

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

BRUNO CARON FERREIRA

“BRUXARIA” E “MAGIA NEGRA”: IMAGINÁRIO DA UMBANDA NA  
COBERTURA JORNALÍSTICA DO CASO EVANDRO

CURITIBA

2022

BRUNO CARON FERREIRA

“BRUXARIA” E “MAGIA NEGRA”: IMAGINÁRIO DA UMBANDA NA  
COBERTURA JORNALÍSTICA DO CASO EVANDRO

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Comunicação, Setor de Comunicação, Artes, Comunicação e Design, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Hertz Wendell de Camargo

CURITIBA

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SISTEMA DE BIBLIOTECAS  
BIBLIOTECA DE ARTES COMUNICAÇÃO E DESIGN - CABRAL

---

F383      Ferreira, Bruno Caron  
            “Bruxaria” e “magia negra”: imaginário da umbanda na cobertura  
            jornalística do caso Evandro. / Bruno Caron Ferreira. – 2022.  
            1 recurso online : PDF

Orientador: Prof. Dr. Hertz Wendell de Camargo

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de  
Artes, Comunicação e Design, Programa de Pós-graduação em  
Comunicação.

Inclui referências.

1. Jornalismo Policial. 2. Umbanda. 3. Arquétipo. 4. Símbolo. 5.  
Imaginário. I. Camargo, Hertz Wendell. II. Universidade Federal do  
Paraná. Setor de Artes Comunicação e Design. Programa de Pós-  
graduação em Comunicação. IV. Título.

CDD: 070



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
SETOR DE ARTES COMUNICAÇÃO E DESIGN  
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO COMUNICAÇÃO -  
40001016071P8

## TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação COMUNICAÇÃO da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **BRUNO CARON FERREIRA** intitulada: **BRUXARIA E MAGIA NEGRA: IMAGINÁRIO DA UMBANDA NA COBERTURA JORNALÍSTICA DO CASO EVANDRO**, sob orientação do Prof. Dr. HERTEZ WENDEL DE CAMARGO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 07 de Novembro de 2022.

Assinatura Eletrônica

07/11/2022 17:52:11.0

HERTEZ WENDEL DE CAMARGO

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

07/11/2022 23:19:14.0

JOSÉ CARLOS FERNANDES

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

07/11/2022 16:20:17.0

MAURICIO RIBEIRO DA SILVA

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE PAULISTA)

---

Rua Bom Jesus, 650 - CURITIBA - Paraná - Brasil

CEP 80035-010 - Tel: (41) 3313-2063 - E-mail: ppgcom@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.

Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 233876

Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp> e insira o código 233876

## RESUMO

A presente pesquisa visa analisar a cobertura midiática sobre o Caso Evandro, popularmente conhecido no Paraná como “as bruxas de Guaratuba”, quanto à intolerância religiosa contra a Umbanda pela utilização de mitos, símbolos e arquétipos na narrativa jornalística. Tratando-se de um caso criminal, a cobertura é feita sob o viés do jornalismo policial que tem um apelo ao sensacionalismo. Parto do pressuposto que o cristianismo (religiões de fé cristã centradas na figura de Jesus Cristo, como catolicismo, protestantismo e espiritismo) é hegemônico no Brasil e afeta as leituras socioculturais nos meios de comunicação quando há o envolvimento de outras crenças. A pesquisa se justifica porque as religiões de matriz africana ainda sofrem preconceito e são perseguidas no Brasil, como mostram dados do Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) que registrou 144 denúncias de ataques a terreiros de Umbanda e Candomblé, entre outros cultos, em 2017. Em 2018, o número de casos subiu para 152, representando um aumento de 5,5%. Através da análise de conteúdo são escolhidos como objeto oito matérias do jornal impresso Diário Popular utilizadas por Ivan Mizanzuk no podcast Projeto Humanos. Constatado que os arquétipos e símbolos do imaginário cultural empregados nas matérias são, principalmente, pertencentes ao imaginário cristão do mal e contribuem para a “demonização” da Umbanda na mídia, porque associaram a religião à “magia negra”, “ritual satânico” e “sacrifício humano”.

Palavras-chave: Imaginário. Arquétipo. Símbolo. Jornalismo Policial. Umbanda. Caso Evandro.

## ABSTRACT

This research aims to analyze the media coverage of the Evandro Case, popularly known in the state of Paraná as "the witches of Guaratuba", regarding religious intolerance against practitioners of Umbanda through the use of myths, symbols and archetypes in journalistic narratives. As this is a criminal case, news coverage was done under the biases of crime journalism, which strongly appeals to sensationalism. This work begins with the assumption that Christianity (religions based on faith in the figure of Jesus Christ, ie. Catholicism, Protestantism and Spiritism) is hegemonic in Brazil and affects socio-cultural readings in news media when other beliefs are involved. The need for this research stems from the ongoing persecution of and prejudice against African-derived religions in Brazil, as attested by data from the Ministry for Women, Family and Human Rights (MMFDH), which registered 144 reports of attacks to Umbanda and Candomblé faith centers, among other faiths, in 2017. In 2018, the number of cases rose to 152, representing a 5.5% increase. Through content analysis, eight news reports from the print newspaper Diário Popular, used by Ivan Mizanzuk in the Projeto Humanos podcast, were chosen as the object of this study. The analysis determines that symbols and archetypes from the cultural imaginaries used in these texts belong mainly to the Christian imaginary of evil and contribute to the "demonization" of Umbanda in the media, as they associate the religion to "dark magic", "satanic rituals" and "human sacrifice".

Keywords: Imaginary. Archetype. Symbol. Crime Journalism. Umbanda. Evandro Case.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – ESQUEMA DA PESQUISA .....	13
Figura 2 - CAPA MATÉRIA 1 .....	92
Figura 3 – TEXTO MATÉRIA 1 .....	93
Figura 4 - CAPA MATÉRIA 2 .....	103
Figura 5 - TEXTO MATÉRIA 2 .....	104
Figura 6 - MATÉRIA 3 .....	108
Figura 7 - MATÉRIA 4 .....	111
Figura 8 - CAPA MATÉRIA 5 .....	114
Figura 9 - TEXTO MATÉRIA 5 .....	115
Figura 10 - MATÉRIA 6 .....	120
Figura 11 - CAPA MATÉRIA 7 .....	124
Figura 12 - TEXTO MATÉRIA 7 .....	125
Figura 13 - CAPA MATÉRIA 8 .....	128
Figura 14 - TEXTO 1 MATÉRIA 8 .....	129
Figura 15 - TEXTO 2 MATÉRIA 8 .....	130

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	6
2 MITO, <i>STORYTELLING</i> E JORNALISMO .....	14
2.1 JORNALISMO E MITO.....	17
2.2 <i>STORYTELLING</i> .....	20
2.2.1 MORFOLOGIA DO CONTO MARAVILHOSO.....	21
2.2.2 JORNADA DO HERÓI.....	24
2.2.3 JORNADA DO HERÓI NO JORNALISMO .....	26
2.2.4 PERSONAGEM E JORNALISMO .....	27
3 IMAGINÁRIO, JORNALISMO E UMBANDA.....	31
3.1 IMAGINÁRIO, MEDO E IMAGEM .....	41
3.2 UMBANDA .....	44
3.2.1 UMBANDA E IMAGINÁRIO.....	57
3.2.2 UMBANDA E JORNALISMO .....	74
3.3 SENSACIONALISMO.....	77
4 METODOLOGIA.....	82
5 ANÁLISE.....	91
5.1 MATÉRIA 1 .....	91
5.2 MATÉRIA 2 .....	102
5.3 MATÉRIA 3 .....	107
5.4 MATÉRIA 4 .....	111
5.5 MATÉRIA 5 .....	113
5.6 MATÉRIA 6 .....	119
5.7 MATÉRIA 7 .....	123
5.8 MATÉRIA 8 .....	128
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS .....	140





## 1 INTRODUÇÃO

Nem toda pesquisa nasce de uma obsessão, mas de certa forma eu sou obcecado pelo tema desta dissertação. “As bruxas de Guaratuba” fazem parte do imaginário paranaense e de alguma forma essa história me impacta há muito tempo. Eu lembro de ouvir sobre o caso nos noticiários quando era criança e ficar com medo do grupo de pessoas que sacrificava crianças no litoral paranaense.

Ser criança nos anos 90 era conviver com notícias de crianças desaparecidas e seitas satânicas que as utilizavam para sacrifício. Não era a coisa que eu mais prestava atenção e mesmo assim isso me deixou marcas de alguma forma. Lembro de ouvir sobre o caso mais algumas vezes na década de 2000. Finalmente, muitos anos depois, durante a graduação, me deparo com alguns textos revisitando o caso e com informações sobre a provável inocência dos acusados.

Fiquei anos sem acompanhar o caso e a inocência dos acusados nunca me foi uma possibilidade, já que eram “bruxos”. Na mesma época um amigo me apresentou ao podcast Projeto Humanos<sup>1</sup> feito pelo Ivan Mizanzuck, especificamente a quarta temporada chamada de “O Caso Evandro”, lançada em 2018. É com o podcast e a forma como Ivan apresenta o caso, o crime, os envolvidos e a cidade que me deixaram ainda mais incomodado com a história. O crime é de deixar qualquer um assustado, mas também chama atenção a maneira como os eventos caminharam e os procedimentos do judiciário para culpar os suspeitos.

Com o *storytelling*, que ao mesmo tempo te informa e trata o caso com uma realidade que eu não tinha visto, há uma construção narrativa que me deixou cada vez mais instigado a entender essa história tão complexa e confusa que acabou sendo um dos maiores casos criminais do Brasil. O primeiro julgamento em 1998 das réis Beatriz e Celina Abagge durou 34 dias, o mais longo júri da história da justiça brasileira.

---

<sup>1</sup> Disponível em <https://www.projetohumanos.com.br/o-caso-evandro/1-o-caso-evandro/>

Ivan Mizanzuk se preocupa em mostrar todos os lados envolvidos no podcast, mas ao mesmo tempo se posiciona quando é preciso, algo que o jornalismo faz de forma velada<sup>2</sup>. Se esconde atrás de uma falsa objetividade, tratando os suspeitos como “bruxos” ou “satânicos”. Inclusive essa é uma vitória para o Ivan e o Projeto Humanos: o crime passou a ser conhecido como “O Caso Evandro”, tirando a alcunha mística e tratando os envolvidos com mais respeito.

Antes de adentrar ao objeto de estudo, preciso trazer um panorama sobre o caso para o leitor(a) que ainda não conhece a história. No dia 6 de abril de 1992, Evandro Ramos Caetano desapareceu entre o caminho da escola para casa, em Guaratuba, cidade do litoral paranaense. Cinco dias depois, é encontrado um corpo em um matagal, próximo a residência de Evandro. O cadáver está sem as mãos, dedos do pé, cabelos e vísceras. Os familiares reconhecem o corpo como sendo de Evandro e a suspeita é de que o menino foi vítima de um ritual de magia negra ou até mesmo satânico.

No início de julho são presos sete suspeitos e com eles confissões gravadas assumindo o sequestro e o assassinato de Evandro. Entre os presos estão a filha e a mulher do prefeito de Guaratuba na época dos fatos, Beatriz Abagge e Celina Abagge, respectivamente. Também foram presos Osvaldo Marcineiro e Vicente de Paula, adeptos da Umbanda e conhecidos como Pais de Santo. Os outros presos são Davi dos Santos Soares, Francisco Sérgio Cristofolini e Airton Bardelli. No mesmo dia das prisões e da gravação das confissões em fita cassete, as mulheres negam a autoria do crime e alegam que confessaram o assassinato sob tortura.

Os homens, depois de presos, chegam a dar uma coletiva de imprensa onde relatam os fatos do crime. Entre os homens, o primeiro a afirmar que estavam sendo coagidos a confessar o crime foi Osvaldo. Cerca de um mês depois, todos os homens também alegam que as confissões foram obtidas sob torturas efetuadas pela Polícia Militar. Nas confissões, os acusados assumem a

---

<sup>2</sup> Ivan não é jornalista de formação, mas seu trabalho no podcast é essencialmente de jornalismo investigativo e ele se apresenta como jornalista em perfil do Twitter e na minibiografia do livro “O Caso Evandro” (MIZANZUK, 2021).

autoria do crime, tanto os homens quanto as mulheres, no entanto, não há menção a ritual satânico.

Eles alegam que o menino foi sacrificado em um trabalho de Umbanda, para trazer mais poder político aos Abagge e melhoria financeira da serraria da família (local apontado como cena do crime). Vale ressaltar que em todos os julgamentos, os acusados negam a participação no assassinato de Evandro e afirmam que foram sequestrados para explicar as fitas de confissão. No episódio 25<sup>3</sup>, intitulado “Sete Segundos”, Ivan traz informações inéditas ao caso com as fitas de confissão sem cortes que conseguiu com uma fonte anônima. Nelas é possível ouvir os acusados sofrendo torturas e adaptando as confissões até chegarem nas versões que os policiais queriam, trechos que tinham sido cortados na fita entregue pela Polícia Militar quando efetuou as prisões e que são provas da inocência dos sete envolvidos.

