (Gell, 2018). Entretanto, plantas crescem, se reproduzem, sofrem com secas. Como traçar um limite e uma diferenciação?

Na esteira de Gell e da sua noção que chamei aqui de “simbiose identitária”, o tabaco se mescla de tal maneira à figura de alguns xamãs ameríndios que vemos como a ação deles não poderia ser distinguida da ação do tabaco. Assim, segue-se que o espírito do Tabaco manteve-se influente.

Nisso, me afasto um pouco da materialidade pura e simples, mas sem abandoná-la por completo, pois a *fisicalidade* e todas as redes *relacionais* entre humanos e o Tabaco permitem que não exista contradição entre Tabaco e tabaco, entre a personalidade e o objeto. Mais uma vez, o Tabaco apaga barreiras. É um mediador, mas tem sua agência. É um objeto, mas é uma pessoa. Entretanto, veremos, mais adiante nesta tese, como esta noção se sustenta diante da observação *in loco*. Será que existem indícios do espírito *trickster* do tabaco em seus usos em Quimbanda e em Vodou haitiano? Ou, alternativamente, seu papel no culto de exu e de gedes, sustentaria essa noção?

4.6. Materialidade, novo materialismo e religiões afro-americanas

A questão da materialidade vem assombrando o campo da antropologia das religiões afro-americanas e não é de hoje. Em religiões que se baseiam no transe de *incorporação* e que tem *assentamentos* – ou seja, preparados palpáveis para a acomodação de espíritos –, não pode ser surpresa que as coisas materiais ganhem relevância. Acredito que já esteja suficientemente colocado nesta tese que estudar religiões por meio de *coisas* seja uma perspectiva válida e que não entre em conflito com o estudo de textos, ideias ou crenças.

Já discuti um pouco sobre isso quando apresentei a questão dos *objetos sagrados* e citei Sansi (Sansi, 2013) e a sua dissertação sobre a vida sagrada de uma pedra de assentamento. Essa abordagem de estudar a materialidade na religião é chamada, de maneira geral, de *Religião Material* (Bräunlein, 2016) e envolve o estudo das religiões por meio da materialidade, ou seja, a compreensão da religião através das coisas que as compõem e que elas produzem. Entretanto, a Religião Material é, muitas vezes, um campo multidisciplinar que parece mais

próprio ao estudo de um objeto *per se* – como é o caso, por exemplo, do estudo de exemplares de bíblias.

O tabaco, por ser um objeto natural e uma coisa, consegue escapar – de certa maneira – de uma classificação acurada dentro de uma materialidade indubitável. É por isso que eu venho insistindo que o tabaco tenha um espírito e que este espírito tenha uma espécie de agência. Com isto, tento lançar sobre os usos do tabaco não somente uma visão do ponto de vista humano, mas também (se possível) do ponto de vista da coisa em si. Assim, é importante também trazer o embasamento teórico desta tese no campo conhecido como *Novo Materialismo* (Bräulein, 2016), que, em miúdos, vai se construir em função de interações entre humano e não-humano, com um construindo o outro mutuamente. Nessa noção também se encaixam as ideias de Tim Ingold e a ideia da vida social dos objetos e das coisas (Ingold, 2011).

Quando olhamos, por exemplo, novamente para o trabalho de Dandara Rodrigues Dornelles, vemos um estudo minucioso dos elementos que compõem os barquinhos de lemanjá em um terreiro no Rio Grande do Sul (Dornelles, 2024). Dornelles faz um trabalho notável de revelar que cada elemento colocado no barquinho tem sua razão específica de ser. No fundo, a autora demonstra que todas as coisas possuem *forças*. Dornelles articula a noção da interação das coisas com o sagrado e dessa força com o axé, aquela energia que estrutura muitas das religiosidades afro-americanas. Nas palavras da autora supracitada, as coisas religiosas “têm axé”.

Sem surpresas, Dornelles cita Tim Ingold e sua noção de *coisa*. Nas palavras de Ingold (Ingold, 2011): *“Essas considerações me levaram a concluir que a árvore não é um objeto, mas um certo agregado de fios vitais. É isso que entendo por coisa”*.

Aqui relembro Ortiz, que viu no termo “coisa” algo pejorativo (Ortiz, 2019). Em verdade, é notório que neste campo estejamos cercados de opiniões divergentes e de usos distintos para os variados termos. Isso pode se tornar um labirinto semântico, mas uma maneira de nos afastarmos disso é focarmos não nas variedades de sentido entre objeto e coisa, mas, sim, na ideia de que, seja como for, o tabaco (o objeto desta tese) é um elemento constitutivo, participativo e integrativo na rede que compõe as religiões afro-americanas. Assim, Dornelles talvez preferisse dizer que o tabaco tem axé.

Assim, sustentando-me em Dornelles (Dornelles, 2024), Descola (Descola, 2023) e Ingold (Ingold, 2011), eu entendo que a melhor abordagem para a materialidade religiosa no caso das religiões afro-americanas seja, de fato, uma ligada ao Novo Materialismo, uma Nova Materialidade. Pois seja o axé ou talvez o *moyo* dos bantus, essa força que confere às coisas de religião um poder e uma agência é o agregado de fios que tornam essas coisas vivas e partícipes na construção de sentido e de realidade.

Capítulo 5 - O Tabaco em exu e pombagira e Gedes

5.1. Metodologia e campo de estudo

Com o objetivo de entender o uso do tabaco no culto de exu e pombagira e também de captar as percepções dos adeptos acerca dessa questão, foram realizadas algumas abordagens: entrevista *in situ* em templos religiosos, entrevistas em ocasiões oportunas, ou seja, fora de templos e em qualquer ambiente e/ou momento que a chance surgisse, observação participante em alguns rituais e apenas mera observação em outros e também a disponibilização de um questionário virtual.

O campo foi realizado ao longo do doutoramento tanto na casa religiosa de Mãe Ieda do Ogum, em Porto Alegre, quanto na casa de Pai Diego de Oxóssi, em Mairiporã, SP, e no Centro Espírita Estrela Guia, centro de Umbanda no Rio de Janeiro, RJ. Além disso, foi também investigada a Cabula de Yaya Cinda e Tata Fogueira em Extrema/MG. Finalmente, o Hounfour do Hougan La Croix e da Manbo Chouquette também foi alvo de investigação, no que concerne ao Vodou haitiano. Cada um desses locais foi devidamente explorado, bem como as cerimônias acompanhadas foram descritas, mesmo que de maneira sucinta em alguns casos, respeitando o segredo que é próprio destes eventos religiosos. Ao final da descrição de cada casa religiosa e cerimônia, serão colocadas as observações notadas acerca do uso do tabaco.

Por último, serão analisadas as entrevistas individuais presenciais ou por meio eletrônico (vídeo-chamada) e as respostas apresentadas ao questionário eletrônico, também com uma discussão apropriada – na qual eu criticarei e defenderei a escolha do campo e o fazer etnográfico desta tese à luz das observações, principalmente, de Fontein (Fontein, 2014).

As pessoas entrevistadas foram selecionadas considerando-se seu tempo de vivência na religião, sua popularidade e também a facilidade de contato por meio ou de pessoas de convívio em comum ou por vivência religiosa com este autor. Visando apresentar um panorama mais inclusivo, selecionei afro-religiosos e templos da Quimbanda do Sudeste (Yaya Cinda e Tata Fogueira), da Quimbanda do

Sul (Mãe Ieda de Ogum e Diego de Oxóssi), da Umbanda (Centro Espírita Estrela-Guia e também Diamantino Trindade) e do Vodou haitiano (Hougan La Croix e Manbo Chouquette, Manbo Kyrah Daniels e Hougan Jean-Daniel Lafontant). Neste sentido, as localidades geográficas foram pensadas em segundo plano, visto que o mais importante para a análise pensada era a corrente religiosa trabalhada pelos templos e pelos religiosos. Como alguns dos entrevistados residem fora do Brasil, como o caso da Manbo Kyrah Daniels (Geórgia, EUA) e do Hougan Jean-Daniel Lafontant (Porto-Príncipe, Haiti), precisei recorrer à entrevista por meio digital, em tempo real, por aplicativo de chamada de vídeo.

Visando complementar os achados e os dados obtidos por meio da entrevista com os afro-religiosos supracitados, ofereci aos membros da casa religiosa de Yaya Cinda e Tata Fogueira e do Hougan La Croix e da Manbo Chouquette e a alguns conhecidos que sabia serem adeptos de Umbanda e/ou Quimbanda a possibilidade de preencherem um formulário eletrônico. Como diversos destes adeptos tem pertença múltipla em Umbanda, Quimbanda e Vodou, o público foi capaz de gerar um universo de dados por escrito interessantes, os quais eu disponibilizo no anexo 2 desta tese, com a devida supressão das identidades. Cumpre notar que era requisito para o preenchimento que o interlocutor concordasse com o termo de consentimento livre e esclarecido eletrônico e fosse maior de dezoito anos de idade.

A abordagem de também fornecer um questionário eletrônico para preenchimento foi planejada visando tentar coletar um número maior de depoimentos e também os depoimentos de certos interlocutores que se mostraram mais tímidos ou resistentes a uma entrevista oral. De toda sorte, eu defenderei adiante as demais vantagens desta abordagem.

A tabela abaixo (tabela 2) resume as abordagens e os religiosos entrevistados e/ou templos visitados:

Tabela 2 - Resumo das metodologias e dos interlocutores

Metodologia	Religiosos/Templos
Observação de campo e entrevistas	Mãe Ieda de Ogum - Ilê Nação Oyó - Porto Alegre/RS
Observação de campo e	Diego de Oxóssi - Reino de Exu Sete Facadas e Pombagira Cigana - Mairiporã/SP

entrevistas	
Observação de campo e entrevistas	Pai Antônio - Centro Espírita Estrela Guia - Rio de Janeiro/RJ
Observação de campo e entrevistas	Tata Fogueira e Yaya Cinda - Templo de Quimbanda de Tata Fogueira e Yaya Cinda - Extrema/MG
Observação de campo e entrevistas	Houngan La Croix e Manbo Chouquette - Sosyete Chouquette et La Croix - Extrema/MG
Entrevistas	Diamantino Fernandes Trindade - Templo Cristão Umbanda do Brasil - São Paulo/SP
Entrevistas	Houngan Jean-Daniel Lafontant - Templo Na-Ri-Véh 777 - Porto-Príncipe, Haiti.
Entrevistas	Manbo Professora Doutora Kyrak Malika Daniels - Sosyete Nago - Boston, E.U.A.
Entrevistas em questionário eletrônico	Diversos interlocutores, maiores de 18 anos, que se declararam ou sacerdotes ou adeptos de Umbanda e/ou Quimbanda e/ou Vodou haitiano.

Sobre os entrevistados ou pessoalmente ou por chamada de vídeo, passo a fornecer agora uma minibiografia destes, que entendo, justificará suas escolhas como vozes experientes e a escolha de seus templos como centros religiosos relevantes. Além disso, pude entrevistar algumas entidades, como a Pombagira Dona Figueira de Pai Antônio do CEEG e também outras entidades que serão nomeadas nas seções específicas.

Mãe Ieda de Ogum trabalha com Quimbanda desde 1960, tendo acumulado enorme experiência e popularidade em Porto Alegre. Além disso, ela é adepta de Umbanda e de Batuque.

Diego de Oxóssi é filho espiritual de Mãe Ieda de Ogum e tem mais de vinte anos de vivência religiosa na Quimbanda e no Candomblé. É palestrante e autor de diversos livros religiosos.

Yaya Cinda tem mais de vinte anos de experiência religiosa, trabalhando na Umbanda e na Quimbanda e em outras religiões afro-americanas. Ela foi co-diretora da Tenda Espírita Santa Bárbara em São Paulo, SP.

Tata Fogueira também tem mais de vinte anos de vivência em religiões afro-brasileiras. É umbandista e quimbandeiro e também adepto de outras religiões afro-americanas. Foi co-diretor da Tenda Espírita Santa Bárbara em São Paulo, SP.

Pai Antônio é umbandista e candomblecista e dirige o Centro Espírita Estrela-Guia no Rio de Janeiro, RJ há mais de trinta anos.

Diamantino Trindade é umbandista há mais de quarenta anos. É considerado por muitos o maior historiador da Umbanda, tendo mais de trinta livros publicados sobre a Umbanda.

O Houngan La Croix é voduísta e quimbandeiro, com mais de vinte anos de vivência religiosa e estudos acadêmicos sobre religiões afro-americanas. É autor de diversos livros.

A Manbo Chouquette é voduísta e também adepta de outras religiões afro-americanas. Ela também acumula mais de vinte anos de experiência religiosa.

A Manbo Kyrach Malika Daniels é professora da Universidade Emory na Geórgia, EUA. Além disso, ela é manbo de Vodou haitiano e participada comunidade de *Haitian-Americans*, sendo filha de mãe haitiana.

O Hougan Jean-Daniel Lafontant é um sacerdote respeitado no Haiti e no mundo, tendo participado de diversos documentários e exposições ao redor do globo. Em 1997 ele fundou o templo de Vodou que dirige, o templo Na-Rí-VéH 777, em Porto-Príncipe, Haiti. O templo pode ser visitado virtualmente no sítio: <https://www.espasmilokan.com/>

Ainda, antes de entrar propriamente nas descrições etnográficas, preciso estabelecer, por honestidade, por método e por necessidade as dificuldades que enfrentei ao me lançar ao campo. É verdade que não fiz talvez como um Malinowski em *Argonautas* (Malinowski, 2018) e não me lancei em uma cultura completamente estranha, muito menos por lá permaneci como um quase nativo por meses a fio. Ao contrário, mais à moda de Vagner Silva (Silva, 2015) em *O Antropólogo e sua magia*, o que eu fiz foi, de um lugar de adepto religioso, adentrar nos terreiros e templos com um olhar acadêmico.

Essa estratégia me rendeu vantagens, mas também problemas. Se, por um lado, eu conhecia bem os meandros das religiões, como Pai de Santo de Umbanda,

Quimbandeiro e Hougan de Vodou haitiano, por outro, eu estava marcado pela minha própria trajetória e experiência, o que certamente guiou algumas interpretações e escolhas. Embora eu não seja adepto de Quimbanda afro-gaúcha, por exemplo, por ser um *quimbandeiro* de todo modo e amigo de muitos, eu nunca estive nas festas verdadeiramente apenas como pesquisador ou estranho que tentava se *enturmar*.

No caso em que fui a um terreiro ao qual era completamente desconhecido, no terreiro de Umbanda de Pai Antônio, optei, talvez equivocadamente, por ocultar meu *background* umbandista e quimbandeiro, apresentando-me como um adepto de Vodou e conhecedor de demais religiões, mas não como alguém com experiência e vivência em Umbanda. Resolvi assim fazer para evitar que me vissem os entrevistados como uma autoridade e que assim se inibissem ou resolvessem me ocultar algo em prol de uma política de boa vizinhança. Eu queria estar na frente delas como *tabula rasa* e, embora soubesse que era impossível, o fato deles acharem que eu era um curioso me ajudava.

Nos outros locais que frequentei, não tive chance de me ocultar de tal maneira. Principalmente, no caso do Hounfor de Vodou, cabe dizer que faço parte do corpo sacerdotal dele. Eu gostaria de ter tido a chance de estudar *outro* templo, mas a escassez de templos de Vodou haitiano no Brasil me impediu de fazer isso, de maneira que foi neste relato específico da festa de Gede que senti maior dificuldade e que senti-me menos à vontade colocando-me como pesquisador.

De toda sorte, tentei. Tentei ser objetivo, mas não impessoal. Tentei ser analítico, mas não frio. Tentei não deixar de ser um sacerdote e um apaixonado pelas religiões afro-americanas e ao mesmo tempo avistá-las como um objeto, sendo eu mesmo também um objeto em relação a elas. Enquanto elas me moldaram e moldam, eu também as moldo e ao tentar entendê-las pelo viés da observação participante, eu já era participante *até o pescoço*, restava-me aprender a observar com os olhos acadêmicos. E não foi simples.

Entrevistas nem sempre funcionam. Conversas informais muitas vezes são mais frutíferas. Saber o que olhar, quando olhar e para quem olhar nem sempre é óbvio. Porém, o desafio mais difícil é saber exatamente o que fazer com o tanto de notas, entrevistas e informações coletadas.

Abaixo, ofereço o que entendi ser o melhor caminho. Como tudo em ciência, foi uma escolha, uma ideia de um método. Entretanto, a verdade é que as escolhas

no campo, como muito bem coloca Silva no seu livro *O Antropólogo e sua Magia* (Silva, 2015), são muitas vezes tomadas pelo próprio campo. Por exemplo, como fazer um acompanhamento dia-a-dia de um templo de Quimbanda, quando a grande maioria opera de uma forma muito espassada? Ou seja, com cerimônias que ocorrem ou por necessidade ou provocação e muitas vezes ocorrendo a cada dois meses ou em intervalos maiores? Como acompanhar um templo de Vodou que tem uma cerimônia mensal em média e que não tem uma sucessão esperada de eventos religiosos nesse entremeio, salvo em ocasiões de iniciações ou feitura de sacerdotes, cerimônias também ocasionais?

Parece-me que o campo de etnografia em religiões afro-brasileiras foi moldado principalmente pelo estudo dos Candomblés, com toda a legião de cientistas que vem se debruçando sobre o tema como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Roger Bastide e outros, chegando até ao próprio Vagner Gonçalves da Silva, por exemplo. Porém, a verdade é que as Quimbandas e o Vodou – e até mesmo as Umbandas – são bem distintas dos Candomblés quando o quesito é *como* a religião se estrutura e se manifesta em termos de festas, cerimônias e do quanto elas demandam do tempo *profano* do adepto.

Isto tudo para declarar que o campo, embora modesto neste trabalho que não é propriamente uma etnografia, foi extremamente laborioso. Além de viagens, negociações de datas e de oportunidades e do trabalho de *estar presente de fato*, as escolhas foram laboriosas. Com sorte, apesar disso, talvez as escolhas tenham sido acertadas, pelo menos dentro do que foi possível.

Tendo escrito e colocado estas questões, sigo com as descrições etnográficas.

5.2. O fumo na casa de Mãe Ieda de Ogum

Em duas cerimônias da Quimbanda afro-gaúcha que ocorreram de maneira simultânea e um tanto sobreposta, a saber: o aniversário do Exu Rei das Sete Encruzilhadas de Mãe Ieda de Ogum e a outorga de facas de boi, tive a oportunidade de, por meio da observação participante, estudar o uso de fumo por exus e pombagiras ⁶⁷.

⁶⁷ Ver O aniversário do Exu rei das sete encruzilhadas e as facas de boi: celebrações afro-gaúchas” (Regis & Lages, 2023).

De maneira sucinta, Mãe Ieda, uma sacerdotisa destacada nas tradições do Batuque, Umbanda e Quimbanda (Quimbanda Tradicional, como é chamada sua tradição), realizou em Porto Alegre, Rio Grande do Sul, no dia 13 de agosto de 2022, uma grande festa para comemorar o “aniversário” do Exu Rei das Sete Encruzilhadas, que ela incorpora, ou seja, o longo tempo de trabalho dela com seu exu. Além disso, houve a entrega de um “grau” sacerdotal máximo que é o que permite ao sacerdote de Quimbanda realizar sacrifícios de bois (Regis & Lages, 2023).



Figura17, fotografia – Detalhe do salão principal. Altar votivo encontrado dentro do salão principal. Destaque para o bolo de aniversário do Seu Sete. Fonte: Regis & Lages, 2023.



Figura 18, fotografia – Detalhe do nicho ou quartinho dos Exus no salão principal. Nicho ou quartinho de Seu Sete e Dona Sete no salão principal. Fonte: Regis & Lages, 2023.



Figura 19, fotografia– Nicho ou quartinho dos Exus no pátio interno. Nicho ou quartinho de Seu Sete e de Dona Sete no pátio interno. Fonte: Regis & Lages, 2023.

Detalhes maiores acerca da trajetória de Mãe Ieda e das celebrações daquela noite são descritos no artigo citado (Regis & Lages, 2023). Cabe aqui destacar, porém, algumas observações importantes para a discussão em pauta. A saber, exus e pombagiras apresentaram, naquela noite, um código social particular. Era permitido apenas aos exus e pombagiras incorporados o uso de chapéu para, de fato, marcar a presença de uma entidade em terra. Além disso, o fumo no grande salão da casa só era permitido às entidades e absolutamente proibido aos “vivos” (Regis & Lages, 2023). Embora nunca me tenha sido explicitamente revelado o porquê da proibição aos participantes não incorporados, notei que Mãe Ieda parecia agarrada a costumes e à observância de regras de conduta. A questão então, entendo, é que a regra geral seria a de não fumar, mas que os exus e pombagiras estariam escusados desta proibição tanto por sua predileção, quanto pelo uso do tabaco para “sua magia”.

Notamos, como destacado no artigo supracitado (Regis & Lages, 2023), que o cigarro (principalmente, mas também charutos) eram utilizados comumente pelas entidades, que a todo o momento pediam por *um pito*. Como também discutimos no artigo em pauta, o fumo, naquele contexto, não parecia estar dentro de um mecanismo ritual evidente e se assemelhava mais ao uso de fumígenos por pessoas ordinárias em um ambiente social (Regis & Lages, 2023). Entretanto, visto que a proibição aos participantes não incorporados era observada, em verdade, havia um mecanismo ritual para o fumo, mesmo que de difícil percepção e fora da obveidade. Tanto o fumo era um marcador de categoria, quanto também era parte de feitos invisíveis por exus e pombagiras.

É preciso notar que nenhuma das celebrações acompanhadas na casa de religião de Mãe Ieda de Ogum (Regis & Lages, 2023) envolvia, de maneira central, o tabaco. De fato, não é comum ou pelo menos não é reportado na literatura que existam cerimônias específicas de Quimbanda afro-gaúcha ou mesmo de Quimbanda do Sudeste ou de Umbanda que orbitem em torno do elemento fumo.

Entretanto, o cigarro ou o charuto eram um elemento constante nas cerimônias presenciadas e experimentadas na Casa de Mãe Ieda. Conforme já relatado, muitos exus e pombagiras estavam fumando e constantemente pedindo por cigarros uns para os outros e também para os convidados. Não que, ao que pude perceber, eles estivessem utilizando o fumo e o tabaco para um fim específico dentro da ritualística, mas apenas pelo fato de parecerem *de fato* gostar de fumar. Porém, como já coloquei, a falta de destaque ao fumo e a ausência de um elemento que evidentemente evidenciasse seu uso, não pode ser utilizado para categoricamente afirmar que esse fosse apenas um ato *social*.

Como também já foi rapidamente mencionado, o fumo também apareceu nas ditas cerimônias como um *marcador*. Estavam liberados para fumar no salão da Casa de Mãe Ieda apenas exus e pombagiras. Pessoas *ordinárias* tinham ordem expressa de não fumar lá dentro. Poderia-se pensar que se tratava de uma medida alinhada aos processos contemporâneos de negação do fumo e até pode ser que, em parte, este fosse o motivo, mas qualquer que fosse a motivação, o efeito prático havia ido além, pois agora estava claro que qualquer problemática que houvesse em relação ao fumo, ela estava plenamente dissipada frente à presença dos exus e pombagiras em terra.

Em outras palavras, exus e pombagiras não seguem o mesmo livro de regras que os adeptos da Quimbanda na Casa de Mãe Ieda. Isso reforça a já tão discutida ideia de exu como liminar, como transgressor do *status quo*, mas vai além – pois coloca que há uma natureza exuzíaca que não pode ser negada e que não é tolida, ao menos não levemente.

Por exemplo, não havia restrição semelhante quanto à ingestão de álcool. Embora o álcool seja também um elemento cujo consumo vem sendo combatido, com campanhas de conscientização e com políticas de tolerância zero nas leis de trânsito, e isso se deve ao fato de ser tóxico e de causar dependência (Laranjeira & Romano, 2004). De alguma maneira então, o fumo surge como um marcador mais impactante para uma separação entre espaços – uma *casa e rua* – dentro da própria Casa de Mãe Ieda.

Em entrevista recolhida na ocasião dessas cerimônias, Mãe Ieda respondeu claramente quando perguntada a razão pela qual exu fuma cigarro: “É a magia deles”. Explorarei essa questão mais adiante, mas é importante notar como Mãe Ieda parece não se referir à possibilidade do fumo ser algo de *gosto pessoal*. Ou seja, para ela, pelo menos pela sua declaração a este autor, o fumo para exus e pombagiras é definido de maneira utilitária de mediação com o invisível.

Por agora, gostaria de continuar no tema da Quimbanda, novamente, da Quimbanda afro-gaúcha, para continuarmos a explorar essa religião e o papel do tabaco nela. É preciso notar que está ficando claro que o tabaco, sempre presente, não está numa posição de centralidade óbvia, por exemplo, não conheço e nem nunca ouvi falar de uma *feira do tabaco* ou de uma *iniciação do tabaco* na Quimbanda, mas isso não é um indicativo necessário de que o tabaco seja desprezível. Sigamos na discussão para elaborar estas questões com mais propriedade no futuro.

5.3. O tabaco na iniciação na Quimbanda afro-gaúcha na casa de Pai Diego de Oxóssi

Em um artigo chamado “A cerimônia de iniciação na Quimbanda Afro-gaúcha” (Regis e Lages, 2025), nós relatamos a recepção ritualística de dois candidatos na Quimbanda Afro-gaúcha, mais especificamente no templo

comandado por Diego de Oxóssi, filho de santo de Mãe Ieda de Ogum. Diego é particularmente relevante no cenário por ter sido talvez um dos primeiros a levar a Quimbanda afro-gaúcha até o estado de São Paulo. Conforme já comentei, as Quimbandas do Sul e do Sudeste são diferentes, por isso, embora possa não estar imediatamente evidente para o leitor o impacto dessa mudança de Diego de Oxóssi para São Paulo, é importante notar que ele traz para dentro de um contexto uma visão minoritária, que muitas vezes se choca com a visão dominante. Aliado a isso está o fato de Diego ser um grande divulgador da Quimbanda e das religiões afro-brasileiras através da sua editora “Arole Cultural” e dos livros que escreve como *Desvendando Exu, o guardião dos caminhos* (Oxóssi, 2018), que ganhou recentemente uma edição em língua inglesa intitulada *Traditional Brazilian Black Magic* (Oxóssi, 2021). Diego de Oxóssi é também autor de diversos outros livros, publicados tanto no Brasil quanto no exterior, e lançou recentemente *Os Reinos da Quimbandas e os Búzios de Exu* (Oxóssi, 2023), do qual tive a felicidade de participar escrevendo a orelha.

Em resumo, nos dias 21 e 22 de janeiro de 2023, acompanhei a iniciação de dois candidatos na casa de Quimbanda de Diego de Oxóssi, em Mairiporã, São Paulo. Todos os detalhes acerca da referida cerimônia podem ser encontrados no artigo supracitado (Regis e Lages, 2025). De maneira sucinta, os candidatos foram submetidos a diversas etapas como banhos de ervas, preparo de estatuetas de exus e pombagiras, saudação às almas e chamado de exus e pombagiras por meio de pontos-riscados, cantados e sacralização de animais (vide figura 20).

Especialmente, é preciso comentar sobre as mesas, tanto a mesa das almas, quanto as mesas dos reinos. A mesa das almas é uma construção de elementos e de ofertas dedicadas às almas e especialmente adornada com uma grande cruz branca e com penas de aves sacrificadas. A referida mesa é um ponto ritualístico de saudação aos mais diversos tipos de almas, como almas afogadas, enforcadas, do bem, do mal etc. Ainda houve mais nove “mesas”, uma para cada reino da Quimbanda – Praia, Lira, Encruzilhada, Cruzeiro, Cemitério, Mata e Almas – e mais uma para os malandros e outra para as pombagiras. Estas mesas seguiram a mesma lógica da mesa das almas já apresentada, sendo constituídas de diversos elementos simpáticos e de oferta aos espíritos.



Figura 20, fotografia - Candidato bebe copo de bebida alcoólica com sangue de frango sacrificado. Fonte: Regis e Lages, 2025

O uso mais óbvio do tabaco na cerimônia foi, sem dúvidas, o como oferta foi feita nas chamadas Mesas. A oferta de um elemento vem acompanhada de dois significados mais evidentes: o de que aquele elemento agrada aos espíritos; e o de que aquele elemento, de alguma maneira, apresenta alguma similaridade simpática aos espíritos.

Durante a cerimônia de iniciação, novamente notei um padrão parecido ao do ocorrido na Casa de Mãe Ieda. Muitos exus usavam do fumo como se humanos fumantes fossem. Entretanto, vale notar que a fumaça do charuto foi utilizada nos candidatos em um momento no qual era esperado, ou melhor, era desejado que eles fossem tomados por seus exus e pombagiras.

Nesse sentido, fica claro que a fumaça do charuto parece ter um poder atrativo para os exus, algo que poderia ser explicado, conforme também desenvolvido mais adiante, pela ideia de *simpatia*. Ou seja, semelhante atraindo semelhante. Ou ainda, poderia também ser justificado pela simples aceitação de que exus e pombagiras *deleitam-se* com o fumo.

Em entrevista ao autor, Pai Diego de Oxóssi disse o seguinte sobre o papel do fumo:

“O uso do fumo e do tabaco na Quimbanda, ele é entendido com duas origens. Primeiro deles, a gente vai obviamente olhar para o uso mágico, o uso espiritual do tabaco, que tem origem nas práticas indígenas. Então, muito mais nas indígenas do que nas africanas. Então, a fumaça do tabaco, as próprias ervas que são usadas na composição de um cigarro natural, quando isso ainda existia, o que hoje em dia não há mais, são consideradas nessa prática. Hoje em dia pouco vai se considerar esse aspecto o fumo e do tabaco na Quimbanda, uma vez que os cigarros que são fumados pelas entidades são de uso industrial, os charutos, a mesma coisa, ainda que o uso das ervas seja preservado na ritualística. O segundo aspecto, sob a visão da Quimbanda, o segundo aspecto do uso do tabaco e do cigarro é justamente o uso pessoal. Nós entendemos que as entidades de Quimbanda, que os espírito de Quimbanda, todos eles, sem exceção, foram vivos. Foram encarnados e quando encarnados tinham suas preferências.

Tinham seus vícios, tinham suas virtudes, tinham seus gostos e, portanto, quando eles vêm em terra para uma festa, para uma sessão, quando ocorre o fenômeno da incorporação, a ideia principal desse momento não é o atendimento ao público, mas sim o comungar dos seguidores, dos religiosos, com as suas deidades, com as suas entidades, com seus espíritos. E ao comungar, a gente comunga a bebida, comunga a comida e comunga também os hábitos e gostos”.

Tendo em vista a declaração de Pai Diego, duas dimensões se revelam referentes ao tabaco na Quimbanda afro-gaúcha. Uma é justamente aquela que Mãe Ieda (iniciadora de Pai Diego) parece ter ignorado em sua declaração, que é a do gosto particular de cada exu e pombagira. A outra trata de uma certa ideia de *dessacralização* do fumo, antes produzido por processos manuais, retirado da natureza e o fumo industrializado, que é tratado com conservantes químicos e produzido em massa, sem quaisquer cuidados além dos que precognizam as normas sanitárias.

Pai Diego sugere então que conforme o fumo vai se afastando do seu princípio natural, mais ele vai perdendo sua significância e força como uma erva sagrada. Assim, Pai Diego traça uma linha importante que separa o tabaco do cigarro. Nota-se que ele não parece estar preocupado com a questão do fumo e dos seus malefícios à saúde, mas sim de uma retirada do fumo do mundo natural e de um universo de saberes tradicionais.

5.4. O fumo no templo de Umbanda do Centro Espírita Estrela Guia

O Centro Espírita Estrela Guia (CEEG) é um templo de Umbanda e também de Candomblé Jeje-Mahi, localizado no tradicional bairro da Tijuca, na cidade do Rio de Janeiro. Este centro espírita foi objeto de um estudo publicado por este autor, particularmente focado na figura da Pombagira Dona Figueira. No referido estudo (Regis, 2025) podem ser encontradas informações mais detalhadas acerca do local e de sua história.

Em resumo, porém, o CEEG funciona numa casa espaçosa. Logo na entrada do Centro Espírita Estrela Guia, está localizado um pátio pequeno onde encontra-se uma porta que abre para uma sala onde ficam os assentamentos de exus e pombagiras. Neste mesmo pátio há ainda um cruzeiro de pretos-velhos e um pequeno nicho que contém objetos ritualísticos do Exu Veludo (exu do Pai Antônio, sacerdote chefe da casa). Logo em seguida há um corredor que leva a um pátio maior, onde estão mais alguns espaços sagrados e elementos religiosos, especialmente de caboclos e do candomblé, ao qual é dedicado um pequeno casebre neste pátio. Neste pátio também há uma porta que liga ao quarto de Dona Figueira e portas maiores que abrem para o congá.



Figura 21 - Vista do corredor que leva à parte interna do CEEG.Foto pelo autor.



Figura 22 - Vista do Congá do CEEG. Foto pelo autor.

Frequentei o CEEG durante mais de um ano, coletando entrevistas e observando as ritualísticas, em especial nas sessões de exu e de pombagira. De maneira geral, as observações revelaram que o uso de charutos e cigarros por exus e pombagiras era tanto *similar* ao de fumantes, ou seja, fumavam enquanto realizavam outras tarefas ou apenas estavam ociosos. Por outro lado, a fumaça de charutos e cigarros também foram utilizados em vários momentos como uma espécie de elemento ou ferramenta, como um tipo de *defumação*. Esse segundo cenário era particularmente comum quando as entidades davam consultas ou passes ou quando estavam empenhados em rituais específicos, que estavam dentro do catálogo de serviços oferecidos pelo CEEG, como: limpezas, rituais de cura etc.