A cobertura da mídia na época associou o crime com bruxaria, satanismo e rituais de magia negra. Como exemplo cito a capa de 9 de julho de 1992 do jornal Diário Popular: “A Confissão dos Satânicos”<sup>4</sup>, em que, além de colocar os acusados como satânicos, se refere a eles como bruxos durante o decorrer da reportagem. Do ponto de vista da comunicação, o caso é interessante para uma análise acadêmica devido aos traços de intolerância religiosa demonstrados pela mídia. Mesmo tratando-se de um crime hediondo, com alguns fatos que são questionáveis — como as próprias fitas de confissão —, a cobertura jornalística demonstra diversos preconceitos religiosos ao tratar os cultos de matriz africana e afro-brasileira como satanismo, magia negra e bruxaria. Tanto que o caso ficou popularmente conhecido como “As bruxas de Guaratuba” devido à ênfase dada ao termo pela mídia.

Desta maneira, o objeto de estudo são justamente as notícias em mídia impressa sobre o Caso Evandro que aparecem durante a quarta temporada do Podcast Projeto Humanos e estão disponíveis na enciclopédia online criada

---

<sup>3</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/o-caso-evandro/25-sete-segundos/>>. Acesso em: 12 out. 2022.

<sup>4</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wp-content/uploads/2018/11/Casa-Apedrejada-1.jpg>>. Acesso em: 12 out. 2022.

para o podcast<sup>5</sup>. Fiz o recorte do objeto com base nas matérias utilizadas durante o podcast, porque a ideia da pesquisa me surgiu ouvindo os episódios e buscando os textos jornalísticos disponíveis nos extras de cada um deles.

Em um primeiro momento selecionei 10 matérias entre as que estão disponíveis na enciclopédia do Caso Evandro e utilizam termos como “ritual satânico”, “magia negra” e “bruxaria”. Em um segundo momento fiz o recorte para oito matérias, porque uma estava incompleta e outra sem a data.

Entre os jornais, o que mais possui matérias analisadas é o jornal Diário Popular, que foi um veículo de Curitiba focado em jornalismo policial e esportivo com um editorial sensacionalista, que explorava crimes e temas sensíveis com abordagens rasas e que exploram o medo no imaginário popular de forma tendenciosa.

A pesquisa proposta parte da hipótese que a cobertura noticiosa é feita do ponto de vista da hegemonia do catolicismo romano, refletidos pelos produtores da notícia e pelas linhas editoriais dos jornais, como aponta Magali Cunha (2016) em seu trabalho “Religião no noticiário: marcas de um imaginário exclusivista no jornalismo brasileiro.” Dessa forma são aplicados conceitos católicos na interpretação de outras religiões, resultando em um julgamento equivocado de outros cultos, perpetuando o preconceito contra crenças de matriz africana e afro-brasileira.

A religião católica tem no Brasil um respaldo institucional. Suas ramificações estão presentes em figuras políticas históricas e na consolidação da moral católica através dos meios de comunicação, além de influenciar a visão de mundo de grande parte da população, devido à superioridade numérica de cristãos (CUNHA, 2016). Essa presença natural do catolicismo na esfera pública, corrobora o conceito de hegemonia aplicado a essa religião. Dessa forma o imaginário religioso coletivo sofre o processo hegemônico que torna a visão cultural do catolicismo como “senso comum” (CUNHA, 2016).

A religião católica, desde a colonização realiza a “demonização” de outros cultos religiosos (CUNHA, 2016), e nesse processo de hegemonia e

---

<sup>5</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/navegar/category/linhas-do-tempo/>>. Acesso em: 12 out. 2022.

consolidação como religião do Brasil faz a rejeição de outras crenças, abolindo qualquer forma de crença que não seja a sua própria. Basta lembrar o processo de catequização de indígenas e as missões católicas para conquistar adeptos que perduram até os dias atuais.

O caso é um dos mais famosos da criminalística brasileira e, principalmente, paranaense. Durante 30 anos o caso está presente na mídia com alguns intervalos, devido aos julgamentos. A última vez que a mídia tradicional abordou o caso, antes do recente interesse por causa do podcast e da série de Tv sobre o caso, foi em 2011 devido ao julgamento da ré Beatriz Abagge. Os jornais retomaram toda a história, que aliás é bastante complexa, para dar contexto à cobertura do julgamento.

O autor do podcast Projeto Humanos teve a preocupação de abordar o tema com a riqueza de detalhes e para, como ele mesmo fala, “tratá-lo da forma como a mídia tradicional nunca tratou”. Isso envolveu um trabalho minucioso de Ivan, que contou a história em 36 episódios, a maioria com mais de uma hora. Nestes episódios, há uma preocupação do apresentador com a narrativa, já que a estruturação é feita com base em técnicas de *storytelling*. O último episódio foi ao ar em 10 de novembro de 2020.

O podcast reacendeu a discussão acerca do caso, atraindo inclusive um público mais jovem que não acompanhou o caso através da mídia tradicional. Devido à riqueza de detalhes ofertada por Ivan, diversas interpretações são possíveis, e todas as partes envolvidas são passíveis de questionamentos, entre elas, a atuação da polícia, ministério público, acusados, advogadas de defesa e da cobertura da mídia — que é de interesse dessa dissertação.

A materialidade do crime é questionada do ponto de vista jurídico e abre precedentes para a discussão de diversos pontos. Entre eles, se a cobertura da mídia não favoreceu a um pré-julgamento dos acusados através de uma comoção popular. Sabendo-se que o Brasil é um país sumariamente católico, a exploração da Umbanda como culto que realiza sacrifícios humanos favorece a um julgamento popular contra essa religião, mesmo que existam pessoas que compartilham mais de uma crença.

O podcast bateu a marca de 4 milhões de downloads<sup>6</sup> ainda em 2019, um número bastante expressivo para essa mídia no Brasil, demonstrando que o alcance da história é grande. Além disso, o podcast se desdobrou em uma série de TV lançada pela Globoplay em 2021 chamada de “O Caso Evandro” e um livro chamado de “O Caso Evandro: Sete acusados, duas polícias, o corpo e uma trama diabólica”, lançado em 2021 pela editora Harper Collins. A história distribuída em outras mídias além do podcast pode alcançar outros públicos e trazer mais repercussão para o caso ao oferecer acesso a pessoas que não acompanham podcasts.

Segundo uma reportagem de 2018 da BBC<sup>7</sup>, muitos umbandistas ainda têm medo de admitir publicamente a religião que seguem. O cenário ainda não é dos melhores para a Umbanda, segundo dados da Secretaria de Estado de Direitos Humanos e Políticas para Mulheres e Idosos (SEDHMI), casos de intolerância religiosa aumentaram em 56%, só no Rio de Janeiro, comparando o primeiro trimestre de 2017 com o de 2018. Quando olhamos para dados mais amplos, verificamos que a Secretaria de Direitos Humanos (SDH) registrou em 2015, 556 denúncias de ataques a terreiros de Umbanda e Candomblé, entre outros cultos. Em 2017, o número de registros subiu para 759.

Em 2018, cerca de 62% das pessoas que fizeram denúncia, no Disque 100, de intolerância religiosa se declararam de religiões de matriz afro-brasileira, como Umbanda e Candomblé. 9,8% se declararam evangélicos e 4,8% católicos<sup>8</sup>. Os dados mais recentes do Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos (MMFDH) não separam por religião, então os dados são gerais e referentes à intolerância religiosa contra todos os cultos. Em 2021 foram registradas 571 denúncias de violação à liberdade religiosa, número maior que o dobro das 243 denúncias de 2020. Os números de 2019

---

<sup>6</sup> Disponível em: <<https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2019/06/15/podcast-que-conta-a-historia-do-caso-evandro-bate-4-milhoes-de-downloads-e-vai-virar-serie.ghtml>>. Acesso em: 12 out. 2022.

<sup>7</sup> Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/brasil-44297088>>. Acesso em: 12 out. 2022.

<sup>8</sup> Dados disponíveis em: <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2022/04/18/intolerancia-regiliosa-estado-de-sao-paulo-umbanda-candomble-evangelicos.htm>>. Acesso em: 12 out. 2022.

evidenciam que dentro das denúncias com identificação, mais da metade das vítimas são pessoas ligadas a comunidades e religiões afro<sup>9</sup>.

Devido à comoção popular em volta do acontecimento e da exploração pela mídia com relação ao ocultismo que cerca o caso, possivelmente a cobertura dada ao crime propiciou a um pré-julgamento do público que acompanhava o caso. Assim torna-se importante uma análise sobre a atuação midiática acerca de temas religiosos. Nesse caso especificamente a Umbanda, culto seguido por alguns dos acusados.

A partir do panorama trazido, a pergunta que guia este trabalho é: quais são os elementos, do ponto de vista dos símbolos, mitos e arquétipos na narrativa jornalística, presentes nas notícias que causam ruído na interpretação de religiões de matriz afro-brasileira no imaginário popular e contribuem para a intolerância religiosa?

Para alcançar essa resposta, o objetivo principal do trabalho é analisar como símbolos do imaginário aparecem na narrativa jornalística das matérias de jornal impresso sobre o Caso Evandro e como contribuem para a intolerância religiosa e estigmatização quanto a Umbanda. Do tópico principal, surgem os seguintes objetivos específicos:

1) Constatar símbolos, mitos e arquétipos do imaginário mais utilizados nas matérias para descrever o caso; 2) Quais os elementos do imaginário religioso de uma perspectiva cristã presentes nas reportagens que estigmatizam a Umbanda.

Para cumprir os objetivos propostos, parto de uma gama de autores que fornecem um aporte teórico para compreender a cobertura midiática envolvendo a Umbanda, *storytelling*, jornalismo policial e sensacionalista, símbolos, arquétipos e imaginário. Para o panorama sobre a Umbanda e suas raízes no Brasil escolhi os autores Cumino (2019), Prandi (2001), Castro e Dravet (2014), Dravet e Oliveira (2015), Souza e Silva (2021) e Negrão (1994). Propp (2006) e Campbell (1997) são os autores adotados para entender as bases do *storytelling*. Para *storytelling* e jornalismo Cunha e Mantello (2014),

---

<sup>9</sup> Disponível em: < <https://www.brasildefato.com.br/2022/01/21/em-2021-foram-feitas-571-denuncias-de-violacao-a-liberdade-de-crenca-no-brasil>>. Acesso em: 13 out. 2022.



Taukatch e Santos (2017) e Martinez (2008). Como já mencionado, Magali Cunha (2016) ajuda a entender como a religião é demonstrada no noticiário e para completar.

Sobre o imaginário, utilizo principalmente a Contrera (2017, 2000, 2012), porque a autora faz a relação necessário para esta pesquisa entre imaginário e comunicação, servindo de base para o tema. Para a conceituação e na análise dos símbolos utilizo Chevalier e Gheerbrant (2001). Sobre psicologia e arquétipo, utilizo Serbena (2010) e Jung (2002). Ao falar especificamente sobre jornalismo, me apropriei dos conceitos de Sobrinho (1995) sobre jornalismo popular e sensacionalismo.

A minha pesquisa está inserida na interseção entre jornalismo, Umbanda e imaginário, como exemplificado no esquema abaixo.

FIGURA 1 – ESQUEMA DA PESQUISA



Fonte: HERTEZ WENDELL (2022).

A pesquisa possui caráter qualitativo e a técnica científica adotada é a análise de conteúdo, a partir da autora Laurence Bardin (2011), por tornar possível o processo analítico em diferentes produtos comunicacionais. Espero que assim como eu, vocês se interessem nessa história. Com ela é possível descobrir como a realidade pode ser frágil.

## 2 MITO, *STORYTELLING* E JORNALISMO

Malena Contrera, em o Mito Na Mídia (2000, p. 18), infere que o mito é a base para a formulação dos textos da cultura, que passa por um processo contínuo de reciclagem dos conteúdos fundadores da humanidade. Neste constante processo os conteúdos míticos são codificados para aparecer na Mídia de forma que o imaginário cultural torna-se terreno para o encontro de conteúdos universais e arquétipos (CONTRERA, 2000, p. 19).

Para entender o processo mitológico e os arquétipos, Contrera (2000, p.25) explica que a criação da identidade de uma cultura é formada não apenas pelos conteúdos que a formam, mas também pela não-cultura, ou seja, aquilo que é excluído e deixado de fora da cultura. Os traços excluídos são tão importantes quanto os que fazem parte.

No entanto, a não-cultura pode fazer parte da cultura na mesma medida que elementos que poderiam ser excluídos passam a ser incorporados na cultura. A autora utiliza como exemplo o *nonsense* e a “loucura” na arte moderna e os ruídos na música moderna, que são traços que não seriam colocados em uma obra de arte, mas passaram a ser utilizados conscientemente (CONTRERA, 2000, p.26).

É após a construção desse universo que o homem passa, por uma necessidade dialética da espécie, a povoá-lo, criando o que chamamos de Universo da Segunda Realidade, onde operam códigos simbólicos culturais por excelência. A esses códigos, Bystrina chama de hiperlinguais participativos, diferenciando-os dos considerados códigos hipolinguais, que são códigos biofisiológicos, naturais e informacionais; e dos códigos linguísticos sociais (CONTRERA, 2000, p.27-28).

Existe no ser humano uma demanda interna simbólica em trabalhar seu caráter crísico pelo imaginário cultural, portanto, sua continuidade acontece porque essa necessidade se comporta como um mecanismo que regula o imaginário da cultura (CONTRERA, 2000, p.28). A autora também faz uma reflexão sobre o texto astrológico (que remete à jornada do herói) como uma forma de organizar nossos símbolos, visto que nossa linguagem astrológica tem a capacidade de simbolizar temas antropológicos arquetípicos (CONTRERA, 2000, p.29).

Uma característica importante do texto (incorporado ao imaginário cultural) é a sua delimitabilidade. A leitura de um texto é delimitada pelo recorte cultural, que estabelece linhas interpretativas (CONTRERA, 2000, p.30). O objeto da minha pesquisa é um exemplo de como os limites culturais do imaginário podem direcionar interpretações e delimitar a compreensão das pessoas sobre a realidade a partir de uma série de códigos e símbolos.

O papel do texto astrológico remete às culturas arcaicas que podiam evocar os deuses e viver uma experiência religiosa apenas ao olhar para o céu. Joseph Campbell (1992, p.30) explica que o ciclo do sol e a hierarquia de valores e a organização do espaço por meio desse percurso cíclico são temas comuns a todas as mitologias.

Há uma analogia entre a jornada do herói e o ciclo solar. A relação entre homem e céu:

Tem suas origens em narrativas míticas de sociedades arcaicas predominantemente agrícolas, que relacionam o percurso do Sol pelo fundo projetivo do céu ao ciclo da plantação, seus mitos e ritos; apontando para a grande metáfora da semente como sendo a vida, ou ainda o próprio atributo fecundador da divindade (ELIADE, 1993).

Os mitos foram adaptados e atribuídos a datas importantes conforme o ciclo do sol. Dois exemplos emblemáticos são o nascimento de Jesus Cristo que foi atribuído a mesma data do solstício de inverno no hemisfério norte, e a festa de junho que corresponde ao mesmo solstício só que no hemisfério sul (CONTRERA, 2000, p.36).

Malena Contrera (2000, p.40) compreende o mito como um texto imaginativo-criativo com caráter simbólico e codificação em graus diversos de motivação. “Dentre os muitos textos que perfazem esse perfil estão os sonhos, as histórias fabulosas, os mitos. O Psicólogo Carl G. Jung dizia que os mitos são os sonhos de uma cultura” (CONTRERA, 2000, p.40).

Joseph Campbell diz que os sonhos são os produtos da imaginação humana. As imagens são como sonhos que indicam medos, desejos e esperanças humanas. “Ou seja, todo mito, intencionalmente ou não, é psicologicamente simbólico. Suas narrativas e imagens devem ser entendidas, portanto, não literalmente, mas como metáforas” (CAMPBELL 1991, p.49-50).

Os mitos, presentes nos textos culturais, assumem um importante papel enquanto recursos comunicativos porque possuem um forte caráter de permanência. Os mitos permanecem presentes no cotidiano, mesmo com a velocidade dos temas midiáticos. Eles ficam como uma base fixa enquanto outras partes mutáveis são alteradas (CONTRERA, 2000, p.41).

Com isso, observa-se o que Eliade (1985, p.67) chama de “abolição do tempo histórico” pelo mito. O caráter de atualização cíclica leva a um tempo próprio do mito, o tempo criativo. Da mesma forma, a Mídia acaba por impor um tempo próprio que dá o ritmo do cotidiano pela repetição, sendo a repetição um “procedimento mítico da constante referência à questão da Origem-Ponto de Partida, que é exatamente a mesma questão que toda a mítica astrológica parece ter como principal” (CONTRERA, 2000, p.42-43).

Malena Contrera (2000, p.44) observa que são os arquétipos as matrizes do imaginário cultural e que eles são expandidos e desenvolvidos a depender do contexto histórico em que estão inseridos. A relação entre arquétipo e mito é defendida por Jung que diz que assim como o mito, o arquétipo tem a característica da repetição e, por conta disso, aparece em épocas e sociedades diversas que mesmo com as distâncias no tempo e espaço estão “entrelaçadas por um mesmo núcleo arquetípico do inconsciente coletivo” (CONTRERA, 2000, p.44).

Núcleo arquetípico este responsável por fazer a manutenção do imaginário cultural a fim de manter mitos e arquétipos mesmo que travestidos de novas histórias. A narrativa mitológica precisa de um ponto de partida, um tempo delimitado que dá vasão ao mito. O mesmo ocorre com a Mídia que possui a primeira página do jornal impresso, o primeiro capítulo da telenovela, todas elas são formas de dar início à narrativa que pretende-se comunicar (CONTRERA, 2000, p.45).

O ponto de partida está alinhado com o recorte do mito no tempo, nesse caso o tempo criativo que é diferente do tempo linear para que o mito faça sentido no contexto histórico em que está inserido (CONTRERA, 2000, p. 45). Para a autora, a Saga do Herói é um exemplo do percurso arquetípico humano que aparece na Mídia de forma reatualizada e revela as “verdadeiras intenções

comunicativas e o conteúdo que comunica subliminarmente” (CONTRERA, 2000, p. 45).

A narrativa possui um forte caráter metafórico que possibilita o aparecimento do mito de diferentes formas, inclusive atribuindo-lhe uma proporção maior para que tenha representatividade mesmo em culturas diferentes. Dessa forma, a narrativa passa a curar e aumentar as forças do inconsciente humano (CONTRERA, 2000, p. 45-46).

Afinal, a espécie humana que vive por meio dessas relações intra-orgânicas é a mesma que projeta sua experiência e sua realidade psicossomática nos textos que cria para dizer-se, para re-criar-se continuamente por meio da cultura (CONTRERA, 2000, p. 47).

Na visão de Contrera (2000, p. 48) mesmo na mídia e nos discursos mais cartesianos, os conteúdos míticos podem ser identificados através da narrativa metafórica, por causa da sua similaridade de estrutura. Nisso que me baseio para entender quais mitos e arquétipos são evocados pela mídia na narrativa do Caso Evandro e por qual motivos eles foram utilizados.

## 2.1 JORNALISMO E MITO

A participação do jornalismo na nossa vida passa por um processo ritualístico. Na era do jornal impresso, as grandes páginas ocupavam um espaço conquistado nas manhãs lidas junto ao café matinal (CONTRERA, 2000, p.51). Mesma com a maior força do jornalismo online ou com a presença do rádio e da TV, os jornais mantêm seu papel como um ritual de iniciação diário.

A leitura do jornal é um ritual porque foi instaurado através da repetição, o que estabelece um ritmo e remete à dimensão arquetípica da cultura. A característica ritualística, que fica escondida na leitura dos jornais todas as manhãs, “se dá por um processo de re-atualização do mundo que também re-inventa esse mundo, atribuindo-lhe um caráter mítico” (CONTRERA, 2000, p.52).

A dimensão ritual impõe um poder simbólico ao jornal que se legitima pela repetição (CONTRERA, 2000, p.52). O jornalismo ocupa um lugar na sociedade de selecionar para o público as informações relevantes e os recortes delas que o jornal vai escolher mostrar. No jornal, os conteúdos míticos servem a interesses específicos que, mesmo perdendo sua dimensão criativa, ainda mantêm poder suficiente para dar um caráter mítico à comunicação jornalística (CONTRERA, 2000, p.53).

“Isso nos dá motivos para suspeitar de que somos primeiramente cativos desses conteúdos míticos, e não apenas seduzidos por essa “estrutura simbólica do poder” que é a Mídia” (CONTRERA, 2000, p.53). Portanto, há uma força na comunicação jornalística evidenciada pela utilização dos conteúdos míticos, sendo eles os responsáveis por atrair nossa atenção para as reportagens.

Contrera (2000, p.53) argumenta que não há dúvidas que o papel do jornalismo não é apenas a retratação de uma realidade, mas sim o da criação de uma realidade a partir de seus relatos. Assim, é importante entender o papel do mito e da cultura nessa criação. O jornal adquire a característica de atuar como informador de seus próprios comportamentos, porque possui um tempo próprio que não corresponde ao do relógio, visto que edições de domingo podem sair no sábado e pela espera de que o telejornal cubra todas as notícias mais importante, independente do horário (CONTRERA, 2000, p.53).

Nas sociedades midiaticizadas acontece o fenômeno de que um fato só existe quando midiaticizado. Assim o ritmo de veiculação dos jornais faz com que “a pauta principal do jornal é mesmo sua forma de noticiar” (CONTRERA, 2000, p.54). Eliade (1993, p.317) coloca que a periodicidade jornalística tenta se aproximar da mesma encontrada em fenômenos religiosos, uma forma de ordenar o caos dentro da sociedade moderna.

A complexificação dos meios de comunicação está associada à complexificação da própria sociedade, que segundo Norval Baitello Jr. (1994 *apud* CONTRERA, 2000, p.54) é uma complexificação do tamanho do nosso pânico. O pânico é entendido como uma fronteira da vida que causa a sensação de um perigo que poderia acabar com tudo. Contrera utiliza o mito de

Cronos/Saturno para dar um exemplo dessa noção de fronteira que o pânico traz:

Os textos mais populares que se propuseram a falar de Saturno, em nossa cultura patriarcal, sempre o tomaram como maléfico, responsável mágico por todas as desventuras, perdas e mortes que nos ocorrem; e mesmo as leituras mais cuidadosas não deixam de revelar um traço da antipatia por essa figura. Mas, de fato, essa antipatia provém do aspecto fronteiro que Saturno representa, na medida em que representa o processo de formalização da matéria – e optar por uma forma é sentir a morte de todas as outras possibilidades. Mas é também estabelecer um princípio da realidade necessário à existência, uma noção de continente e de identidade psicológica que diferencia o eu do outro. E onde começa o outro – o Grande Outro já apontado e desenvolvido como tema por E. Neumann (In: História da origem da consciência) – impõe-se barreiras ao eu, o que gera uma percepção que acaba por trazer à tona o medo humano da finitude (CONTRERA, 2000, p.55).

O pânico acaba sendo um sentimento base da nossa cultura, visto que temos até doença a síndrome do pânico que leva o nome desse sentimento. A síndrome é um exemplo do quão fragmentada é a sociedade e a busca pelas fronteiras que isso acarreta (CONTRERA, 2000, p.56). Há uma fragmentação e uma velocidade na vida urbana que ajuda no pânico que sentimos.

O mesmo pânico aparece na mídia inclusive pela escolha das pautas, preferencialmente geradoras de pânico, como “a consciência de fim, de limite imposto, de uma morte que não é possível aceitar e exige um constante e doloroso exercício de renascer” (CONTRERA, 2000, p.56-57).

A mídia assume o papel de deixar a morte biológica gravada e estipulando novas fronteiras de forma que o jornalismo gera uma materialidade nova para a morte. Forma-se assim a própria ação comunicativa sobre a morte na comunicação, uma outra forma de vida que acontece por causa da construção de uma nova realidade pela mídia, que é própria dos códigos de cultura (CONTRERA, 2000, p.57).

O pânico já se demonstra nos jornais pela capa com grande quantidade de texto e imagens de temas diferentes, distribuídos na primeira página o que revela a importância dos assuntos e dessincronização da vida moderna (CONTRERA, 2000, p.60). A leitura do texto midiático acaba por criar um tempo ritual dedicado à leitura das notícias, uma espécie de periodicidade inventada para superar o pânico criado na sociedade. Periodicidade esta

marcada pelo fim do jornal que simboliza “pequenos fins nossos de cada dia” (CONTRERA, 2000, p.60).

Nega-se assim o tempo do pânico que é um “tempo de não ter mais tempo”; e a esse fenômeno a cultura responde (por meio da nova sincronização instaurada pelos textos da mídia) com a criação de um tempo outro, esse sim demarcado e ordenado de forma possível e não pânica (CONTRERA, 2000, p.60).