Pai Antônio, em entrevista concedida, falou o seguinte sobre o uso do fumo e do tabaco:

“Acho que junta o fato de queimar alguma coisa, sublima aquilo em outra coisa, eu acho que tem isso. Como a defumação. Primeiro assim, eu ensino pra eles aqui que no defumador. A coisa de queimar alguma substância, além da combustão né... É como se o fogo fosse o poder da fé, o poder da tua vontade etc e aquilo queima aquela substância e transforma alguma coisa que faz parte desse mundo em alguma coisa que passa a habitar o mundo imaterial, o mundo encantando (...). É como se você pegasse sua atitude e com a sua fé e com a sua vontade e você sublimasse ela em magia e em encanto. E o fogo é que permite isso, é esse portal. Primeiro então acho que tem a combustão da substância, tá?”

Ele continua:

“E tem a coisa de que aquilo ali, quando a fumaça sai, ela sai, na verdade ela sai de dentro de você, ela sai com seu hálito, ela sai com seu espírito. Você bota um pouco de você naquilo. (..) Quando você pede pro Caboclo, ‘poxa caboclo, abençoa a chave do meu carro’ e ele ‘pffffff’ (som de sopro), tá indo ali aquela substância que tá queimando e que pode ter um efeito de desmagnetização, como tá indo o hálito dele. Aquilo que sai de dentro dele.”

Pai Antônio nos apresenta conceitos interessantes. Para ele, o fumo está intimamente conectado ao limiar entre o visível e o invisível. Quando ele afirma que o queimar do fumo transforma a erva em fumaça e que essa fumaça aos poucos se junta ao imaterial, é como se ele descrevesse a passagem de um *poder* que está no que é concreto e consegue afetar o que é sublime. Seria como um mecanismo.

Ratificando essa ideia do fumo como um ato de ponte, de passagem, Pai Antônio, ele coloca o próprio médium ou adepto, às vezes chamado de *aparelho*, por alguns textos sobre mediunidade, como parte daquele mecanismo. Pelo hálito, representa o sopro vital, o adepto também entrega um pouco de si próprio para o invisível.

Pela perspectiva de Pai Antônio, o fumo traz consigo, portanto, o *ato de fumar*. Essa é uma contribuição importante, visto que se a importância do fumo e do tabaco residisse apenas na erva, toda a interpretação de seus usos ritualísticos e sagrados seria diferente. Demonstrei que para os xamãs originários da América do Sul, havia muitas maneiras distintas de se *consumir* o tabaco, mas destas todas, sem dúvidas, a que mais perdurou e se espalhou foi o *fumar*.

Também tive a oportunidade de conversar com a Pombagira Dona Figueira e de perguntar a ela sobre o uso do tabaco e do fumo:

“É uma ferramenta nossa de trabalho, não é um prazer (..) É só o queimar alguma coisa para preencher o ambiente e preenche de alguma coisa que transcende esse cigarro, porque passa por mim, por mais mundano que seja esse cigarro, quando a fumaça sai de mim ela transcende porque ela passa por mim. (...) Quando passa por dentro da gente a fumaça se torna sagrada (...). O sentido da fumaça é de preencher o ambiente (...). A fumaça que você joga, ela cria uma nuvem e quando você passa por ela, o outro lado, tem uma outra dimensão de coisas”.

Pombagira Dona Figueira rejeita, por sua vez, de cara a noção que Pai Diego, por exemplo, defende, do cigarro como algo de gosto particular. Para ela, trata-se de uma ferramenta. De fato, ela afirma “não é um prazer”, colocando assim, como certo, que não existe espaço para gosto ou desgosto na questão. Ela reforça o que seu médium, Pai Antônio, havia dito sobre a fumaça passar pelo médium ou pela entidade e ser transformada, em uma hierofanização, de algo absolutamente

vulgar ⁶⁸ para uma coisa sagrada. Neste sentido, o poder da erva está em ser um veículo, pois vira uma fumaça que se dissipa no invisível.

Em um relato de um malandro/exu incorporado, coletado também no CEEG, este afirmou que o fumo é a maneira de descarregar a entidade, o médium e as pessoas e que cada exu tem um jeito e seus costumes, mas que o fumo e a bebida servem para esse descarrego energético.

O Exu Sete Capas, por sua vez, também em relato coletado no CEEG, concordou e disse que o fumo é pra dissipar energias ruins, pois a fumaça leva pro vento.

Os médiuns e interlocutores do CEEG, em geral, entendem que o tabaco seja, de fato, um instrumento nas mãos dos exus e pombagiras. Este instrumento teria o tão discutido papel de *limpeza* ou ainda de descarrego. Notei claramente no discurso de quase todos uma rejeição pela noção de que exus e pombagiras pudessem fumar apenas por gosto. É de se notar aqui que talvez os adeptos umbandistas tenham maior repulsa à noção de exus fumantes por prazer do que os quimbandeiros, o que poderia explicar a diferença entre essas opiniões e a opinião de Pai Diego de Oxóssi.

Curiosamente, essa noção de que o cigarro só passa a ser sagrado após a transformação *mágica* que sofre ao passar por dentro do corpo do médium ou da entidade parece contradizer a noção de que o tabaco em si⁶⁹ tenha algum papel ritualístico por si só dentro do culto de exu e pombagira, pois o torna um mero conduíte.

⁶⁸ Embora seja possível aqui contestar a vulgaridade do tabaco.

⁶⁹ Ou seja, o tabaco apenas como tal, como coisa.



Figura 23 - Dona Figueira. Foto pelo autor.



Figura 24 - No destaque, médium incorporado com Exu Tranca-Ruas das Almas com um charuto em mãos. Ao fundo, Pai Antônio incorporado com Exu Veludo (de chapéu). Foto pelo autor.

5.5. O fumo na festa das pombagiras no Templo de Tata Fogueira e Yaya Cinda

No dia quatorze de setembro de 2024, tive a oportunidade de acompanhar a festa das pombagiras – celebração exclusiva para essas entidades femininas – no templo (chamado também de cabula em sua tradição) de Yaya Cinda e Tata Fogueira, sacerdotes de Quimbanda pela tradução sudestina (Embora Tata Fogueira também seja Chefe de Quimbanda do Sul, pela linhagem de Mãe Ieda de Ogum). A cabula fica localizada em Extrema, Minas Gerais, na área rural em um sítio de propriedade dos dois sacerdotes – que são um casal.

Embora o sítio seja doméstico, o templo está inserido dentro de seu ambiente, mais uma vez denotando o caráter fronteiriço da Quimbanda. O edifício que alberga o templo é um galpão que fica ao lado esquerdo de quem entra no sítio, próximo ao portão principal, de maneira que, como explicou o próprio Tata Fogueira, todos que entram são obrigados a passar em frente ao templo, como uma “filtragem” por exu e pombagira. Além disso, Tata Fogueira explicou que havia um exu “plantado” no portão, para guardar a entrada do sítio.

Do lado de fora do galpão que é o templo, nada sugere que se trate de um edifício religioso. Talvez para o observador atento, alguns ganchos na parte traseira da construção e algumas correntes pareçam suspeitos, mas seria o máximo possível de se observar a respeito da função religiosa do local. Os ganchos e correntes em questão são utilizados para prender animais grandes em dias de sacrifício.

Uma vez que a grande porta de madeira do edifício se abre, fica evidente que o local é um espaço dedicado à Quimbanda. As paredes são vermelhas, com exceção da parede imediatamente oposta à porta, onde ficam os altares com assentamentos e algumas estátuas e bebidas, que é revestida por um papel de parede com padronagens, mas também em tons de vermelho. Há um grande lustre no teto e diversas estátuas grandes de exus e pombagiras. Discretos, mas notáveis, são os buracos espalhados pelo templo, tapados, onde Tata Fogueira realiza sua obrigação de Quimbanda Sulista. A atmosfera do local foi construída para emular um cabaré, conforme o gosto da Pombagira Maria Rosa e da Pombagira Maria Padilha, entidades de, respectivamente, Tata Fogueira e Yaya Cinda.



Figura 25 - Interior da Cabula: com o altar com os assentamentos, bebidas, imagens e uma grande reprodução em óleo e tela da ilustração de Baphomet de Éliphas Lévi, que representa o Maioral da Quimbanda. Foto pelo autor.

Por requerimento dos próprios, serão ignorados os nomes civis dos sacerdotes, bem como serão ocultados seus rostos e de seus convidados nas fotos. De toda sorte, ainda respeitando a privacidade e a identidade dos dois e dos demais interlocutores, é oportuno que eu os apresente de maneira mais detalhada.

Yaya Cinda é Mãe de Santo de Umbanda, Iyanifa de Culto Tradicional Iorubá, Manbo de Vodou haitiano, *Obeahwoman*⁷⁰ e Yaya de Quimbanda de Raiz (uma vertente dentro da Quimbanda do Sudeste, cujo expoente é Tata Meia-Noite, nome civil ignorado). Pelo breve currículo, nota-se que Yaya Cinda é uma sacerdotisa experiente e versada em diversas tradições. Além disso, Yaya Cinda, conforme pude comprovar por diversas vezes, é uma médium excepcional, com incorporações complexas que chegam até mesmo a conferir-lhe transformações de maneirismos e de expressões tão profundas que chegam a quase se configurar como verdadeiras metamorfoses.

Tata Fogueira, além de Tata Quimbanda da Quimbanda de Raiz, é Chefe de Quimbanda feito por Diego de Oxóssi, é Ougan de Vodou haitiano, Awo de Culto Tradicional Iorubá, Pai de Santo de Umbanda e *Obeahman*. Ele é escritor e assina seus livros sobre tradições afro-americanas geralmente pelo pseudônimo de Sebastien de La Croix. Tata Fogueira curiosamente, no caso da Quimbanda, une as tradições sudestinas e sulistas em uma única pessoa, embora as práticas e ritos mantenham-se independentes.

Para a festa do dia, os convidados e sacerdotes prepararam doces, salgados, um bolo vistoso e trouxeram muitas bebidas. O objetivo era, de fato, agradar plenamente as pombagiras. Com o templo arrumado, o que mobilizou praticamente o dia inteiro, a festa começou aproximadamente às 20 horas, com Tata Fogueira e Yaya Cinda cantando pontos de pombagiras, especificamente de Maria Padilha, para chamá-la primeiro. A primeira pombagira a chegar, de fato, foi Pombagira Maria Padilha das Almas de Yaya Cinda, seguida de Pombagira Figueira-do-Inferno de Yaya Figueira-do-Inferno e depois acompanhada por Pombagira Maria Rosa de Tata Fogueira. Após a chegada dessas três, alguns convidados também receberam suas pombagiras, como Maria Navalha, Rainha das Sete Encruzilhadas e outras.

A festa do dia foi marcada por muita cantoria, dança, bebidas e comida farta. Alguns convidados aproveitaram para conversar com as pombagiras, o que popularmente se conhece como “se consultar”. Entretanto, não havia uma estrutura formal de “gira”, formato esse, mais livre, aliás, comum na Quimbanda do Sudeste.

⁷⁰ *Obeahwoman/man* é como chamamos os que são iniciados no culto caribenho de Obeah. Esse culto apresenta fortes raízes no povo Acã, e tem como principais entidades cultuadas o Sasabonsam e Anima Sola.



Figura 26 - Tata Fogueira e Yaya Cinda (de frente pro altar) começando a celebração. Foto pelo autor.



Figura 27 - Chegada de Pombagira Maria Padilha das Almas. Foto pelo autor.

A festa se encerrou aproximadamente às 23 horas e 30 minutos, sem muitas formalidades. Praticamente todas as pombagiras já tinham “subido”, ou seja, desincorporado, com exceção de Maria Rosa, que encerrou a festa, e de mais uma pombagira que escolheu ficar mesmo após o fim da celebração.

Os cigarros surgem durante a festa de pombagiras como um dos elementos cuidadosamente pensados como ofertas para as entidades. Na lista de preparativos, além de comidas e bebidas, destacavam-se os maços de cigarro. Cada médium, geralmente já conhecendo os gostos de suas pombagiras, comprou cigarros da preferência delas. Por exemplo, Yaya Cinda comprou um maço de cigarros mentolados, do agrado de Maria Padilha das Almas, pombagira que ela recebe. Em outros casos, por desconhecimento ou por falta de tempo hábil, um médium poderá oferecer o cigarro disponível. É comum que convidados “não incorporados” ofereçam seus próprios cigarros às entidades, que aceitarão ou não a depender dos seus gostos. Na festa relatada, o oferecimento de cigarros para entidades por parte dos convidados foi documentado, como pode ser visto nas fotos abaixo.

De importância foi notar que assim que as pombagiras chegaram, em todos os casos observados durante aquela noite⁷¹, os convidados logo se apressaram em oferecê-lhes bebidas e cigarros. Oferecer o fumo então torna-se uma espécie de “boas-vindas”, um gesto de carinho e boa vontade, mas que também marca, de alguma maneira, uma liminaridade – ao estilo de Van Gennep (Van Gennep, 2013) –, um rito de passagem. O cigarro aceso era como um farol que avisava: *a pombagira chegou e o visível e o invisível se fundiram*.

Acompanha o fumo nessa marcação, a bebida. Embora não seja objeto do presente estudo, bebidas alcoólicas variadas estão sempre também nas mãos de exus e pombagiras, como observado por este autor em diversas ocasiões. Não foi diferente na festa em pauta, apontando para um papel similar ao do tabaco para o álcool, como oferenda e uma espécie de precipitador ou marcador de “mudança”. Discutirei isso oportunamente, mas uma das grandes questões de exu e pombagira é o corpo, pois este é compartilhado com o médium. Assim, podemos pensar em determinados sinais materiais do corpo e da materialidade que são ou usados para demarcar ou que são lidos como alterações significativas dentro do diálogo corpo-espírito, colocando o tabaco talvez como elemento relacional que integra corpo e personalidade, noções baseadas na ideia de Philippe Descola (Descola, 2023).

⁷¹ Que é preciso notar, não necessariamente equivalem a todos os casos da noite, visto que uma vez que as pombagiras começaram a “chegar”, foi impossível para este observador manter o foco em todas.

Em uma conversa deste autor com o Exu Capa Preta, realizada no templo de Tata Fogueira, esta entidade disse que exu é procurado quando uma situação é fria, morta, e que o tabaco, a aguardente e a pimenta são quentes, como a vida. Por isso, tais elementos, quentes, como tudo na magia da Quimbanda, de acordo com este exu, são necessários à magia de exu. Esta noção de calor, relacionado à vida, parece animar os exus, os mortos. Novamente, os mundos se misturam por meio de exu e de seus elementos, como o tabaco.



Figura 28 - Apesar da qualidade estar aquém da ideal, por conta do movimento, distância e iluminação, a foto acima revela Maria Padilha das Almas com um cigarro aceso logo após ter “baixado”. Foto pelo autor.



Figura 29 - Convidado acendendo um cigarro para Pombagira Figueira-do-Inferno assim que a referida pombagira “baixou”. Foto pelo autor.

5.6. Vodou Haitiano -- o fumo na festa dos Gedes

No dia 01 de novembro de 2024, o *ounfó* de Vodou haitiano comandado por Manbo Chouquette e Houngan La Croix celebrou seu *Fét Gede*, a festa dos Gedes,

o evento anual que coincide com a temporada do dia dos mortos e que traz um grande evento em favor de todos os falecidos dentro do Vodou.

Como qualquer celebração dentro do Vodou, os preparativos começaram no templo, logo cedo. Como o templo fica localizado numa zona rural em Extrema, Minas Gerais, muitos adeptos chegaram em momentos diferentes ao longo do dia, mas um grupo em especial, que estava lá desde o dia anterior, realizou a limpeza do *ounfó* e fez a preparação preliminar, como a colocação de uma pequena mesa com três cadeiras – na qual seriam oferecidas refeições aos gedes – e também a manufatura de algumas decorações específicas, como uma guirlanda de flores.

Em geral, nestes eventos, o grupo de adeptos e sacerdotes divide tarefas e compras de materiais entre si, de maneira a permitir que o evento corra sem problemas e que ninguém fique com obrigações laborais ou materiais pesadas demais.

Neste dia, no qual o autor também atuava como sacerdote, como é comum, a presença dos gedes foi sentida assim que o momento do início se aproximava. Enquanto as pessoas começavam a se vestir e pegar suas ferramentas, a atmosfera começou a se transformar palpavelmente. Alguns relataram sono, frio e agitação – sintomas que são considerados próprios da presença dos espíritos pelos membros do templo. A excitação foi crescendo, de maneira que começaram a se indagar se deveriam adiantar o processo – que estava marcado para começar no crepúsculo. Acabou-se decidindo por manter o horário inicial.

Um pouco antes do crepúsculo se instalar, alguns sacerdotes, especialmente os que têm ligações mais fortes com os gedes, começaram a desenhar os *vèvès*, os símbolos gráficos que são feitos no chão com farinha de milho. Após sua feitura, devem ser *carregados* por um sacerdote, para que possam verdadeiramente se transformar em um símbolo mágico e espiritual *per se*.



Figura 30 - Interior do *ounfô*, em destaque o *poteau-mitan* decorado com as cores dos gedes, os altares de *Petwo* e de *Rada* (respectivamente) e a mesa com cadeiras (parcialmente). Foto pelo autor.



Figura 31 - Detalhe do altar *Petwo*, onde estão os espíritos gede que podem ser facilmente identificados visualmente pelos temas de morte e de caveiras. Foto pelo autor.



Figura 32 - Vèvè de Papa Legba *Petwo*. Foto pelo autor.

Após os vèvès feitos e carregados, os sacerdotes se reuniram do lado de fora do templo e realizaram a abertura típica, com saudações entre si. Parte dessa saudação envolve o toque de cabeças entre os sacerdotes, junto de uma série de giros coordenados com o corpo. O toque e o giro aludem a saudação da cabeça, onde ficam os *Lwas* dos sacerdotes, e a uma inversão da imagem que traz à memória o duplo invertido no espelho, o que chama para perto o mundo invisível, o espelho do nosso mundo físico⁷².



⁷² Conforme foi-me ensinado pelos adeptos do templo em questão,

Figura 33 - Sacerdotes se cumprimentando. Em destaque, de roxo, o autor. Foto por Gilberto Ahualli, utilizada com autorização.

Após isso, os sacerdotes entraram no templo, que por ser pequeno em tamanho, não permite neste momento que todos entrem ao mesmo tempo, enquanto os demais ficaram do lado de fora. Foi feita a saudação aos cantos, com água e rum e a *pryie* – a oração inaugural de saudação aos espíritos, sempre ao som dos *asons*, os chocalhos ritualísticos. Com este início, alguns sacerdotes e adeptos começaram a chegar – ou seja, possuir as pessoas.

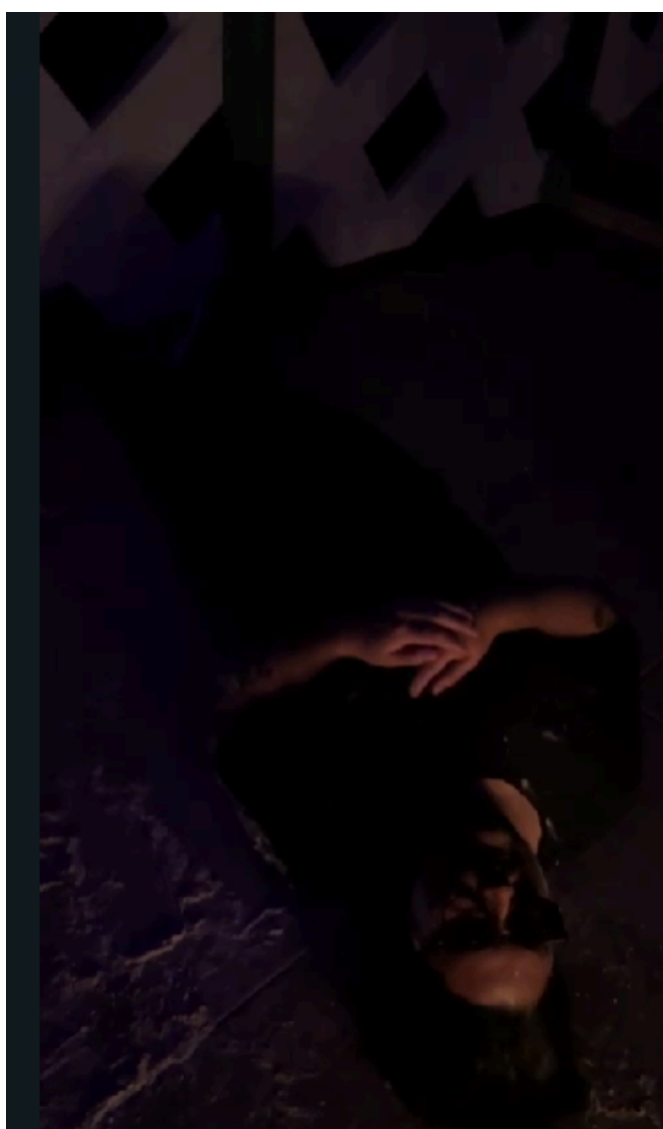


Figura 34 - Adepta recebe gede e cai como se estivesse *morta*. Seus braços são cruzados, um par de óculos escuros são colocados em sua face, que também é

pintada com pó branco, que não está evidente na foto, provavelmente por conta da iluminação. Foto gentilmente cedida por Katy de Mattos Frisvold.

Uma vez que os gedes começaram a chegar, este autor também foi tomado por um deles, e sua memória passa a ser, infelizmente, fragmentada. Entretanto, pelos relatos coletados após a festa, nota-se que os Gedes dançaram, beberam, comeram e fumaram em abundância. É particular do gedes dançar a *banda*, uma dança que imita o ato sexual (Celia Weiss Bambara, 2011). Os gedes também dançaram junto de pessoas e deles mesmos, esfregando seus corpos de maneira sensual, sem pudores, ou talvez com a intenção bem definida de *atacar* pudores.

É difícil precisar exatamente quanto tempo a festa tenha durado, mas quando a noite já estava alta, os gedes foram lentamente indo embora, restando aos sacerdotes encerrar os trabalhos. Neste caso específico, há o costume de deixar o templo aberto – isto é, sem um encerramento oficial – até o domingo pela noite, de maneira que os gedese fiquem como convidados pelo fim de semana, que alberga também uma festa de caráter profana. Por conta disso, este autor não presenciou o encerramento.

Os adeptos já começaram a acender seus charutos e cigarros assim que se reuniram em volta do templo para começar os preparativos finais, a saber, desenhar os vèvès. O uso de fumígenos pelos participantes continuou por toda a festa.

No caso de gedes em incorporação, ou seja, dos gedes que estavam nos corpos de adeptos, por relatos e observação, a maioria deles em algum momento requisitou por cigarros ou charutos, ou então, a própria entidade recolheu cigarros e charutos – que costumam ficar espalhados pelo templo – para se servir. Chama atenção o fato deles rapidamente procurarem por tabaco e bebida, como uma forma de *alimento* que os sustenta ou como algo que é tão desejado, que recebe prioridade.

Sabendo disso, muitos adeptos oferecem constantemente bebidas e fumígenos aos gedes, que geralmente aceitam sem restrição ou com muito pouca restrição. No caso dos charutos, podem fumar mais de dois em questão de

meia-hora e com as bebidas, nesse mesmo tempo tomam até mesmo meia-garrafa de rum e ainda copos de outras bebidas como o vinho.

O tabaco então surge como um desses elementos que parece não apenas marcar a presença do gede em terra, mas que também pode ser visto como uma espécie de mediador entre o corpo, a materialidade, o estar presente e a personalidade, o espírito, essa personagem chamada de gede. Sem o acoplamento da personalidade, que é estranha ao corpo, não existe gede *em terra*. Sua materialidade se esvai para o etéreo. O tabaco, na forma de cigarros e charutos, talvez não seja exatamente fundamental para a incorporação, mas pode ser compreendido como um elemento destacado na *marcação* da alteridade entre o visível e o invisível. Isto pode parecer frágil, visto que os adeptos também bebem e fumam na festa, mas se encararmos, à luz das palavras de Jean-Daniel Lafontant na entrevista a seguir, que declara que os gedes imitam os vivos, é justamente a fragilidade na diferenciação entre vivos e mortos que marca os gedes. Ou seja, sendo ele mesmo um *trickster*, o tabaco ajuda a apagar fronteiras.



Figura 35 - Manmann Brijitt em adepta fumando um charuto enquanto realiza alguma ação no chão do templo. Foto gentilmente cedida por Katy de Mattos Frisvold.



Figura 36 - Agora do lado de fora do templo, Manmann Brijitt com charuto ainda e, provavelmente, dançando. Foto gentilmente cedida por Katy de Mattos Frisvold.

5.7. Entrevistas e questionário sobre o uso do tabaco em Umbanda, Quimbanda e Vodou

Complementando as visitas feitas em campo e relatadas anteriormente, também realizei entrevistas independentes, tanto por meio eletrônico, quanto pessoalmente.

A verdade é que no decorrer de uma visita em campo, por muitas vezes, por conta das preparações para as cerimônias e do ritmo acelerado do cotidiano, é difícil separar um tempo dedicado apenas a uma entrevista ou conversa direcionada. Neste sentido, procurei com as entrevistas criar um momento mais propício para aprofundar certas questões. Além disso, recorri às entrevistas também nos casos nos quais o interlocutor estava distante fisicamente, como é o caso de Jean-Daniel Lafontant, que falou comigo do Haiti e da Manbo Kyrah Malika Daniels, que conversou comigo dos Estados Unidos da América.

O questionário de entrevista eletrônico, por sua vez, permitiu coletar os dados de maneira alternativa, visto que, por muitas vezes, a reflexão escrita causa um encadeamento de ideias levemente distinto daquele que surge nas declarações orais.

5.8. Entrevista com Diamantino Fernandes Trindade, realizada em 25 de Agosto/23

Diamantino Fernandes Trindade é uma personalidade no mundo da Umbanda. Ele é Doutor (PhD), sacerdote de Umbanda do Templo Cristão Umbanda do Brasil, autor com inúmeros livros publicados sobre Umbanda e outras religiões afro-brasileiras. Ele foi iniciado na Umbanda tradicional pelo Pai Ronaldo Linares e iniciado na Quimbanda das Almas (Tata EgúngúnInúAféfe) por Tata Kalunga (Trindade & La Croix, 2024).

Para Diamantino, o tabaco tem uma função similar à da defumação. Ele coloca que o charuto do caboclo defuma e protege nossa aura, por exemplo. O simbolismo estaria, em sua opinião, ligado aos 4 elementos – fumo é a terra, saliva, água, sopro é o ar e o fogo é a brasa. Nisso ele entende que estaria uma parte da

magística. Para ele não há vício da entidade, mas o uso do tabaco se trata de uma defesa para limpar o médium e a pessoa, diferindo do que vimos no caso das declarações de Pai Diego de Oxóssi, mas concordando com Pai Antônio do CEEG. Para Diamantino, todas as entidades o usam para a mesma coisa e o tabaco não facilita a incorporação. Ele ainda aponta que alguns exus, menos evoluídos, usam como instrumento, mas também sentem prazer nisso.

Diamantino diz que o astral se adapta à cultura. No centro espírita, pretos velhos e caboclos se comportam de maneira a não afrontar, na Umbanda, eles vão se apresentar de maneira mais humilde. “É sabedoria do astral”, como ele coloca. Inclusive no que tange à bebida e ao cigarro, se for costume do local, os espíritos fumarão e beberão.

Na opinião do entrevistado, a marca do tabaco também não é relevante no dia-a-dia. “Exu não escolhe marca”, afirma ele. Diamantino coloca que em certas obrigações é ideal oferecer produtos de qualidade, para receber coisas boas de volta, mas não é corriqueiro. Em geral – pelo que foi dito por Diamantino –, entende-se que o tabaco está em um espaço fronteiro entre um utensílio e um gosto das entidades.

Assim, fica evidente que Diamantino destaca que o tabaco é um instrumento de uso ritualístico (como um defumador) para exus, mas também admite a possibilidade deles fumarem por gosto.

5.9. Entrevista com Jean-Daniel Lafontant, realizada em 16 de Outubro/24

O Houngan (Ougan) Jean-Daniel Lafontant é o guardião do Templo Na-Ri-Véh 777 em Porto-Príncipe, Haiti. Ele foi iniciado em 1997 no Vodou haitiano e nasceu com o dom da clarividência. Ele tem trabalhado promovendo o Vodou haitiano em museus, exposições, universidades e outras instituições ao redor do mundo. Ele participou do documentário *In the Eye of the Spiral* da CNN, do documentário *Hidden Caribbean* para a ITV UK e produziu diversos documentários, exposições, *podcasts* e demais eventos (*The Crossroads project website*, acesso em 17/10/2024).

No dia 16 de outubro de 2024, me reuni por vídeo-chamada com Jean-Daniel Lafontant. Em uma entrevista curta, de aproximadamente 30 minutos, Jean-Daniel apresentou sua visão sobre os gedes e sobre o uso de tabaco.

Na opinião de Jean-Daniel, os gedes conheceram os prazeres da vida e sabem que as coisas mais prazerosas são sexo, drogas e álcool – e é por isso que eles são tão conectados à vida. Para ele, Gede diz que, na vida, todos nós nascemos do sexo e que a vida é uma espiral da amoralidade. Eles conhecem, portanto, o que é bom na vida e esses são os prazeres não-morais.

Lafontant diz que os gedes adoram fumar, mas não tanto os charutos – que é mais do gosto do Ogou. Os gedes gostam muito de cigarros e cigarrilhas. Entretanto, em sua opinião, os gedes têm uma relação fortíssima é com o tabaco, pois ele é medicinal. O houngan ainda explica que eles usam muito o rapé ou o tabaco em pó em suas curas e em seu rito. Ele explica que o Barão Samedi, em incorporação, costuma apresentar dois algodões no nariz e que é comum que o tabaco em pó seja colocado também nas narinas. Jean-Daniel diz também que ele tem um gede que o *monta*, ou seja, com o qual ele entra em incorporação e que esse gede está sempre com uma bolsa repleta de tabaco em pó. Ainda, ele conta que eles adoram fumar e roubar cigarro dos outros.

Jean-Daniel entende que os gedes fumam por diferentes razões. Para ele, os gedes amam a vida e adoram imitar os vivos e fumar seria parte disso, pois seria um sinal de elegância. A fumaça, ele explica, que também é usada por eles para tratamentos (geralmente quando usam cigarrilhas). Quando perguntado se essa herança do tabaco poderia vir dos povos originários, no caso dos gedes, Jean-Daniel diz que não sabe ao certo no caso específico. Entretanto, ele conta que os gedes fumam bastante maconha e que o uso da maconha e o uso da fumaça é uma noção que vem do *cachimbo da paz* dos nativos, que continham várias ervas – incluindo a própria maconha.

Jean-Daniel argumenta que os Gedes não parecem ter ligação direta com os povos originários do Haiti, pois há ritos ainda, ele explica, no norte do Haiti que são muito conectados a essas tradições. Porém, ele é cuidadoso ao falar que não se pode dizer ao certo quais seriam suas origens. Ele então fala do aspecto mítico dos gedes e que alguns dizem que os gedes vêm do Egito antigo, e que os *Guede-vi* foram do oeste africano para o Egito e seriam os guardiões das tradições funerárias e, portanto, os gedes saberiam até mesmo fazer múmias. Ainda, ele conta que é

possível que o pó branco usado no rosto dos gedes seja uma alusão ao natrão⁷³, utilizado no processo de mumificação. Em resumo, ele entende que sejam espíritos muito antigos que vieram cruzar o oceano e parar no Haiti.



Figura 37 - Adepto de Vodou em Gonaïves, provavelmente *montado* por gède e com o rosto decorado com “pó” branco. Fonte: <https://visithaiti.com/art-culture/photo-journal-fet-gede-day-of-the-dead/>. Acesso em 17/10/2024.

Continuando, Jean-Daniel também afirma que os gedes usam a fumaça do cigarro para limpar as pessoas, particularmente com as cigarrilhas. Entretanto, ele reforça que a ideia mais importante, principalmente no caso do cigarro, seja a ilusão de vida que se apresenta diante de alguém fumando. Como se a fumaça criasse uma névoa de ilusão. Ele reforça que o uso de cigarro e de cigarrilha é bem distinto. Sendo a cigarrilha de uso muito mais terapêutico. Pois os gedes sempre falam que a vida é uma ilusão e que a única realidade é que nascemos e morremos e que tudo

⁷³ Mineral usado no processo de mumificação para retirar a humidade do corpo.

entre isso é, de fato, ilusório. Para Jean-Daniel, isso quer dizer que nós criamos o mundo como quisermos.

No caso do tabaco em pó, Jean-Daniel diz que eles usam para curar o *cavalo*, mas que também gostam da sensação que ele causa. No caso da cigarrilha, Jean-Daniel diz que a fumaça é usada para limpar o próprio ambiente e espantar mosquitos, por exemplo. Lafontant diz que o cheiro e o uso do cigarro também ajudam a ativar os sentidos para colocar uma pessoa no estado para ser possuído. Ele ainda cita outros estímulos com o mesmo efeito, como o sabor, os tambores etc.