Ou seja, a mídia assume o lugar de reorganizar o pânico social e dar às pessoas uma nova realidade com um tempo próprio e capaz de dar novos sentidos ao caos da vida moderna. Contrera (2000, p.61) atribui ao jornal o conteúdo arquetípico do Sol, porque ao pautar o início do dia com tragédias, o jornal acaba por esvaziar a vida e se materializa no que é o fim (a morte), assim estabelecendo novas fronteiras para a cultura pelas várias faces da morte retratadas em suas páginas.

O jornal procura por ter um sentido semelhante ao sol na vida moderna, o papel de ser centralizador e relacionado ao poder, mesmo papel que o sol ocupa miticamente nas culturais ancestrais. E no jornalismo padrões de mitos arcaicos, que aparecem em formatos contemporâneos, são exemplos do tempo mítico que está presente na comunicação cultural (CONTRERA, 2000, p.63).

A atuação do jornal enquanto mito é a de guiar a continuidade do mundo, mesmo com pânico que está ao nosso redor, simbolizando o início de mais um dia que “é por nós inventado por meio de nossa participação cultural” (CONTRERA, 2000, p.65). Assim como o jornal possui um papel central como o sol, a tecnologia moderna e reprodução de imagens em larga escala pode ser entendida como o mito de Zeus:

Essa operação simbólica atribui um valor mágico à tecnologia, o valor mágico que antes era atribuído à aparição hierofânica do deus celeste. Assim, a tecnologia moderna, por sua capacidade de reproduzir imagens exógenas indefinidamente ocupa o lugar de Zeus, por exemplo, o grande reprodutor, senhor dos raios. Mas como em quase toda releitura contemporânea do mito, essa reedição não contempla a complexidade simbólica do núcleo mítico original (CONTRERA, 2017, p.91).

## 2.2 STORYTELLING



O *storytelling* enquanto conceito narrativo é formado pela junção de suas palavras da língua inglesa “story” (história) e tell (contar) com o indicativo “ing” de verbo no final da palavra, algo que pode ser traduzido como “contar histórias”. Núñez (2009, p. 86) define *storytelling* como uma “ferramenta de comunicação estruturada em uma sequência de acontecimentos que apelam aos nossos sentidos e emoções. Ao expormos um conflito, revelamos uma verdade que dá sentido a nossas vidas”.

Mesmo antes da criação do conceito, o *storytelling* estava presente nas narrativas humanas como uma forma de contar histórias e representar mitos. “Antes mesmo do surgimento da linguagem oral e escrita que conhecemos, as pinturas rupestres e desenhos dos povos antigos já indicavam a vontade de registrar suas conquistas, crenças e manter viva a história de uma tribo ou legião” (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

A humanidade criou formas de narrar para perpetuar conhecimentos, seja através de oralidade ou de trocar socioculturais em formas mitológicas ou ancoradas na realidade. A mitologia, as lendas e narrativas nos acompanham há milênios como forma de reunir explicações sobre o mundo. “Na Grécia Antiga, Platão utilizava os mitos como recurso para que os cidadãos compreendessem sua filosofia” (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

O jornalismo se associa à estrutura do *storytelling* para explicar acontecimentos de forma mais simples, com narrativas éticas guiadas pela utilidade pública (MOTTA, 2005). “É ao assumir o formato narrativo que mensagens, informações e reportagens conseguem ser introduzidas de forma mais dinâmica no cotidiano, buscando apoio nos sentimentos, valores e crenças que o ser humano constrói” (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

### 2.2.1 MORFOLOGIA DO CONTO MARAVILHOSO

O jornalismo compartilha estruturas de narrativa com a ficção e outras formas de se contar uma história. Apesar de se ancorar na realidade e no fato, o *storytelling* se faz presente nos jornais porque a estruturação para se contar

uma história se repete em diferentes formatos. O linguista Vladimir Propp (2006) já apontava no início do século XX que ao observar contos de magia russos existe uma certa fórmula que é comum em diferentes histórias.

Ele chamou de “conto maravilhoso” esse tipo de conto de magia, mas com o trabalho observou-se uma estrutura narrativa que se repete em diferentes mitos de diferentes povos que não mantinham comunicação. Propp (2006, p.21) estabelece tais conclusões a partir das funções dos personagens do conto maravilhoso que realizam um número limitado de ações.

O meio em si, pelo qual se realiza uma função, pode variar: trata-se de uma grandeza variável. Morozko atua de modo diferente de Baba-lagá, mas a função, enquanto tal, é uma grandeza constante. No estudo do conto maravilhoso *o que* realmente importa é saber o que fazem os personagens. [...] Lembremos que a repetição de funções por personagens diferentes foi observada há bastante tempo pelos historiadores das religiões nos mitos e nas crenças, mas não pelos historiadores do conto maravilhoso. Assim como as propriedades e funções dos deuses se deslocam de uns para outros, chegando finalmente até os santos do cristianismo, as funções de certos personagens dos contos maravilhosos se transferem para outros personagens. Antecipando, podemos dizer que existem bem poucas funções, enquanto que os personagens são numerosíssimos. Isto explica o duplo aspecto do conto maravilhoso: de um lado, sua extraordinária diversidade, seu caráter variegado; de outro, sua uniformidade, não menos extraordinária, e sua repetibilidade (PROPP, 2006, p.21-22).

As observações do autor demonstram que existem funções de personagens que se assemelham tanto nos mitos e crenças quanto no conto maravilhoso, sendo Propp o primeiro a se preocupar em analisar tais situações nesta categoria. As funções dos personagens constatadas por Propp se limitam a 31. Para este artigo importam somente aquelas que também aparecem no Caso Evandro e que serão especificadas na análise do objeto.

Propp (2006, p.105) considerou seus achados, a partir da análise de 100 contos, surpreendentes e inesperados, já que a estruturação das funções vai na contramão da riqueza e da diversidade dos contos russos. Assim, o autor propõe a seguinte pergunta: “se todos os contos de magia são tão semelhantes quanto à forma - isso significa, por acaso, que todos eles provêm da mesma fonte?” (PROPP, 2006, p.105).

Uma possível hipótese para explicar a origem de estruturas narrativas semelhantes vem da psicologia e se refere ao inconsciente e aos arquétipos.

Sendo oriundos de estruturas arquetípicas, os símbolos representam situações e temas típicos e recorrentes da existência humana, tal como o nascimento, a morte, o casamento e a luta pela sobrevivência entre tantos outros e, deste modo, possuem uma constância de temas e significados, pois o arquétipo é uma estrutura do inconsciente, uma constante antropológica, como o denomina Maffesoli (2003, 2004). O inconsciente possui, então, uma parte pessoal que se refere às experiências pessoais do sujeito e uma parte impessoal composta pelos arquétipos, denominada de inconsciente coletivo (SERBENA, 2010).

Carl Gustav Jung (1986, p.325) propõe que os motivos mitológicos, também chamados de imagens primordiais, constituem o inconsciente coletivo e em decorrência disso os mitos de todos os países são seus reais representantes, ou seja, a mitologia é uma projeção do inconsciente coletivo. Hillman (1992, p.22) define arquétipo como “estruturas básicas e universais da psique, os padrões formais de seus modos de relação são padrões arquetípicos”.

O arquétipo pode se manifestar de diferentes maneiras: “como imagem, como padrão de percepção ou filtro da realidade e como um afeto ou impulso” (SERBENA, 2010). E na mente humana são vários arquétipos presentes e que recorrem a situações do cotidiano, como a morte, nascimento e doença, por exemplo (JUNG, 1988).

O arquétipo não é acessível diretamente, mas apenas por suas manifestações: biológica, em padrões de comportamento, e psíquica, em imagens, representações e produções humanas formando um substrato comum à humanidade. Este substrato comum é denominado inconsciente coletivo ou psique objetiva, pois sua existência é independente do ego e da subjetividade de cada indivíduo (SERBENA, 2010).

Portanto, Propp acredita que dizer os mitos surgiram de uma fonte única não se restringe ao quesito geográfico. “A fonte única pode ser também psicológica, no aspecto histórico-social” (PROPP, 2006, p.105). Nessa questão, Jung complementa a explicação com o conceito de inconsciente coletivo e pode ser dessa forma que mesmo em lugares com grandes distâncias geográficas, e povos que não mantinham comunicação, possuíam mitos semelhantes.

### 2.2.2 JORNADA DO HERÓI

A Jornada do Herói é um método desenvolvido pelo mitólogo Joseph Campbell (1997) depois da constatação de certos padrões narrativos em diferentes mitos de diferentes culturas. Assim como Propp, Campbell acredita que os mitos provêm de uma mesma fonte. “Pois os símbolos da mitologia não são fabricados; não podem ser ordenados, inventados ou permanentemente suprimidos. Esses símbolos são produções espontâneas da psique e cada um deles traz em si, intacto, o poder criador de sua fonte” (CAMPBELL, 1997, p. 6).

Os rituais são numerosos e presentes em diferentes tribos antigas e também em grandes civilizações e representavam mudanças de padrões tanto para o consciente quanto para o inconsciente (CAMPBELL, 1997, p. 9). Conhecidos também como ritos de passagem, estes procedimentos eram relevantes em sociedades primitivas e eram representados em cerimônias como o nascimento, escolha do nome, puberdade, matrimônio e morte, por exemplo, e elas eram retratadas com práticas rigorosas com o intuito de evidenciar a mudança de estágio (CAMPBELL, 1997, p. 9).

Há uma correspondência observada por Campbell (1997, p. 9) entre as imagens ritualísticas e os sonhos das pessoas que se submetem à psicanálise, imagens estas ligadas ao rompimento com fixações infantis e uma busca por avanço para o futuro. Um exemplo é o ritual de circuncisão dos aborígenes da Austrália realizados para iniciar os jovens que entram na puberdade nos costumes dos homens e afastá-lo da mãe:

"Quando um garotinho da tribo Murngin está prestes a ser circuncidado, dizem-lhe os pais e anciãos: 'O Grande Pai Cobra sente o cheiro do seu prepúcio; ele o está chamando'. Os garotos acreditam ser essa afirmação literalmente verdadeira e ficam extremamente assustados. Em geral, buscam refúgio junto à mãe, à avó ou a algum parente favorito do sexo feminino, pois sabem que os homens estão organizados a fim de levá-los a passar para o seu lado, onde a grande cobra está vociferando. As mulheres lamentam-se cerimonialmente pelos garotos; essa ação visa a evitar que a grande cobra os engula." Observemos agora a contrapartida do inconsciente. "Um dos meus pacientes", escreve o dr. C. G. Jung, "sonhou que uma cobra surgiu de uma caverna e o picou na região genital. Esse

sonho ocorreu no momento em que o paciente estava convencido da verdade da análise e começava a libertar-se das amarras do seu complexo materno." (CAMPBELL, 1997, p. 9).

Os mitos e os ritos têm a função de fornecer símbolos que permitem o avanço da humanidade e ajudam a avançar as fantasias de retrocesso (CAMPBELL, 1997, p. 9). Outro exemplo de figura que é semelhante em diferentes mitologias é a do monstro-tirano. "Ele é o acumulador do benefício geral. É o monstro ávido pelos vorazes direitos do "meu e para mim". A ruína que atrai para si é descrita na mitologia e nos contos de fadas como generalizada, alcançando todo o seu domínio" (CAMPBELL, 1997, p. 11).

O monstro-tirano vive aterrorizado pelo medo e torturado por destruir tudo que toca, seu ego é a maldição para si próprio e o mundo que habita, atormentado pelos reflexos de aquisição e os ímpetus humanos (CAMPBELL, 1997, p. 11). Em contraponto, o herói tem como tarefa iniciar uma jornada pelas regiões da psique ligadas aos demônios infantis de sua cultura e entra no campo da experiência e da assimilação, algo que Jung denominou como "imagens arquetípicas" (CAMPBELL, 1997, p. 12).

São os arquétipos que se manifestam nas imagens dos rituais, na mitologia e nos sonhos. "O sonho é o mito personalizado e o mito é o sonho despersonalizado; o mito e o sonho simbolizam, da mesma maneira geral, a dinâmica da psique" (CAMPBELL, 1997, p. 13). A diferença consiste que no sonho as formas são modificadas pelos problemas de quem sonha e nos mitos, problema e soluções servem para a humanidade (CAMPBELL, 1997, p. 13).

Ao analisar o sonho de uma cantora de ópera, Campbell (1997, p. 14) observa a estrutura mitológica universal da aventura do herói de maneira detalhada, como o chamado para a aventura e o surgimento de um auxiliar em um momento crítico. "O percurso padrão da aventura mitológica do herói é uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: separação-iniciação-retorno que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito" (CAMPBELL, 1997, p. 17).

### 2.2.3 JORNADA DO HERÓI NO JORNALISMO

Na tese de doutorado “Jornada do Herói: a estrutura narrativa mítica na construção de histórias de vida em jornalismo”, a pesquisadora Mônica Martinez propõe a estrutura da Jornada do Herói e a Biografia Humana como método para a estruturação de histórias de vida, “modalidade de reportagem que tem como foco a narrativa parcial ou integral das vidas de indivíduos ou grupos sociais” (MARTINEZ, 2008, p. 31).

Martinez pensou a metodologia da Jornada do Herói alinhada com os paradigmas e com a teoria do pensamento complexo proposta por Edgar Morin que “estimula o diálogo interativo entre alunos profissionais da área e o protagonista da narrativa” (MARTINEZ, 2008, p. 32). A hipótese de seu trabalho era de que a utilização da Jornada do Herói e da Biografia Humana no ensino do jornalismo pudessem ser uma forma de instruir a produção jornalística com relatos mais envolventes por parte dos estudantes da área.

Apesar de que a minha proposta seja analisar as reportagens sob o viés da Jornada do Herói e da Morfologia do Conto Maravilhoso, o trabalho da Mônica dá luz à minha pesquisa ao mostrar como a estrutura mítica é utilizada para tornar os textos mais agradáveis ao leitor:

Por mais que o mundo esteja em mutação, a realidade é que a comunicação social é feita por humanos e para seres humanos. Assim, seja nas *action stories* (reportagens) ou nas *quote stories* (entrevistas), as histórias e os depoimentos centram-se nas narrativas de seres humanos. Nada mais natural que a defesa da humanização da narrativa para atingir um público em potencial que a cada dia está mais perplexo diante de um novo mundo globalizado e sistêmico (MARTINEZ, 2008, p. 32).

A partir da tese de doutorado de Martinez é possível supor que o jornalismo é uma das mitologias que nos cercam atualmente, juntamente com o cinema, a publicidade, a televisão, as redes sociais. O jornalismo se nutre da mesma fonte dos mitos que fizeram parte da cosmologia e ajudaram nossos antepassados a explicar e entender o mundo que vivemos. A narrativa jornalística hoje é uma evolução da narrativa mítica do passado.

## 2.2.4 PERSONAGEM E JORNALISMO

O jornalismo compartilha estruturas narrativas que são universais. Pinna (2006, p. 138) propõe que os cinco elementos essenciais da narrativa são os acontecimentos, as personagens, o tempo, o espaço e o narrador das ações. Tais elementos em uma reportagem geralmente são encontrados no primeiro parágrafo, que na estrutura da pirâmide invertida é chamada de “lead” (em português passou a ser chamado de “lide” pela forma como a palavra inglesa é pronunciada).

No *storytelling* a constituição do enredo se dá a partir de seis elementos básicos. São eles o objetivo, o obstáculo, o desastre, a reflexão, o dilema e a decisão (MCSILL, 2013, p. 38-39). Estes elementos criam a cena de ação e a cena de reação que formam o enredo.

Segundo o autor, o Objetivo diz respeito àquilo que o personagem quer atingir; o Obstáculo é uma ação formada por tensões (quando o problema vai de encontro a personagem) ou conflitos (quando, ao contrário, a personagem se direciona às circunstâncias). O Desastre é caracterizado como o momento em que alguma ação do protagonista resulta em problemas que precisam ser resolvidos. Esses três elementos organizam as cenas de ação, que refletem a sequência inicial da história (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

Já nas cenas de reação que apontam para a resolução do conflito e o final da história, a estrutura é formada pela reflexão que é composta pelos pensamentos do personagem acerca dos acontecimentos do desastre; o dilema que se relaciona às escolhas da personagem a partir da reflexão e a decisão que é como a personagem vai agir em relação aos problemas a fim de dar prosseguimento à história e chegar no desfecho (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

Com a estrutura proposta por McSill é possível observar que os elementos se concentram no protagonista da história. Tanto em uma história ficcional quanto em uma reportagem, o protagonista é o fio condutor da narrativa “que possui desejos conscientes e inconscientes, tem o objetivo de alcançá-los e deve ter, ao menos, uma chance de fazê-lo, de acordo com as

definições de protagonismo de McKee (2006, p. 138-139)” (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

Os protagonistas tem que ser ativos em suas histórias e decisões, precisam de defeitos na personalidade e lidar com dilemas para que sejam construídos próximos dos seres humanos. Sejam os protagonistas de fantasias ou do mundo real, eles precisam passar por momentos de provação e crescimento (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

Vogler observa na obra de Campbell os elementos universais que guiam o storytelling e que se assemelham à estrutura do lead jornalístico tais como: “quem sou, de onde vim, o que é o bem e o mal, qual é o meu propósito” (TAUKATCH e SANTOS, 2017). Assim como na “Morfologia do conto maravilhoso” que a estrutura narrativa está ligada às funções dos personagens, essas perguntas importam tanto para os perfis quanto para as funções na história de tal forma que geram uma identificação entre leitor e personagens.

Mark e Pearson (2001, p. 27) observam que as funções de personagem personificam a realização de desejos e motivações humanas que liberam emoções e anseios profundos, portanto, as personagens precisam estar tratadas como eixo no texto narrativo.

Vogler propõe, então, que o personagem se desenvolva a partir de 12 estágios: Mundo Comum; Chamado à Aventura; Recusa do Chamado; Encontro com o Mentor; Travessia do Primeiro Limiar; Testes, Aliados, Inimigos; Aproximação da Caverna Oculta; Provação; Recompensa (Apanhando a Espada); Caminho de Volta; Ressurreição e Retorno com o Elixir. Para o autor, esse é o caminho a ser seguido pelo protagonista de uma história (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

“Mundo Comum” é o estágio inicial que indica a saída do personagem principal da sua vida cotidiana para a entrada no “Mundo Especial” que é o novo onde se passará a jornada. O “Chamado à Aventura” ocorre quando o protagonista é desafiado, confrontado ou lhe apresentado um problema no “Mundo Especial” e precisa enfrentar esse novo fato para dar continuidade na jornada (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

Na sequência vem a etapa da “Recusa”, que Vogler também chama de “O Herói Relutante”, que faz referência ao momento da narrativa em que o protagonista evita seguir seu caminho na jornada e tenta se retirar do desafio



que lhe foi proposto. Esse estágio é ultrapassado quando do “Encontro com o Mentor” que auxilia o personagem a aceitar o caminho que foi proposto. Responsável por ajudar o protagonista a enfrentar seus desafios e ir de encontro ao desconhecido, o “Mentor” ou “Sábio” fornece itens encantados, conselhos, orientações e razões para que o herói continue e obtenha sucesso durante a jornada (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

Assim que aceita o desafio a que foi incumbido, o protagonista vai em rumo da “Travessia do Primeiro Limiar”, momento indicado pelo início da ação na história. Ao decorrer da narrativa, já no sexto passo, o herói se depara com os “Teste, Aliados e Inimigos” que podem ser tanto locais, fatos ou personagens que ajudam ou atrapalham na narrativa (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

O “Segundo Limiar” da história é representado pela “Aproximação da Caverna Oculta”. Este é o momento em que o protagonista precisa enfrentar mais inimigos ou passar por um lugar assustador. Neste ponto da narrativa acontece a “Provação” que é simbolizada pelo enfrentamento do maior medo do protagonista e representa um ponto alto na crise narrativa. É depois da Provação que o personagem consegue a “Recompensa”. Geralmente é nesse momento da narrativa que o herói conquista a espada, o sexo oposto ou consegue fugir (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

Para retornar no “Caminho de Volta”, o protagonista tenta mudar o trajeto mas é impossibilitado por algum inimigo ou força que já tinha encontrado na “Caverna”, também é nessa etapa que estão concentradas as perseguições. O estágio anterior pode culminar na “Ressurreição” que, segundo Vogler (2006, p. 45) “é uma fase proveniente de antigas lendas sobre guerreiros e caçadores, que indicavam a necessidade de purificação após uma luta ou caçada, para limpar o sangue das mãos antes de voltar à comunidade”.

A saída do “Mundo Especial” é acompanhada pelo “Retorno com o Elixir” que simboliza um item, lição ou tesouro que o protagonista leva consigo. Tal objeto será benéfico para o “Mundo Comum”, “seja mudando a percepção do personagem ou dando algum conhecimento à comunidade em que ele habita –

ainda que isso seja, apenas, uma aventura para contar ou algo para refletir” (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

As etapas de Vogler mostram que o ciclo narrativo começa e termina no “Mundo Comum”. Dessa maneira, não é necessário que a jornada envolva seres místicos, universos fantásticos ou viagens espaciais. A estrutura narrativa e a construção da personagem na história, podem ser feitas com base no factível e ter como campo de atuação a própria realidade.

Assim como mencionado anteriormente, o texto jornalístico em sua forma mais tradicional dispõe as informações na fórmula da “Pirâmide Invertida”, distribuindo no primeiro parágrafo “quando, onde, como, quem e por quê” (TAUKATCH e SANTOS, 2017). Contudo, as informações de uma notícia podem ser dispostas não levando em consideração a “Pirâmide Invertida” e sim com base na estrutura narrativa, como as propostas por Campbell e Vogler, a informação pode ser repassada aos poucos de forma a instigar o leitor a continuar a leitura (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

O “Jornalismo Literário” é a expressão jornalística mais conhecida pela união entre reportagem e *storytelling*, que tem como expoentes Tom Wolfe, Truman Capote e Gay Talese. Nota-se que nesse tipo de obra há um trabalho especial com a apresentação e o desenvolvimento das personagens e o seu uso para desenvolver a história. Contudo, não é apenas no jornalismo literário que os elementos do *storytelling* podem ser empregados.

Todos os formatos estão voltados à notícia, mas podem (e devem) buscar uma nova forma de elaborar seu discurso, para prender a atenção do receptor da mensagem – que, de acordo com Palacios e Terrenzo (2016, p. 15) se dá pelo poder de imersão dos conteúdos de um filme, videogame, livro ou partida de futebol. Um poder que também se faz presente no jornalismo, se a redação ou roteirização for capaz de incluir elementos narrativos em seus discursos (TAUKATCH e SANTOS, 2017).

### 3 IMAGINÁRIO, JORNALISMO E UMBANDA

O imaginário é fundamental na compreensão de como os mitos e arquétipos aparecem nas notícias sobre o Caso Evandro. As ações desses elementos, que não aparecem em uma primeira leitura, ajudam a entender como o imaginário é utilizado, mesmo que inconscientemente, e como ele é afetado pelas matérias sobre o caso.

O autor Jean-Jacques Wunenburger (2007) define o imaginário como:

Um conjunto de produções, mentais ou materializações em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, relato), formando conjuntos coerentes e dinâmicos, referentes a uma função simbólica no sentido de um ajuste de sentidos próprios e figurados (WUNENBURGER, 2007, p.11).

Complementando a definição, Wunenburger (2007, p.11) explica que o imaginário comporta tanto uma vertente representativa, ou seja, verbalizada, e uma outra emocional que diz respeito aquilo que comove o sujeito. Com isso, o autor quer dizer que o imaginário está mais próximo “das percepções que nos afetam do que das concepções abstratas que inibem a esfera afetiva” (WUNENBURGER, 2007, p.11).

Gaston Bachelard (1989, p.7) aborda a imagem como algo poético e preenchedor do imaginário, de forma que assim é possível entender a força da subjetividade das imagens. Para ele a imagem tem papel primordial em como o sujeito será afetado, sendo a imagem poética aquela que movimenta toda atividade linguística e transporta o sujeito a sua origem.

Para compreender os estereótipos utilizados nas matérias sobre o Caso Evandro, é necessário voltar um olhar especial para os mitos, arquétipos e como eles são utilizados na mídia. Em Mediosdera (2017), Malena Contrera aborda a espécie própria de biosfera criada a partir da mídia e dos meios de comunicação, semelhante a Noosfera que engloba a esfera do pensamento humano.

O ponto principal da obra é refletir como os imaginários dos meios de comunicação, seja na sua ação ou natureza, não se limitam as particularidades da produção técnico-instrumental das imagens mediáticas (CONTRERA, 2017,

p. 15). A ideia de assemelhar o imaginário mediático com o de Noosfera aparece na obra de Edgar Morin, quando este faz referência à teoria dos arquétipos de C. G. Jung e os coloca como imagens primordiais e matrizes universais do inconsciente coletivo que comandam sonhos e mitos. Para Morin sonhos e mitos independem de nós, mas dependemos deles porque trazemos junto as suas exigências e tiranias (MORIN, 1992, p. 96). Sobre os arquétipos Jung diz:

Os arquétipos são formas de apreensão, e todas as vezes que nos deparamos com formas de apreensão que se repetem de maneira uniforme e regular, temos diante de nós um arquétipo, quer reconhecamos ou não o seu caráter mitológico (JUNG, 1986, p. 73).

Segundo Morin (1992, p. 101) a Noosfera engloba as representações, símbolos, mitos, ideias e sob o ponto de vista da cultura constituem crenças, valores e normas. A Noosfera compreende entidades feitas de substância espiritual que possui uma existência em forma de energia. Morin chama de “seres de espírito” as entidades que povoam o imaginário e formam a trama da cultura de uma sociedade, manifestando a Noosfera em uma realidade objetiva.