Pela conversa com Jean-Daniel, vemos que para os gedes o próprio cigarro parece ser um símbolo da vida. Algo fugaz e bom, que acende, queima e logo se vai. O uso do tabaco em pó é extremamente curioso, algo que não encontrei revelado em fontes escritas. Surpreende também sua declaração de que os gedes e o tabaco tenham uma forte ligação, pois não é comum na literatura encontrar afirmação de que os gedes tenham tal ligação com a planta, mas apenas menções ao uso do cigarro por eles.

Algo que surge como sugestão da conversa com Jean-Daniel é que a relação cigarro/tabaco seja de fato distinta no caso dos gedes. Em outras palavras, que haveria uma relação mais comportamental com cigarros e outra mais medicinal com cigarrilhas e tabaco. Cigarrilhas, sendo *minicharutos*, de fato, são o tabaco fumado de uma forma menos industrializada, o que pode ser uma explicação possível para sua escolha terapêutica.

5.10. Entrevista com Dr. Manbo Kyrah Malika Daniels, realizada em 13 de dezembro/24

Em 13 de dezembro de 2024, por meio de aplicativo de reuniões virtuais, conduzi entrevista com Kyrah Malika Daniels. De acordo com o sítio da internet da Universidade de Emory (Geórgia, EUA), Kyrah é professora assistente de estudos afro-americanos e possui bacharelado em Estudos Africanos pela Universidade de Stanford, bem como Mestrado em Religião e Doutorado em Estudos Africanos e Afro-americanos em Harvard. Ela também é vice-presidente da KOSANBA, a associação acadêmica para estudo do Vodou haitiano. Filha de mãe haitiana, Kyrah

Malilka Daniels é também Manbo de Vodou haitiano, conforme foi-me revelado em contatos prévios com ela.

Ao ser perguntada as razões pelas quais os gedes usariam o tabaco, Kyrach Daniels começou a trançar relações com outros espíritos. De acordo com sua visão, é interessante olhar para os espíritos que fumam, como Kouzen Zaka e Ogou. Kouzen Zaka fuma um cachimbo e Ogou um charuto, enquanto Gede prefere cigarros. Para ela, essa mudança de meio de uso do tabaco é relevante e não somente isso, o fato de que o cigarro também traz outros aditivos e produtos químicos. Em sua concepção, por Kouzen Zaka, o Lwa da agricultura, estar ligado ao homem do campo, teria uma representação mais humilde, que é a do fumo do cachimbo e Ogou, por sua vez, ligado à masculinidade, estaria representando tal conexão por meio do charuto, que é forte e feito de tabaco puro. Gedes, por outro lado, estariam então demonstrando um pouco sobre sua própria natureza ao fumarem um cigarro, conectado às festas e especialmente ao *vício*.

É interessante notar que o charuto, fumado por figuras de status, como notoriamente Churchill e Fidel Castro, traga também uma visão de autoridade aparente e possa ser pensado como um grande falo. Por outro lado, o cigarro, mais versátil, mais fraco, menor e mais *rápido* em sua queima, seria como um falo do homem comum. Neste sentido, Kyrach Daniels destaca que, no Haiti, o charuto é algo *datado* e que os jovens não têm esse costume – o que parece reforçar a noção de que uma autoridade *atemporal* se valeria de charutos em sua imagética.

Kyrach destaca que os Gedes vestem-se muito bem, com *smokings*, chapéus e tudo mais, mas que podem ser rudes e luxuriosos, explícitos sexualmente, como uma pessoa comum. Para ela, os Gedes representam essa dualidade entre uma elite e uma classe comum, que está também posta no cigarro, por ser ao mesmo tempo caro, mas consumido e acessível à classe menos favorecida.

Conversando sobre a natureza dos Gedes, Kyrach entende que eles venham para se encontrar conosco principalmente para dar mensagens e ajudar. Ela destaca que eles amam as crianças, por conta de sua ligação com vida, morte e renascimento. Entretanto, ela também entende que eles gostam muito de serem *adorados* e lembrados, e que gostam de beber, comer e receber presentes.

Comentando com Kyrach como que, nos templos de Umbanda, quase sempre a justificativa dada pelos praticantes para o uso de tabaco e bebidas pelos espíritos passa pela noção de que tais itens sejam instrumentos, afastando qualquer

possibilidade que os espíritos tenham “vícios” ou gostos, ela se espanta e acha curioso. Em sua percepção, ela entende que no Haiti essa questão da erva estar mais ligada a um trabalho do espírito não acontece. Kyrah teoriza que talvez pelo Brasil ter uma tradição de uso de plantas enteógenas muito bem estabelecida, por conta de sua imensa diversidade biológica, isso possa explicar essa percepção brasileira. Para ela, como no Haiti não existem uma tradição de enteógenos, por eles não terem plantas nativas com essas propriedades, a construção de um significado mais focado em uma função para o uso de tabaco acabou não acontecendo. Naturalmente, ela destaca que no Haiti há uma tradição forte de uso de plantas medicinais, mas não com a força que há no Brasil, por conta da diferença da diversidade vegetal.

5.11. Entrevistas em questionário eletrônico

De maneira acessória, também utilizei um questionário eletrônico através do sítio da internet “Survey Monkey”. O questionário, com algumas perguntas de múltipla escolha e outras com a possibilidade de respostas livres, digitadas pelos interlocutores, foi oferecido para interlocutores e conhecidos destes, que fossem praticantes de Umbanda, Quimbanda ou Vodou haitiano.

É preciso estar ciente dos desafios da pesquisa conduzida de forma *online*. Por exemplo, Zhou e Xiao destacam que um dos pontos importantes da pesquisa de campo etnográfica tradicional é o laço de confiança formado entre o pesquisador e a internet (Zhou & Xiao, 2024). Esses pesquisadores também lembram que é muito simples para um interlocutor mentir em uma pesquisa realizada *online*, sem falar da perda óbvia de nuances no interlocutor, seja no próprio discurso ou na figura dele (Zhou & Xiao, 2024).

Por outro lado, a pesquisa *online* é capaz de atingir pessoas em locais distantes, em um momento que lhe seja oportuno e pode permitir respostas mais reflexivas, com o benefício do tempo para colocá-las *no papel*. Também é preciso considerar que, no caso específico desta tese, seguindo o método de Steinar Kvale e Svend Brinkman, a pesquisa qualitativa *online* se beneficiou de ter sido construída após um longo período de observação participativa e de entrevistas informais e

formais no campo, *in situ* (Kvale & Brinkman, 2014). Com isso, as perguntas foram elaboradas já após tentativas e erros e após se ter uma boa noção do que esperar do campo, como sugerem Kvale e Brinkman para entrevistas em geral (Kvale & Brinkman, 2014).

Foram obtidas 22 respostas ao questionário eletrônico. Dessas, 100% concordam com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e 100% foram colocadas por maiores de 18 anos de idade. Entretanto, 2 interlocutores (9,09%) se declararam como não praticantes de Umbanda ou Quimbanda.

Desses 20, 45% se declararam sacerdotes, 45% se declararam como adeptos que trabalham espiritualmente em uma casa e 10% se declararam como “Nenhuma das anteriores”, o que provavelmente indica adeptos que não estão ativos religiosamente, pelo menos não dentro de um templo ou casa espiritual.

Dentro do universo de pessoas que responderam ao questionário, 52,38% se declarou como não sendo nem sacerdote e nem adepto de Vodou e 47,62% se declarou como sendo um ou outro. O alto percentual de adeptos/sacerdotes de Vodou nessa pesquisa não reflete o cenário brasileiro, mas se deve ao fato dela ter sido conduzida considerando um grupo de pessoas com dupla ou tripla pertença à Umbanda, à Quimbanda e ao Vodou, especificamente pessoas filiadas ao templo espiritual localizado em Extrema/MG.

As respostas todas podem ser encontradas no anexo 2. A análise dessas respostas faz notar claramente que são muito variadas. Respeitando-se, obviamente, a escala, essa é uma representação clara dos entendimentos distintos que encontramos sobre exu, pombagira e gedes e seus costumes e ferramentas, por exemplo, na ampla e colorida literatura sobre Umbanda, Quimbanda e Vodou. Por certo não está entre os objetivos desta tese encontrar um denominador comum que equalize diferenças de visão, mas sim pretende-se abarcar as diferenças para tentarmos, a partir delas, e não apesar delas, construir entendimentos.

Um interlocutor destaca que o uso de fumo e de bebida são características destacadas de exu e pombagira, quando perguntado “Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente”, D.A., adepto de Umbanda e Quimbanda, diz: “*As características mais marcantes de exu e pombagira são o uso de elementos notoriamente boêmios em suas atividades (cachaça e fumo) (...)*”. É certo que a iconografia dessas entidades as coloca

sempre no centro da boemia ou ainda do que é perigoso e proibido, evocando o uso de cigarros e o gosto pelo álcool, o que muito provavelmente contribui para essa noção. Um exercício simples, como uma breve busca realizada na plataforma Google Imagens, revela que, de fato, fumo e bebida compõem as figuras de exu e de pombagira.



Figura 38 - Imagem de exu e pombagira. Retirada de busca em Google Imagens em 31/07/2024. <https://terluz.com.br/wp-content/uploads/2022/03/Design-sem-nome-4.png>



Figura 39 - Outra imagem de exu e de pombagira. Retirada de busca em Google
Imagens em 31/07/2024.
<https://i1.sndcdn.com/artworks-kojFP0Vy3XCI1YSW-eGiZMA-t500x500.jpg>

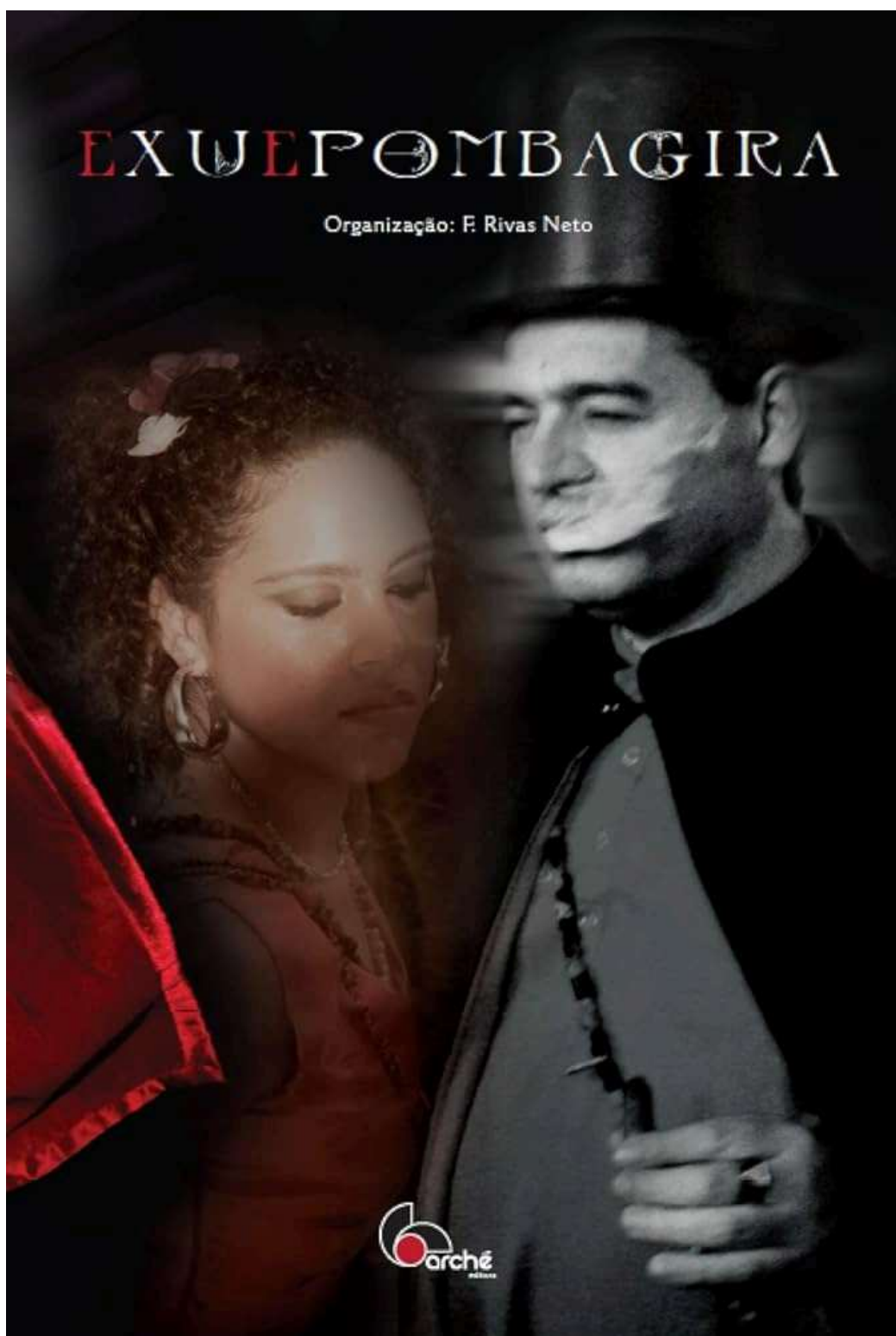


Figura 40 - Capa de livro. Encontrada em busca no Google Imagens em 31/07/2024.
https://m.media-amazon.com/images/I/61o4EW7iilL._AC_UF1000,1000_QL80_.jpg

Evidentemente, as imagens acima apresentadas são apenas ilustrativas, visto que seria preciso fazer uma análise cuidadosa da quantidade de imagens,

verificando quantas delas apresentam, de fato, elementos como fumo e bebida. De toda sorte, fica claro que o fumo e o álcool são elementos participativos no imaginário dessas entidades.

Alguns interlocutores entendem que o fumo seja uma espécie de “elemento de limpeza” ou de anulação de energias, até mesmo colocando-o como uma continuação ou parte da defumação. Por exemplo. M.J., adepto de Umbanda, diz quando perguntado “Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente”, responde: *“Sim... limpeza e leitura”*. Yaya Cinda, por sua vez, quando perguntada sobre o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia de Umbanda e/ou Quimbanda, por meio do questionário eletrônico, diz: *“O fumo e o tabaco além de utilizados em oferendas, são elementos de uso das entidades é uma das funções é fazer limpeza. Tanto na Umbanda como na quimbanda. Não podemos deixar de citar que são elementos consumidos pelas entidades”*. D.A., já citado, vai dizer que *“acredito que o uso de tabaco de uma forma geral age como uma defumação contínua”*.

Um interlocutor entende que o fumo seja algo *tradicional*. C.B, Mãe de Santo de Umbanda, diz o seguinte quando perguntada “Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente”: *“Acho fundamental e tradicional, portanto indispensável em ambos os cultos quando se trata dessas entidades. O que é tradicional deve ser mantido independente de opções pessoais”*.

Essa é uma classificação interessante, visto que se desgarra da noção utilitária para entender o fumo como algo basilar. Outro interlocutor, C.D., adepto de Umbanda e Quimbanda, entende que o fumo seja *“catalisador(es) para a manifestação do espírito”*, colocando, portanto, a presença de exu e pombagira como, de certa maneira, facilitada pela presença do elemento fumígeno. Na opinião desse interlocutor, o fumo teria uso restrito ao médium, principalmente enquanto que a defumação seria algo mais amplo. Outra interlocutora, K.F., Mãe de Santo de Umbanda e Yaya de Quimbanda, concorda que o fumo sirva para auxiliar a manifestação dos exus, mas entende que fumo e defumação sejam ambos “condensadores”, ela diz quando perguntada “Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente”: *“Sim. Ambos (cigarro e charuto) podem ser*

usados como condensadores”. É importante notar que a mesma interlocutora, K.F., em outra pergunta, “Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente”, responde: “*Tratam-se de condensadores fluídicos para auxiliar na manifestação física*”.

Um interlocutor, F.J., entende que o fumo seja uma ferramenta para que exus e pombagiras possam realizar transmutações energéticas. Esse mesmo interlocutor entende que o fumo traga terra e água por ser vegetal e que o fogo venha na queima que libera fumaça (ar) e que é usado para defumação e para “destruir” “campos magnéticos negativos”. Ele diz: “*O tabaco tem elementos naturais de transmutação e pode modificar O ambiente e até O campo energético principalmente O charuto e o fumo de cachimbo já O cigarro não entra muito nesta ação e o fumo já é utilizado deis do povo africano mais antigo*”. Ainda, F.J., sacerdote de Umbanda, alega: “*O fumo é vegetal que traz o elemento terra e água, em sua composição e, os elementos ar e fogo quando utilizado na defumação. Conjuga, portanto, quando usado pelas entidades de Umbanda, os quatro elementos básicos – terra, fogo, ar, água -, além do elemento vegetal nos trabalhos de magia. O fumo é utilizado como meio de descarrego, agindo sobre os chacras dos consulentes. É utilizado como componente para defumação, onde conjuga o fogo e a fumaça para a destruição dos campos magnéticos negativos*”.

Sem dúvidas, notamos nessas respostas uma influência esotérica significativa. A menção aos quatro elementos parece advinda diretamente de uma fonte típica da Tradição Esotérica Ocidental, como pode ser visto em livros como os que tratam da Ordem Hermética da Aurora Dourada (Regardie, 2023).

Nesse contexto, outro interlocutor, N. F., Pai de Santo de Umbanda e Tata Quimbanda, entende que o fogo do tabaco teria um elemento correspondente às qualidades atribuídas ao planeta Marte e que, sendo exu e pombagira espíritos de constituição marcial, o fumo seria um facilitador ou ferramenta para manifestação deles. Ele diz: “*Tobacco being one of the tree main offerings we give, m the two others being fire and alcohol represents a medium of manifestation for the spirit, not only the smoke itself, but also the quality of Mars that since Roman times held the*

*idea of binding or manifesting spirits of Mars (i.e. this in resonance with the fire/earth constitution of Exu)*⁷⁴.

Posição similar será também dada por ainda outro interlocutor, M.D., adepto de Umbanda,. O fumo será conectado ao elemento “ar” ainda por outro interlocutor que entende que o fumo tenha os “mesmos fins terapêuticos” do que o dito elemento. Ainda, o planeta Mercúrio – em sua simbologia esotérica – também aparece como sendo relacionado ao tabaco, na opinião de um dos interlocutores. Este interlocutor afirma: *“O tabaco serve como conexão entre a esfera planetária de Mercúrio, já sendo relatado em ordens diversas como ‘magia planetária’ para evocação de Hermes, que é um outro arquétipo relacionado a exus e pomba giras”*.

Aparece também dentre as respostas, a noção de que exu e pombagira, apesar do seu uso ritualístico, gostem do consumo do tabaco e os consumam por prazer e que também os aceitam como oferenda. Uma interlocutora diz que o fumo é usado por exus e pombagiras por ser parte de um elemento social e de uma “experiência gastronômica”, mesmo que esta interlocutora coloque a função mediadora com o sagrado como principal. J. B., Cacique de Umbanda⁷⁵ e Mameto de Quimbanda, diz o seguinte: *“Fumo e tabaco são magia de folha, de erva. É claro que exus e pombagira fumam porque, historicamente, o cigarro e o charuto eram experiências gastronômicas (ainda são), que indicavam status social, mas também elementos de socialização, de pertencimento a um grupo. Porém, antes disso, é uma questão de magia herbal, de defumação. Queima de erva tem axé, tem força, tem nguzo”*.

Ainda, outra interlocutora curiosamente conecta o uso de tabaco à ancestralidade. E.P, adepta de Umbanda e Quimbanda, diz: *“Tabaco, pra mim, em primeiro lugar, assim como o café, é conexão com ancestralidade. Em segundo lugar, limpeza potente. Baforada de charuto é repleta de descarrego e axé”*. É importante notar aqui que essa interlocutora trata então do tabaco como algo que é passado de geração a geração. Reconhecendo-o assim, como parte dos saberes ancestrais.

⁷⁴ Em tradução: “O tabaco sendo uma das três principais oferendas que damos, sendo as outras duas o fogo e o álcool, representa um meio de manifestação para o espírito, não apenas a fumaça em si, mas também a qualidade de Marte que desde os tempos romanos manteve a ideia de ligar ou manifestar espíritos de Marte (ou seja, isso em ressonância com a constituição fogo/terra de Exu”.

⁷⁵ Cacique é o termo utilizado para os Pais e Mães de Santo de Umbanda na Região Sul do Brasil.

Sobre as consequências da campanha anti-tabagista nos cultos de exu e de pombagira, vemos que a maioria dos interlocutores é contrária à aplicação dessa tendência social no ambiente religioso.

Já no caso dos Gedes, evidentemente os interlocutores que responderam ao questionário eletrônico, em primeiro lugar, reconheceram prontamente sua ligação com a morte, mas também com a vida e com certa festividade. Assim como é típico para exu e pombagira, uma interlocutora aponta que os gedes são amorais e fronteiriços. Manbo Chouquette, quando perguntada pelo formulário eletrônico, “Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.”, responde: “*Amoralidade. Lembram os humanos do que é importante*”. Outra, J.B., na mesma pergunta, lembra a ligação explícita com a sexualidade e com a humanidade: “*A proximidade com a esfera humana e suas características carnis: sexualidade, vícios, etc*”.

Dois interlocutores levantam uma questão deveras interessante. Apontam que o tabaco contribuiu para a atmosfera do Vodou por conta do seu *aroma*. N.S., adepto de Vodou haitiano, diz, quando perguntado “Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente”, responde: “*O papel é psicoativo, que contribuí para a suspensão da consciência em situações de possessão, e também aromatizador já que o tabaco compõem a atmosfera dos rituais onde se tenha permissão*”. A interlocutora C.B, Manbo de Vodou haitiano, responde o seguinte à mesma pergunta: “*Acho fundamental, ainda mais em um culto onde cheiros e aromas são tão importantes*”.

Embora o aroma seja algo naturalmente etéreo, seus efeitos práticos são inegáveis – o que aponta para uma materialidade dos cheiros, coisa que eu não explorararei e nem poderia explorar nesta tese. Entretanto, cumpre destacar que essa colocação aponta para um uso, por um lado, de adereço, mas, por outro, de elemento de sustento da atmosfera religiosa própria.

Outro interlocutor, C.D., Houngan de Vodou haitiano, aponta que, no casos dos gedes, o tabaco também seria uma espécie de *catalisador* para o médium. Ele diz: “*Catalisador para médium*”, quando responde à pergunta “Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente”.

Essa afirmação também é curiosa. Na literatura de Vodou, em geral, não se encontra preocupação com *mediunidade* e o termo, se aparece, é raríssimo. O entendimento do fenômeno de possessão⁷⁶ parece, pelos haitianos e praticantes de Vodou, ser ligeiramente diferente da compreensão brasileira acerca da *incorporação*. De toda sorte, como os interlocutores que responderam ao questionário eletrônico todos são praticantes de Vodou, mas são *brasileiros*⁷⁷, pode ter havido uma porosidade entre as compreensões típicas de Umbanda/Quimbanda para o Vodou. Entretanto, essa face do tabaco aparece de maneira repetida entre os questionários. Um interlocutor alega que o tabaco – como o rum – faz os gedes *tomarem forma e ganharem vida*. É o que alega o Houngan La Croix, também chamado aqui de N.F., quando responde a pergunta “Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente”. Ele diz: “*For the gedes the tobacco, like the rum, are elements that makes them take shape, to 'come alive'*”⁷⁸.

Apesar da questão colocada acima da porosidade possível entre noções de religiões afro-brasileiras e o fenômeno da possessão no Vodou, também não se pode com facilidade descartar a experiência dos adeptos. Assim, parece que o tabaco tem, no caso dos gedes, alguma importância ritual como um sustentáculo.

Também aparece no questionário que o tabaco são *oferendas* e usados em rituais. Yaya Cinda, que também é Manbo de Vodou haitiano, diz que o fumo e o tabaco “*São itens utilizados tanto em rituais como em oferendas para loas associados a morte e ao cemitério*”. Novamente a questão da mediação, por meio de oferendas, surge de maneira importante, o que penso ser extremamente esperado no caso de quem está, como o adepto, efetivamente envolvido na prática. Nessa linha, um dos interlocutores destaca que o tabaco sirva como *vinculação simbólica* entre os adeptos e os espíritos – o que parece indicar uma noção de dádiva no estilo maussiano. S, M, adepta de Vodou haitiano, diz “*Acredito que o fumo e o tabaco aparecem como oferendas/ agradecimentos/presentes aos espíritos do Vodou pelos trabalhos a serem realizados e também como forma de vinculação simbólica na comunicação com eles. Especialmente com os Gedes isso*

⁷⁶ Cumpre lembrar que o termo possessão é usado pelos adeptos do Vodou sem tom pejorativo.

⁷⁷ Com exceção de um interlocutor, de nacionalidade estrangeira, mas residente no Brasil.

⁷⁸ “Para os gedes, o tabaco, como o rum, são elementos que fazem-nos tomar forma e ganharem vida”

se torna muito presente porque são espíritos muito próximos de nós, assim como os Exus e Pombagiras.”

Também aparece no questionário que o fumo seja uma forma dos gedes *saciar* vontades carnis e como meio de obter efeitos mágicos. É a opinião de M. A., adepto do Vodou haitiano que, em resposta à pergunta “Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente”, diz: “*Operações mágicas e saciar vontades carnis. Muito similar aos Exus e Pombagiras.*

Esta primeira noção, de que gedes tenham sensações e necessidades humanas, é interessante e conversa com a noção de que estes espíritos – por serem de falecidos – sejam próximos aos humanos. Nesse sentido, um interlocutor, Houngan La Croix vê o uso de tabaco pelos gedes como *uma celebração da vida*. Quando perguntado sobre quem são os gedes, ele responde: “*The gedes are teh myriad of the mighty dead, they are both spirits in their own right, the collective memory of wisdom lost to death that they are retaining as well as the celebration of life, showing that life and death walks hand in hand, you can't have the one without the other and in this regard they become great allies in the walk of life, healers of sadness and suffering*”⁷⁹.

Isso é muito curioso, ainda mais frente às constantes campanhas anti-tabagistas. O que seria essa celebração da vida? É difícil, por meio de uma resposta em papel, entender exatamente, muitas vezes, a motivação de quem comunica. Entretanto, outro interlocutor, M.D, adepto do Vodou haitiano pode ajudar nessa compreensão, pois coloca que o tabaco seja um *alimento* e *uma forma de hedonismo*. Quando perguntando “Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente”, M.D., responde: “*Além da conexão, é uma espécie de "alimento energético" e uma forma de hedonismo e prazer ao ser consumido*”.

Então, talvez a celebração da vida aqui esteja conectada à noção de um banquete, de prazeres sem consequências. Aqui é importante lembrar, como já coloquei na discussão sobre materialidade, que, para o *ougan* Jean

⁷⁹ “Os gedes são a miríade de mortos poderosos, ambos são espíritos por direito próprio, a memória coletiva da sabedoria perdida pela morte que eles estão retendo, bem como a celebração da vida, mostrando que a vida e a morte andam de mãos dadas, você não pode ter uma sem a outra e, nesse sentido, eles se tornam grandes aliados na caminhada da vida, curadores da tristeza e do sofrimento”.

Daniel-Lafontant, o ato de fumar pelos gedés remete à penetração sexual, sendo o cigarro um falo e a boca, uma vulva.

Em resumo, é evidente que, tanto no caso de exu e pombagira, quanto dos gedés, para os interlocutores inquiridos, o tabaco parece ter múltiplas funções. O notável é que estas funções parecem ser *as mesmas* no caso tanto de Umbanda/Quimbanda quanto do Vodou haitiano.

6. Síntese Conclusiva - Exu e Gedes, uma comparação temperada pela fumaça: hibridismos e sínteses

6.1. Balanço e retrospectiva

O esforço de estar no campo, de ir *in loco* e observar exus, pombagiras e gedes, não foi realizado simplesmente por uma vontade de colorir esta tese. Era necessário ir até aonde o tabaco queimava na boca dessas entidades para tentar compreender melhor como esse elemento se encaixa em seus cultos. Aproveitando essa necessidade, também fiz um exercício reflexivo para tentar melhor entender as entidades por si mesmas.

A questão é que, embora o tabaco seja, definitivamente, um elemento consistente no culto desses espíritos, seu uso parece tão corriqueiro, tão natural, tão esperado, que as reflexões cuidadosas acerca de seu papel são mínimas e, quando existem, se mantêm em uma superfície mais evidente.

Como já argumentei anteriormente, o Tabaco (com letra maiuscula, para diferenciá-lo da planta, no sentido vegetal, compreendido como algo inerte, como uma mera coisa, por muitos) pode ser considerado um espírito, uma personalidade *trickster*, que borra limites, que está nos *entres*. Nisso, ele se aproxima ao exu, pombagira e aos gedes e a tantos outros espíritos ao redor do mundo, mas que ficaram de fora desta investigação por razões evidentes. Se lembrarmos das proposições de Wilbert (Wilbert, 1991), veremos que ele sugere que a padronagem da folha de tabaco, similar à da pelagem da onça, tenha alguma relação com as associações de tabaco e onças com o xamanismo sul-americano. Como Fausto argumenta, o consumo do tabaco transforma os xamãs em onça (Fausto, 2004). Parece que estamos diante de um caso clássico de *simpatia*, da lei de similaridade da qual falam Hubert e Mauss, na qual *semelhante* traz outro semelhante para junto de si (Hubert & Mauss, 2017), mas também numa metamorfose, como colocada no animismo de Descola (2013) que por uma semelhança de *interioridade*, permite que corpos diferentes se relacionem intimamente.

Enfim, se Wilbert e Fausto tivessem olhado meramente o uso do tabaco – seu consumo – no momento ritualístico, não teriam, talvez, notado o propósito da similaridade. Precisaram olhar para as ranhuras das folhas, precisaram investigar mais com os xamãs. Por isso, as observações de campo não podem, no caso desta tese, ser analisadas sem o amplo suporte teórico.

Ao observamos a Umbanda e o Vodou, estamos diante de um desafio. O tabaco não é de uso original primário destas duas religiões, sendo um elemento que veio por influência de povos originários, por meio de catimbó e encantarias, por exemplo (Prandi, 1996), o que impele o investigador a fazer conexões de elementos mais distantes. O que quero dizer com isso? É simples – embora saibamos por meio dos estudos de diversos pesquisadores e da vivência que Umbanda, Quimbanda e Vodou foram formados também de elementos de povos originários, é um desafio entender quais elementos vieram de onde. Ainda, as histórias complexas e imbricadas dos africanos e povos originários em terras americanas torna tudo ainda mais desafiador.

É preciso assumir que existe uma certa continuidade do uso material do tabaco, que traz junto de si o espírito/personalidade desta planta e que isso vai se mantendo pela relações entre pessoas e tabaco, que são replicadas – em certa medida – desde os povos originários até os dias contemporâneos. Assumir essa linha de continuidade é – na minha visão – reconhecer que o Tabaco tem agência e que esse espírito é mais do que um mero utensílio. Mas que, por meio de seus poderes e forças inatos, ele foi moldando também o ambiente social ao seu redor. É o caminho do Tabaco pela vida, seguindo a noção de Ingold (Ingold, 2011).

De maneira nenhuma isso exclui o caminho que Prandi (Prandi, 1996) traçou, um caminho que pode ser ordenado como:

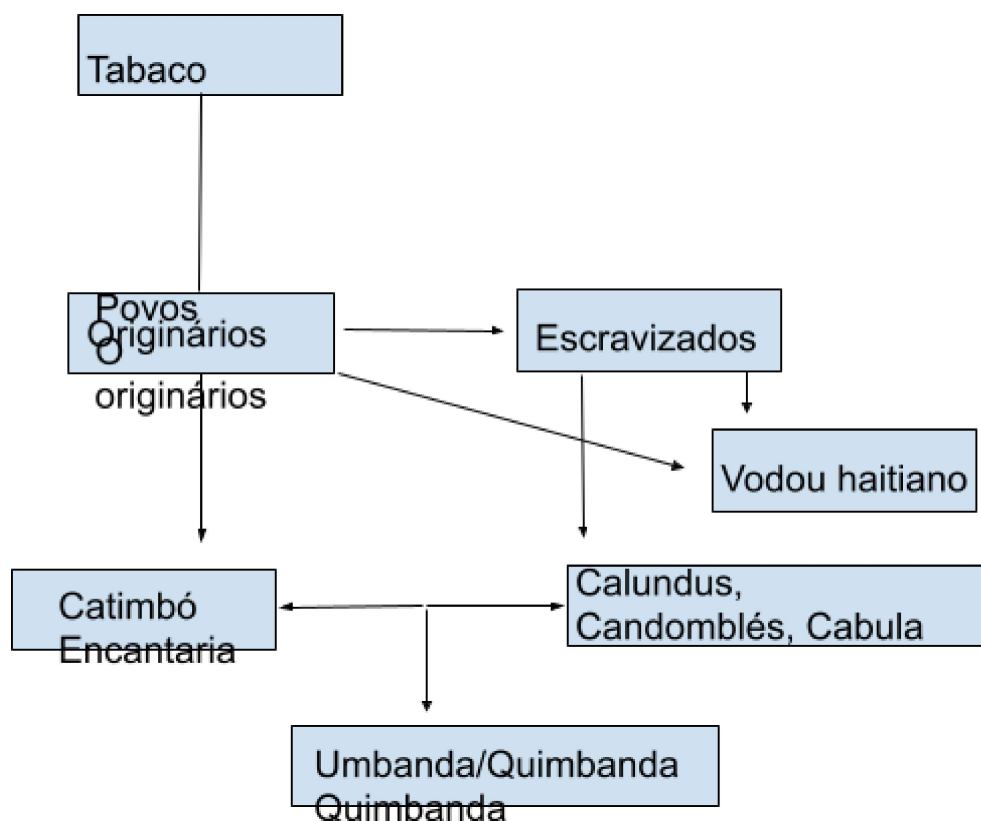


Figura 41 – Organograma da passagem dos saberes do tabaco.

Em miúdos, o uso do tabaco pelos povos originários teria gerado um saber/técnica que, por interações, trocas e hibridismos, teria sido passado – tanto em contexto religioso, quanto fora desse contexto diretamente e indiretamente – portanto entre o eixo dos povos originários e dos escravizados, não sendo pouco significativa nesse contexto a *mão* do colonizador. A verdade é que, como colocam Nancy Cardoso e Cláudio Carvalhaes, “ninguém sabe o exato momento no qual a fumaça da Jurema saiu do toré para envelopar lindamente o ritmo poderoso da religião africana reinventada no Brasil” (Cardoso e Carvalhaes, 2017). Assim, parece uma tarefa no mínimo hercúlea tentar desvendar quando o uso religioso do tabaco foi deslocado dos povos originários para os habitantes exógenos das Américas.

Portanto, coloco-me diante de uma trilha que é quase como *fumaça* – que se recusa a deixar as pegadas todas para que possamos refazê-la. Em verdade, isto não é tão crítico. Qualquer que tenha sido a maneira exata pelo qual o uso do tabaco foi parar nas mãos de exu, pombagira e de gedés, no Brasil ou no Haiti, é inegável o fato de que o uso existe hoje – e que os praticantes, munidos de todas as

facilidades da era da informação, podem refazer o caminho do tabaco até os povos originários, refazendo pegadas e até mesmo construindo laços que nunca existiram.

De certa maneira, é como se estivéssemos diante de uma história de *cartas marcadas*. De algum jeito, parece que os *tricksters* se atraem. Eles talvez se pareçam demais para se ignorarem.

Antes, porém, do esforço de entender como e porquê o tabaco aparece constantemente no culto aos mortos anônimos – embora tenhamos pistas deixadas pelos povos originários. Antes também de aceitar que o Tabaco seja um espírito trapaceiro como exu e gede. Antes disso tudo é preciso olhar para a trajetória dos estudos conduzidos por esta tese e julgá-lo.

No campo e na teoria, na bibliografia, no estado da arte, procurei ampliar o escopo. Eu poderia ter escolhido, por exemplo, um templo de Quimbanda e seguido com ele por todo o doutoramento. Entretanto, desde o início, entendi que eu não estava me propondo a apresentar um estudo sobre um templo ou sobre uma maneira de se fazer algo. Dentro dos limites eu persistia na ideia de que se eu olhasse a Quimbanda, a Umbanda e o Vodou por diferentes ângulos, eu conseguiria ter uma noção do tamanho e da dimensão da questão.

Evidentemente que ao fazer isso, eu também me abri a um problema em particular. Talvez eu tenha esticado demais a corda e agora seja impossível entender as nuances de cada rugosidade. Talvez ainda, eu tenha perdido a chance de encontrar aquela cerimônia ou momento específico que me daria uma chave simbólica fundamental para a compreensão do assunto.

Penso sobre as questões que Laura Jeffery e Natalie Konopinski colocam sobre o trabalho etnográfico – “Qual sua justificativa para esse tempo escolhido no campo ser ideal?” (Jeffery & Konopinski, 2014). Em verdade, poderíamos pensar em outra pergunta, esta provocada por Joost Fontein (Fontein, 2014): “Será que a pesquisa de campo é mais importante do que a pesquisa bibliográfica?”. Também Fontein coloca que o tempo é um fator limitante para a pesquisa.

Considerando tudo isso, eu compreendi que, para melhor equilibrar um estudo de bibliografia sólida, com uma experiência no campo que poderia trazer informações importantes e inovadoras, melhor seria participar de eventos pontuais em diferentes templos. Eu gostaria de ter conseguido *mais* experiências pontuais, mas encontrei alguns contratempos: financiamento, tempo e oportunidade.

Há que se colocar também questões importantes que me levaram a escolher este modelo. Com exceção do CEEG (RJ), um centro de Umbanda próximo da minha residência, os demais locais de campo (templos de Quimbanda e o templo de Vodou) não têm um calendário semanal (e no caso da Quimbanda, nem tem um calendário) de atividades. Na Quimbanda, por exemplo, as festas são pontuais, muitas vezes suscitadas por clientes, problemas na comunidade ou por desígnio dos espíritos, mas são escassas ao longo do ano. No Vodou haitiano, o templo visitado mantém um calendário anual com cerca de 8 celebrações, mas apenas *uma* delas é dedicada aos gedes. Tendo em vista essa escassez e o fato de que os templos de Quimbanda e o templo de Vodou ao qual tive acesso encontravam-se em locais distantes, restou-me optar pelo modelo de campo possível e tentar fazê-lo de forma mais proveitosa.

Apesar disso tudo, acredito que apresento aqui eventos relevantes e oportunidades que ajudam a esclarecer o papel do tabaco no culto aos exus e gedes. Falho, por outro lado, em algo que, em verdade, nunca foi o objetivo, que é o de traçar um contínuo como estava tentando ainda há pouco – o contínuo que revela exatamente como o tabaco chega em exu e gede e, mais importante, como é a percepção que chega desse tabaco.

Por isso, se permito que o Tabaco tenha uma agência, eu resolvo um problema, pois entendo que ele traça sua história (de alguma maneira). Se eu assumo que não tem, eu fico com uma questão – como, ao olhar para uma planta, pessoas diferentes (povos originários) e quimbandeiros e servidores dos Lwa tiveram a noção de que ela tinha alguma relação com a morte e a ancestralidade e que espíritos dos mortos gostariam dela? Uma resposta possível é novamente pela agência, agora não somente do Tabaco, mas dos espíritos. Ao reconhecermos que os espíritos têm personalidade e que tem uma vida social palpável. Chegamos ao animismo de Descola (2013) e a noção de que almas idênticas podem habitar corpos distintos e que assim, seres não humanos tem relações interpessoais com humanos e entre si. Isso, de alguma maneira é um desdobramento de uma ideia de *simpatia*.

Já que estamos nesse tópico, é importante notar que vida social dos espíritos é justamente o título de um livro de autoria de Diana Espírito Santo e Ruy Blanes (Espírito Santo & Blanes, 2013). Uma das coisas que os autores colocam na introdução é que o intangível afeta enormemente os humanos. Este problema, em

particular, é ainda mais complexo em religiões de transe de incorporação, pois o intangível toma forma. Se em algum caso o espírito se faz presente no material por meio de imagens e assentamentos, exu e os gedes podem ir além, pois tomam para si os corpos humanos. Logo, não é possível negar a espíritos que – para todos os efeitos práticos – têm corpos, falam e têm personalidades, a certeza de que são seres sociais.

Uma história que já mencionei nesta tese ilustra bem isso. É a história de Pai Antônio, incorporado em Zélio de Moraes, pedindo por seu *pito*.

Assim, é possível fechar mais uma trilha dessa história. Por meio de sua agência, espíritos vêm e pedem o que lhes apraz. O que agrada a um morto pode não necessariamente seguir as mesmas regras do que agrada a um vivo. Sim, talvez o morto sinta o sabor do tabaco e o pico de nicotina pelo corpo do médium e, quem sabe, isso o satisfaça, lembrando-o de quando ele mesmo era vivo. Ou talvez, se ignorarmos que os mortos possam, de fato, tomar os corpos de vivos, a ideia que o médium faz de um morto pode gostar disso tudo.

O que temos de concreto e de material, e o que foi observado em meu estudo de campo ora apresentado, é que – *de fato* – exus e gedes fumam. Na minha observação, eles não parecem preocupados em fumar em um determinado momento do ritual ou em usar a fumaça como defumador ou dissipador. Eles parecem apenas fumar, como as pessoas faziam antigamente pelas ruas. Muito mais do que um utensílio ou uma oferenda, eu enxergo então o tabaco como um elemento simpático, agradável e desejado por esses espíritos.

Parece-me que muitos adeptos, como relatei por conversas em campo, ou então, como percebi pelas respostas ao questionário virtual, estão mais propensos a enxergar apenas a função óbvia do tabaco. Por exemplo, como oferenda ou ferramenta. Isso pode ter ocorrido tanto pelo fato do formulário eletrônico ter perguntas que tratem disso (vide anexo 2) incorrendo em um viés nas respostas que foram obtidas ou pelo fato deste ser um entendimento comum. É possível também que, receosos de que religiões já perseguidas sejam ainda mais incompreendidas pelo uso de elementos socialmente questionáveis, alguns interlocutores insistam em *afirmar*, mesmo sem certeza ou convicção (não que seja o caso de todos) que o tabaco e a bebida tenham uma função específica e que não são meros *gostos* ou *vícios*.

Voltamos à questão que comentava Zhou e Xiao (Zhou & Xiao, 2024). Talvez seja mais simples para um interlocutor formular uma resposta menos polêmica num questionário impessoal, mas nada impede que o interlocutor omita ou manipule certas informações pessoalmente dentro de um contexto de manutenção de segredos e de auto-preservação. Entretanto, o pesquisador parece-me que *precisa* conduzir sua investigação tendo em mente a presunção de que o interlocutor controla a narrativa ou então será simplesmente impossível parar em cada declaração para tentar encontrar motivações ocultas ou ainda pistas crípticas.

Por isso, Zhou e Xiao mencionavam a relação de confiança como algo vantajoso (Zhou & Xiao, 2024). Em meu caso, como os templos visitados – com exceção do CEEG (RJ) – eram de pessoas com as quais eu mantinha uma relação anterior ao estudo e uma relação amigável, bem como os entrevistados em sua maioria também se encaixam nessa categoria, entendo que esse risco de uma informação de alguma maneira deformada propositalmente está minimizado.

Portanto, o que resta, ao fim e ao cabo, é que, sem surpresas, não há uma hegemonia na compreensão do papel do tabaco nos cultos desses mortos anônimos. Muito menos parece haver uma preocupação palpável com uma justificativa do uso do tabaco que não seja a de uma oferenda ou de uma ferramenta de mediação.

Por exemplo, eu teorizo que o Tabaco tenha uma agência como uma forma material dotada de personalidade e que ele tenha ligação com os mortos, ancestrais, desde os tempos dos povos originários e que isso tenha – de algum modo – resistido até os dias atuais. Entretanto, nenhum dos meus interlocutores se preocupa em elaborar uma odisséia do Tabaco. Evidentemente, seria deveras curioso se alguém fizesse essa ligação em uma conversa no campo, mas nem mesmo em livros de religiosos encontramos essas conexões sendo tentadas. Ou até talvez sejam, mas talvez de forma tímida. Por exemplo, ao afirmar que o tabaco é uma herança das encantarias ou do catimbó, alguém estaria *importando* – de certa maneira – também as significações do tabaco para a Umbanda ou Quimbanda, mesmo que nem todos esses símbolos e significados fossem prontamente recepcionados.

Ainda, é preciso comentar sobre uma questão bastante relevante. Nesta tese estou preocupado com exu, pombagira e gedes, mas o tabaco não é usado apenas

por estes espíritos. Por exemplo, em Umbanda, é notório o uso de tabaco por pretos velhos e caboclos, e no Vodou, por outros espíritos, como Ogou (Regis, 2023).

Ao pensar que o Tabaco seja um espírito *trickster*, pode parecer que estou tentando afirmar que apenas os demais *tricksters* possuam uso e gosto por ele, mas isto seria absurdo. A questão é que os caboclos, pretos-velhos e demais entidades que usam do tabaco, parecem chegar até ele por *outras vias*. No caso dos espíritos de Umbanda, sendo todos mortos, temos uma via de aproximação, pois, como já comentado nesta tese, tabaco e mortos têm uma ligação íntima. Porém, o preto velho pode também ter uma ligação pelo uso de tabaco por escravizados (Fox, 2015; Neto, 2001; Nardi, 1996). No caso dos caboclos, temos a ligação íntima entre o tabaco e os povos originários, se bem que mais visto pelo viés do xamã e do curandeiro (Wilbert, 1991).

No caso do Vodou haitiano, como no culto de Ogou (Regis, 2023), com a passagem do tabaco para a África (Yach, 1996) e com seu reconhecido poder estimulante (Nardi, 1996), não é difícil pensar que o tabaco tenha sido compreendido como uma *planta de poder* adequada para entidades e deidades mais agitadas.

Ou seja, apesar de todas essas vias serem apropriadas também para explicar a ligação de exus, pombagiras e gedes ao tabaco, eu proponho mais duas camadas: uma, o compartilhamento do modelo *trickster*, que passa pela humanidade extrema desses espíritos; outra, a morte e a sexualidade como eixo central de um tema em comum entre exus, gedes e tabaco. Em verdade, essas duas camadas estarão orbitando ao redor de uma mesmo eixo - a simpatia.

6.2. Gedes e exus: encontros e desencontros na encruzilhada onde cresce o Tabaco

Para continuar a síntese conclusiva, esta discussão, preciso deter-me um instante para comentar sobre a comparação entre exu e gedes, pois proporei adiante que o Tabaco (com “T” maiúsculo, o Tabaco animado, o *trickster*; com “t” minúsculo, me refiro apenas ao vegetal) é um elemento que os aproxima e que permite que os compreendamos melhor. Para isso, passarei por algumas breves seções comentando acerca de pontos de contato possíveis entre exus, pombagiras

e gedés, de maneira que tentarei demonstrar que eles podem ser muitos e que o Tabaco é também um destes pontos. Para isso, imaginarei os elementos religiosos como formando uma rede. Nesta rede, os elementos estão interconectados por diversas linhas.

A observação pessoal deste autor indica que muitos adeptos de Umbanda e de Quimbanda, ou curiosos, confundem gedés com exus. Por exemplo, em um fórum de internet, vemos a dúvida surgir e um internauta responder que Barão Samedi se apresentaria no Brasil como Exu Caveira.⁸⁰ A sobreposição é justificável, tanto no caso concreto como no geral. Afinal, tanto exus quanto gedés são espíritos de pessoas falecidas que retornam pelo fenômeno da possessão/incorporação e que aceitam oferendas similares, como: cigarros, charutos, bebidas alcoólicas e comidas apimentadas.

Nos capítulos anteriores, eu argumentei que tanto exu quanto gedés podem ser uma forma de continuação transformada do culto aos ancestrais alicerçado nas bases da cosmovisão bantu⁸¹. Agora é importante destacar que isto não foi uma declaração de que gedés e exus sejam a mesmíssima coisa.

Reduzir manifestações religiosas à mesma coisa seria um achatamento problemático. É preciso resistir à tentação de generalizar, como já alertava Friedrich Max Müller (1823-1890), e focar nas especificidades (Kitagawa & Strong, 1988). Aliás, comparar religiões é sempre um processo delicado. Platvoet afirma que os pesquisadores, com frequência, pegam dados de fontes das quais não se tem total controle sobre como os dados foram obtidos. Além disso, esse autor comenta que a fenomenologia da religião professada por Rudolf Otto e por Mircea Eliade não estava interessada em analisar processos específicos, mas sim em questões gerais. Por fim, Platvoet alega que os pesquisadores geralmente não conseguem eliminar sua própria subjetividade e julgamentos da análise (Platvoet, 1982).

É preciso considerar seriamente os alertas de Müller e de Platvoet. Neste trabalho, os objetos de comparação presentes – exu, gede e Tabaco – não estão imunes a generalizações e subjetivações pela parte do autor. Porém, resistirei ao processo de achatamento pela generalização. Além disso, como exu e gede

⁸⁰ <https://ask.fm/FredericoSousa874/answers/142663943365>. Acesso em 15/02/2023.

⁸¹ Porém, sem excluir a contribuição das cosmovisões de outras culturas africanas e até mesmo europeias, é claro.

(especialmente) são elementos dentro de religiões afro-diaspóricas, muitos dos problemas, como as generalizações, são resolvidos pela própria proximidade estrutural e formativa destas religiosidades.

É essa mesma proximidade que, por outro lado, acaba incentivando a generalização pelo público que não está atento aos percalços do estudo de religiões comparadas. Por isso, as sobreposições acríticas de exus e gedes são uma observação relativamente comum nas redes sociais e nas conversas informais entre praticantes de religiões afro-americanas.

Como poderiam exus e gedes ser a mesma coisa se possuem histórias específicas próprias e distintas? Não poderiam. Portanto, essa é a premissa pela qual seguirá esta tese. Assim, proponho, baseando-me numa raiz bantu em comum do culto ancestral, que exu e gede sejam utilizados como espelhos um do outro, para que possamos notar em ambos os grupos particularidades a partir da investigação comparativa e daí partir para o papel do Tabaco. Embora, claro, o tabaco/Tabaco não tenha nascido em África e nem mesmo tenha uma raiz bantu *per se*, seu acolhimento pelas religiões africanas e afro-americanas o torna um elemento importante. Além disso, ao tratarmos de exus e gedes, estamos falando de espíritos que não tem berço também na África, mas justamente como o tabaco/Tabaco, tem berço nas Américas. Tendo isto em mente, surge a questão, que não pretendo responder: o quanto exu e gedes tem seu vir-a-ser, sua transformação, seu desenvolvimento conectado ao do próprio tabaco? Em outras palavras, sendo o tabaco uma planta conectada aos mortos desde cedo pelos povos originários das Américas, qual seu papel no surgimento do culto dessas entidades e o que ela poderia ter doado a elas em matéria de sentido e de significado?

Como já destacado, as semelhanças entre esses grupos (exus e gedes) são notáveis, mas também existem diferenças. Por exemplo, não há um fio tão evidente que conecte os gedes ao Diabo, como ocorre com os exus e pombagiras. Outro exemplo é o da presença significativamente menor de gedes femininos, quando comparamos com a grande quantidade de pombagiras já registradas. Neste sentido, a discussão de gêneros, que é um assunto muito explorado em exu e pombagira, parece não ter tanta força no caso dos gedes. Há outro ponto interessante que aparece muito nas lendas e histórias de exu e que A.B., o interlocutor que já citei,

destaca em um de seus testemunhos: a ligação com a feitiçaria e com o ocultismo⁸². A magia e o ocultismo e as artes de adivinhação e sortilégios surgem como um elemento importante dentro do universo de exu e de pombagira. Vemos no livro *Exu* de Frisvold, por exemplo, a feitiçaria como elemento central na história de Exu Morcego, de Exu Capa-Preta, Exu Cigano, Exu Malé e outros (Frisvold, 2012). Além disso, temos os diversos *trabalhos* de Quimbanda e de Umbanda com exus e pombagiras, que seriam um tipo de feitiçaria popular. Não há, registrado na literatura, um destaque tão grande à feitiçaria e ao ocultismo no caso dos gedes. Mesmo que o Barão Samedi seja considerado um dos grandes magos do Vodou haitiano, os demais gedes, apesar de aparecem em todas as cores e variedades (médicos, bandidos, crianças etc), não parecem ter uma ligação tão estreita com ocultismo e feitiçaria. Aqui é importante lembrar que o tabaco/Tabaco sempre esteve conectado com a magia e com a religião, como demonstrei na seção discutindo os xamãs do tabaco.

Uma possível explicação para essa falta de significância do ocultismo e da magia nos gedes é a dicotomia que ocorre no Haiti entre o/a *oungan/manbo* e o/a *bokor*. No imaginário haitiano, os sacerdotes (*oungan* e *manbo*) servem os *Lwas* e se dedicam às práticas que favorecem a comunidade, como curas e bênçãos. O *bokor*, por outro lado, é o feiticeiro, aquele que lança maldições e que traz o caos e é a essa figura que muitas vezes a magia e o ocultismo estão associados (Desrosier & Fleurose, 2002; Augias *et al*, 2015). Estamos diante novamente do paradigma do feiticeiro e do anti-feiticeiro, conforme colocado por Luc De Heusch (De Heusch, 1970). Porém, é preciso ter cuidado com essa dicotomia, pois a magia, *maji* no crioulo haitiano, também é parte dos recursos dos sacerdotes, como no caso de ritos mais agressivos – como os *Petwo* (Dalmaso, 2009). Como Flávia Dalmaso coloca, no caso haitiano, também vemos que magia é o que o *outro* faz (Dalmaso, 2009). Porém, como a autora supracitada vai discutir, à luz de Lannec Hurbon, a feitiçaria (magia maléfica, no caso) sempre aparece em um polo que será equilibrado pelo seu oposto, a magia benéfica (Dalmaso, 2009; Hurbon, 1987). Em outras palavras, a magia e a feitiçaria acabam ganhando um status marginal frente à religião, em uma dicotomia maussiana (Mauss, 2017).

⁸² “Pergunta: Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.
Resposta: Meus ancestrais feiticeiros”

A experiência de Dalmaso em Jacmel nos ajuda a compreender como essas fronteiras podem ser borradas. Por exemplo, ela alega que os termos *maji* e *mistike*, magia e místico, podem ou não estar associados a elementos do Vodou (Dalmaso, 2009). Ela relata que em Bocage, Haiti, falar sobre feitiçaria era tabu por conta de sua associação negativa. Por outro lado, em Jacmel, Dalmaso conseguiu que os interlocutores discutissem o assunto (Dalmaso, 2009). A autora relata que “quem é *voduisante fé maji* (faz magia)”, por exemplo (Dalmaso, 2009). Entretanto, ela também relata que *maji* pode ser causa de problemas (Dalmaso, 2009). O trabalho de Dalmaso ajuda a compreender como, na prática, a diferença entre um sacerdote e um *bokor* deve ser algo de difícil precisão. Porém, também revela que ainda há uma carga pejorativa nos termos ligados à magia e à feitiçaria no Haiti, o que poderia explicar a razão pela qual muitos adeptos se furtariam de associar os trabalhos – *travay* – dos gedes a estes termos.

Falta ainda mencionar o óbvio. Afinal, apesar de a cultura brasileira ter tido formação similar à haitiana, elas são, em muitos aspectos completamente distintas. O Vodou haitiano é um produto das interações e encontros e desencontros culturais do Haiti, enquanto que exu e pombagira são entidades tipicamente brasileiras. Isto pode ser visto, por exemplo, em pequenos detalhes. Gedes geralmente bebem *piman*, que é *kleren* – um tipo de rum – com pimentas. Exus e pombagiras, por sua vez, bebem cachaça, classicamente. Essa diferença é prontamente explicada pelas diferenças culturais, visto que o destilado de cana mais popular no Caribe é o rum, enquanto que, no Brasil, é a cachaça. Por sua vez, no Brasil, aos exus e pombagiras são oferecidos os chamados padês, derivados do *ipadê* do orixá Exu, e compostos de farinha de mandioca com azeite de dendê e pimentas. No Haiti, não vemos os gedes com predileção por farofa com dendê, mas comem de tudo, com muita pimenta – inclusive carnes cruas. Bifes crus também aparecem nos padês de exu. Curiosamente, as pimentas também tem origem americana e são *nightshades*, assim como o tabaco. A mandioca é também de origem americana. Portanto, no âmago da noção de exu e gedes parece haver espaço para o berço americano. Então, não é oportuno dispensar a *americanidade* como um fio de conexão entre gede, exu e Tabaco.

Exus e pombagiras não têm necessariamente voz anasalada como os gedes, mas são espíritos preferencialmente noturnos (Frisvold, 2012), embora apareçam

em qualquer momento. Os gedes, por sua vez, usam óculos escuros para lidar com a claridade do “mundo de cima”. Na Quimbanda, há o costume de se servir bebidas aos exus e pombagiras na temperatura ambiente, pois muitos adeptos dizem que como os espíritos vêm do inferno – um local quente – a temperatura ambiente do nosso mundo é gelada o suficiente para eles. O tabaco é uma planta conhecida em inglês como sendo do grupo das *nightshades*, termo que aglutina as palavras *night* e *shade*. *Night*, em inglês é o termo para noite. *Shade*, para sombra. *Shades*, por sua vez, é uma gíria comum para óculos escuros.

Pela associação diabólica, exus e pombagiras são vistos como espíritos ligados ao fogo e à terra (Frisvold, 2012). Os gedes, por sua vez, não têm essa conotação e se tivessem que ser associados a algum elemento, talvez o fossem à água, por conta das águas da criação e das águas abismais. Porém, não é dispensável a noção de que o fogo também seja um elemento relacionado aos gedes, visto que eles estão conectados com a vida de maneira muito intensa. É possível, entretanto, que aqui estejamos diante de dois grupos operando por meio de lógicas distintas. Uma delas, sendo mais influenciada particularmente pelo catolicismo (a Quimbanda), que subverte o submundo a um local ígneo, enquanto que na visão bantu ele seria aquoso (abaixo da *Kalunga*).

Há ainda outro fator a ser considerado. Na Quimbanda, exu e pombagira carregam junto de si virtudes de resistência e de oposição e também são vistos muitas vezes como capazes de atos cruéis, por serem ou *amoraís* ou estarem acima da moral dos vivos. Os gedes, por sua vez, não parecem dividir essas qualidades de resistência e oposição, pelo menos não de maneira caracterizante, sendo mais correto pensar nele como transgressores – o que pode ser considerado bem próximo da rebeldia e da oposição, mas isto será explorado mais adiante. De fato, os espíritos do Vodou que são conhecidos por essa ferocidade e rebeldia são os *Petwo*, que estão conectados intimamente à revolução haitiana. Apesar dos gedes serem servidos junto ou de maneira similar aos *Petwo* em alguns templos de Vodou, de maneira geral, vemos na literatura uma separação destes.

São os *Petwo* e os *djab* e os *mò*⁸³ que muitas vezes são associados aos malefícios (Smith, 2010). Como destaca bem Hurbon, em certas regiões do Haiti

⁸³ Os mortos que não são gedes, algo como almas penadas ou os eguns da Umbanda e da Quimbanda.

não parece haver diferenças entre *Lwas* e *djabs*, o que coloca toda a questão da natureza destes últimos em uma ótica ainda mais complexa (Hurbon, 1995). De maneira mais geral, entretanto, parece haver uma tendência de chamar de *djabs*, uma classe geral de espíritos que servem a um feiticeiro. Neste sentido, apesar de mortos, exu e pombagira se afinariam com *djabs* e nem tanto com os gedes, visto que sua amoralidade é muitas vezes vista como um traço maléfico – principalmente do ponto de vista Umbandista⁸⁴ – e que exus e pombagiras são vistos como *companheiros* dos médiuns que trabalham com eles.

Não que não existam gedes que não possam ser também violentos e mais propensos à crueldade. O processo de zumbificação – tão explorado de maneira sensacionalista por *Hollywood* – tem sua gênese no *zonbi*⁸⁵ haitiano, uma pessoa supostamente morta, enterrada, e que é trazida de volta como um escravo por um *bokor* que se utiliza de feitiços ligados ao Barão Samedi (Motta, 2021). O mais famoso caso de zumbificação é o de Clairvius Narcisse, que teria sido zumbificado e estudado por Wade Davis. Narcisse teve sua morte declarada em 1960, seu corpo ficou vinte horas no necrotério e ele foi enterrado, mas, ainda assim, ele teria saído do seu túmulo. Dezoito anos depois de sua morte, ele reencontrou sua irmã, que o reconheceu prontamente e reconheceu seu discurso com todos os detalhes das memórias que eles tinham vivido juntos (Davis, 1985). Entretanto, esses atos ou feitiçarias maléficas não parecem ser caracterizantes dos gedes e nem mesmo comuns em publicações e depoimentos. Embora também não se possa dizer que exu e pombagira sejam caracterizados por *crueldade*, são inúmeras as publicações de nicho que trazem esta associação, como já discuti.

A crueldade está conectada também ao tabaco, principalmente pela ligação do tabaco às onças e sua voracidade. Como demonstrei no capítulo 3, essa associação também se liga à antropofagia. Aliás, o ato da antropofagia, que é de certa maneira o fazer ingerir para si a carne e o sangue de outro, parece saltar aos olhos no caso do tabaco, que nasce dos túmulos. É o morto crescendo novamente, de alguma maneira. Assim, ferocidade, transgressão e violência também estão

⁸⁴ É verdade que muitos Umbandistas rejeitam essa capacidade de exu para o mal, mas quando se fala em “Quimbanda”, este é o traço que salta primeiro aos olhos no imaginário.

⁸⁵ Há também outro tipo de *zonbi* que se trata somente de almas penadas que são aprisionadas e escravizadas.

conectados ao Tabaco, de maneira direta. Temos mais um ponto de ligação entre exus, gedes e Tabaco.

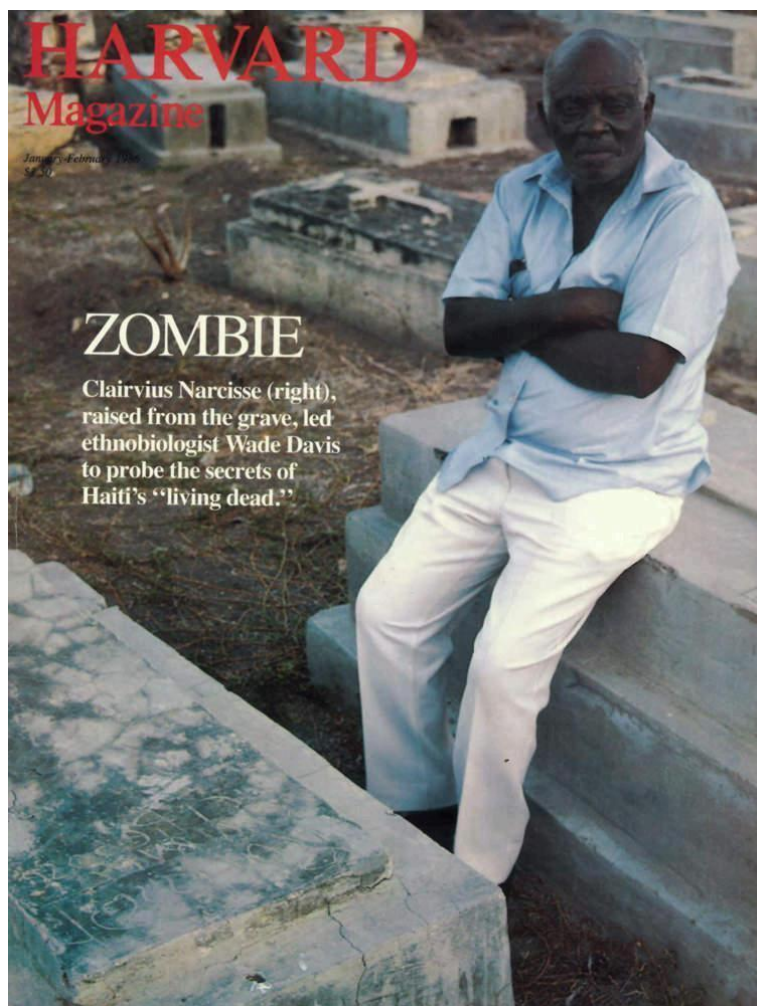


Figura 42 – Clairvius Narcisse, o caso *real* de zumbificação relatado por Wade Davis. Fonte: <https://www.harvardmagazine.com/2017/10/are-zombies-real>. Acesso em 15/02/2023.

Outra via de aproximação possível entre gedes e exus poderia ser a história da mãe do rei Adanzan (às vezes grafado como Adandozan) e seus sessenta e três servos *Guede-vi* que teriam vindo parar no Brasil. O nome da mãe do rei seria supostamente Agontimé – rainha Agontimé (Cavalcanti, 2019. Página 394). Acredita-se que os cultos de Voduns teria sido estabelecido em São Luís do Maranhão por meio da chegada da rainha Agontimé, conforme Pierre Verger (Verger, 1953) teoriza, visto que nenhum dos Voduns reais conhecidos no Maranhão

são posteriores ao tempo do rei Agongono, de quem Agontimé seria viúva (Cavalcanti, 2019).

Entretanto, sabemos que nas casas de Tambor de Mina a relação com o Exu africano (ou Legba) é controversa. Por exemplo, Ferreti alerta que Legba é saudado apenas para evitar perturbação aos trabalhos e que outras entidades vão tomar a frente como mensageiras. Em parte, isto ocorre, pois entende-se que Legba seja algo similar ou equivalente ao Satanás (Prandi, 1997). Além disso, não há incorporação de exus e de pombagiras (Ferretti, 1996). Por outro lado, há a incorporação e festas para os chamados “caboclos”, menos na tradicional “Casa das Minas”. Ferreti percebe que alguns caboclos são muito similares aos exus e pombagiras – bebendo álcool, utilizando-se de palavreado impróprio e fazendo gestos inadequados (Ferretti, 1996). Porém, os caboclos não são compreendidos como mortos comuns, mas, em geral, como *encantados*⁸⁶ ou criaturas fantásticas como os botos (Ferretti, 1996).

Isto não quer dizer que na totalidade do fenômeno da Mina não tenha havido a entrada de exu e de pombagira. Por exemplo, no Pará, há relatos de terreiros Mina-Nagô que trabalham com exus e pombagiras, especificamente com Tranca Rua e Maria Padilha (Rosário *et al*, 2021). Ainda, Ferretti também relata a entrada de exu e de pombagira em diversos terreiros de Mina e de Terecô que foram cruzados com a Quimbanda, tendo seu expoente o falecido Bitá do Barão (1932-2018) (Ferretti, 2006).