Contrera (2017, p. 20) avalia que os estudos de comunicação levam em conta as questões psicológicas da subjetividade e refletem sobre a natureza e a influência das relações em comunicação por parte dos seres que habitam o inconsciente, mas devido a uma visão compartimentalizada do mundo e do ser humano, tratam a comunicação sem fazer uma reflexão adequada sobre as motivações e demandas inconscientes.

Há, portanto, uma crença de que as intenções na comunicação são sempre conscientes e o papel do inconsciente no processo comunicativo é ignorado (CONTRERA, 2017, p. 20). O objeto desta pesquisa pode ser um exemplo de que os agentes da mídia podem agir inconscientemente atribuindo mitos e arquétipos sem vontade própria no momento da produção jornalística.

Existe um trabalho de autoavaliação que leva a constantes perguntas sobre as reais motivações para um trabalho, pesquisa, reportagem ou outras produções, sejam elas conscientes ou inconscientes para evitar a parcialidade a que estamos sujeitos pelos seres de espírito que agem pelas crenças, mitos

e ideologias. Morin chama isso de autoética e afirma que ela se sobrepõe a outras formas de ética (CONTRERA, 2017, p. 20).

É importante fazer uma diferenciação entre o conceito de imagem que está atribuído na noção de imagens ligados “nos seus suportes e nas técnicas de produção e inscrição das imagens nesses suportes” (CONTRERA, 2017, p. 21). O conceito de imagem utilizado aqui é o que faz referência ao contexto dos imaginários que vai além da ideia visual de imagem. Contrera utiliza o conceito de A. Damásio, por considerá-lo mais apropriado.

[...] imagem não se refere apenas à imagem ‘visual’, e também não há nada de estático nas imagens... As imagens de todas as modalidades ‘retratam’ processos e entidades de todos os tipos, concretos e abstratos. As imagens também ‘retratam’ as propriedades físicas das entidades e, às vezes imprecisamente, às vezes não, as relações espaciais e temporais entre entidades, bem como as ações destas. Em suma, o processo que chegamos a conhecer como mente quando imagens mentais se tornam nossas, como resultado da consciência, é um fluxo contínuo de imagens, e muitas delas se revelam logicamente inter-relacionadas (Damásio, 2000, pp. 402-403).

A definição de Damásio se aproxima do conceito dos seres de espírito de Morin. Dentro dessa ideia nós vamos além do suporte técnico da imagem, porque pensamos e somos “pensados” pelas imagens. A característica do ser humano que torna possível o imaginário e faz do homem “um ser capaz de criar um universo mental cuja natureza é pura energia em ação” (CONTRERA, 2017, p.22) é chamada por Morin de *demens*.

Dentro do conceito de Damásio, Contrera (2017, p.22) pondera sobre a complexidade do imaginário e parte autônoma das imagens, ou seja, mesmo que nos alimentemos de imagens exógenas, também constituímos as imagens externas a partir de um processo inconsciente de criação das imagens, de forma a externá-las de diferentes maneiras. Para o que Morin denomina “seres de espírito” existe um certo grau de autonomia.

Muitos autores da comunicação ignoram que crenças, ideias e estereótipos são criados na esfera do inconsciente, de forma a criar um ambiente propício para que interfira na realidade concreta (CONTRERA, 2017, p. 23). Este pensamento é fruto do positivismo que idealizou o sujeito racional e consciente, dono de todas as decisões e com uma arrogância que ignora o poder do inconsciente.

C. G. Jung dizia que o destino é a nossa inconsciência. Dessa forma, temos de concordar que estamos destinados também a sermos gerados pelos seres que geramos. E que quanto mais inconscientes desse processo formos, mas fatalmente atingidos por essa ação dos seres do espírito seremos (CONTRERA, 2017, p. 23).

Com base no conceito de Cyrulnik de que o “pensamento continua a existir enquanto o homem não está pensando” (CONTRERA, 2017, p. 23), a autora propõe que a Noosfera é responsável por continuar o imaginário, mesmo quando não estamos imaginando. Há nisso um processo autogerador da sociedade industrial pela Noosfera, e por consequência, da sociedade pós-industrial da cultura mediática pelos seres de espírito, que continua a gerar essa sociedade e nos moldar (CONTRERA, 2017, p. 24).

Entre esses seres estão certamente a visibilidade e a questão da imagem (como forma contemporânea residual da aparição hierofânica), a eletricidade e seu poder simbólico, o culto à tecnologia e a hipertrofia do símbolo “dinheiro”. Esses são, no sentido moriniano da palavra, demônios que habitam a esfera mediática, nossa única comum e inequívoca forma de religiosidade contemporânea. E são eles também agentes centrais do processo de desencantamento de que tratamos nesse trabalho (CONTRERA, 2017, p. 24).

O imaginário próprio dos meios de comunicação se ancora no desencantamento do mundo, ligado à relação entre a sociedade industrial e o capitalismo que tinham, no fim do século XX e início do século XXI, tecnologias mediáticas que ajudaram o espírito do capitalismo vencer, como coloca Weber (CONTRERA, 2017, p.28). Portanto, a ideia de imaginário mediático, ou Mediosfera, está ligada ao triunfo do capitalismo endossado pelos meios de comunicação, especialmente com a implantação da televisão no ocidente.

O desencantamento do mundo, para Weber, está ligado a dois principais conceitos: “desmágicação” e “perda de sentido” que ainda estão presentes na nossa comunicação (CONTRERA, 2017, p.29). Há nisso uma mudança observada por Weber que é central ao protestantismo: a troca da prática religiosa concentrado em imagens visuais para imagens verbais. James Hillman avalia que essa mudança “representa a destruição da relação propriamente estética do homem com o mundo” (CONTRERA, 2017, p.29).

A visão positivista e desencantada do mundo a partir da ciência do século XVII leva ao que Weber chama de o surgimento de religiões fundamentadas em uma prática ética (CONTRERA, 2017, p.30).

Pierucci chama a atenção para a ironia de que Weber irá chegar à conclusão de que essas mesmas religiões éticas seculares na realidade praticarão uma espécie de baixa magia, na medida em que ele vê que esta religiosidade (secular) se estabelece como algo essencialmente pragmático, ligado ao enraizamento do homem no mundo, às suas preocupações e interesses cotidianos. Essa natureza cotidiana e instrumental que Weber ressalta nas práticas das religiões seculares as aproxima mais da natureza da magia, em seu aspecto instrumental, do que à de uma ética religiosa propriamente dita (CONTRERA, 2017, p.30).

A diferença é que a nova forma de magia das religiões protestantes tem os poderes mágicos ligados a uma natureza encantada transferidos para os deuses políticos-institucionais do secularismo (CONTRERA, 2017, p.30). Campbell observa que a transferência do “poder divino das experiências concretas do mundo para as instâncias abstratas do poder simbólico celeste” (CONTRERA, 2017, p.31), também simbolizada para passagem do politeísmo para o monoteísmo, passa o poder imaterial para a mão de “escolhidos” que no papel de mediadores entre deus e o homem, colocam esse poder sob seus próprios interesses.

Altera-se centralmente, com o estabelecimento do patriarcado e do monoteísmo, o lugar dos deuses. Os deuses, nas culturas pagãs (em grande parte mantendo relações com a cultura matriarcal) habitavam os mares, a terra, os grãos, as árvores e todos os seres encantados da natureza. O mundo concebido pelo patriarcado coloca os seus deuses inicialmente no poder masculino e nos fenômenos celestes, operando a transferência do lugar terreno para o espaço distante e intocável do sagrado, agora associado ao imaterial. (CONTRERA, 2017, p.90).

Este conceito de religião promove intolerância e guerras santas, porque está sob a ética do patriarcado monoteísta que exclui outras possibilidades religiosas e de crenças, pensamento esse que está atrelado ao desencantamento do mundo. Ao abordar o sucesso do protestantismo, Contrera (2017, p. 33) observa sobre o sucesso que essas religiões fazem da mídia e como está ligado à Teoria da Prosperidade, que visa demandas cotidianas. O uso do aparato mediático se assemelha a uma forma de sociabilidade e religião social que procura alinhar expectativas sociais em um sistema que possui seus próprios valores, incluindo as questões econômicas.

“Nesse caso, é evidente que assistiríamos ao potencial sincronizador dos meios de comunicação sendo usado por instâncias simbólicas de domínio, como é o caso das teleregiões” (CONTRERA, 2017, p.33). A autora observa que o comportamento e a estética desenvolvidos acerca das religiões



seculares está ligado ao próprio fenômeno televisivo e da cultura do espetáculo perpetrado pelos aparatos mediáticos (CONTRERA, 2017, p.34).

São os estudos de comunicação sobre recepção que tornaram possível observar que o receptor ativa chaves do imaginário ao consumir produtos mediáticos que liguem a inserção cultural, desencadeando no resgate de uma memória arquetípica de uma cultura (CONTRERA, 2017, p.34). Contrera (2017, p.34) observa ainda sobre as religiões seculares que há uma visão herdada da ciência positivista que faz uma distinção drástica entre sujeito e objeto, por isso há uma abstenção entre corpo e espírito, fruto da visão mecanicista do mundo.

Jung (2000, p.59) vai na contramão deste pensamento, visto que, para ele, o imaginário humano é compartilhado pelo inconsciente, em que a camada mais profunda é a sem a individualidade do ser humano, onde a mente coletiva da humanidade é compartilhada. Jung observa tal conexão na mentalidade do homem primitivo que não fazia diferenciação entre indivíduos e entre sujeito e objeto.

M. Berman (2005, p.73-75 *apud* CONTRERA, 2017, p.37) vai ainda além e propõe que está em nossa essência e condição básica a “consciência participativa”.

Essa consciência participativa leva o homem a buscar uma profunda interação afetiva e psíquica com o mundo com o qual interage, estabelecendo uma forma de comunhão, o que não implica, obviamente, no apagamento das tensões e contradições, considerando a natureza ambivalente do ser humano, já tão bem demonstrada pelos estudos da Psicologia (CONTRERA, 2017, p.37).

Contrera (2017, p.38) utiliza deste conceito para explicar que é importante compreender as mudanças dos fenômenos comunicativos com relação às transformações da consciência humana, incluindo também os estudos sobre o inconsciente. Mas o sucesso das religiões seculares também se relaciona com a capacidade racionalizadora que transferiu a centralidade da religião da experiência religiosa para ideias religiosas, esfera que possui uma atribuição com excesso de sentido por via de uma codificação racionalizadora (CONTRERA, 2017, p.40).

O processo racionalizador dessas religiões seculares funciona como uma lente que modifica a forma de observar religiões, crenças e ritos que fujam



de seu escopo de compreensão, de forma que elas atribuem seus próprios dogmas, paradigmas e preceitos para religiões, que além de diferentes das suas, possuem outra ética.

Malena Contrera apropria-se de Durand (1995, p.21) para dizer que: “O cartesianismo assegura o triunfo do signo sobre o símbolo”. Ou seja, a visão mecanicista da sociedade imposta pelo positivismo impõe uma racionalização nas leituras e interpretações, as abstrações do signo são subpostas em detrimento do símbolo que pressupõe o entendimento de interlocutor e receptor. Neste processo é importante fazer a diferenciação entre racionalidade e racionalização:

A racionalidade é a melhor proteção contra o erro e a ilusão... Mas a racionalidade traz também em seu seio uma possibilidade de erro e de ilusão quando se perverte, como acabamos de indicar, em racionalização. A racionalização se crê racional porque constitui um sistema lógico perfeito, fundamentado na dedução ou na indução, mas fundamenta-se em bases mutiladas ou falsas e nega-se à contestação de argumentos e à verificação empírica. A racionalização é fechada, a racionalidade é aberta. A racionalização nutre-se das mesmas fontes que a racionalidade, mas constitui uma das fontes mais poderosas de erros e ilusões. Dessa maneira, uma doutrina que obedece a um modelo mecanicista e determinista para considerar o mundo não é racional, mas racionalizadora (Morin, 2000).

É justamente a visão racionalizadora que impõe às práticas mágicas que ainda sobreviveram como práticas irracionais sem significado. Algo que também perde o significado é o papel das emoções, que pelo viés racionalizador, ficou negligenciado nos processos comunicativos. Para Weber, essa relação da racionalização está no seio do espírito do capitalismo e de certa forma molda a sociedade e os meios de comunicação formados em um ambiente com essa visão (CONTRERA, 2017, p.45).