Porém, apesar da suposta chegada de sessenta e três membros da etnia *Guede-vi* no Brasil, não há no Maranhão – pelo menos não no Tambor de Mina, cuja origem mítica está ligada a rainha Agontimé – nenhuma classe especial de mortos que seja comparável aos gedes do Haiti ou aos exus da Umbanda e da Quimbanda. Uma das razões prováveis pode ter sido a divinização da linhagem real e elevação desta à condição de Voduns. Ou seja, o culto aos ancestrais oriundos do Reino do Daomé teria sido dominado pela adoração à linhagem real. Como Melville Herskovits já havia afirmado, nos períodos dominados pela máquina estatal, as famílias do Daomé estabeleciam seus ancestrais como divindades (Herskovits,

⁸⁶ Geralmente compreendidos, neste caso, como pessoas que tiveram vida terrena, mas que se divinizaram sem a passagem pela morte (De Luca, 2015). O termo “encantando”, de maneira mais ampla, é de difícil aceção e parece abarcar diversas categorias de entidades sobrenaturais distintas.

1932). Logo, não é que o culto aos ancestrais não tenha sido central no Daomé e no Abomé, principalmente pela época de Agontimé, mas é que sua configuração não parece ter se derivado em uma classe de mortos anônimos, mais próxima das pessoas vivas. Pelo menos não em África e não no Maranhão.

Com base nisso, não é possível, obviamente, descartar uma relação dos *Guede-vi* com os gedes, mas talvez essa relação seja mais frágil do que se imagina. Sem querer teorizar além do devido, não seria absurdo imaginar que a relação entre *Guede-vi* e gedes esteja, de fato, apenas no nome, sendo uma ligação tardia. Uma ligação construída talvez em tempos mais contemporâneos entre o suposto papel social relegado aos *Guede-vi* pelo Reino do Daomé e o surgimento de uma classe de espíritos, cujas bases talvez se encontrem mais fortemente alicerçadas em outras matrizes étnicas.

6.3. A sexualidade como um ponto de ligação

A sexualidade emerge, certamente, como um ponto em comum entre exus, gedes e Tabaco. Imagens de pombagiras seminuas lotam as prateleiras de qualquer loja de artigos religiosos no Brasil, revelando inequivocamente a relação destas entidades com a suposta “libertinagem” ou liberdade sexual – com uma pitada apimentada de afronta. Os gedes, por sua vez, têm sua dose de sexualidade exacerbada, seja pela dança *banda* – que imita os movimentos sexuais – ou seja, pelo seu linguajar sempre fazendo referências aos órgãos sexuais. O tabaco, como já discuti no capítulo 3 desta tese é também relacionado à sexualidade. Sua própria conexão original com os mortos, advinda dos povos originários, ao crescer em terra remexida das tumbas, dá ao tabaco um componente sexual importante, pois o sexo é - como também já coloquei - a porta de entrada para a vida e, em última análise, o ponto de início da morte.

Uma característica dos gedes bem registrada é sua conexão direta com as crianças e a fertilidade, razão pela qual eles costumam dedicar atenção diferenciada às mulheres grávidas e às crianças (Pérez, 2016). Pombagiras, principalmente, estão conectadas à cura de infertilidade e a questões sexuais – no sentido mais de *aflições* sexuais (Vianna, 2022).

Aliás, sobre as pombagiras, especificamente, e suas associações com a figueira do inferno – expressa de maneira máxima pela própria Pombagira Figueira do Inferno, cabe um destaque importante. Esta denominação – *figueira do inferno* – é, entre classes populares, utilizada para classificar mulheres que são inférteis, tendo uma óbvia ligação com a passagem bíblica na qual Jesus amaldiçoa uma figueira que não dá frutos (Vargas, 1999). Porém, ao mesmo tempo, pombagiras surgem como a solução procurada por muitas mulheres para aflições de infertilidade. Para entender este aparente contrassenso, talvez nós possamos analisar isso pela subversão e pela afronta típica de exus e pombagiras. Uma vez que a associação diabólica entre exu e pombagira é dada, a apropriação da árvore infértil amaldiçoada pelo filho de deus como um símbolo de renovação se transforma não só em deboche, mas em clara declaração de rejeição da colonialidade. Portanto, como eu e outros já sugerimos, exu e pombagira vestiram essa classificação como forma de afronta e de resistência. Curiosamente, a figueira-do-inferno é o nome vulgar da *Datura stramonium*, outra planta do grupo das *nightshades*, assim como o tabaco⁸⁷.

No caso dos gedés, é importante notar que abarcam aparentes contradições e as transformam em síntese. É o caso da já discutida questão da ligação da morte com a fertilidade, que carrega alguns sentidos evidentes – como a de que só morre o que nasce e que o nascimento decorre do ato sexual –, mas também alguns outros mais profundos que parecem se harmonizar na *dikenga* – que revela que as águas da criação são as mesmas águas abissais que recebem os mortos, como um retorno a um útero cósmico.

Da mesma maneira, é nesse ponto de encontro bantu que as pombagiras poderiam também tirar sua base ontológica para a fertilidade. Ou seja, apesar de diferenças evidentes – algumas mais sutis e outras muito significativas –, parece que pombagiras e gedés fazem parte de um contínuo em comum que envolve mistérios de morte e de vida.

⁸⁷ Para uma discussão mais aprofundada sobre pombagiras, figueira-do-inferno e gênero veja REGIS, E. “Eu não sou mulher de Lucifér, sou mãe de Lucifér”: Maternidade, gênero, bruxaria e feminilidade são os frutos de Pombagira Dona Figueira. . *Sacrilegens*, [S. l.], v. 21, n. 2, p. 163–184, 2025. DOI: 10.34019/2237-6151.2024.v21.45706. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/45706>. Acesso em: 28 out. 2025.

6.4. Transgressão, rebeldia, oposição e tabaco

Talvez estar morto seja realmente libertador. Sem mais nada a temer e a provar para a sociedade, o morto pode agir com grande autenticidade. A agência do morto, por outro lado, só pode ser pautada pelo vivo. Afinal, a condição de se estar morto é definida quase que diretamente pela ausência de vida. Fora isso, não se sabe muito mais sobre o morrer – se há, de fato, uma existência na morte – como exus e pombagiras e gedes parecem demonstrar que há aos adeptos de Umbanda/Quimbanda e de Vodou – nós, vivos, não podemos conhecê-la diretamente e nem mesmo por parâmetros mensuráveis. Para nós, que só conhecemos a vida, estar morto é não estar vivo. Nisto, o Tabaco é transgressor, pois ao sair das tumbas e fazer brotar vida da morte, esta planta/espírito afirma que há sim algo além da morte e ela se coloca como sua embaixadora.

Porém, temos que, de todo modo, o lugar do morto não é o do vivo, se o vivo não pode algo, o morto pode. Se o vivo pode algo, o morto, normalmente, não pode. A *dikenga* aponta para essa dicotomia espelhada, quando percebemos que a superfície da *kalunga* é água – o primeiro espelho – e que os vivos e os mortos ocupam espaços diametralmente opostos nesse cosmograma. Só há um ponto no qual os mortos e vivos podem de maneira similar. Esse ponto é a *kalunga* – que ganha corpo e substância no momento da incorporação. Assim, a *kalunga*, o ponto de encontro, que se faz mais palpável nessa incorporação é também representada pela planta tabaco, que nasce nas tumbas e que permite aos xamãs visitar os reinos invisíveis. Revisitando o cosmograma congolês, a *dikenga*, poderíamos colocar o Tabaco como uma espécie de *axis mundi*, que ultrapassa a *kalunga*.

Os mortos quando se encontram com os vivos, fazem tudo aquilo que os vivos *não* podem fazer. Este termo *não* tem que ser compreendido bem. Não é que necessariamente os vivos não tenham a capacidade de fazer aquilo, mas é que não lhes convém ou que lhes não é permitido. Assim, os gedes quando aparecem em cerimônias, dançam a *banda*, imitando o ato sexual, passam as mãos nas genitálias e partes íntimas das pessoas, fazem discursos repletos de erotismo explícito e pregam a liberdade daqueles que nada mais tem com o que se preocupar. Poderíamos chamar isso de “transgressão”. Claro, uma transgressão que nos

lembra sobre os prazeres da vida e com festas, conforme também relatam respostas no formulário eletrônico.

Anteriormente, propus uma ligação entre Anansi e os gedes, talvez tornada possível pelos movimentos migratórios no Caribe. Em África, Anansi é utilizado como um relaxador de amarras sociais e permite críticas sem o medo de represálias, um papel similar aos dos gedes, que como, os *bobos da corte*, têm imunidade a uma ampla gama de punições pelos seus comportamentos considerados inapropriados. Na Jamaica, como já coloquei, Anansi afasta os mortos – uma forma de manter a ordem social. Assim, Anansi e gedes surgem como figuras de liminaridades.

Exu e pombagira, quando incorporados, também desafiam o que é esperado dentro do ordenamento social. Por exemplo, a existência de um momento para celebrar essas figuras que são essencialmente de marginalidade já denota a transgressão constitutiva nesses espíritos. Além disso, é costumeiro que exu e pombagira falem verdades inconvenientes, demonstrem sua liberdade de maneira exuberante e que sejam um tanto desafiadores.

Há transgressão nisso, claro, mas aliado ao histórico de exclusão desses espíritos da Umbanda, essa transgressão ganha um vulto de oposição e de rebeldia. Os gedes não foram e não são um elemento excluído do Vodou – talvez pela história única do Haiti. Será, entretanto, que não encontramos nessas duas classes de espíritos essa semente em comum da transgressão se tornando uma rebeldia?

Não estou procurando uma resposta objetiva. Na verdade, esta é mais uma das muitas questões que surgem enquanto estamos pensando em algo e que, devem, pelo presente momento, permanecer sem uma investigação profunda. Se transgressão não é sinônimo exato de rebeldia, pode ser que se toquem, mas de toda sorte – a transgressão é uma raiz comum entre gedes e exus e pombagiras e o Tabaco.

Para que essa relação entre exus, pombagiras e Tabaco fique bem destacado, precisamos notar que as próprias oferendas que gede e exu e pombagira recebem são também transgressoras – fumo, bebidas alcóolicas e

pimentas. Ainda, são também outro encontro entre estes espíritos. Um encontro que novamente, frente aos espelhos, servirá para que meditemos sobre Vodou e sobre Umbanda e Quimbanda e sobre o lugar do tabaco nisso tudo.

Neste sentido, o tabaco talvez seja o *mais* transgressor dos elementos acima citados, visto que ele próprio passou de planta sagrada a uma planta condenada pela medicina e pela sociedade. Assim, a manutenção do tabaco como elemento ritualístico é um ato radical, por assim dizer. Um exemplo forte disso é a proibição do fumo pelos vivos na casa de Mãe Ieda de Ogum. Fumo este que, por outro lado, é liberado aos exus e pombagiras.

É preciso reconhecer que esta tese traz uma profundidade maior quando o tópico é exu e pombagira. Natural, visto que o Vodou haitiano ainda é escasso no Brasil. Entretanto, eu decidi por não focar apenas na Quimbanda/Umbanda, justamente para também cumprir um papel – trazer à atenção o caso de uma religião afro-americana que está em solo nacional e que tem similaridades impressionantes com as nossas próprias, mas que é frequentemente ignorada.

Portanto, esta síntese conclusiva vital. Nela eu busco, pelo fio do tabaco passar por exu e gede para melhor entender, por sua vez, o próprio Tabaco no culto dessas entidades. De pronto, é preciso deixar claro que eu não pretendo esgotar essa análise, mas, pelo contrário, começá-la. O que motiva a necessidade desta investigação, no caso específico desta tese, é o notável resultado coletado pelas entrevistas que apontam que tanto para exus e pombagiras quanto para gedés, o tabaco parece assumir funções e papéis similares.

Ao longo desta tese, eu venho advogando que o Tabaco tenha uma personalidade⁸⁸ e que ela seja a de um *trickster*. Neste mesmo sentido, exus e pombagiras e gedés são *tricksters*, no melhor sentido da palavra. Eles são fronteiriços, como também é o Tabaco – crescendo em estradas e em tumbas (Wilbert, 1991). Exus e gedés, também, de certa maneira, crescem em tumbas, pois são mortos retornados, como já coloquei inúmeras vezes. Ainda, exu também tem uma associação evidente com os *caminhos*, como Diego de Oxóssi coloca justamente no título de seu primeiro livro *Desvendando Exu: O guardião dos caminhos* (Oxóssi, 2019). No caso dos gedés, tal associação parece ser menos

⁸⁸ Seja ela por interioridade ou por uma vir-a-ser que torna o tabaco um ser relacional cuja intersubjetividade é construída a cada momento. O tabaco torna-se Tabaco de toda sorte.

evidente. Porém, se tomarmos a expressão *Moun fet pour mourir*⁸⁹ (Smith, 2012), talvez a vida possa ser considerada uma grande estrada, a estrada que nos leva direto à morte e sendo gede, aquele que tem as chaves da morte – e da vida, pela sua incitação à sexualidade –, talvez seja também uma espécie de *guardião dos caminhos*.

Em verdade, apesar do berço nas Américas, as raízes de exu e de gede se encontram na África e apontam para algo neste sentido. Exu, como já discuti nesta tese, tem uma ligação indelével com o orisá *Èsú* dos iorubás (Frisvold, 2012). Os gedes, como Cosentino (Cosentino, 1987) coloca em seu artigo seminal sobre a transformação do orixá *Èsú* em terras americanas, conecta de maneira eficaz os gedes a este orixá e ao vodun que é sua contraparte, Legba. Portanto, exu e gedes se encontram mesmo antes de se formarem no novo mundo, pois estão conectados em África por orixá e vodun.

Difícil é conciliar isso com toda a herança bantu forte dentro da Umbanda/Quimbanda e também do Vodou haitiano (Malandrino, 2010; Vanhee, 2009). Porém, esta etapa já foi superada nesta tese no capítulo 1, onde demonstrei que exu e pombagira tem forte influência dos bantus, de fato, assim como toda a noção dos gedes e da morte no Vodou também parece ter. O que temos, entretanto, são espíritos ancestrais (exu e gede) que parecem ter saído de uma mesma raiz africana⁹⁰ e que chegam a um caldeirão parecido: uma nação colonial cuja cultura é marcada pela forte influência de bantus e sudaneses. É evidente que não poderiam ter saído desses dois contextos (Brasil e Haiti), conceitos idênticos, mas é impressionante notar as semelhanças entre exu e gedes, como revelarei a seguir:

Tabela 3 - Comparação entre exus e gedes

Característica	Presente em exu e pombagira?	Presente em gedes?
Associação à morte	X	X
Associação “demoníaca”	X	X
Associação sexual	X	X
Uso de cigarros	X	X
Uso de bebidas	X	X

⁸⁹ As pessoas nascem para morrer.

⁹⁰ Sem excluir a possibilidade de que existam outras raízes africanas nessa mistura, como é o caso dos Guedevis (Metreux, 1972)

Solicitados para fertilidade	X	X
Marginalizados	X	X
Irreverentes	X	X
Conexão com magia	X	X

Embora eu ainda não tenha comentado muito sobre a associação dos gedes à imagens demoníacas, isso é encontrado. De fato, de maneira menos marcante do que no caso de exus e pombagiras. Elsie Parsons (Parsons, 1928), por exemplo, notou que Barão Samedi era chamado de *grande diable*. Entretanto, vemos que a terminologia *diable* pode ser usada para todos os Lwa de forma geral (Maulois, 2016). Assim, entendo que esta seja a equivalência mais frágil entre as duas famílias de espíritos.

As demais características, já amplamente discutidas em capítulo anterior, apresentam uma equivalência sólida. Apesar disso, quando nos focamos nas sutilezas, as diferenças encontradas são bastante significativas. Por exemplo, exus são divididos em diversos reinos (Frisvold, 2012), coisa que não se conhece no caso dos gedes. Gedes são particularmente muito mais inclinados ao erotismo do que exus e pombagiras, continuando com as diferenças entre essas duas classes. Em verdade, não pretendo – e seria absurdo – tentar equalizar gedes e exus. Gostaria apenas de conseguir salientar que estes *mortos* são, de alguma maneira, reanimados de forma muito parecida dentro de uma matriz religiosa que apresenta elementos constitutivos similares. Não acredito que isto tenha sido obra do acaso.

Neste sentido, não pode ser uma simples coincidência que o tabaco tenha surgido como elemento, oferenda ou partícipe no culto de exu, pombagira e de gede, no culto a esses mortos anônimos. Principalmente quando se consideram todos os pontos de encontro entre o Tabaco, exus e gedes que levantei até agora.

Assim, finalmente eu posso por as cartas na mesa e, na próxima seção, mostrar como o Tabaco parece ser uma síntese dos elementos que aproximam exu e gede, mais do que apenas um mero elemento ritualístico.

6.5. O fantástico papel do tabaco: uma onça dicotômica

No que concerne o uso do tabaco, é preciso começar dizendo que o tabaco não é o elemento central do culto aos exus e gedes, ao menos não no sentido que o tabaco poderia ser classificado, por exemplo, no Catimbó-Jurema⁹¹. Talvez seja estranho colocar isso de maneira tão direta e sucinta, justamente no texto de uma tese que está investigando o tabaco nestes cultos. Assim, é verdade, que isto se trata de um atestado de que esta investigação nunca esteve preocupada em desvelar novos pilares, mas sim em encontrar novos caminhos para serem percorridos. Ou talvez, em derrubar pilares, mas não visando uma destruição e sim uma nova maneira de compreensão.

Assim, sustentado pela noção de que as coisas formam uma rede (ou talvez uma matriz) que se agrega de diferentes maneiras para dar forma aos significados sociais, tendo por base os já amplamente citados nesta tese, Descola (Descola, 2024) e Ingold (Ingold, 2011), eu gostaria de propor que não há que se falar em elementos não estruturantes em uma religião. Explicando-me: todos os elementos da religião contribuem para sua estrutura por meio de suas conexões múltiplas entre eles; ainda, esses elementos, por suas características de não serem estáticos, mas de estarem num vir-a-ser, são independentes uns dos outros, mas ao se agregarem, formam cenários particulares. Nesse contexto, os elementos caracterizantes seriam distintos desses estruturantes, visto que além de serem estruturantes (como todos), teriam tamanho destaque que seriam prontamente reconhecíveis como *próprios* e *definidores* de uma dada religião ou grupo religioso. Por exemplo, o transe de incorporação, sem dúvidas, seria um elemento caracterizante da Umbanda. Afinal, talvez seja o primeiro elemento que vem à mente quando pensamos nessa religião.

Em outras palavras, qualquer elemento que exista em uma religião entrará nessa matriz agregando-se de maneiras imprevisíveis, o que não permite necessariamente a um observador externo prever o que aconteceria se tal elemento, agente ou não, fosse, por exemplo, removido da matriz. A única consequência previsível seria uma mudança na forma, compreensão e na práxis da religião. Porém, exatamente, qual seria o impacto de tal mudança, é difícil de ser previsto. De toda sorte, uma religião não permaneceria jamais a *mesma* caso um

⁹¹ Já foi dito, mas vale lembrar: o Catimbó-Jurema é uma religião sincrética brasileira de elementos originários marcantes e de manifestação inicial no nordeste brasileiro. Apesar de ter se hibridizado principalmente com a Encantaria e com a Umbanda. O elemento principal do culto é a Jurema, uma árvore, mas, em verdade, o Catimbó-Jurema engloba uma infinidade de elementos naturais. Em destaque dentre eles está o uso do tabaco, que é considerada uma “erva-mestra” (Souza, 2016).

dos agregados de sua matriz fosse modificado. Por exemplo, como alguém poderia supor o que aconteceria com a Quimbanda se o tabaco fosse removido de sua práxis? Seria ela ainda Quimbanda? Os exus e pombagiras se adaptariam à exclusão de um elemento *simpático*?

Isso mostra que a religião, baseando-me em Descola (2013) e Tim Ingold (2011)⁹², está num eterno vir-a-ser. Assim como seus elementos. Pois é justamente o *ato de ser religião* com seus elementos e formas que vai caracterizá-la, mais do que uma série de elementos estruturantes ou caracterizantes pétreos. Ou seja, não é possível pensar em religião sem pensar em dinamismo. Assim como não é possível falar em agência (do Tabaco, por exemplo) sem falar em dinamismo e nesse conceito de vir-a-ser, pois parece-me que estar estático não combina com ser agente.

Fiz esta pequena digressão, pois é evidente que exu e pombagiras e gedes se utilizem do tabaco, por exemplo, como forma de oferenda, ou como um elemento caracterizante. Entretanto, pode ser difícil de se imaginar o quão caracterizante o tabaco realmente é para estes grupos de espíritos. De fato, ao olhar para essa caracterização como algo focado apenas em uma mediação ou utilidade, parece-me que olhamos pouco para o vir-a-ser do Tabaco. Assim, se considerarmos o vir-a-ser, a rede relacional e a interioridade, é preciso que olhemos além.

Para esta análise, preciso retornar aos significados do tabaco para os povos originários. Wilbert, que citei volumosamente, demonstra que o tabaco está intimamente conectado aos mortos (Wilbert, 1991). Definitivamente, o elemento *morte* é destacado quando discutimos exus, pombagiras e gedes. Todos são espíritos – de maneira geral – de pessoas mortas ou, pelo menos, com alguma conexão forte com a morte. Neste sentido, é possível enxergar a predileção pelo tabaco não como uma mera ação ferramental, mas como uma atração simpática. Eu já desenvolvi este argumento quando apresentei a noção de que o Tabaco seria um espírito – ou um agente – *trickster*, mas agora estou expandindo essa ideia para a questão da morte.

⁹² Philippe Descola (2013) vai lidar com a ideia de um animismo que se baseia na intercambialidade de formas e de perspectivas. Assim, tudo que não for humano é visto como um sujeito, com uma vida interior semelhante ao humano, mas com um ponto de vista distinto na teia de relações. Descola demonstra, portanto, que há um processo de dinamismo no *ser algo*. Já Tim Ingold (2011) defende de maneira acirrada a noção de que o processo e o movimento de vida é que permeiam o tornar-se algo, sem que haja para tal uma pré-disposição determinística.

Assim, a proposta é que o uso de tabaco por exus e gedes, pode ser de origem multivariável. Provável que o elemento de imitação dos vivos, o elemento de sexualidade, o elemento de certa sofisticação e algumas heranças dos cultos africanos, como o uso de tabaco em cultos de Ogum, sejam todos fios que se agregam nessa matriz.

Um destes fios pode ser também, portanto, o elemento simpático. Pensando na agência do Tabaco, seus usos e meios podem ter sido passados em uma configuração tal, que quando inserido em uma nova matriz religiosa, ele foi colocado junto de um elemento semelhante ou harmônico.

É importante lembrar que o pensamento simpático é destacado no pensamento mágico. Antônio Flávio Pierucci (Pierucci, 2001) coloca a *simpatia* como uma das principais leis da magia, na esteira de Sir James George Frazer. O pensamento mágico, sem dúvidas, se espalha pelo meio religioso, embora possamos tentar fazer diferenciações entre magia e religião, principalmente baseando-nos em Marcel Mauss (Mauss, 2017).

Portanto, é possível que tabaco e mortos tenham sido unidos novamente, seguindo um tema comum e originário para essa coisa/elemento/espírito/planta. Neste sentido, estaríamos diante de um eixo central que conecta essas três dimensões, como pode ser visto no diagrama abaixo:

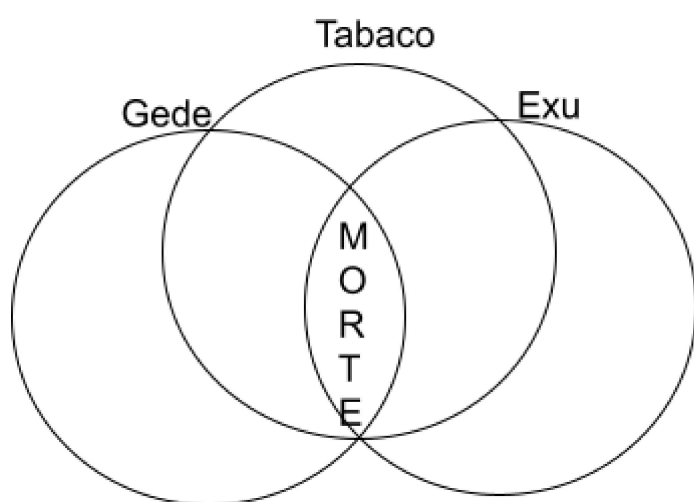


Figura 43 - Diagrama revelando o eixo central que conectaria os três grupos estudados nesta tese.

Assim, considerando a *simpatia* como um dos princípios que possa organizar o uso do tabaco no culto de exu e de gedes, podemos expandir a discussão para lembrar que: o perfil *trickster* parece ser uma característica compartilhada entre tabaco, exu e gedes; a morte é um claro tema compartilhado entre os três grupos. Neste sentido, a aproximação por *simpatia* pode ser considerada, de certa maneira, motivador ou estruturador da própria matriz que engloba o sincretismo e a síntese.

Em miúdos, o sincretismo⁹³ é a combinação de práticas religiosas de diferentes fontes em uma (John Law *et al*, 2013). Muitas vezes, pegando emprestado o termo usado por Law e colaboradores, o sincretismo é visto como uma espécie de gênese de “falta de coerência”. Essa seria uma discussão longa e levaria esta tese para além do seu escopo, mas, de maneira sucinta, não acredito que se possa falar em “falta de coerência” quando a discussão se trata de práticas religiosas vivas. De toda sorte, uma espécie de antagonista dessa “falta de coerência” do sincretismo seria a noção de síntese, que se refere ao nascimento de algo novo gerado apesar das aparentes contradições (ou justamente por conta delas) em duas tradições religiosas diferentes (Guldin, 2008).

Seguindo pelo caminho de entender em favor do fenômeno chamado de síntese, o que é possível elaborar é que dentro do contexto religioso, o *pensamento mágico* age em favor de agregação de elementos simpáticos.

Trilhando esses caminhos, da hibridização, da síntese, do pensamento mágico e da matriz de atores-agentes, o Tabaco foi se construindo *junto* das religiões afro-americanas. No campo e na literatura, a observação principal é de que o Tabaco é uma oferenda e um instrumento, porém, ignora-se frequentemente que ele seja essa expressão *trickster*.

Por exemplo, quando Jean-Daniel Lafontant afirmou que o ato de colocar o cigarro na boca é o mesmo que emular o ato sexual, a penetração, o que ele colocou como questão foi: Gede se afirma em todos os atos, basta saber olhar. Em outras palavras, se gedes são espíritos de morte e sensualidade, então, tudo que fazem é também morte e sensualidade. Neste sentido, os gedes poderiam chupar, por exemplo (sei que parecerá jocoso), pirulitos. O ato de colocar algo *fálico* na boca estaria posto. Porém não basta que seja algo fálico, mas que seja ele mesmo algo também que divida da natureza dos gedes, para que possamos colocar isso dentro

⁹³ Termo que vem sendo desfavorecido em favor de hibridização ou creolização, mas que uso aqui como tal para marcar bem exatamente o assunto discutido.

da noção da síntese. Aqui, nota-se como a ligação do Tabaco à sexualidade está presente, visto que o ato de fumar, envolve o colocar na boca algo fálico. Assim, temos um ponto de ligação entre exu-gede-Tabaco.

Neste sentido, o tabaco surge também como um elemento sintético por estar conectado à morte, assim como os gedés e os exus. Porém, não somente. O trabalho de Inge Thieme, fala de um *jaguar*, que como já coloquei, é dual: um sombrio, da morte, e outro, pintado, claro luminoso (Thieme, 1999). Se o tabaco traz para os gedés o lado da onça sombria, falta saber onde está o lado luminoso. Este lado, é o lado da onça pai e esposo (Thieme, 1999). Naturalmente, o lado do esposo está relacionado à sexualidade.

Notadamente, o que isso quer dizer, menos do que tentar uma relação direta entre os gedés e onças, é usar as onças como um elemento que caracteriza o tabaco, para então, olhar para o tabaco no contexto do Vodou. Não à toa, outro *Lwa* que é particularmente atraído pelo tabaco é Ogou, dono da masculinidade e da guerra. O fumo do tabaco pelo cachimbo, por exemplo, embora ainda retenha algo de fálico (como fazem *Lwas* como Papa Legba), talvez não seja tão obviamente masculino.

Evidentemente, o mesmo pode ser lido para os exus e pombagiras. O ato de colocar algo fálico na boca e, principalmente, algo que queima e fica quente, como a vida, é de um simbolismo importante no domínio sexual. Porém, se fosse preciso destacar, no caso dos exus e pombagiras, talvez, um dos lados dicotômicos da onça-tabaco, falaríamos da onça sombria. Assim, a fumaça dos cigarros e charutos lançados pelos ares pelos exus e pombagiras, muito mais do que um produto sexual quase como um sêmen etéreo, como poderia ser para os gedés, parece uma alusão também ao próprio ser efêmero, ao estar sem limites, ao ser visível apenas para logo em seguida, tornar-se invisível.

Assim, o uso do tabaco é também, conforme, Jean-Daniel também afirmou, uma lembrança de que a vida queima e o que sobra é algo da natureza do etéreo, algo que vai do visível pra o invisível, até pelo cigarro ser algo que queima rápido. Aliás, o cigarro é tipicamente o símbolo dos gedés, pois, como Kyrá Malika destacou, o charuto é associado a uma classe de status, enquanto o cigarro é o fumo do *homem comum*. Curiosamente, exus fumam *de tudo*, inclusive charutos, mesmo que em sua essência, sejam marginalizados, mas parece fazer parte do seu *teatro* tentar parecer algo além disso.

Ao produzir sua fumaça, uma fumaça simbólica, o Tabaco também se reafirma como um atravessador, como algo liminar e como uma personalidade que desafia o *status quo*. Se exu está morto, agora ele está encarnado e o Tabaco está lá para lembrá-lo de que, em breve, ele voltará a ser da essência de sua natureza: imaterial.

Isso também pode conversar com uma questão que Exu Capa Preta, no Templo de Tata Fogueira e Yaya Cinda, relatou, ao afirmar que o tabaco, aguardente e pimenta são quentes e que os exus precisam deste calor para *animarem-se* da morte. Assim, a mesma ferramenta - tabaco, fumo - que *anima* exu ou gede é a lembrança inevitável de que ele voltará ao estado imaterial. Esse *animar-se*, é importante notar, não necessariamente é idêntico ao fenômeno da incorporação. Pode ser algo mais sutil, mais primordial e fundamental. Nisso, preciso voltar ao que Jean-Daniel Lafontant falou sobre o cigarro criar uma espécie de “névoa de ilusão” que envolve o gede numa sensação de retorno à vida. Essa noção é curiosamente similar à ideia de que o cigarro possa animar exu, também um morto, mesmo que os mecanismos sejam ligeiramente diferentes: um, o calor; outro, a ilusão - parece que estamos diante de um teatro de luz, escuridão e névoas e que fica difícil saber exatamente de qual lado está quem.

Apesar dessa questão colocada pelo Exu Capa Preta, opiniões como a de Diamantino Trindade e a de varios participantes do formulário eletrônico, indicam que o tabaco seja visto como um *defumador* - embora, de maneira importante, um dos participantes do formulário eletrônico, C.D., tenha destacado que o fumo teria um uso que se encerraria no médium e a defumação seria algo com escopo mais amplo. Em ambos os casos, a fumaça do fumo, de acordo com F.J., no formulário eletrônico, seria capaz de dizimar energias negativas. De toda forma, nota-se a colocação do fumo como uma ferramenta de *limpeza*, menos fundamental do que uma de *animação*, talvez, mas de toda maneira, que deixa o concreto em direção ao sutil. De toda sorte, uma ferramenta. Nota-se como nas religiões brasileiras, parece prevalecer essa noção de que o fumo/tabaco tem uma questão focada em sua função muito forte. Para Kyrá Malika, por exemplo, isso seria menos pronunciado no Haiti, o que marcaria uma diferença importante entre os *regionalismos espirituais* desses dois países, que são muitos aliás. Já discuti, por exemplo, que na literatura de Vodou não se ouve falar do termo *mediunidade* com frequência, marcando uma clara menor influência kardecista no Haiti.

Até o aroma do tabaco foi citado no formulário eletrônico como algo que faz parte do ambiente do Vodou. Poderia-se expandir essa noção para a Umbanda e Quimbanda, nas quais os cigarros e charutos são tão comuns, que é praticamente impensável conceber uma sessão ou cerimônia destas sem fumaça ou cheiro de fumo queimado. Importante notar que o olfato, dos sentidos, talvez nos seja o mais *imaterial*.

É curioso então que ao alicerçar esta tese na *materialidade*, eu, agora chegando às páginas finais dela, veja-me sendo levado para justamente a *imaterialidade*. Do material para o invisível. Da erva para a fumaça.

Neste sentido, é importante tentar colocar que a materialidade e a imaterialidade não aparecem nesta discussão como opositores inconciliáveis. Pelo contrário, o *Novo Materialismo* e essa materialidade que se inspira nele, ao assumir para si a noção de atores e interações, tira a centralidade do objeto como coisa palpável e inerte apenas. ganhando uma vida social visível, coisas também podem ganhar uma vida social invisível. Neste caso, o não-estar passa a ser tão importante quanto o estar. Por exemplo, se uma entidade - exu ou pombagira ou gede - não *está* (materialmente) numa cerimônia, isso terá uma interpretação muito para além de *algo não acontece*. Por exemplo, o espírito pode estar *imaterialmente*, coisa que será percebida (talvez) pelos médiuns/cavalos. Ao olharmos para o tabaco, é o mesmo, mas com o viés *trickster*. O tabaco que queima, *está* e não *está* ao mesmo tempo. Ele *está* material, mas vira imaterial. Ele *está*, mas não *está*, pois *está* virando cinzas.

Neste sentido, gostaria de retornar ao conceito *trickster*. Como uma espécie de marginalidade encarnada, o *trickster*, aparece conectado ao elemento da morte. É o caso de exu, dos gedes, do tabaco e de Anansi, que já foram citados. Em seu livro *Antropologia Estrutural*, Lévi-Strauss diz que o pensamento mítico opera procurando uma resolução entre opostos. Assim, esse pesquisador afirma, que a razão pela qual, para os povos originários da América do Norte, o *trickster* está associado ao coioite ou ao corvo fica clara. Para ele, ambos os animais são *comedores de carniça*, que estão entre os herbívoros e os predadores (Lévi-Strauss, 2017).

Lévi-Strauss então nos deixa com algumas noções, o *trickster* regula uma dicotomia: vida e morte. Sua representação é encontrada em um *terceiro elemento*, que *está* entre estes - o liminar. O pensamento de Lévi-Strauss, procurou essa

liminaridade pelo simbolismo alimentar, que, evidentemente, é pungente. Porém, ele mesmo admite que esse *terceiro elemento* pode ser encontrado de outras maneiras (Lévi-Strauss, 2017).

Na figura 43, eu coloquei que a morte é o elemento em comum mais significativo entre Tabaco, gedes e exu. Assim, temos essas referidas personagens como um dos polos. O outro polo, a vida, também se encontra neles mesmos. Lévi-Strauss já havia também colocado que o mediador, o *trickster*, precisa ser ambíguo, ou seja, conter os dois polos (Lévi-Strauss, 2017). Assim, gedes são alegres e sexuais. Exus pedem por oferendas de vida e de fogo. O Tabaco precisa ser queimado (calor) e é a vida que nasce nos túmulos dos ancestrais. Ao carregarem dentro de si os dois polos, eles os harmonizam e funcionam como mediadores. Por isso, era a através do tabaco que os xamãs sul-americanos conseguiam realizar suas jornadas ao invisível. Por isso, é exu que *sai* da tumba para trabalhar com os vivos - e também os gedes assim o fazem.

Nisso repousa a diferença provável do Tabaco num culto como o culto dos mortos, pois ali ele é necessariamente um mediador, um *trickster*. Enquanto que num culto como de Ogou, ou de caboclos, talvez o tabaco seja algo diferente. Assim existindo em múltiplos estados a depender do contexto.

Porém, o papel desse Tabaco, que carrega em si a morte e a vida não é apenas de mediador, mas também de precipitador. Paul Radin vai colocar que o *trickster* é quem dispara a morte do mundo. Assim, com a morte, é possível que exista a renovação (Radin, 1988). Essa morte mitológica não pode ser apreendida apenas como uma morte literal, mas também figurativa. Portanto, talvez isso possa estar ligado também ao uso originário do tabaco em atividades espirituais.

É bem verdade que há um peso real nesse disparo da morte pelo tabaco, que são os casos de patologias causadas pelo uso recreativo e industrializado dessa planta. Como não temos dados (que eu esteja ciente) sobre a incidência de doenças nos povos originários em séculos passados, antes e logo após o processo de colonização, não será possível especular se esse é um fenômeno novo ou se foi apenas potencializado pela escala. De toda sorte, não é necessário demorar mais nesta discussão.

O ponto onde talvez eu esteja pretendendo chegar é que o mundo precisa de renovação. Seja ela simbólica, seja ela literal. Uma história, que resumirei, conta que Oxalá fazia as pessoas de barro, mas certa feita, o barro se esgotou. Para que

precisasse continuar a produzir pessoas, estabeleceu que a vida delas deveria ter um fim e que o barro utilizado então voltaria para as mãos do artífice. Sobrou para a Iku o papel que ninguém desejava, de ceifar as vidas. Porém, por esse papel tão importante, ele recebeu muitas honrarias.

A morte e a sexualidade estão dentro da noção do eterno retorno simbólico. Assim, sendo o Tabaco aparece verdadeiramente como um *axis mundi*, um eixo que equilibra estes dois polos. O Tabaco forma assim uma espécie de cosmograma próprio, no qual ao se tornar vivo e morto, quente e frio, ele cozido e cru, ele permite que o visível e o invisível se encontrem.

O tabaco é o terceiro elemento que representa o *trickster*, portanto, quando olhamos para morte e vida, sexualidade e morte e outros polos. De maneira similar, exu e gede também são essa síntese. Portanto, esses mortos-vivos, que talvez no Brasil pudessem ser chamados meramente de viventes invisíveis, visto que morto-vivo carrega uma ideia semântica *hollywoodiana* associada aos filmes de terror, são espíritos simpáticos, similares e por essa qualidade, se aproximam e se completam.

Conclusões

Como já foi mencionado algumas vezes ao longo desta tese, trabalhar com o tabaco dentro de uma investigação de seu papel ou compreensão ritualística dentro de religiões não é uma tarefa fácil.

As perguntas que guiaram este trabalho, foram, de maneira resumida, as duas seguintes:

- O que faz o tabaco dentro do culto de exus, pombagiras e gedes?
- Como o tabaco é compreendido pelos praticantes (principalmente) de Quimbanda, Umbanda e Vodou dentro do contexto da adoração aos mortos anônimos?

É evidente que destas, outras se desdobraram. Assim, de pronto, notamos que sem entender quem eram exatamente estes “mortos anônimos” não seria possível entender jamais a relação do tabaco com eles. Por isso, foi preciso conduzir o leitor por uma “viagem” acerca dos exus, pombagiras e gedes e fazer uma dissecação para entender suas particularidades e simpatias.

Neste momento, esta tese ganhou uma vida surpreendente, pois ficou claro que o tabaco carregava uma história que o colocava como uma espécie de intermediário, tal qual os espíritos aqui investigados. Isto mudou a perspectiva da investigação e, necessariamente, como passamos a entender os resultados.

Nas entrevistas e no campo, bem como na pesquisa bibliográfica, nota-se que não há uma compreensão homogênea do tabaco (e nem do fumo⁹⁴). Em geral, percebe-se uma aproximação do tabaco e do ato de fumar com uma espécie de uma defumação, com uma limpeza, com algo de transferência, de passagem de um

⁹⁴ Naturalmente, tabaco e fumo não são a mesma coisa, mas como estão intimamente conectados, me permito aproximá-los aqui.

estado para outro. Até mesmo houve participante que, evocando Lévi-Strauss em suas mitológicas (talvez sem estar ciente) apontou o lado *culinário* do tabaco. Outros participantes, notaram que o tabaco e o ato de fumar evocam a humanidade dos mortos, os hábitos, gostos e a sexualidade (esta última, que parece não ir para o além-túmulo de forma alguma, pelo menos não pelo que nos contam os gedes).

Uma vez que diante de uma miríade de explicações possíveis para o uso do tabaco no culto desses mortos anônimos e notando que o tabaco tinha sua longa história dentro do xamanismo e do espaço liminar, do entre, restou evidente que havia uma identidade entre ele, gedes, exus e pombagiras.

Isto fez surgir nesta discussão o neo-animismo de Ingold (2011), Descola (2023) e Hall (2011)⁹⁵ como bases para entender uma planta, o tabaco, como algo mais do que mero objeto inanimado: uma personalidade, um *espírito*, uma *alma*, uma pessoa não-humana, que seja. Disto, surgiu que o tabaco é em si uma síntese. Ele agrega em si a vida e a morte, sendo ele mesmo o encontro destes dois. Quando enrolado para fumo, está completo, vivo, inteiro, mas quando é queimado, morre, vira etéreo. Ele carrega em si essas duas potências, pois nas duas ele está *agindo*. Assim, ele desafia as fronteiras. Por isso, tendo como base Lévi-Strauss (2004) e Radin (1988), principalmente na noção de Lévi-Strauss de que, por exemplo, o animal carniceiro era (para os índios norte-americanos) um *trickster* por ser a síntese entre o carnívoro e o vegetariano, esta tese postula o tabaco, melhor, o Tabaco (esta personalidade) como um enganador também.

Assim, em resumo, as conclusões gerais e mais significativas desta tese são:

- Não há uma visão homogênea do papel e de como se dá o uso do tabaco dentro do culto de exus e pombagiras em Umbanda e Quimbanda.
- Não há também uma concordância do papel e de como se dá o uso do tabaco dentro do culto dos gedes.

⁹⁵ Se bem que os três não concordam inequivocamente entre si. Então, preciso admitir que os usei como um sustento teórico para entender que as relações entre humanos (aqui eu coloco a categoria dos mortos) e não-humanos são centrais para que possamos compreender o presente estudo. Assim, o tabaco pode ser revelado como uma planta-mestra, que ensina, que modifica e que faz acontecer coisas. Não pretendo dizer que exista uma consciência *de fato*, como é a nossa, mas também não pretendo negar a possibilidade de algum tipo de consciência vegetal. Isto não importa tanto, importa mais entender que a existência do tabaco e dos humanos foi entremeada por suas relações.

- Apesar disso, existem alguns papéis e usos do tabaco que parecem ser mais conservados entre os participantes e a literatura, principalmente em Umbanda e Quimbanda, como: defumador e limpeza e uso para trabalhos de magia.
- O tabaco é uma oferenda utilizada para outros espíritos dentro de Quimbanda, Umbanda e Vodou (caboclos e Ogou, por exemplo), portanto não é de uso exclusivo dos chamados aqui nesta tese de “mortos anônimos”.
- Entretanto, esta tese postula que o tabaco seja especialmente oferecido aos exus, pombagiras e gedes não apenas por ser usado em trabalhos ou por preferências “pessoais”, mas por conta de uma *simpatia* entre naturezas: em outras palavras, por compartilhar desse poder fronteiro e de síntese desses espíritos, o que poderia colocar o Tabaco como também um *espírito enganador*.

Assim, esta tese se coloca como uma contribuição rizomática, que se espalha por diversos caminhos. Se o tronco principal aqui defendido é que o Tabaco por meio de sua agência e personalidade acabou se entremeando com os cultos aos mortos anônimos devido a uma força *simpática*, há outros troncos ou espalhamentos, que apontam caminhos que poderão ser investigados no futuro com maior propriedade, como a própria similaridade entre o Vodou e a Quimbanda/Umbanda e sua possível raiz bantu em comum.

O que fica evidente, ao término deste texto é que o tabaco e o fumo/fumar são elementos importantes dentro das religiões afro-americanas, se bem que muitas vezes ignorados ou esquecidos por conta de sua imersão tão absoluta no cotidiano. Assim é com muitos outros elementos. Neste sentido, é notável entender que as partes pequenas dentro das religiões e também as partes *materiais* ou aparentemente apenas *materiais* podem revelar novas perspectivas. Dentro de um contexto atual (e que parece, infelizmente, não querer encontrar fim) de perseguição às religiões afro-americanas, entendê-las em toda a sua complexidade é também um ato de resistência.

Referências

ACKERMANN, H. W.; GAUTIER, M.; MOMPLAISIR, M. A. *Les Esprits du Vodou Haïtien*. Coconut Creek, Florida: Educavision, 2011.

ACIOLI, G. A ascensão do primo pobre: o tabaco na economia colonial da América Portuguesa - um balanço historiográfico. *Sæculum – Revista de História*, João Pessoa, n. 12, p. 57-76, 2005.

ADDISON, J. T. Ancestor Worship in Africa. *The Harvard Theological Review*. v. 17, n. 2, p. 155-171, 1924.

AHLERT, M. Carregado em saia de encantado: transformação e pessoa no terecô de Codó (Maranhão, Brasil). *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 275-294, 2016.

AJIBADE, George. Water Symbolism in Yorùbá Folklore and Culture. *Yoruba Studies Review*, v. 4, p. 1-25, 2021. DOI: 10.32473/ysr.v4i1.130029.

ALBERT, B.; KOPENAWA, D. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

ALMEIDA, L. O. de. *Tambores de Todas as Cores. Práticas de mediação religiosa afro-gaúchas*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019.

ALTUNA, R. R. de A. *Cultura Tradicional Bantu*. São Paulo: Paulinas, 2014.

ALVA, A. *Exu, gênio do bem e do mal*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1974.

ALVES, A. C. Z. “Quando o certo é errado e o errado é o certo.”: Reinações e Peripécias de Exus no Brasil. 2013. 70f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado e Licenciatura Plena em História) - Departamento de História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

ANDRADE JÚNIOR, L. Pontos riscados e nominações: Exu em discussão. *MOUSEION (UNILASALLE)*, Canoas, v. 22, p. 135-150, 2015.

ANJOS, J. C. G. dos. *No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.

ANTONIL, A. J. *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. Brasília: Senado Federal, 2011.

ARMITAGE, N. European and African figural ritual magic: the beginnings of the voodoo doll myth. In: HOULBROOK, C.; ARMITAGE, N. (ed.). *The Materiality of Magic*. Oxford: Oxbow Books, 2015.

_____. Vodou Material Culture in the Museum: Reflections on the complexities of demonstrating material culture of assemblage and accumulation in a traditional museum environment. *Material Religion*, v. 14, n. 2, p. 218-234, 2018. DOI: 10.1080/17432200.2018.1443891.

ARRUDA CAMARGO, M. T. L. Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 15-16, p. 395-410, 2005-2006.

AUGIAS, A. et al. Haitian voodoo dolls revealed by X-ray: From radiology to medical anthropology. *Journal of Forensic Radiology and Imaging*, v. 3, n. 4, p. 221-225, 2015.

BAMBARA, C. W. Did You Say Banda? Geoffrey Holder and How Stories Circulate. *The Journal of Haitian Studies*, v. 17, n. 1, p. 180-192, 2011.

BARBOSA JÚNIOR, A. *O livro essencial da Umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, 2021.

BARBOSA NETO, E. R. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BARBOZA FILHO, R. Barroco: Nossa origem e singularidade. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 1-2, p. 7-22, 2011. Disponível em: <https://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/53>. Acesso em: 25 maio 2025.

_____. *Sinfonia Barroca: o Brasil que o povo inventou*. Rio de Janeiro: Ateliê de Humanidades, 2025.

BARROS, M. L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Performances de gênero na umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de “mulher”? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 62, p. 126-145, 2015.

- BASTIDE, R. *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Editora Pioneira, 1971.
- BASTIDE, R. *Catimbó*. In: Prandi, R. *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantandos*. Rio de Janeiro: Pallas, 1991.
- BEASLEY, M. M. Vodou, Penises and Bones Ritual performances of death and eroticism in the cemetery and the junk yard of Port-au-Prince. *Performance Research*, v. 15, n. 1, p. 41-47, 2010.
- BECKWITH, M. W. *Jamaica Anansi Storires*. New York: Helen Roberts, 1924.
- _____. Reviewed work: Suriname Folk-Lore by Melville J. Herskovits & Frances S. Herskovits. *The Journal of American Folklore*, v. 50, n. 198, p. 412-415, 1937.
- BÉNÉDIQUE, Paul et al. Tobacco use in Haiti: findings from demographic and health survey. *BMC Public Health*, v. 23, n. 2504, p. 1-12, 2023.
- BERGER, P. L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BLIER, S. P. Vodun: West African Roots of Vodou. In: COSENTINO, D. (ed.). *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995. p. 60-87.
- BOROFF, K. Haitian Carnaval: The Art of Resistance. In: *Africana Studies Student Research Conference*. [S. l.: s. n.], 2019. Painel 3.
- BOUANA, R. *La notion de dieu chez le ancêtre bakongo*. Tese (Livre de Théologie Protestante) - Faculté Libre de Théologie Protestante de Montpellier, Montpellier, 1961.
- BRAGA, L. *Umbanda e Quimbanda*. Rio de Janeiro: Livraria Jacyntho, 1942.
- _____. *Os Mistérios da Magia*. Rio de Janeiro: Biblioteca Espiritualista Brasileira, 1957.
- BRÄUNLEIN, P. J. "Thinking Religion Through Things: Reflections on the Material Turn in the Scientific Study of Religion\." *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 28, n. 4/5, p. 365–399, 2016.
- BRETON, R. *Dictionnaire Caraïbe-Francais*. Paris: Éditions Karthala et IRD, 1999.
- BROEDEL, H. *The Malleus Maleficarium and the construction of witchcraft*. Manchester: Manchester University Press, 2003.
- BROWN, D. D. *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Nova Iorque: Columbia University Press, 1986.

BROWN, K. M. *Mala Lola: A vodou priestesses in Brooklyn*. Berkeley: University of California Press, 2011.

BROWNSTEIN, K. J. et al. An Ancient Residue Metabolomics-Based Method to Distinguish Use of Closely Related Plant Species in Ancient Pipes. *Frontiers in Molecular Biosciences*, v. 7, p. 133, 2020. DOI: 10.3389/fmolb.2020.00133.

BRUMANA, F.; MARTÍNEZ, E. *Marginália Sagrada*. Campinas: Unicamp, 2001.

CALLAHAN, T. Devi, trickster and fool. *Mythlore*, v. 17, n. 4, p. 29-34, 36, 1991.

CAPONE, S. *A busca da África no Candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CARLESSI, P. C. “NESSAS MATAS TEM FOLHAS!” UMA ANÁLISE SOBRE ‘PLANTAS’ E ‘ERVAS’ A PARTIR DA UMBANDA PAULISTA. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

CARLINI, A. *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão (1934)*. São Paulo: Editora CCSPA, 1993.

CARNEIRO, H. As Plantas Sagradas na História da América. *Varia Historia*, v. 20, n. 32, p. 102-119, 2004.

_____. Os Psicodélicos ou Enteógenos e a Importância Cultural das Alucinações. *Platô*, v. 5, n. 5, p. 9-27, 2021.

CASCUDO, C. *Meleagro*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1978.

CAVALCANTI, M. L. V. D. C. A casa das minas de São Luís do Maranhão e a saga de Nã Agontimé. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 2, p. 387-429, 2019.

CDC. *Economic Trends in Tobacco*. 2022. Disponível em: https://www.cdc.gov/tobacco/data_statistics/fact_sheets/economics/econ_facts/index.htm. Acesso em: 16 mar. 2023.

CHAVES, K. G. O. *Os trabalhos de amor e outras mandingas: a experiência mágico-religioso em terreiros de Umbanda*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

CHRISTOS, O.; NECROCOSM. *O livro negro da Quimbanda*. Parzifal Publicações, 2021.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Ubu, 2017.

CNBB LESTE 1. *Macumba: cultos afrobrasileiros*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1976.

CORONA, I. M. P.; RAMOS, J. D. D. Composição de pessoas e mundo na cosmopolítica afro-religiosa: a rede de relações no agenciamento das comidas dos orixás. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 42, n. 4, p. 21-42, 2022. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rs/a/p4F4MSjLxPGC8VD4cC5ybYD/?format=pdf&lang=pt>.

Acesso em: 9 fev. 2023.

CORRÊA, N. *O Batuque no Rio Grande do Sul. Antropologia de uma religião afro-Rio-Grandense*. São Luís: Cultura e Arte, 2006.

CORREIA, L. G. P. de S. Corpo, emoções e identidade: reflexões sobre narrativas e fotografias de um terreiro de culto afro-brasileiro. *E-cadernos CES*, n. 8, 2010. Disponível em: <http://journals.openedition.org/eces/452>. Acesso em: 19 ago. 2022.

COSENTINO, D. Who Is That Fellow in the Many-Colored Cap? Transformations of Eshu in Old and New World Mythologies. *The Journal of American Folklore*, v. 100, n. 397, p. 261–275, 1987.

COSTA, V. C. da. *Umbanda; os seres superiores e os orixás/santos; um estudo sobre a fenomenologia do sincretismo umbandístico na perspectiva da teologia católica*. São Paulo: Edições Loyola, 1983. 2 v. (Coleção Fé e Realidade, 12/3).

_____. Cabula e Macumba. *Síntese*, v. 41, p. 65-85, 1987.

CUDJOE-CALVOCORESSI, Dzagbe. A Preliminary Investigation into the Du-Legba Cult of the Volta Region Ewe. *National Museum of Ghana Occasional Papers*, n. 8, p. 54–63, 1974.

DALMASO, F. *A magia em Jacmel: Uma leitura crítica da literatura sobre o vodun haitiano à luz de uma experiência etnográfica*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-graduação em Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

DAMATTA, R. *A casa e a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DANIELS, K. M. The coolness of cleansing: sacred waters, medicinal plants and ritual baths in haiti and peru. *ReVista*, v. 16, n. 1, p. 21-24, 2016.

DARSIE, C.; ZAGO, L. F. Onde andar o homem de Marlboro? Corpo-curriculum, gênero e saúde em imagens de fumantes. In: *Anais do Seminário internacional fazendo gênero 10*, Florianópolis, 2012. Disponível em: http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1382022758_ARQUIVO_ONDE_ANDARA_O_HOMEM_DE_MARLBORO.pdf. Acesso em: 6 set. 2023.

DAVID DA SILVA, S. *A quimbanda de mãe leda - religião "afro-gaúcha" de exus e "pombas-giras"*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

DAVIS, W. *The serpent and the Rainbow*. New York: Simon & Schuster, 1985.

DE BEM, D. F. Apontamentos sobre formas alternativas de reafricanização em terreiros de Batuque no Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 10, n. 16, p. 201-224, 2009.

DE HEUSCH, L. Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue. In: POUILLON, J.; MARANDA, J. (ed.). *Echanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss*. La Haye: Mouton, 1970.

_____. Kongo in Haiti: A New Approach to Religious Syncretism. *Man*, v. 24, n. 2, p. 290–303, 1989. DOI: 10.2307/2803307.

DE LUCA, T. T. Dom Manoel (O Venturoso): o rei expansionista do tambor de Mina amazônico. *Estudos de religião*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 194-220, 2015.

DEPRESTE, R. Entrevista com René Depestre por Eurídice Figueiredo e Maximilien Laroche. *Criação & Crítica*, São Paulo, n. 32, p. 1-13, jul. 2022.

DEREN, M. *Divine horsemen: the living gods of Haiti*. Kingston: Mcpherson, 1985.

DESCOLA, P. *Para além de natureza e cultura*. Niterói: EDUFF, 2023.

DESROSIERS, A.; FLEUROSE, S. S. Treating Haitian Patients: Key Cultural Aspects. *American Journal of Psychotherapy*, v. 56, n. 4, p. 508–521, 2002. DOI: 10.1176/appi.psychotherapy.2002.56.4.508.

DIAS, R. N.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. *Memorandum*, Belo Horizonte, v. 20, p. 145-176, 2011.

_____. O caldeirão dos insurgentes: os pretos-velhos da mata. *Memorandum*, Belo Horizonte, v. 26, p. 168-186, 2014.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2001.

DUVALL, C. Cannabis and Tobacco in Precolonial and Colonial Africa. In: *Oxford Research Encyclopedia of African History*. [S. l.]: Oxford University Press, 2017. DOI: 10.1093/acrefore/9780190277734.013.44.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: A Essência das Religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

_____. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

ELFERINK, J. G. R. The narcotic and hallucinogenic use of tobacco in Pre-Columbian Central America. *Journal of Ethnopharmacology*, v. 7, n. 1, p. 111–122, 1983.

ELLIS, L. Trickster - shaman of the liminal. *Studies in American Indian Literatures Series 2*, v. 5, n. 4, p. 55-68, 1993.

ENGELKE, M. Material Religion. In: ORSI, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Religious Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 209-229.

ENGLER, S. Umbanda: Africana or Esoteric? *Open Library of Humanities*, v. 6, n. 1, p. 1–36, 2020. DOI: 10.16995/olh.469.

ERGAS, C.; YORK, R. A plant by any other name: ...Foundations for materialist sociological plant studies. *Journal of Sociology*, v. 59, n. 1, p. 3-19, 2023. DOI: 10.1177/14407833211017209.

ESPIRITO-SANTO, D.; BLANES, R. *The social life of spirits*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

EVANS-SCHULTES, R.; HOFMAN, A. *Plantas de Los Dioses: Las fuerzas mágicas de las plantas alucinógenas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ESPIN, O. Plantas Sagradas y Salud Mental en Latinoamérica. *Journal of the European Institut for Multidisciplinary Studies on Human Rights & Science*, v. 1, n. 2, p. 1-10, 2019.

FAUSTO, C. A blend of blood and tobacco: shamans and jaguars among the parakana of eastern amazonia. In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. (ed.). *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham & Londres: Duke University Press, 2004.

FAVARO, J. F.; CORONA, I. M. P.; RAMOS, J. D. D. Composição de pessoas e mundo na cosmopolítica afro-religiosa: a rede de relações no agenciamento das comidas dos orixás. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, V. 42, n. 4, p. 21-42, 2022.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/p4F4MSjLxPGC8VD4cC5ybYD/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 9 fev 2023.

FERGURSON, J. *Papa Doc, Baby Doc: Haiti and the Duvaliers*. Londres: John Wiley & Sons, 1988.

FERRETTI, M. Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. *O Triângulo Sagrado*, v. 3, n. 39, p. 1-13, 1996.

_____. Tambor de Mina em São Luís: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. *Revista Pós Ciências Sociais*, v. 3, n. 6, p. 89-105, 2006.

FONTAIN, J. Doing research: anthropological and ethnographic fieldwork. In: KONOPINSKI, N. (ed.). *Doing Anthropological research - a practical guide*. London: Routledge, 2014.

FONTENELLE, A. *Exu*. Rio de Janeiro: Gráfica Editora Aurora, 1954.

_____. *Exu*. São Paulo: Parzifal Publicações, 2018.

FOX, G. L. *The Archaeology of Smoking and Tobacco*. Gainesville: University Press of Florida, 2015.

FREUD, S. *Além do princípio de prazer*. São Paulo: Editora Autêntica, 2020.

FREYRE, G. *Casa-grande & senzala*. São Paulo: Global, 2006.

_____. *Nordeste*. São Paulo: Global Editora, 2013.

FRISVOLD, N. M. *Pomba Gira and the Quimbanda of Mbumba Nzila*. Scarlet Imprint, 2011.

_____. *Exu and the Quimbanda of night and fire*. Scarlet Imprint, 2012.

_____. *Obeah: A Sorcerous Ossuary*. Hadean Press, 2014.

FU-KIAU, K. K. B. Bantu-Kongo concept of time. In: ADJAYE, J. K. (ed.). *Time in the black experience*. Westport: Praeger, 1994.

GAFFIELD, J. Haiti and Jamaica in the Remaking of the Early Nineteenth-Century Atlantic World. *The William and Mary Quarterly*, v. 69, n. 3, p. 583-614, 2012.

GALVIN, M. et al. Examining the Etiology and Treatment of Mental Illness Among Vodou Priests in Northern Haiti. *Cultural Medicine and Psychiatry*, p. 1–22, 2022.

GARRIGUS, J. A secret brotherhood? The question of black freemasonry before and after the Haitian revolution. *Atlantic Studies*, v. 16, n. 3, p. 321-340, 2019.

GEGGUS, D. Jamaica and the Saint Domingue Slave Revolt, 1791-1793. *The Americas*, v. 38, n. 2, p. 219–33, 1981.

_____. Haitian Voodoo in the Eighteenth Century: Language, Culture, Resistance. *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, v. 28, p. 21-51, 1991.

_____. The French Slave Trade: An Overview. *The William and Mary Quarterly*, v. 58, n. 1, p. 119-138, 2001.

_____. Slavery and Haitian Revolution. In: ELTIS, D.; ENGERMAN, S.; DRESCHER, S. (ed.). *Cambridge World History of Slavery*. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2017. v. 4, p. 321-343.

GELL, A. *Arte e agência*. São Paulo: Ubu, 2018.

GIORGETTI, M. et al. Brazilian plants with possible action on the Central Nervous System - a study of historical sources from the 16th to 19th century. *Revista Brasileira de Farmacognosia*, v. 21, n. 3, p. 488-500, 2011.

GIUMBELLI, E.; ALMEIDA, L. O. de. O enigma da quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista Antropológica*, São Paulo, v. 64, n. 2, p. 1-22, 2021. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/186652/173571>. Acesso em: 8 fev 2023.

GLASSMAN, S. A. *Vodou visions: an encounter with divine mystery*. Garret County Press, 2014.

GODLASKI, T. M. Holy Smoke: Tobacco Use Among Native American Tribes in North America. *Substance Use & Misuse*, v. 48, n. 1-2, p. 1-8, 2013. DOI: 10.3109/10826084.2012.739490.

GORDON, L. Gede: the poster boy for Vodou. In: COSENTINO, D. (ed.). *In extremis: Death & Life in 21st century Haitian Art*. Los Angeles: Fowler Museum, UCLA; University of Washington press, 2012.

GORSKI, C. Ritual de Iniciação no Candomblé de Ketú: Uma Experiência Antropológica. *Revista Todavia*, Porto Alegre, v. 3, p. 52-64, 2012.

GOSEWIJN VAN BEEK. Words and Things || On Materiality. *Etnofoor*, v. 9, n. 1, p. 5-24, 1996. DOI: 10.2307/25757877.

GROARK, K. P. "The Angel in the Gourd: Ritual, Therapeutic, and Protective Uses of Tobacco (*Nicotiana tabacum*) Among the Tzeltal and Tzotzil Maya of Chiapas, Mexico," *Journal of Ethnobiology*, v. 30, n. 1, p. 5-30, 2010.

GRÜNEWALD, R. de A. *Jurema*. Campinas: Mercado das Letras, 2020.

GULDIN, R. From syncretism to synthesis: Hubert Fichte's and Vilém Flusser's view of the Brazilian culture endeavor. In: *BRASA IX*. [S. l.: s. n.], 2008.

HALLIDAY, M. A. K. "Anti-Languages." *American Anthropologist*, v. 78, n. 3, p. 570-84, 1976.

HALL, M. *Plants as Persons*. Albany: Suny Press, 2011.

HAYES, K. E. *Holy Harlots: Femininity, Sexuality, and Black Magic in Brazil*. Berkeley: University of California Press, 2011.

HEBBLETHWAITE, B. *VODOU SONGS in Haitian Creole and English - Chante Vodou an kreyòl ayisyen ak angle*. Filadélfia: Temple University Press, 2012.

HERSKOVITS, M. J. Some aspects of Dahomean ethnology. *Africa: journal of the international African institute*, v. 5, n. 3, p. 266-296, 1932.

HERTZ, R. A Preeminência da Mão Direita: um Estudo sobre a Polaridade Religiosa. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 11-20, 1980.

HISSA, S. Fumo e cachimbos importados na São Paulo oitocentista. *Revista Do Museu De Arqueologia E Etnologia*, v. 34, n. 34, p. 111-131, 2020.

HUBERT, S. Manjar dos deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras. *Primeiros Estudos: Revista de graduação em Ciências Sociais*, São Paulo, n. 1, p. 81-104, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/primeirosestudios/article/view/45933>. Acesso em: 19 ago. 2022.

HULL, M. *Government of paper: The materiality of bureaucracy in urban Pakistan*. Berkeley: University of California Press, 2012.

HURBON, L. *O deus da resistência negra – o Vodou haitiano*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

_____. *Voodoo: Search for the spirit*. Nova Iorque: Harry N. Abrams Inc., 1995.

INGOLD, T. *Being alive*. London: Routledge, 2011.

_____. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, jun. 2012. DOI: 10.1590/S0104-71832012000100002.

INSOLL, T.; KANKPEYENGE, B. W. Reconstructing the Archaeology of Movement in Northern Ghana: Insights into Past Ritual Posture and Performance. In: OGUNDIRAN, A.; SAUNDERS, P. (ed.). *Materialities of Ritual in the Black Atlantic*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2014.

JANIGER, O.; DE RIOS, M. D. Suggestive hallucinogenic properties of tobacco. *Medical Anthropology Newsletter*, v. 4, n. 4, p. 6-11, 1973.

JEFFERY, L.; KONOPINSKI, N. Planning your research project. In: KONOPINSKI, N. (ed.). *Doing Anthropological research - a practical guide*. London: Routledge, 2014.

JUHÉ-BEULATON, D.; ROUSSEL, B. May vodun sacred spaces be considered as a natural patrimony? In: GARDNER, T.; MORITZ, D. (ed.). *Creating and representing sacred spaces*. Peust & Gustschmidt Verlag, 2003. p. 33-56.

JUNIOR, M. T. de S. Do Kimbando à Quimbando: encontros e desencontros. *Revista Cantareira*, n. 9, p. 1-19, 2019.

KARDINER, A.; KARUSH, A.; OVESEY, L. A methodological study of Freudian theory: II. The libido theory. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, v. 129, n. 2, p. 133-143, 1959.

KARASCH, M. C. *Slave Life in Rio de Janeiro, 1808-1850*. Princeton: Princeton University Press, 1987.

KEANE, W. On the materiality of religion. *Material Religion*, v. 4, n. 2, p. 230-231, 2008. DOI: 10.2752/175183408X328343.

KERESTETZI, K. Emoções estéticas das cenografias rituais afro-cubanas. *Modos: revista de história da arte*, Campinas, v. 6, n. 1, p. 302-338, 2022.

KITAGAWA, J. M.; STRONG, J. S. Friedrich Max Müller. In: SMART, N. et al. (ed.). *Nineteen-century religious thought in the West: Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

KOPYTOFF, I. The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. In: APADURAI, A. (ed.). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. p. 64-91.

LAGES, S. R. C. *Exu - Lux e Sombras. Uma análise psico-junгуiana da linha de Exu na Umbanda*. Juiz de Fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

_____. Possessão e inversão da subalternidade: com a palavra, Pombagira das Rosas. *Psicologia & Sociedade*, v. 24, n. 3, p. 527-535, 2012.

LAMENFO, M. V. Z. K. *Serving the Spirits*. [S. l.: s. n.], 2011.

LAPA, J. R. do A. Esquema para um estudo do Tabaco baiano no período colonial. *Afro-Ásia*, n. 6-7, p. 1-22, 1968.

LARANJEIRA, R.; ROMANO, M. Consenso brasileiro sobre políticas públicas do álcool. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, São Paulo, v. 26, Supl. I, p. 68-77, 2004.