A mesma visão racionalizadora é a que coloca o homem “no topo da cadeia evolutiva, gerando uma visão antropocêntrica narcisista que vê o mundo de forma objetual e desprovido de vida e de alma” (CONTRERA, 2017, p. 46). Nas religiões seculares o homem é o centro do mundo, mundo este que foi um presente do Criador para os humanos. Há uma diferença substancial nessa visão para o viés pagão que entendia a natureza como o corpo e a morada dos deuses. A racionalização é mais propícia para os interesses econômicos e políticos que podem utilizar a natureza como objeto de exploração. (CONTRERA, 2017, p. 46).

Para Contrera existe uma íntima relação entre os meios de comunicação e o sistema capitalista no sentido que ambos impõem um ritmo mais rápido que visa a quantidade em detrimento da qualidade, impactando assim na forma e na escolha das informações que chegam ao público. “[...] da funcionalidade em detrimento do significado, da eficiência em detrimento da criatividade e da vivência, que sempre são lentas demais para o princípio da eficiência e do resultado produtivistas” (CONTRERA, 2017, p.47).

O sistema capitalista é capaz de subjugar o imaginário social através da “fé na eficiência numérica e na quantificação” (CONTRERA, 2017, p.47), que impõe à comunicação uma função mercadológica de sempre atingir mais números, não levando em consideração a importância do processo crítico, imaginativo e criterioso no processo comunicativo, uma espécie de fé exacerbada na técnica.

Essa paixão pela quantificação, herdada do pensamento capitalista do lucro e do crescimento indefinidos, traz em si também um enorme gosto pela funcionalidade técnica dos meios de comunicação, questão que é sempre ressaltada ao custo da minimização da discussão sobre o impacto semiótico e psicoafetivo desses meios junto à sociedade, e especialmente, se e como eles cumprem seu papel de mediação (o que inclui uma política de comunicação, ainda inominável no Brasil) (CONTRERA, 2017, p.48).

A crise do simbolismo no capitalismo é explicada por Contrera (2017, p.52) com a morte dos deuses politeístas que levaram consigo a ordem simbólica, deixando o monoteísmo com a sua proposta de racionalização que não possui a capacidade de explicar a complexidade do mundo. A autora ainda explica que a fúria do monoteísmo demonstra perda de poder.

No processo de racionalização o sujeito perde espaço para o objeto, que toma o protagonismo e a centralidade do poder simbólico. Com o tempo, há um processo que pode ser considerado uma vingança do objeto, que é a sua dissolução. “Após capturar o sujeito no poder atrator do fetiche, o objeto se desintegra, se desmaterializa, vira imagem” (CONTRERA, 2017, p.54).

Malena Contrera explica que o desencantamento de mundo e a destruição dos deuses levou o homem a procurar novas formas de lidar com o abismo que criamos. A nova forma é o êxtase expressado através do uso das tecnologias eletrônicas. Os mais diferentes tipos de rituais foram substituídos

por tentativas mecânicas de entrar em transe e êxtase, seja pelo uso dos recursos audiovisuais, como o cinema, ou pela música e outras possibilidades (CONTRERA, 2017, p.59).

A questão da procura pelo êxtase é fundamental para entender a relação com o imaginário mediático. Existe uma retroalimentação entre o imaginário cultural e o mediático, ou seja, as imagens (endógenas) nascem a partir dos imaginários culturais originais, seja ele ligado aos casos mais locais ou aos arquétipos, e daí é tirado a centralidade dele que depois forma o imaginário mediático (CONTRERA, 2017, p. 62).

No início do século XX, os meios de comunicação ainda trabalhavam com conteúdos ancestrais e arquetípicos do imaginário cultural. Com meios de comunicação de massa, “eles começam a criar uma versão própria desse imaginário e a propagá-la de tal modo que podemos conferir a esse processo um status de crescente autonomia em relação ao imaginário cultural” (CONTRERA, 2017, p. 62).

Durante o processo de massificação dos meios, perde-se o caráter de experiência social comunitária formulada pelo imaginário cultural, tornando os meios de comunicação livres dos moldes da comunidade de origem (CONTRERA, 2017, p.63). Sobre o caráter próprio da Mediosfera, com seu próprio imaginário, a autora explica:

Se pensarmos nos termos propostos por E. Morin (1992) sobre a Noosfera, conforme visto, podemos considerar que os seres da Noosfera, de natureza arquetípica, sofrem um tratamento de tal modo estereotipador nas produções mediáticas que a redução simbólica realizada gera um universo próprio que gradativamente se afasta de suas raízes originais de referência, gerando “seres do espírito” pertencentes a uma esfera própria, a Mediosfera (CONTRERA, 2017, p.63).

A Mediosfera é a uma parte da Noosfera, um núcleo que se desenvolveu e foi roubando a energia de outros conteúdos da Noosfera (CONTRERA, 2017, p.63). A questão do tratamento estereotipador da Mediosfera pode ser observado no Caso Evandro, na medida em que há uma redução simbólica do que é a Umbanda como religião e forma de magia, afastando-a de suas raízes e estereotipando como bruxaria e arquétipos e símbolos ligados ao medo.

Portanto, o papel da imagem mediática como mediadora do olhar da sociedade e como forma de reconhecimento do outro não pode ser desprezada em relação à constituição do imaginário (CONTRERA, 2017, p.66). A autora explica ainda que o imaginário cultural primário foi formado a partir das experiências ritualísticas vividas corporalmente pelos nossos antepassados. No ambiente mediático, vivemos a realidade da simulação em que “os acontecimentos são consumidos ou simulados e o corpo é obsoleto” (CONTRERA, 2017, p.67).

Neste contexto do imaginário, o Caso Evandro pode ser entendido como parte do que Contrera chama de sociedade da emissão, que também é a sociedade da histeria (CONTRERA, 2017, p.68). Segundo a autora, as pessoas interpretam papéis em uma espécie de “circo exibicionista que abriga infinitas simulações e no qual o espetáculo não pode parar” (CONTRERA, 2017, p.68).

Contrera explica que o homem vive com um vazio que não sabe mais lidar criado pela crise da produção de sentido. Há um esforço para simular o sentido, sendo que o sentido foi perdido porque foi repetido à exaustão. “O resultado é uma busca desesperada de hiper-representar no vazio que evidencia a crescente perda das competências simbólicas do homem” (CONTRERA, 2017, p.70).

É no exagero da produção e na busca por sentido que reside a crise da emissão e, por consequência, do capitalismo. Há um descontrole do capitalismo sobre a produção imaterial, que possui autonomia e é atingido de forma recorrente pelo imaginário. Para a autora passamos por uma “cegueira dos olhos”, o que é o fim irônico da sociedade da emissão (CONTRERA, 2017, p.71).

É da sobrevida desse gesto de contínua e algo desesperada hiperemissão que se constitui a esfera mediática. A Mediosfera é caracterizada por uma geração de conteúdos a partir desse processo centrado na produção do máximo de emissão, e do mínimo de sentido (CONTRERA, 2017, p.71).

Portanto, a Mediosfera se define pela produção de conteúdos focados na emissão em detrimento do sentido. Em certa medida, observamos este caráter no jornalismo atual que precisa responder com agilidade e, sobretudo, velocidade aos acontecimentos do mundo contemporâneo. Tirando exceções,

as matérias tidas como *hard news*, que precisam ser publicadas rapidamente, porque do contrário envelhecem e ficam desinteressante para o público, enquadram-se no conceito de Mediosfera por apenas serem conteúdos de emissão com pouco ou nenhum sentido.

O Caso Evandro foi alvo desse tipo de matéria em que não havia apuração jornalística, mas assim apenas o repasse de informações dos agentes de estado e quando não havia estereotipações por parte da própria mídia sobre religiões afro-brasileiras. O processo de perda de sentido leva a um fator literalizante em que não há espaço para interpretações brandas e o literal toma o lugar central.

Os exemplos dados por Malena Contrera são os das religiões Neopentecostais e do Islamismo, porque ambas possuem uma percepção literal de seus livros sagrados. As duas não levam em conta a “dimensão metafórica da linguagem, fundamento de toda elaboração do conhecimento sobre religião e mitologia” (CONTRERA, 2017, p.73).

Para a autora o impulso pelo literalismo representa uma forma de regressão cognitiva, uma perda da capacidade de relação com o pensamento simbólico (CONTRERA, 2017, p.74).

Nesse quadro, a consciência se desloca para o hiper-real e o real vira sombra, no sentido que C. G. Jung atribui à sombra, ou seja, o negado, o reprimido, o rejeitado. O real vira o lugar do primitivo, da violência literal, do corpo em sua concretude pura, desprovido de significado para além da concretização de sua própria fisicalidade (CONTRERA, 2017, p.75).

### 3.1 IMAGINÁRIO, MEDO E IMAGEM

Malena Contrera (2012) no artigo “Medo, Violência e Imagem” aborda a violência da natureza humana e como o medo está presente nas nossas relações, levando a representação desse medo em imagens visuais. Nesse sentido, a imagem tem um caráter de controle, uma tentativa de simbolizar o medo ancestral do homem. Contrera se apoia em três autores para discutir a violência e a natureza humana. Thommas Hobbes para ligação entre a

violência e o estado natural do homem; René Girard para violência e o sagrado e Edgar Morin para a violência e a natureza mental.

Para este artigo, o mais interessante é pensar a relação entre medo e imagem a partir das proposições de Girard que considera que as culturas que realizavam sacrifícios encontraram uma forma de lidar com o estado natural de violência do homem proposto por Hobbes (CONTRERA, 2012). Girard observa que a violência está presente desde a formação da sociedade, já que o assassinato está presente em mitos cosmogônicos. Isso o faz pensar que o acontecimento original poderia ser um assassinato, devido ao grande número de rituais e sacrifícios, o que sugere uma certa unidade entre diversas sociedades (GIRARD, 1990, p. 121).

Relacionando esse acontecimento original ao ritual, René Girard aponta para relação entre violência e sagrado, já que o acontecimento original é sempre o gesto mítico fundador de uma sociedade, gesto divino presente na cosmogonia. É exatamente esse caráter ritual que ele propõe à violência, por meio do "assassinato original", atualizado pela ação do sacrifício, que a liga indissolavelmente à sociabilidade, já que sabemos que um dos sentidos centrais do ritual era exatamente gerir processos de sociabilização, a partir dos quais o grupo se auto-organizava (CONTRERA, 2012).

Portanto, o sacrifício possui um sentido sagrado, seria uma espécie de expurgo da violência. No cerne do que há de simbólico no sacrifício existe o medo humano de ser alvo desse tipo de ritual, "o medo que temos, há tempos e ainda hoje, de que as tensões sociais recaiam sobre nós, de sermos as vítimas sacrificiais, alvo desse movimento social catártico (CONTRERA, 2012).

Traçando um comparativo com o Caso Evandro, em que uma criança supostamente foi sacrificada, as proposições de Girard evidenciam que parte da atenção que o caso chamou reside no medo que as pessoas possuem de serem alvos desse tipo de ritual. Edgar Morin também coloca a morte no centro dos processos de início de consciência no homem.

Para o autor, é no confronto com a experiência de morte que surgem as primeiras manifestações de consciência e a complexidade que vem com ela (CONTRERA, 2012). A morte é vista como um tipo de violência, lembrando o

“assassinato original” de Girard, e Morin pensa a relação “do fundamento social com o que ele designa de violência fundadora, indissociável do sagrado” (CONTRERA, 2012).

Contrera (2012) observa que Morin une os pensamentos de Hobbes e Girard sobre violência ao propor que o autor atribuiu à ideia de estado natural da violência e de violência fundadora um novo caráter, ao supor que nas expressões de violência está o medo da morte. A caça está no cerne da representação imagética da violência, pois gera a “sociabilidade necessária para o trabalho conjunto é criada por meio de um processo de representação e geração de imagens que pode ser entendido exatamente como a criação da “sensação de existência” realizada pelo ritual da caça” (CONTRERA, 2012).

O processo transforma a violência em um ritual que pelas representações da imagem cria a sensação de existência e, por consequência, sociabilidade para o grupo. “Essa marca das sociedades caçadoras, que une violência, afetividade, medo e imagem, é ainda hoje a nossa marca na medida em que a memória masculina da caça se perpetua dentro da lógica patriarcal (e monoteísta) que subjaz ao capitalismo” (CONTRERA, 2012).

Desde o século passado vivemos em uma realidade cercada de imagens exógenas, ou seja, aquelas imagens que nos são externas, mas que absorvemos e processamos. Há um desequilíbrio entre as imagens exógenas e as endógenas, aquelas que habitam nossos sonhos, imaginação e precisam de tempo para reflexão simbólica (CONTRERA, 2012).

Baitello, ao propor a teoria da Iconofagia, nos dá uma clara visão desse processo de hipertrofia da imagem exógena e de suas consequências para a sociedade contemporânea pós-industrial, processo que, no século XX foi efetivado pela reprodução desenfreada das imagens técnicas. Trata-se de um processo no qual o homem, já há tempos, perdeu o controle (se é que alguma vez já o teve), sendo tragado pelo “furacão” das imagens visuais que se auto-reproduzem tecnicamente, retroagindo sobre nós, alimentando-se dos nossos olhares exauridos (CONTRERA, 2012).