LAUFER, B.; HAMBLY, W. D.; LINTON, R. *Tobacco and its use in Africa*. Chicago: Field Museum of Natural History, 1930. n. 29.

LAW, J. et al. Modes of Syncretism. *Common Knowledge*, v. 20, n. 1, p. 172-192, 2014.

LEISTNER, R. M. *Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras feitiçarias afro-gaúchas*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2014.

LEITE, S. A. O. *De guardião a demônio: A representação da entidade Exu na Umbanda Espiritualista*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2018.

LEROI-GOURHAN, A. *As Religiões na Pré-História*. Lisboa: Edições 70, 1982.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Ubu, 2017.

_____. *Mitológicas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. v. 1.

LEWIN, L. *Phantastica*. Paris: Payot, 1970.

LIMA, A. M. de. Aspectos materiais no assentamento dos ancestrais numa casa de candomblé da nação Efon. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, São Paulo, v. 24, n. 3, p. 169-183, 2024.

LIMA, G. F. M. Elementos do culto à Pombagira Maria Padilha: a posição simbólica da mulher na religião afro-brasileira. *Revista ibero-americana de humanidades, ciências e educação*, São Paulo, v. 7, n. 11, p. 337–346, 2021. Disponível em: <https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/3072>. Acesso em: 19 ago. 2022.

LODY, R. Dendê: com a África à boca. *Revista Brasileira de Gastronomia*, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 18- 33, 2018. Disponível em: <http://rbg.sc.senac.br/index.php/gastronomia/article/view/31>. Acesso em: 9 abr. 2023.

LOUGHMILLER-CARDINAL, J. A.; ZAGOREVSKI, D. "MAYA FLASKS: THE 'HOME' OF TOBACCO AND GODLY SUBSTANCES." *Ancient Mesoamerica*, v. 27, n. 1, p. 1–11, 2016.

LUNA-PORRAS, L. E. Plantas sagradas ameríndias, persecución y renacimiento. *Revista Cultura y Droga*, v. 23, n. 25, p. 85-105, 2018. DOI: 10.17151/culdr.2018.23.25.6.

MACGAFFEY, W. Fetishism Revisited: Kongo "Nkisi" in Sociological Perspective. *Africa: Journal of the International African Institute*, v. 47, n. 2, p. 172–184, 1977. DOI: 10.2307/1158736.

_____. "The Personhood of Ritual Objects: Kongo 'Minkisi.'" *Etnofoor*, v. 3, n. 1, p. 45–61, 1990.

MÃE IEDA DE OGUM. *Entrevista ao documentário "Caminhos da Religiosidade Afro-Riograndense"*. Youtube, 15 jun. 2013. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=VHJmj0BV1jM>. Acesso em: 11 fev. 2023.

_____. *Entrevista com Mãe Ieda do Ogum*. Canal Kizomba. Youtube, 6 jun. 2018. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fJfoVUwpcfCY&t=1505s>. Acesso em: 11 fev. 2023.

MALANDRINO, B. C. *Há sempre confiança de se estar ligado a alguém. Dimensões utópicas das expressões de religiosidade bantú no Brasil*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

MALINOWSKI, B. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Cosac Naify, 2018.

MARCUSSI, A. de A. *Cativeiro e Cura: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luzia Pinta, Séculos XVII-XVIII*. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

MARSHALL, E. Z. From messenger of gods to muse of the people: the shifting contexts of Anansi's metamorphosis. *The Society for Caribbean Studies Annual Conference Papers*, v. 7, 2006.

_____. Liminal Anansi: symbol of order and chaos – an exploration of anansi's roots amongst the Asante of Ghana. *Caribbean Quarterly*, v. 53, n. 3, p. 30-40, 2007.

_____. Anansi, Eshu and Legba: Slave resistance and the west African trickster. In: HOERMANN, R.; MACKENTHUN, G. (ed.). *Bonded Labour in the cultural contact zone: transdisciplinary perspectives on slavery and its discourses*. Münster: Waxmann, 2010. p. 177-194.

MARTINEZ-RUIZ, B. Kongo Atlantic Body Language. *Les actes de colloques du musée du quai Branly Jacques Chirac*, 2009.

MAULOIS, R. "Violences et sexualité dans les musiques urbaines contemporaines à travers l'exemple du Reggaeton." *Les cultures urbaines dans la Caraïbe*, v. 1, p. 205, 2016.

MAUSS, M. *Ensaio sobre a dádiva – forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Ubu, 2017. p. 191-330.

MCALLISTER, E. A. Necroscape and Diaspora: Making Ancestors in Haitian Vodou. In: MONTGOMERY, E. J.; LANDRY, T. R.; VANNIER, C. N. (ed.). *Spirit Service:*

Vodún and Vodou in the African Atlantic World. Indiana: Indiana University Press, 2022.

MCGEE, A. Constructing Africa: Authenticity and Gine in Haitian Vodou. *Journal of Haitian Studies*, v. 14, n. 2, p. 30–51, 2008.

_____. Marasa Elou: twins and uncanny children in haitian vodou. In: PATTON, K. C. (ed.). *Gemini and the sacred: twins and twinship in religion and mythology*. Bloomsbury Academic, 2022.

MELLO E SOUZA, L. D. The Devil in Brazilian History. *Portuguese Studies*, v. 6, p. 85–93, 1990.

_____. Demonology, the Devil and the Image of America. *Portuguese Studies*, v. 13, p. 159–179, 1997. DOI: 10.2307/41105069.

MELLO JR, F. M.; KOCKEL, M. F. Aspectos do tabaco e do cauim no Brasil quinhentista. In: *Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade*. Franca: ANPUH/SP – UNESP, 2010.

MENDONÇA, R. *A influência Africana no português do Brasil*. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

MENEZES, J. R.; TONIOL, R. Religião e Materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos. *Papéis Selvagens*, v. 2, n. 2, p. 1-13, 2021.

METREAU, A. *Voodoo in Haiti*. New York: Schocken Books, 1972.

MEYER, B. Como as coisas importam. In: GIUMBELLI, E.; TONIOL, R. (ed.). *Como as coisas importam*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019.

MOBLEY, C. F. *The Kongoles Atlantic: Central African Slavey & Cultura from Mayombe to Haiti*. Durham: Duke University, 2015.

MOLES, A. A. *A TEORIA DOS OBJETOS*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1981.

MORAIS, M. R. de. De macumba a umbanda: o processo de legitimação da religião dita genuinamente brasileira. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 17, n. 53, p. 1563-1593, 2019.

MORGAN, D. Materiality and the Study of Religion. In: HUTCHINGS, T.; MCKENZIE, J. (ed.). *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred*. London: Routledge, 2017.

MORIN, C. A. T. *Ritual de Umbanda: a influência dos estímulos somato-sensoriais na indução do transe mediúnico*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontífica Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

MORIN, E. *O enigma do homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

MOTT, L. Cotidiano e vivência religiosa: entre capela e o calundu. In: NOVais, F. A. (ed.). *História da Vida Privada no Brasil: Cotidiano e Vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Editora Schwarcz, 1997. p. 155-212.

MOTTA, M. Living with zombies – forms of death at the core of the ordinary. In: BRANDEL, A.; MOTTA, M. (ed.). *Living with Concepts – anthropology in the grip of reality*. New York: Fordham University Press, 2021.

MUNIER, H. *Le vodou asogwe diasporique transnational Ontologie analogique et naturalisme moderne globalisé*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Université Laval, Québec, 2017.

NAKASSIS, C. V. Materiality, materialization. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 3, n. 3, p. 399-406, 2013. DOI: 10.14318/hau3.3.022.

NARDI, J. B. *O Fumo Brasileiro no Período Colonial*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

NASCIMENTO, S. de L. *Pretas memórias: as mulheres diaspóricas negras e seus cachimbos*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Arqueologia) - Universidade Federal de Sergipe, Laranjeiras, 2020.

NEGRÃO, L. N. Magia e religião na umbanda. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 76-89, 1996.

NELSON, J. *HAITI, UMA HERANÇA AFRICANA, E O VODOU, SUA IDENTIDADE UMA NOVA NARRATIVA DO PODER POLÍTICO E OS CONFLITOS SOCIAIS E CULTURAIS*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) - Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2021.

NGOZI, E.; TABITHA, O.; CHINOSO, I. Nigeria sculptural tradition as viable option for tourism promotion: An assessment of Esie mysterious stone sculptures. *Global Journal of Arts Humanities and Social Sciences*, v. 2, n. 5, p. 57-72, 2014.

NOGUEIRA, G. D.; NOGUEIRA, N. S. SEU CANGIRA, DEIXA A GIRA GIRAR: A CABULA CAPIXABA E SEUS VESTÍGIOS EM MINAS GERAIS. *Revista Calundu*, v. 1, n. 2, p. 71-90, 2017.

NOGUEIRA, F. de J. N. *O Tata Ti Inkice da omolocô: Tancredo da Silva Pinto*. Rio de Janeiro: Autografia, 2022.

NWANKWO, E. A.; ONYEMECHALU, S. J. Monoliths and digital heritage practice in Nigeria: opportunities for tourism development in cross river state. *Journal of Archaeology and Tourism Research*, v. 1, n. 1, p. 124-138, 2021.

OCHOA, M. *Society of the dead: Quita-maza cults and the social reproduction of spirit work in Cuba*. Tese (Doutorado em Antropologia) - New York University, Nova Iorque, 2010.

OLIVEIRA, R. L. B. *Derrida com Makumba: o dom, o tabaco e a magia negra*. Dissertação (Mestrado em Literatura) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008.

OMS. *Tobacco*. 2022. Disponível em: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/tobacco>. Acesso em: 17 mar. 2023.

ORO, A. P. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do sul. Passado e presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 345-384, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/MHgZxZM6Nw5qzMqZHyy7dQg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 fev 2023.

_____. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 9-23, 2008.

_____. O atual campo religioso afro-religioso gaúcho. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, p. 556-565, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/civitas/a/99NDhJFX9dC5xFs4vcxJsMz/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 30 jan 2023.

ORO, A. P.; CARVALHO, E. T. de; SCURO, J. O Sacrifício de Animais nas Religiões Afro-Brasileiras: uma polêmica recorrente no Rio Grande do Sul. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 2, p. 229-253, 2017.

ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y azucar*. Madri: Catedra Ediciones, 2002.

ORTIZ, R. *A Morte branca do feiticeiro negro*. São Paulo: Brasiliense, 2011.

ORTIZ, R. I. Guiando Espíritos, Sonhos e Memórias: Objetos Sagrados entre os Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Mundo Amazônico*, v. 10, n. 2, p. 89-116, 2019.

OTILIEN, E. *Récit de vie en Haïti et mythologie : étude de trois cas*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2024.

OTTO, R. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2000.

OWENS, I. D. Beyond authenticity: the US occupation of Haiti and the politics of folk culture. *Journal of Haitian Studies*, v. 21, n. 2, p. 350-370, 2016.

OXÓSSI, D. de. *Desvendando Exu: o guardião dos caminhos*. São Paulo: Editora Arole Cultural, 2018.

_____. Iniciação e Desenvolvimento Mediúnico Na Quimbanda. *Blog Reinos de Quimbanda*. São Paulo, [2023]. Disponível em: <https://www.diegodeoxossi.com.br/iniciacao-na-quimbanda>. Acesso em: 12 jul. 2023.

_____. *Os reinos de Quimbanda e os búzios de Exu*. São Paulo: Editora Arole Cultural, 2023.

OYUELA-CAYCEDO, A.; KAWA, N. A Deep History of Tobacco in Lowland South America. In: RUSSEL, A.; RAHMAN, E. (ed.). *The master plant*. Oxfordshire: Routledge, 2020.

PARÉS, L. N. *A formação do candomblé. História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: UNICAMP, 2007.

PARSONS, E. C. "SPIRIT CULT IN HAYTI." *Journal de La Société Des Américanistes*, v. 20, p. 157–179, 1928.

PEDRA, A. P. B. Devoção nas ruas da cidade: A materialidade religiosa afro-brasileira no carnaval de rua de São Paulo. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, São Paulo, v. 24, n. 3, p. 13-29, 2024.

PEIRCE, C. S. *The essential Peirce, volume 1*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.

PEIXOTO, N. *Umbanda de A a Z – Ramatis: Vem do Reino de Oxalá*. Triângulo editora e comércio de livros, 2021.

PÉREZ, E. The ontology of twerk: from 'sexy' black woman movement style to afro-diasporic sacred dance. *African and Black diaspora: An international journal*, v. 9, n. 1, p. 16-31, 2016.

_____. "I Got Voodoo, I Got Hoodoo": Ethnography and Its Objects in Disney's the Princess and the Frog. *Material Religion*, v. 17, n. 1, p. 56–80, 2021.

PETTINGER, A. "Eh" eh! Bomba, hen! Hen!": Making sense of a Vodou chant. In: PATON, D.; FORDE, M. (ed.). *Obeah and other powers*. Durham: Duke University Press, 2012.

PIERUCCI, A. F. *A Magia*. São Paulo: Publifolha, 2021.

POSSIDONIO, E. *Entre Nganas e Manipansos - a religiosidade centro-africana nas freguesias urbanas do Rio de Janeiro de fins do oitocentos (1870-1900)*. Salvador: Editora Sagga, 2018.

PRAET, I. Shamanism and Ritual in South America: An Inquiry into Amerindian Shape-Shifting. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 15, n. 4, p. 737–754, 2009.

PRANDI, R. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. In: PRANDI, R. *Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996. p. 139-164.

_____. As religiões negras do Brasil - para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 64-93, 1996.

_____. Nas pegadas dos Voduns: um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 19-20, p. 109-133, 1997.

_____. Exu, de mensageiro a diabo – Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n. 50, p. 46-63, 2001.

PRANDI, R. et al. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, R. *Encantaria Brasileira*. São Paulo: Editora Pallas, 2001. p. 101-140.

PRESSLEY-SANON, P. *Istwa across the water: haitian history, memory and the cultural imagination*. Gainesville: University of Florida, 2022.

PUGLISI, R. MATERIALIDADES SAGRADAS: CUERPOS, OBJETOS Y RELIQUIAS DESDE UNAMIRADA ANTROPOLÓGICA. *Ciencias Sociales y Religión / Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 20, n. 29, p. 41-62, 2018.

PUHVEL, M. The Mystery of the Cross-Roads. *Folklore*, v. 87, n. 2, p. 167–177, 1976.

PYE, D. *The nature and art of workmanship*. London: Studio Vista, 1968.

RABELO, D. Obeah e Myalism: religiosidade, feitiçaria e magia afro-jamaicanas. *Revista Brasileira do Caribe*, v. 7, n. 14, p. 443-469, 2007.

RADIN, P. “Religion of the North American Indians.” *The Journal of American Folklore*, v. 27, n. 106, p. 335–373, 1914.

_____. *The Trickster: a study in American Indian mythology*. Nova Iorque: Knopf Doubleday Publishing Group. 1988.

_____. *O Livro da Sombra de Exu*. Clube dos Autores, 2024.

RAMOS, A. *O Negro Brasileiro: etnografia religiosa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RAMOS, J. D. D. *O Cruzamento Das Linhas: aprontamento e cosmopolítica entre umbandistas em Mostardas, Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

REGARDIE, I. *Golden Dawn: a Aurora Dourada*. São Paulo: Editora Madras, 2023.

REGIS, E. Eu não sou mulher de Lucifér, sou mãe de Lucifér”: Maternidade, gênero, bruxaria e feminilidade são os frutos de Pombagira Dona Figueira. *Sacrilogens*, v. 21, n. 2, p. 163–184, 2025. DOI: 10.34019/2237-6151.2024.v21.45706.

REGIS, E.; LAGES, S. R. C. O aniversário de Exu Rei das Sete Encruzilhadas e as Facas de Boi - Celebrações afro-gaúchas. *Caminhos*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 103-123, 2023.

_____. A cerimônia de iniciação na Quimbanda afro-gaúcha. *Revista Calundu*, v. 8, n. 2, p. 147–164, 2025. DOI: 10.26512/revistacalundu.v8i2.54533.

REGOURD, F. Mesmerism in Saint-Domingue. Occult knowledge and Vodou on the Eve of Haitian Revolution. In: DEW, N.; DELBOURGO, J. (ed.). *Science and Empire in the Atlantic World*. London: Routledge, 2007. p. 311-332.

RIBAS, R. de O. Tates-corongos: insurreição e resistência netgra no início da modernização do estado escravista brasileiro. *Société suisse des Américanistes. Bulletin*, v. 59-60, p. 31-35, 1995-1996.

RIBEIRO, J. *Pomba-gira Mirongueira*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista, 1970.

RIBEIRO, J.; DECELSO. *Tranca-Ruas das Almas*. Rio de Janeiro: Editora Eco, 2000.

RIGAUD, M. *Ve-ve diagrammes rituels du voodoo*. French & European Pubns, 1992.

RODRIGUES DORNELES, D. A importância da materialidade e dos fazeres na composição dos Barquinhos de Iemanjá no Rio Grande do Sul. *Revista de Arqueologia*, São Paulo, v. 37, n. 1, p. 82–97, 2024. DOI: 10.24885/sab.v37i1.1151. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/1151>. Acesso em: 10 jul. 2025.

RODRIGUEZ, J. P. *Encyclopedia of Slave Resistance and Rebellion*. Greenwood Publishing Group, 2007.

ROSÁRIO, V. L. D. et al. Do tambor ao “trabalho”: alguns esboços sobre os aspectos de exus e pombagiras em um terreiro de mina no nordeste paraense. *Margens*, Belém, v. 15, n. 24, p. 253-274, 2021.

ROTTA, R. R. *Espíritos da mata: sentido e alcance psicológico no uso do ritual de caboclos na Umbanda*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2010.

ROTTA, R. R.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Sentidos e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas. *Memorandum*, Belo Horizonte, v. 23, p. 120-132, 2012.

RUIZ CHIESA, G. A Umbanda e suas coisas: uma conversa sobre religião e materialidade. *Hawò*, Goiânia, v. 3, p. 1–31, 2022. DOI: 10.5216/hawo.v3.71771. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/hawo/article/view/71771>. Acesso em: 10 jul. 2025.

SÁ JÚNIOR, M. T. Do quimbanda à Quimbanda: encontros e desencontros. *Cantareira (UFF)*, v. 2, n. 2, p. 1-19, 2004.

SAÉZ, O. C. João de Camargo: Sincretismo e Identidades. *Revista de Ciências Humanas de Florianópolis*, v. 16, n. 24, p. 138-153, 1998.

SANSI, R. *A vida oculta das pedras*. São Paulo: Ubu, 2020.

SANTANA JUNIOR, S. de. *A gira dos pretos velhos: Semiologia e Umbanda (linguística)*. São Paulo: Arte & Ciência, Villipress, 2001.

SANTOS, J. T. dos. Politique de l'identité Les Noirs au Brésil || La divinité "caboclo" dans le candomblé de Bahia (The Caboclo Divinity in Bahia's Candomblé). *Cahiers d'Études Africaines*, v. 32, n. 125, p. 83–107, 1992.

SAYIN, H. U. The Consumption of Psychoactive Plants During Religious Rituals: The Roots of Common Symbols and Figures in Religions and Myths. *NeuroQuantology*, v. 12, n. 2, p. 276-296, 2014.

SCHWALLER, R. Contested Conquests: African Maroons and the Incomplete Conquest of Hispaniola, 1519–1620. *The Americas*, v. 75, n. 4, p. 609-638, 2018. DOI: 10.1017/tam.2018.3.

SEGATTO, P. R. *Petyngaêm [livro eletrônico]: o caminho do tabaco que cura : o uso mágico do cachimbo na umbanda*. São Caetano do Sul: Templo da Estrela Azul, 2021.

SILVA, D. B. D. The Atlantic Slave Trade from Angola: A Port-by-Port Estimate of Slaves Embarked, 1701–1867. *The International Journal of African Historical Studies*, v. 46, n. 1, p. 105-122, 2013.

SILVA, J. da S. *Cartografia de afetos na Encantaria: narrativas de mestres da Amazônia brasileira*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2014.

SILVA, V. G. da. Arte religiosa afro-brasileira: as múltiplas estéticas da devoção brasileira. *Debates do NER*, Porto Alegre, n. 13, p. 97-113, 2008. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/5251/2985>. Acesso em: 10 fev 2023.

_____. Exu do Brasil – tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012.

_____. *Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos*. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, p. 1085-1114, 2012.

_____. *O Antropólogo e sua magia*. São Paulo: USP, 2015.

_____. *Exu: Um Deus Afro-Atlântico no Brasil*. São Paulo: EdUsp, 2022.

SILVA, V. G. da et al. *Através das águas: os bantu na formação do Brasil*. [S. l.]: Universidade de São Paulo, Faculdade de Educação, 2023. DOI: 10.11606/9786587047522. Disponível em: www.livrosabertos.abcd.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/book/1189. Acesso em: 7 set. 2024.

SIMPSON, G. E. THE BELIEF SYSTEM OF HAITIAN VODUN. *American Anthropologist*, v. 47, n. 1, p. 35–59, 1945.

SINGLER, J. V. The Demographics of Creole Genesis in the Caribbean: A Comparison of Martinique and Haiti. In: ARENDS, J. (ed.). *The early stages of creolization*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1995.

SLADE, J. The Tobacco Epidemic: Lessons from History. *Journal of Psychoactive Drugs*, v. 24, n. 2, p. 99–109, 1992.

SLENES, R. W. Malungu, Ngoma vem!: África encoberta e descoberta no Brasil. *Revista USP*, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1991.

_____. A Árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro (século XIX). In: FURTADO, J.; LIBBY, D. (ed.). *Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX*. São Paulo: Editora da USP, 2006. p. 273-314.

SLUNSKÝ, P. *Eros and thanatos principles in Hamlet*. Brno: Masaryk University, 2016.

SMITH, K. M. Dialoging with the urban dead in Haiti. *Southern Quaterly*, Hattiesburg, v. 47, n. 4, p. 61-90, 2010.

_____. Genealogies of Gede. In: COSENTINO, D. (ed.). *In extremis: Death & Life in 21st century Haitian Art*. Los Angeles: Fowler Museum, UCLA; University of Washington Press, 2012.

SMITH, M. J. Jamaica Needs Haiti: island exchanges and Cultural relations in the 1950s. *Caribbean Quarterly*, v. 62, n. 1, p. 13-38, 2016.

SOARES, M. P. *Almas e encantados: uma cosmologia sobre o mundo dos mortos na região do Baixo Amazonas*. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

SOBIECKI, J. F. Psychoactive initiation plant medicines: their role in the healing and learning process of South African and Upper Amazonian traditional healers. In: *Ethnopharmacologic Search for Psychoactive Drugs II: 50 Years of Research, Conference Proceedings*. [S. l.: s. n.], 2018.

SOLERA, O. O. O. *A Magia do Ponto Riscado na Umbanda Esotérica*. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.

SOUZA, A. L. N. de. *A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço*. Dissertação (Mestrado em História) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

SOUZA, P. R. de. *Religião Material: o estudo das religiões a partir da cultura material*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

_____. TEORIA E MÉTODO EM RELIGIÃO MATERIAL : religiões estudadas em seus aspectos corporóreo-e-materiais. *Interações*, Belo Horizonte, v. 20, n. 1, e201d04, 2025. Disponível em: <https://periodicos.pucminas.br/interacoes/article/view/33385>. Acesso em: 10 jul. 2025.

STORY, R. I. The relationship between the effects of conflict arousal and oral fixation on thinking. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, v. 66, n. 5, p. 493-498, 1963.

STUENKEL, O. Identity and the concept of the West: the case of Brazil and India. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 54, n. 1, p. 117-133, 2011.

ŠVAŠEK, M. "What's (the) Matter? Objects, Materiality, and Interpretability." *Etnofoor*, v. 9, n. 1, p. 49–70, 1996.

SWEET, J. H. *Recrutar África: Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2007.

TADVALD, M. Direito litúrgico, direito legal: a polêmica em torno do sacrifício ritual de animais nas religiões afro-gaúchas. *Caminhos*, Goiânia, v. 5, p. 129-147, 2007. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/443/368>. Acesso em: 5 abr. 2023.

_____. O Batuque gaúcho: notas sobre a história das religiões afro-brasileiras no extremo sul do Brasil. In: DILLMANN, M. (ed.). *Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul. Matriz afro-brasileira*. São Paulo: ANPUH, 2016. p. 46-59.

TANN, M. C. *Haitian Vodou: an introduction to Haiti's indigenous spiritual tradition*. Llewellyn publications, 2012.

THEGAD720. *Real nigga etiquette -The voodoo edition*. Stargate publishing house, 2019.

THIEME, I. *O leviatã da floresta tropical: simbolismo do Jaguar no Alto Xingu*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

THOMPSON, J. E. *Maya History and Religion*. Oklahoma: University of Oklahoma, 1970.

THORNTON, J. K. African soldiers in the haitian revolution. *The Journal of Caribbean History*, v. 25, n. 1, p. 58-75, 1991.

_____. "I Am the Subject of the King of Congo": African Political Ideology and the Haitian Revolution. *Journal of World History*, v. 4, n. 2, p. 181–214, 1993. DOI: 10.2307/20078560.

_____. *The Kongolesse Saint Anthony- Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antoniam Movement, 1684-1706*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

TIM INGOLD. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

TONIOL, R. A virada material nos estudos de religião. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 26, e024018, 2024.

TRINDADE, D. F. *A construção histórica da literatura umbandista*. Editora do Conhecimento, 2010.

_____. *Manual de Umbanda para Iniciantes*. São Paulo: Editora Sattva, 2017.

TRINDADE, D. F.; SEBASTIEN, D. L. C. *Vodu, Voodoo and Hoodoo*. Llewellyn, 2024.

TURNER, V. W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 2013.

UNESCO. *Haitian Voodoo*. 2000. Disponível em: <https://whc.unesco.org/en/tentativelists/1392/>. Acesso em: 25 jun. 2023.

VAN DER VEEN. *Plants Matter: Exploring the Becomings of Plants and People*. Leiden: Leiden University Press, 2023.

VAN GENNEP, A. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press, 1961.

VANHEE, H. Central African popular Christianity and the making of Haitian vodou religion. In: HEYWOOD, L. (ed.). *Central Africans and cultural transformations in the American diaspora*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 119-141.

VANPOOL, C. S. The signs of the sacred: identifying shamans using archaeological evidence. *Journal of Anthropological Archaeology*, v. 28, n. 2, p. 177-190, 2009.

VARGAS, E. P. A figueira do inferno: os reveses da identidade feminina. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 123-146, 1999.

VÁSQUEZ, M. A. *More than belief: A materialist theory of religion*. New York: Oxford University Press, 2011.

VERGER, P. *Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo do Benin e a Baía de Todos os Santos dos Séculos XVII a XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

VIANNA, A. M. Os sagrados femininos da pombagira nas encruzilhadas morfológicas de Maria Padilha. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 66, p. 391-450, 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *From the Enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

VOEKS, R. African medicine and magic in the americas. *Geographical review*, v. 83, n. 1, p. 66-78, 1993.

VOGT, W. P. *Dictionary of Statistics & Methodology: A nontechnical guide for the social sciences*. 2. ed. Thousand Oaks, London, New Delhi: Sage, 1999.

VOLAVKOVA, Z. Nkisi Figures of the Lower Congo. *African Arts*, v. 5, n. 2, p. 52–59+84, 1972.

WEBB KEANE. On the materiality of religion. *Material Religion*, v. 4, n. 2, p. 230-231, 2008.

WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. Introduction: Dark Shamanism. In: WHITEHEAD, N. L.; WRIGHT, R. (ed.). *In darkness and secrecy: the anthropology of assault sorcery and witchcraft in Amazonia*. Durham & London: Duke University Press, 2004.

WIED-NEUWIED, M. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940.

WILBERT, J. *Tobacco and shamanism in South America*. New Haven: Yale University Press, 1993.

WISZNIOWSKA-MAJCHRZYRK, M. Eros and Thanatos – desires and fears. *Sveikatos Mokslai*, v. 22, n. 2, p. 107-113, 2012.

WITTMAN, T. Reflexiones Sobre La Derrota Del Tabaco En Las Antillas (siglos XVII Y XVIII)”. *Acta Historica (Szeged)*, v. 17, p. 3-25, 1965.

WOOTMANN, K. Cosmologia e geomancia: um estudo da cultura Yorùbá-Nãgô. *Anuário Antropológico*, v. 2, n. 1, p. 11–84, 2018.

WRIGHT, R. *Mysteries of the Jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln e Londres: University of Nebraska Press, 2013.

YACH, D. Tobacco in Africa. *World Health Forum*, v. 17, n. 1, p. 29-36, 1996.

ZANGARI, W. Uma leitura psicossocial do fenômeno da mediunidade de umbanda. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, v. 25, n. 3, p. 70-88, 2005.

ZHOU, D.; XIAO, M. Recent developments in anthropological methods for the study of complex societies. *International Journal of Anthropology and Ethnology*, v. 8, n. 4, p. 1-13, 2024. DOI: 10.1186/s41257-024-00105-7.

ZIMMERMANN, M. et al. Metabolomics-based analysis of miniature flask contents identifies tobacco mixture use among the ancient Maya. *Scientific Reports*, v. 11, n. 1590, 2021. DOI: 10.1038/s41598-021-81158-y.

Anexo 01 - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

TERMO DE CONSETIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Gostaríamos de convidar você a participar como voluntário(a) da pesquisa **“O fumo dos falecidos: o tabaco como oferenda e ferramenta dos mortos anônimos no Vodou haitiano e na Quimbanda brasileira”**. O motivo que nos leva a realizar esta pesquisa é contribuir com a divulgação quanto aos conhecimentos e práticas de religiões afro-americanas. Nesta pesquisa e por meio de entrevistas, pretendemos **contribuir com a disseminação dos costumes, festas e cerimônias da Umbanda, bem como melhor entender suas estruturas**.

Caso você concorde em participar, vamos fazer as seguintes atividades com você: entrevistas, coleta de depoimentos e registros fotográficos. Esta pesquisa tem alguns riscos que são: **suscitar estresse motivado por lembranças que podem ser particularmente indesejadas e a divulgação de suas entrevistas e fotos, o que pode acarretar em alguma inconveniência**. Entretanto, para diminuir as chances desses riscos acontecerem **a entrevista focará apenas em aspectos religiosos e as fotos divulgadas apenas em trabalhos acadêmicos**. A pesquisa poderá ajudar **particularmente a combater o preconceito e a intolerância acerca das religiosidades afro-brasileiras**.

Para participar deste estudo, você não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira. Você terá todas as informações que quiser sobre esta pesquisa e estará livre para participar ou se

recusar a participar. Mesmo que decida participar agora, você poderá voltar atrás ou parar de participar em qualquer momento. A sua participação é voluntária e o pesquisador **divulgará seu nome, bem como os registros fotográficos de sua casa e de seus convidados**. Os resultados da pesquisa estarão à sua disposição quando finalizada. Seu nome ou material que indique sua participação não será liberado sem a sua permissão. **Você será identificado em todas as publicações decorrentes da pesquisa.**

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias ou digital, sendo que uma cópia ficará arquivada com o pesquisador responsável e a outra ficará com você. Os dados coletados nesta pesquisa ficarão arquivados com o pesquisador responsável por um período de cinco (5) anos. Decorrido este tempo, o pesquisador avaliará os documentos para sua destinação final, de acordo com a legislação vigente. Os pesquisadores tratarão a sua identidade com padrões profissionais de sigilo, atendendo à legislação brasileira (Resolução N° 466/12 do Conselho Nacional de Saúde), utilizando as informações somente para os fins acadêmicos e científicos.

Declaro que concordo em participar da pesquisa e que me foi dada à oportunidade de ler e esclarecer minhas dúvidas.

Rio de Janeiro, ____ de ____ 2024.

_____	_____	_____
Assinatura do Participante	Assinatura do Participante	Assinatura do Pesquisador(a)

Nome do pesquisador: Eduardo Garcia Necco Peixoto Regis

Campus universitário da UFJF – ICH – PPCIR

CEP 36036-900

Fone –xxxxxxx

E-mail: xxxxxx

Em caso de dúvidas com respeito aos aspectos éticos desta pesquisa, você poderá consultar:

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos - UFJF- Campus Universitário da UFJF – Pró-reitoria de Pós-graduação e Pesquisa. CEP: 36036-900. Fone (32) 2102-378. E-mail: cep.propesq@ufjf.edu.br

Anexo 02 - Questionário eletrônico sobre exu, pombagira e gedés e respostas dos 22 participantes

Participante #1

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendoeste questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

06/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algumtemplo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Não sou sacedote, mas trabalho espiritualmente em umtemplo/casa.

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

São entidades, conhecidos popularmente como falangeiros, que atuam no entremundos, mas normalmente mais associados ao plano material.

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

As características mais marcantes são o uso de elementos notoriamente boêmios em suas atividades (cachaça e fumo), forma despojada de tratamento com consulentes e estética própria. Existem diferenças de exu e pombagira na umbanda e quimbanda, dados os ritos de cada culto.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

O papel do fumo e tabaco se dá como um dissipador energético. Enquanto a umbanda, em alguns casos, condena ou limita seu uso - a quimbanda tende a ter um uso irrestrito.

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Sim, acredito que o uso de tabaco de uma forma geral age como uma defumação contínua

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Dado o papel ritualístico e não contínuo, não vejo nenhum tipo dos problemas associados ao tabagismo enquanto pratica corriqueira.

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

.P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Nenhuma das anteriores

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Não se aplica

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

Não se aplica

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

Não se aplica

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Não se aplica

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

Não se aplica

Participante #2

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

06/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Sou sacerdote

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

São guias espirituais, amigos, que nos compreendem bem e podem nos ajudar em diversas questões e situações, e também no nosso desenvolvimento espiritual e pessoal.

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Na minha opinião não existe diferença dos espíritos dependendo do culto, podem haver diferença na forma de eles se portarem dependendo da casa. Para mim são entidades que nos compreendem muito bem pois já foram vivos. Costumam ser ótimos para conversar, eu os encaro como amigos. São divertidos quando cabe, sérios quando precisa e extremamente livres e libertos, não julgam.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Acho fundamental e tradicional, portanto indispensável em ambos os cultos quando se trata dessas entidades. O que é tradicional deve ser mantido independente de opções pessoais.

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ouQuimbanda? Responda livremente.

Acredito que sim. As entidades usam cigarros e charutos para defumar seus consulentes, então acho que tem tudo haver.

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Penso que uma coisa não tem relação com a outra e que o que é tradicional deve ser mantido.

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

O respondente ignorou esta pergunta

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Sacerdote

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Gedes são lwas que tem relação com a morte e vida, a paz da passagem e a festa de aproveitar os prazeres do hoje.

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

Podem ser festeiros, quietos, fortes, sensuais... Acho bem variados mas no geral para mim transmitem uma energia e êxtase.

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

Acho fundamental, ainda mais em um culto onde cheiros e aromas são tão importantes.

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Penso que não uma coisa não tem relação com a outra, o que é tradicional deve ser mantido.

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

O respondente ignorou esta pergunta

Participante #3

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

O respondente ignorou esta pergunta

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Sou sacerdote

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

Exu capa preta

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Ambos são espíritos ligados ao fogo, não é custe diferença na umbanda e quimbanda

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor,apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras.Responda livremente.

Para min são catalisadores para manifestação do Espírito

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ouQuimbanda? Responda livremente.

A defumação é usada oara limpar o ambiente e o fumo como catalisador para o medium

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros ede charutos. O que você pensa sobre isso?

Não tenho opinião formada a respeito

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais algumaopinião ou impressão que considere relevante e que vocêjulgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

O respondente ignorou esta pergunta

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

O respondente ignorou esta pergunta

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

O respondente ignorou esta pergunta

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

O respondente ignorou esta pergunta

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

Libertinagem

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

Catalisador para médium

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Não tenho opinião sobre

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

O respondente ignorou esta pergunta

Participante #4

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

06/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Sou sacerdote

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

Espíritos sábios e feiticeiros que compadecem da condição humana. Em vida foram marginalizados e despoderados

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

A amoralidade. A diferença é de contexto e acordo.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Tratam-se de condensadores fluídicos para auxiliar na manifestação física

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Sim. Ambos (cigarro e charuto) podem ser usados como condensadores.

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Eu não penso nada. Se Exu ou Pomba Gira aceitarem kumbaya ao invés de tabaco, quem sou eu pra dizer que não pode?

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

Nada a declarar

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Sacerdote

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Espíritos ligados ao fenômeno da morte, fronteiriços

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes?
Responda livremente.

Amoralidade. Lembram os humanos do que é importante

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

Condensador fluídico para manifestação física

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Nada. Só que as campanhas são muito chatas

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

Nada a declarar

Participante #5

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

06/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Umbanda

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Sou sacerdote

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

Guardiões, entidades que trabalham nobres humanos como visceral isso é no prazer, desejo e nos caminhos

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

São as formas de trabalho fazendo transmutação energética isso é do negativo para positivo e eles tem a sua origem vinda na Umbanda saindo da Quimbanda porém se trabalha menos o negativo deles na Umbanda que normalmente não Utilizar nomenclatura que na cultura se considera agressiva

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

O tabaco tem elementos naturais de transmutação e pode modificar O ambiente e até O campo energético principalmente O charuto e o fumo de cachimbo já O cigarro não entra muito nesta ação e o fumo já é utilizado deis do povo africano mais antigo

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Não, são funções diferentes

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Eu não sou fumante mais utilizo O tabaco a 25 anos e nunca me Prejudicou e nem me viciou então não vejo razões para proibir essa tradição

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

O fumo é vegetal que traz o elemento terra e água, em sua composição e, os elementos ar e fogo quando utilizado na defumação. Conjuga, portanto, quando usado pelas entidades de Umbanda, os quatro elementos básicos – terra, fogo, ar, água -, além do elemento vegetal nos trabalhos de magia. O fumo é utilizado como meio de descarrego, agindo sobre os chacras dos consulentes. É utilizado como componente para defumação, onde conjuga o fogo e a fumaça para a destruição dos campos magnéticos negativos.

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Nenhuma das anteriores

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

O respondente ignorou esta pergunta

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

O respondente ignorou esta pergunta

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

O respondente ignorou esta pergunta

Participante #6

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

24/03/1974

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Umbanda

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Não sou sacerdote, mas trabalho espiritualmente em um templo/casa.

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

São os nossos POLICIAIS

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

conversa direta e reta

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

as duas religiões usam da magística em seus trabalhos...a fumaça é uma das ferramentas mágicas

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

sim...limpeza e leitura

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

vide questão 9...

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

sem mais

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Nenhuma das anteriores

P15

Para você quem são os gedés? Responda livremente

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedés? Responda livremente.

.

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedés? Responda livremente.

.

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

.

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedés.

.

Participante #7

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendoeste questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

06/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algumtemplo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Sou sacerdote

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

São grandes amigos de energia mais terrena e com características específicas. São os mais próximos e que se assemelham a gente.

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Exu e Pomba Gira caracterizam-se por suas personalidades marcantes participantes de reinos específicos, caracterizando seus campos de atuação. Exu e Pomba Gira são pertencentes a Kimbando, onde apresentam-se de forma mais intensa, embora também se apresentem na Umbanda “como convidados”.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

O fumo e o tabaco além de utilizados em oferendas, são elementos de uso das entidades. Uma das funções é fazer limpeza. Tanto na Umbanda como na quimbanda. Não podemos deixar de citar que são elementos consumidos pelas entidades.

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

A defumação é utilizada para fazer a limpeza/purificação do ambiente, da corrente e da assistência.

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Penso que além de ser o que consomem são também utilizados para limpezas específicas.

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

O respondente ignorou esta pergunta

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Sacerdote

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

São os loas da morte.

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

Características relacionadas a celebração da vida e a preparação para a morte.

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

São itens utilizados tanto em rituais como em oferendas para loas associados a morte e ao cemitério.

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

O respondente ignorou esta pergunta

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

O respondente ignorou esta pergunta

Participante #8

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

12/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Sou sacerdote

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

For me they are dead ones returnign due to soem earth bound quality that is aprtly selfish and partly to find 'human friends', hence I see them as guides, souls of teh dead that seek to stay in touch with humans because they long for things of the earth

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Umbanda is giving a differnet context for Exu and PG to come down in, they are expected to behave in a given way, quite simply, the code of conduct or the social etiquette in Umbanda and Quimbanda is a bit different.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Tobacco being one of the tree main offerings we give, m the two others being fire and alcohol represents a medium of manifestation for the spirit, not only the smoke itself, but also the quality of Mars that since Roman times held the idea of binding or

manifesting spirits of Mars (i.e. this in resonance with the fire/earth constitution of Exu).

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ouQuimbanda? Responda livremente.

Herbs transformed into smoke is like incense, it takes on the shape of spirit, the element of air creating a synthesis and harmony

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

I think it is foolish to force spirits to submit to human preferences and predilections

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

I don't know

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Sacerdote

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

The gedes are teh myriad of the mighty dead, they are both spirits in their own right, the collective memory of wisdom lost to death that they are retaining as well as the celebration of life, showing that life and death walks hand in hand, you can't have the one without the other and in this regard they become great allies in the walk of life, healers of sadness and suffering.

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

the connection between sexuality, joy , the ancestral waters and the night at the cemetery

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Respondalivremente.

For the gedes the tobacco, like the run, are elements that makes them take shape, to 'come alive'.

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

I think it is foolish to twarth the preference of spirits because of human whims and fancies.

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importantepara essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

Bilolo!

Participante #9

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

27/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Quimbanda

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Não sou sacerdote, mas trabalho espiritualmente em um templo/casa.

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

São entidades/ energias que vem carregando nossa ancestralidade, abrindo nossos caminhos e nos mostrando sempre qual melhor decisão a se tomar em tudo na nossa vida

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Exu e pombagira trás a energia do mundo, da rua, da balada, do buteco, da vida nos deixando levemente confortáveis e “em casa” com a presença deles. E a diferença é gigante dos exus e pomba giras da umbanda para a quimbanda

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Não sei responder ao certo, mas a fumaça é uma coisa que não conseguimos ver e é nela onde tira as coisas ruim e leva embora

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Não, a defumação é feita com as ervas, limpando o caminho e as pessoas para que as entidades possam trabalhar

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Que não é certo para as religiões que sempre usaram e se criaram já utilizando cigarros e charutos

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

Não tenho nenhuma

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Nenhuma das anteriores

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Não conheço

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

Não sei

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

Não sei

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Você se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Não sei

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

Não começo a fundo essa religião

Participante #10

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

27/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Quimbanda

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Não sou sacerdote, mas trabalho espiritualmente em um templo/casa.

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

Exú e Pombagira são ancestrais que trabalham junto ao adepto para orientar, fortalecer e ajudar o caminho deste adepto nas questões materiais e espirituais

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Alegria força sinceridade

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

É usado magisticamente pelos Exús e Pombagiras para diversos fins, principalmente para limpeza espiritual do ambiente e das pessoas

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Sim. O fumo dos cigarros e charutos servem como uma defumação individual, principalmente nos passes de limpezas

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e charutos. O que você pensa sobre isso?

O uso litúrgico do fumo é totalmente diferente do uso social

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

O fumo usado por Exús e Pombagiras, podem ser os comuns industrializados, como também podem ser feitos com preparos de ervas específicas ditadas pela entidade que irá usá-los

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Nenhuma das anteriores

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

São para o Vodou o que Exú e Pombagira são na umbanda e quimbanda. Espíritos ancestrais que manifestam em seus adeptos por meio da incorporação

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes?
Responda livremente.

Não posso responder por não ter contato com Vodou

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

A mesma que na umbanda e quimbanda

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

O uso litúrgico nada tem a ver com o uso social

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

Não tenho mais comentários

Participante #11

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

27/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Sou sacerdote

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

São ancestrais - independentemente de serem consanguíneos ou espirituais - que se encontram no culto de Exu e pombagira por afinidade pessoal e identidade espiritual, utilizando-se das ferramentas, simbologias, arquétipos e instrumentos que esse culto provê para existir & resistir àqueles que os cultuam.

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Na minha percepção, a característica mais marcante de exu e pombagira é externalizar aquilo que nos falta, que nos é sombra; em Exu e pombagira temos projeções de nós mesmos. Um Exu que gargalha demais me mostra um filho que está com amarras na garganta; uma pombagira que trabalha em demasia para amor, amarração, sexualidade me mostra uma filha que tem uma necessidade imensa de ser amada. Pra mim, a única diferença de Exu de umbanda e de quimbanda é que no primeiro ele nasce na erva e, no segundo, no sangue. Em ambos os cultos eles têm a mesma liberdade, as mesmas leis - mas o axorô/menga/sangue é uma ferramenta mais adequada para determinadas situações.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Fumo e tabaco são magia de folha, de erva. É claro que exus e pombagira fumam porque, historicamente, o cigarro e o charuto eram experiências gastronômicas (ainda são), que indicavam status social, mas também elementos de socialização, de pertencimento a um grupo. Porém, antes disso, é uma questão de magia herbal, de defumação. Queima de erva tem axé, tem força, tem nguzo.

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Sim! É uma forma de defumação, talvez mais visceral. É a defumação que é ativada de dentro da gente:

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Penso que na frequência em que o fumo é usado ritualisticamente e na forma que é usado (sem tragar), não há o mesmo mal em que o uso contínuo por vício.

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.



P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Nenhuma das anteriores

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Espíritos ancestrais do cemitério

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes?
Responda livremente.

A proximidade com a esfera humana e suas características carnis: sexualidade, vícios, etc.

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

Acredito que seja o mesmo uso da Umbanda e Quimbanda: magia herbal e defumação!

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Mesma resposta anterior: na frequência e no modo que é utilizado, não há o mesmo mal causado do que o uso contínuo.

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.



Participante #12

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

27/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Nenhuma das anteriores

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

São meus ancestrais divinizados, executores da lei, meu pai e minha mãe espirituais mais próximos de mim

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Características exu: vitalidade, poder, potência. Características pombogira: desejo, encanto, empoderamento. Apesar de eu ser umbandista, eu prefiro cultuar a esquerda na quimbanda, porque as entidades se tornam mais próximas. Menos animismo, mistificação, incorporações mais espontâneas. Fora o fato do uso do ejé, que pra mim é fundamental para falangeiros de Exu. Dá dó, claro, mas eu acho muito melhor sangrar um animal que se torna alimento do que arriar um bife que depois cria cheiro, junta larva e eu preciso descartar.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Tabaco, pra mim, em primeiro lugar, assim como o café, é conexão com ancestralidade. Em segundo lugar, limpeza potente. Baforada de charuto é repleta de descarrego e axé.

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Tudo a ver!!! O tabaco é complemento da defumação da abertura da gira. É veículo de limpeza e axé.

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Tudo que é sagrado e foi banalizado pelo profano dá m3rda, né? Tabaco, ópio, folha de coca... eu não sou fumante, e acredito que meia dúzia de baforada uma vez por semana não vai prejudicar minha saúde. Sou completamente a favor das campanhas antitabagistas, cigarro realmente faz muito mal. Mas fundamento é fundamento.

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

Sem objeções!

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Nenhuma das anteriores

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Baron Samedi, Mama Brigitte e quetais? São nossos compadres, tal como os exus. Mas, tal como eles, eles nos tratam como nós os tratamos. Respeitam quem os respeitam e dão pito em quem age com irreverência. Podem ajudar muito em questões de saúde.

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

Malandragem, sexualidade, mostrar a morte como parte da vida.

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

Ancestralidade, depuração

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Mesma resposta da pergunta feita sobre exus.

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

Incrível como a umbanda e quimbanda se criaram tão longe da origem do vodun haitiano e as características das entidades da calunga pequena são praticamente iguais.

Participante #13

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

03/02/1997

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Sou sacerdote

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

Meus ancestrais feiticeiros

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Seu jeito "simples" de resolver as questões e na minha concepção, exu é exu

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

O tabaco tem as mais diversas funções, descarrego, limpeza e até o Atiçar em algumas situações

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Em alguns aspectos sim são similares, mas o tabaco como fumo de exu carrega o encanto/encantar através do ofó do exu

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

É uma prática que varia muito de Terreiro pra terreiro, mas acho comum/necessário

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

Tabaco é fundamento!

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Sacerdote

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Não sei quem são

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes?
Responda livremente.

.

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedés? Responda livremente.

.

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

.

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedés.

.

Participante #14

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

22/03/1988

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Quimbanda

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Sou sacerdote

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

Ancestrais que volta com uma nova roupagem para nos ajudar com os caminhos

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Suas capacidades de ajudar a entender os problemas carnis e também trazendo soluções e ensinamentos para nosso dia a dia, vejo uma diferença marcante entre exus e PB no quimbanda já que dentro do culto esses espíritos não estão “amarrados” a com o orixa trazendo uma liberdade aos memos de exercer suas funções com mais qualidade

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque

especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Fum e o tabaco dentro de ambas os cultos vem trazendo referencias na parte energética do medium/consulente limpando o ambiente e a materia

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Com cz, ja que o tabaco quanto a bebida tem suas bases nas ervas utilizadas para serem feitos e esse essência que é utilizadas pelos espíritos

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

O uso ritualístico do fumo e bebida por uma entidade vem junto a liberdade que o Medium expressa em relação ao uso, podendo pedir para que as entidades não faça uso do mesmo e assim ser feito

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

N/a

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Nenhuma das anteriores

42 / 66

P15

Para você quem são os gedés? Responda livremente

N/a

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedés? Responda livremente.

N/a

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedés? Responda livremente.

N/a

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

N/a

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedés.

N/a

Participante #15

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

28/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Não sou sacerdote, mas trabalho espiritualmente em um templo/casa.

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

Ainda sou nova na Umbanda e na Quimbanda, mas para mim, Exu e Pombagira são entidades que trabalham e são cultuadas nessas duas vertentes espirituais

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Para mim, Exu aparece como uma entidade masculina, ligada ao trabalho, proteção, abertura de caminhos e como uma figura da encruzilhada, que faz a ponte entre o humano e o divino. Pombagira pra mim são entidades mais femininas, ligadas aos assuntos do amor, da auto confiança e do auto amor, ela é o mistério da própria vida e das mulheres. Apesar de Umbanda e Quimbanda estarem de certa forma conectadas, eu acredito que existe uma diferença na forma como são apresentados os espíritos, na Umbanda dá-se uma atenção maior a outras entidades do culto (Preto Velho, Caboclo etc) e em algumas casas de Umbanda já vi até não se cultuarem Exu e Pombagira (apesar de sua importância e necessidade são vistos como "maléficos"), enquanto que na Quimbanda eles são cultuados quase que exclusivamente e trabalha-se muito na arte da feitiçaria junto deles

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Acredito que o fumo e o tabaco aparecem como oferendas/ agradecimentos/presentes aos Exus e Pombagiras pelos trabalhos a serem realizados e também como forma de vinculação simbólica na comunicação com eles

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Acredito os dois sejam formas de se conectar com os espíritos e criar um ambiente adequado para isso

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e charutos. O que você pensa sobre isso?

Acredito que o uso de cigarros e charutos na Umbanda e na Quimbanda não está atrelado ao vício do tabagismo (que é o que as campanhas anti-tabagistas buscam atingir), é só para favorecer o ambiente adequado para conexão com os espíritos e como uma forma de agradá-los e presentear-los

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

O respondente ignorou esta pergunta

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

Questionário sobre tabaco e exu e pombagira SurveyMonkey

45 / 66

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Adepto

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Para mim os Gedes são uma nação de espíritos dos mortos e antepassados que fazem parte do Vodou Haitiano

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

Acredito que existam vários tipos de Gedes com diferentes personalidades, mas os que tive contato sempre eram muito alegres, divertidos, festivos, sexuais e que nos fazem lembrar de aproveitar a vida

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

Acredito que o fumo e o tabaco aparecem como oferendas/agradecimentos/presentes aos espíritos do Vodou pelos trabalhos a serem realizados e também como forma de vinculação simbólica na comunicação com eles. Especialmente com os Gedes isso se torna muito presente porque são espíritos muito próximos de nós, assim como os Exus e Pombagiras

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Acredito que o uso de cigarros e charutos no Vodou não está atrelado ao vício do tabagismo (que é o que as campanhas anti-tabagistas buscam atingir), é só para favorecer o ambiente adequado para conexão com os espíritos e como uma forma de agradá-los e presentear-los

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

O respondente ignorou esta pergunta

Participante #16

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

28/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Umbanda

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Não sou sacerdote, mas trabalho espiritualmente em um templo/casa.

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

Mestres e mestras ancestrais que guardam o aspecto material da vida

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

A característica mais marcante seria uma profunda identificação dos mesmos com as situações mundanas da vida, facilitando bastante a identificação dos consulentes e médiuns com suas energias. Costumam ser mais secos e diretos em seus conselhos, frequentemente sendo chamados para ajudar em casos amorosos, profissionais ou que requerem algum tipo de proteção física. Sobre a diferença entre Exú e Pombogira, eu diria que seus fundamentos são os mesmos, o que muda mais é a atuação de suas linhas/reinos e a diferença de suas personalidades e como isso ensina e empodera os consulentes que vão até eles, por exemplo: o Exú ensina o arquétipo ativo de responsabilidade e dureza e a Pombogira ensina a segurança e inteligência emocional para os que necessitam de ajuda.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

O fumo é usado como instrumento energético representado o elemento Ar, sendo empregado com os mesmos fins terapêuticos que o elemento Ar sempre teve como característica no hermetismo tradicional: restaurador de saúde física e espiritual através da defumação, relaxante mental para o médium obter um melhor nível de concentração e "fluido" energético para a realização de feitiços com a fumaça.

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

Sim, o uso de cigarros charutos pode ser uma continuação da defumação inicial de uma sessão, como também pode ser um instrumento que auxilia o médium a se conectar melhor com seu guia.

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Penso que as duas coisas são diferentes, por conta que a maioria dos consulentes da assistência tem noção de que o uso daquele fumo no contexto da Umbanda possui tanto teor ritualístico quanto ancestral e até mesmo esperam a figura do Exú com seu charuto ecachaça, quase como um viés de confirmação daquele tipo de entidade. Não vejo esse tipo de pregação anti tabagismo dentro do terreiro, por mais que muitas das pessoas da assistência e até alguns médiuns não gostarem de cigarro.

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

No Norte e Nordeste existe o Catimbó, que é o trabalho com a fumaça do cachimbo, e acredito que o emprego do uso recorrente do tabaco na Umbanda/Quimbanda continua essa prática milenar de empregar o elemento Ar como agente de equilíbrio entre o Fogo do espírito (o ímpeto de receber uma entidade em prol da caridade), as emoções do elemento água, equilibrados e simbolizados pelas bebidas dos guias e o aspecto mental aéreo tão importante para a concentração durante a incorporação.

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Nenhuma das anteriores

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Espíritos dos mortos esquecidos do cemitério, que atuam na força do reino de Barão Samedi

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

Imprevisibilidade, trickster e pendor sexual

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

O que sei sobre o emprego no Vodou é que o tabaco é utilizado de maneira similar em seu aspecto de oferenda para os Lwas. Não sei responder se os Lwas fumam enquanto possuem seus cavalos, mas imagino que sim. Diferente dos falangeiros dos Orixás, que não fumam em sessões de Candomblé

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Possuo a mesma opinião que informei sobre o uso na Umbanda/Quimbanda

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

O respondente ignorou esta pergunta

Participante #17

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

28/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Nenhuma das anteriores (Se marcar essa opção, favor pular para a pergunta 13).

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

O respondente ignorou esta pergunta

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

O respondente ignorou esta pergunta

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

O respondente ignorou esta pergunta

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

O respondente ignorou esta pergunta

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Sacerdote

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Manifestações de "personalidades" relacionadas ao cemitério. Levando em consideração que nem todo morto é um gede mas todo gede certamente é um morto.

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

No Haiti: Espontaneidade, sexualidade e comportamentos sem contratos sociais.

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

Embora não haja uma instrumentalização do uso do tabaco como em outras religiões afrocaribenhas, algumas "nações" especialmente Nagô e Gede os usam. Talvez reproduzindo o imaginário ou revolucionário ou sócioburocrático compartilhado no ideal haitiano.

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

NA

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

O processo de gedenização praticado em regiões como o Norte e Oeste do Haiti. Tais como a construção do "nome" pós morte de um iniciado no vodou haitiano.

Participante #18

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

28/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Quimbanda

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Não sou sacerdote, mas trabalho espiritualmente em um templo/casa.

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

São espíritos guia que nos acompanham, normalmente representando ou se alinhando com alguma faceta da nossa personalidade ou história de vida. O que diferencia eles de outros guias espirituais, é na vibração energética, aproximação com a condição humana e natureza mercurial para realizar trabalhos de uma "gama cinzenta". Talvez melhor dito que Exu e Pombagira acessam energias e emoções mais pesadas e obscuras, como o medo e a dor. Trata-se apenas do modo de operar e não necessariamente sobre seu alinhamento com o bom ou o mau.

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Para ambos, possuem aspecto sombrio, normalmente festeiros. Exus tendem a ser obscuros e áusteros, enquanto Pombagiras mais cheias de energia e movimento dançante sedutor. Mas isso talvez sejam generalizações de identidade de gênero. Não vejo muita diferença na Umbanda.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Vejo o fumo como símbolo e substância com caráter mercurial, este que faz ponte em o mundo espiritual e físico dos vivos. É um instrumento pelo qual pode-se atuar com bênçãos e magia.

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ouQuimbanda? Responda livremente.

Sim. Mecanismos de ação espiritual semelhantes talvez com finalidades um pouco mais nichadas dependendo das ervas empregadas ou magias conjuradas com auxílio da fumaça

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

É o erro da sociedade de não saber educar e conscientizar sobre o vício as substâncias. Ineficiência de ação contra o mal herdado de uma época de super-marketing de um estilo de vida nocivo e abusivo da substância. Tabaco sempre foi usado em comunidades antigas como planta medicinal.

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

Abuso da substância para sanar questões psicológicas e stress. Como teve essa mudança vindo de algo usado em medicina antiga.

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Adepto

P15

Para você quem são os gedés? Responda livremente

São os mortos que cuidam da transição entre a vida e a morte. Operam para transição suave das almas para o pós mundo. Possuem qualidades muito similares aos exus e pombagiras

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedés? Responda livremente.

Festeiros, gostam de aproveitar os deleitos do mundo vivo. Trazem consigo experiências de quase morte e ensinamentos da brevidade da vida

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedés? Responda livremente.

Operações mágicas e saciar vontades carnis. Muito similar aos Exus e Pombagiras.

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

O mesmo de antes. As campanhas não são efetivas para tratar o abuso. O tabaco em si não é o vilão. Quem tem responsabilidade é o estado em educar e regular o marketing das grandes empresas do tabaco

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedés.

Curiosidade minha sobre a estrutura hierárquica em relação ao que se vê na Umbanta/Quimbanda.

Participante #19

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

01/04/1995

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Não sou sacerdote, mas trabalho espiritualmente em um templo/casa.

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

Para mim, Exu e Pombagira são meios de comunicação com o mundo espiritual. Eles representam a dualidade da vida: Exu é o guardião dos caminhos e Pombagira está associada à feminilidade e proteção. Ambos viveram na Terra e conhecem a vida humana.

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Exu é o guardião dos caminhos e representa a energia de movimento e transformação. Pombagira é protetora, guia e possui conhecimento da vida humana. Minha vivência na Umbanda foi menor do que na Quimbanda, mas na Quimbanda, eles têm um papel mais focado em magia e trabalhos espirituais específicos. Na Umbanda, o trabalho com Exu e Pombagira é menor, pois ela abrange outros espíritos também.

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

Vejo o uso do tabaco como meio de comunicação espiritual, fortalecimento, purificação e limpeza em ambas as tradições. A diferença é que na Quimbanda, o uso do tabaco é mais intenso e ritualizado, refletindo a natureza específica dos trabalhos com Exus e Pombagiras. Na Umbanda, o uso é mais moderado e faz parte de uma prática mais ampla que envolve outros espíritos.

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ouQuimbanda? Responda livremente.

Eu vejo semelhança no uso para purificação e limpeza: tanto a defumação quanto o uso de cigarros e charutos são empregados para purificar e limpar o ambiente, os médiuns e os participantes dos rituais. A diferença está na aplicação: a defumação envolve a queima de ervas, enquanto o cigarro e o charuto são utilizados de forma mais direta.

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

O uso ritualístico do tabaco é uma prática antiga e cheia de significados. Enquanto é crucial conscientizar sobre os riscos à saúde do tabagismo comum, também é importante compreender e respeitar as práticas culturais e religiosas que envolvem o fumo na Umbanda e Quimbanda.

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

É importante não apenas estudar as práticas ritualísticas e suas significâncias dentro dessas religiões, mas também abordar o tema com respeito à diversidade de crenças e práticas espirituais

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Adepto

P15

Para você quem são os gedês? Responda livremente

Os Gedês são espíritos ancestrais que viveram em nosso mundo, compartilhando semelhanças conosco e ensinando-nos a aproveitar a vida ao máximo.

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedês? Responda livremente.

Proximidade com a vida humana, natureza humorística e irreverente, alegria de viver e a sexualidade

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedês? Responda livremente.

Além da purificação, vejo o tabaco em cerimônias de Vodou como uma celebração da vida.

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Tudo em excesso é prejudicial. Campanhas de conscientização são importantes, mas também é crucial respeitar tradições e culturas. Em momentos de celebração, o uso do tabaco é valorizado como uma forma de celebrar a cultura, ancestralidade e a vida.

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedês.

Em rituais para os Gedês, somos constantemente lembrados de aproveitar e celebrar a vida ao máximo! Essa ideia de que a vida deve ser vivida é verdadeiramente inspiradora.

Participante #20

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

28/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Ambas

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Não sou sacerdote, mas trabalho espiritualmente em um templo/casa.

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

São entidades que trabalham primordialmente na esfera de consciência de Hod

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

Na minha opinião, não há diferença prática. A quimbanda começa como a "gira de esquerda" dentro da umbanda e só recentemente se afastou desta, por assumir um viés mais "sombrio" e "trevo", mas as entidades são essencialmente as mesmas

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

O tabaco serve como conexão entre a esfera planetária de Mercúrio, já sendo relatado em ordens diversas como "magia planetária" para evocação de Hermes, que é um outro arquétipo relacionado a exus e pombagiras.

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

A defumação é para a equalização do grupo, enquanto o fumo é uma conexão entre a entidade e seu trabalho (objeto de consagração ou consulente)

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Que quem faz essas campanhas não tem a menor ideia da finalidade dos fumos dentro do trabalho espiritual

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

Que exus e pombo giras usam diferentes tipos de fumo dependendo da sua linha particular de trabalho.

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Adepto

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

São os chamados "eguns" na umbanda, espíritos dos mortos sem funções especiais.

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

O apego às coisas terrenas, como festas, dança, bebida, sexo e tabaco

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedés? Responda livremente.

Além da conexão, é uma espécie de "alimento energético" e uma forma de hedonismo e prazer ao ser consumido

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Que não se pode misturar, ainda mais de má fé, um vício humano com uso sagrado de uma ferramenta de trabalho espiritual

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedés.

.

Participante #21

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendo este questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

28/06/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Quimbanda

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algum templo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

Nenhuma das anteriores

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

Sim

P7

Para você quem são exu e pombagira? Responda livremente.

ancestrais, guardiões e melhores amigos

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque

especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

usado como oferenda

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

usado como oferenda

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

eu fumo, então não sigo o anti-tabagismo

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

None

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Não

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Adepto

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

ancestral morto

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedés? Responda livremente.

Diz-se que eles supervisionam a transição da vida para a morte e para a vida após a morte ou renascimento, e são frequentemente retratados como morando em cemitérios e encruzilhadas.

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedés? Responda livremente.

usado como oferenda

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

O respondente ignorou esta pergunta

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedés.

O respondente ignorou esta pergunta

Participante #22

P1

Você concorda em participar dessa pesquisa de acordo com o disposto no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido?

Sim

P2

Por favor registre o dia no qual você está preenchendoeste questionário no formato DIA/MÊS/ANO

Data/hora

04/07/2024

P3

Por favor preencha o quadro abaixo com seu nome completo.

Resposta removida.

P4

Você é adepto de Umbanda, Quimbanda ou de ambas?

Nenhuma das anteriores (Se marcar essa opção, favorpular para a pergunta 13).

P5

Você é sacerdote ou trabalha espiritualmente em algumtemplo/casa em Umbanda ou Quimbanda?

O respondente ignorou esta pergunta

P6

Você tem 18 anos de idade ou mais?

O respondente ignorou esta pergunta

P7

Para você quem são exu e pombagira? Respondalivremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P8

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes de exu e de pombagira? Existe diferença de exu e pombagira na Umbanda e na Quimbanda? Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P9

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia da Umbanda e/ou da Quimbanda (Se puder, favor, apontar semelhanças e diferenças)? Por favor, foque especificamente na liturgia relacionada aos exus e pombagiras. Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P10

Na sua opinião, há alguma relação entre a defumação e o uso de cigarros/charutos e fumo na Umbanda e/ou Quimbanda? Responda livremente.

O respondente ignorou esta pergunta

P11

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Umbanda e Quimbanda se utilizam de cigarro e de charutos. O que você pensa sobre isso?

O respondente ignorou esta pergunta

P12

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e que você julgue importante na condução dessa pesquisa, se houver.

O respondente ignorou esta pergunta

P13

Você é adepto ou sacerdote de Vodou haitiano?

Sim

P14

Você é sacerdote ou adepto do Vodou haitiano?

Adepto

P15

Para você quem são os gedes? Responda livremente

Os Gedes são os mistérios primordiais que contrapõe a vida e mantém as almas ancestrais vibrantes.

Questionário sobre tabaco e exu e pombagira SurveyMonkey

66 / 66

P16

Na sua opinião, sucintamente, quais são as características marcantes dos gedes? Responda livremente.

A liberdade hedônica que se expressa através da subversão e excessos permitidos pelos sentidos e pela carne.

P17

Para você, qual o papel do fumo e do tabaco dentro da liturgia do Vodou e mais especificamente dos gedes? Responda livremente.

O papel é psicoativo, que contribui para a suspensão da consciência em situações de possessão, e também aromatizador já que o tabaco compõem a atmosfera dos rituais onde se tenha permissão.

P18

Há frequente intensificação de campanhas anti-tabagismo. Entretanto, Vodou se utiliza de cigarros e de charutos. O que você pensa sobre isso?

Creio que seja irrelevante, já que faz parte da tradição. Mas pode sim ter uma contribuição negativa em casos onde a pessoa seja exposta sem o senso crítico

necessário e venha a desenvolver um dependência que seria inexistente caso não frequentasse os rituais.

P19

Por favor, use o espaço abaixo para registrar mais alguma opinião ou impressão que considere relevante e importante para essa pesquisa, se houver, e no que tange apenas os Gedes.

O respondente ignorou esta pergunta