Baudrillard (2004) analisa que a busca de nossa sociedade por se alimentar de imagens é uma reação contra o medo, uma maneira de contornar o real, uma forma de demonstrar que prefere lidar com a morte do que com a vida na iminência de uma convulsão social. Enquanto sociedade, lidamos com

a insegurança transformando a angústia em objeto de medo para podermos apontar para o que nos aterroriza (CYRULNIK, 1999, p. 101 *apud* CONTRERA, 2012).

As estratégias humanas trabalharam para que o medo do percebido transforma-se em uma angústia no campo da representação, algo não palpável. O homem não tem como lidar com uma angústia de algo que, muitas vezes, não existe e isso o empurra para a utilização da linguagem como ferramenta de defesa. O objeto no campo simbólico leva a uma defesa simbólica que evidencia a incapacidade humana de lidar com algo virtualizado e que não tem uma estratégia, porque fomos adaptados a lidar com ameaças perceptíveis e concretas (CONTRERA, 2012).

“A complexidade humana precisou inventar o fantasma que nos aterroriza para gerar, por meio do universo simbólico que apresenta como resposta a esse fantasma, uma hipercomplexidade infinita, segundo Morin” (CONTRERA, 2012). A angústia que criamos para fugir do medo é percebida no Caso Evandro, à medida que os jornais alimentavam o público com a sensação de que existiam bruxos que sacrificavam pessoas. Da mesma forma, os jornais se retroalimentavam da angústia das pessoas que eram fontes para as matérias e expressavam medos que foram construídos em seus imaginários.

A forma de lidar com aquilo que não conhece é submetendo ao seu jugo, de alguma forma tornando visível as imagens endógenas como que para exorcizar os próprios demônios, levando o desconhecido à concretude da vida humana (CONTRERA, 2012). O que leva a uma falsa simetria para aplicar o místico ao real.

### 3.2 UMBANDA

Para entender como a Umbanda aparece no Caso Evandro e quais são os mitos e arquétipos utilizados para denotá-la, é preciso voltar um olhar especial sobre as características da religião desde sua origem e discutir os



estereótipos acerca dela. No livro História da Umbanda, o autor Alexandre Cumino (2019, p.32) explica que assim como nas outras religiões, a Umbanda foi formada por culturas e cultos anteriores, que cederam símbolos, ritos e mitos que são ressignificados.

O início da Umbanda, pela sua primeira manifestação em 15 de novembro de 1908 (CUMINO, 2019, p.43) é tido como a “incorporação do Cabloco das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes, ao que consta, dentro da recém-fundada Federação Espírita de Niterói (CUMINO, 2019, p.32). Assim fica evidente a origem espírita da Umbanda. Zélio, que apesar de não ser espírita, se inspirou na prática e na filosofia de Allan Kardec para a criação da Umbanda, tanto que por décadas a religião foi conhecida como “Espiritismo de Umbanda”.

A identidade espírita da Umbanda foi defendida no primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, que aconteceu em 1941 por iniciativa da Federação Espírita de Umbanda, instituída em 1939 a pedido do Caboclo das Sete Encruzilhadas (CUMINO, 2019, p.36). Parte da doutrina da Umbanda foi baseada no espiritismo, com conceitos iguais sobre “reencarnação, carma, evolução, espíritos e mundo astral” (CUMINO, 2019, p.40).

Cumino (2019, p.40) expressa que o preconceito e a dificuldade para explicar o que é Umbanda levaram seguidores da religião a se identificarem como espíritas ou católicos, o que, para o autor, vem mudando. A Umbanda, além das características Espíritas, possui uma relação com o cristianismo.

A Umbanda é muito cristã, lembramos que basta a imagem de Cristo e sua adoração no ponto mais do altar umbandista para nos identificarmos como cristãos umbandistas, o que é uma opção válida. [...] Embora o umbandista possa se identificar como espírita, o ritual da religião Umbanda não pode ser definido como “ritual espírita”, pois Allan Kardec, com clareza, afirma em sua codificação que Espiritismo não é religião, não tem ritual e não aceita a prática de magia (CUMINO, 2019, p.41).

Contudo, apesar de sua origem, a Umbanda não pode ser confundida com Kardecismo. “Kardecismo é origem para a Umbanda de mesmo nível e respeito que suas outras origens. [...] Se quiser chamar Umbanda de Espiritismo, que fique claro que é outro espiritismo e não o “Kardecismo clássico”” (CUMINO, 2019, p.43).

Há na Umbanda o espírito do preto-velho que representa o arquétipo de sabedoria, de uma pessoa iluminada que superou as dificuldades que a vida impôs (CUMINO, 2019, p.45).

Os guias espirituais e mentores na Umbanda se valem da forma de apresentação como recurso psicológico e emocional para alcançar certo objetivo com relação a quem lhes procura. Assim, a figura “preto-velho”, como as outras, exerce impacto doutrinário, de valores imprescindíveis para a construção da identidade umbandista. (CUMINO, 2019, p.45).

A Umbanda tem várias origens e a Espírita é apenas uma delas. A palavra que a denomina já existia na África antes mesmo do surgimento da religião. Tanto no Brasil quanto na África a palavra Umbanda “se refere a práticas rituais que guardam semelhanças e diferenças, pois não são a mesma coisa” (CUMINO, 2019, p.46). O autor argumenta contra as divergências sobre a origem da Umbanda que a religião possui origens diferentes e, que, a africana é uma delas, com o mesmo nível de importância. (CUMINO, 2019, p.46).

No Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, apesar de expositores que defenderam a origem africana da Umbanda, como Martha Justina, Dr. Baptista de Oliveira e Diamantino Coelho Fernandes, fica evidente na fala deles “uma necessidade de “desafricanização” da religião” (CUMINO, 2019, p.50). Para Cumino (2019, p.46) esses expositores reconhecem a origem africana da Umbanda, mas buscam outras civilizações e culturas para justificar uma superioridade da religião, visto que não se orgulham da raiz da África.

Diamantino Coelho Fernandes argumenta que a Umbanda foi trazida junto com os escravizados no século XIV, sendo a modalidade religiosa mais antiga do Brasil depois do Catolicismo. Contudo, o mesmo expositor demonstra preconceito em sua fala ao barbarizar a cultura africana, como é possível observar no seguinte trecho da fala de Diamantino durante o Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda:

Daí o ritual semibárbaro sob o qual foi a Umbanda conhecida entre nós, e por muitos, considerada magia negra ou candomblé. É preciso considerar, porém, o fenômeno meselógico peculiar às nações africanas donde procederam os negros escravos, a ausência completa de qualquer forma rudimentar de cultura entre eles, para chegarmos à evidência de que a Umbanda não pode ter sido originada no Continente Negro, mas ali existente e praticada sob um ritual que pode ter sido como a degradação de suas velhas formas

iniciáticas. [...] Morta, porém, a antiga civilização africana, após o cataclismo que destruiu a Lemúria, empobrecida e desprestigiada a raça negra, segundo algumas opiniões, devido à sua desmedida prepotência no passado, em que chegou a escravizar uma boa parte da raça branca, os vários cultos e pompas religiosas daqueles povos sofreram então os efeitos do embrutecimento da raça, vindo, de degrau em degrau, até o nível em que a Umbanda se nos tornou conhecida [...].<sup>10</sup>

Na fala de Diamantino fica evidente o seu racismo ao tratar da origem africana da Umbanda, mesmo que este fosse adepto da religião. O preconceito racial que envolve a Umbanda parte até mesmo dos seguidores, ou pelo menos partia, como indica a fala de Diamantino. A origem africana é melhor defendida e valorizada por Tata Tancredo da Silva Pinto e Byron Torre de Freitas no livro “Doutrina e ritual de Umbanda” de 1951. Tata Tancredo aborda diferentes culturas africanas, a cultura indígena, o ocultismo e o esoterismo da Teosofia para explicar a origem da religião (CUMINO, 2019, p.51).

Para Cumino (2019, p.51) Tata Tancredo é o maior defensor da origem afro-brasileira da Umbanda. Ele “atraiu para a Umbanda os cultos afro-brasileiros cariocas, de vertente Banto (angola-congo), até então identificados popular e, mais tarde, sociologicamente como “macumbas”” (CUMINO, 2019, p.51). O autor foi respeitado pelas classes mais populares por acreditar na característica inclusiva da Umbanda, tanto que considerava tudo como Umbanda, desde que tivesse identificação ou origem africana (CUMINO, 2019, p.51).

Sobre a falta de uma escola doutrinária dos preceitos umbandistas, Tata Pinto (s.d., p.88-89), no livro “O Eró de Umbanda”, considera que esse é o motivo das distorções que aconteciam sobre os cultos afro-brasileiros. O autor explica sobre a interpretação da palavra “Umbanda” e porque ela não é uma nação, como muitos acreditavam na época, no seguinte trecho:

Umbanda é uma seita, professada dentro dos cultos afro-brasileiros, e dentro dela existem várias nações, como: Omolocô, Keto, Nagô, Cambinda, Angola e outras mais. Quando uma determinada pessoa pertencente aos preceitos umbandistas ouvir a pergunta: Qual é a sua seita?, a resposta deve correta deverá ser: eu sou umbandista. Logo deverá preparar-se para indicar a sua nação [...]. Como se deve notar, a seita é uma só (Umbanda); as nações é que divergem de acordo com a origem de cada uma. Essa é a verdadeira

---

<sup>10</sup> (BIBLIOTECA PÚBLICA VIRTUAL. Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, p.45-47. Disponível em: <<http://ebooks.brasilpodcasl.net/>>. Acesso em 12 de setembro de 2008 apud CUMINO, 2019, p.50)

interpretação, dentro dos preceitos dos cultos, e não a eterna confusão que muitos fazem, confundindo nação com seita e outras bobagens mais (PINTO, s.d., p.88-89 *apud* CUMINO, 2019, p.52).

Tata Tancredo Pinto (s.d., p.134-135 *apud* CUMINO, 2019, p.52) aponta no mesmo livro que os povos Bantu, Nigeriano, Sudanês e outros quando trazidos na condição de escravizados para o Brasil, vieram sacerdotes e iniciados entre eles que influenciaram na origem dos cultos afro-brasileiros, destacando-se os:

Luandas-Quiocos, que deram origem ao OMOLOCÔ, sofrendo, todavia, esse culto, influência de outros cultos afros, devido à perseguição que na época lhe moviam os senhores feudais, obrigando tanto os sacerdotes quanto iniciados e demais escravos a se refugiarem nos quilombos e mesmo no mato, evitando com isso os tremendos castigos que lhe impunham. Dessa maneira, unidos os sacerdotes, iniciados e demais negros professantes de outros cultos, fundiram-se em torno da UMBANDA, pois assim podiam eles praticar os seus cultos, e ao mesmo tempo, esquecerem os maus-tratos recebidos. Ressalta-se que, inteligentemente, os sacerdotes aceitaram a forma de UMBANDA, respeitando eles o culto e o ritual autêntico. O gênero UMBANDA nasceu, por conseguinte, de uma unificação de cultos e o próprio nome assim analisado não tem outro significado que não seja este (PINTO, s.d., p. 134-135 *apud* CUMINO, 2019, p.52).

Sobre a Umbanda ser considerada uma religião, no início do século XX, O autor afirma que os cultos Nagô, Angola, Gegê e outros tiveram aumento de ritos, cerimônias e dogmas diferentes entre si, mas “sempre com a mesma essência, isto é, os segredos e os conhecimentos secretos, rigorosamente observados e mantidos pelos amigos sacerdotes” (PINTO, s.d., p.134-135 *apud* CUMINO, 2019, p.52-53). Diante dessas observações, para Tancredo Pinto a Umbanda é uma religião nacional devido à unificação desses cultos (PINTO, s.d., p.134-135 *apud* CUMINO, 2019, p.53).

Cumino (2019, p.54) reflete que Tata Tancredo da Silva Pinto foi pioneiro do Omolocô e um dos poucos autores que apresenta a Cabula como uma influência para a Umbanda. Ela recebeu o culto aos Orixás da Cultura Nagô, reverenciados na natureza, sendo oferecidos a eles frutas, flores, velas e bebidas (CUMINO, 2019, p.54).

Da Cultura Gegê, a Umbanda reconhece semelhanças com o Tambor de Mina do Maranhão e sua encantaria, em que se manifestam “Caboclos” e “Pretos-Velhos”, na condição de “encantados”, índios e africanos, entre outros. Não podemos esquecer também da origem

Bantu de algumas palavras, como Umbanda, Kimbanda, Cambone, Enjira e Zambi; este é o nome de Deus em Quimbundo. A origem africana foi muito cogitada na Umbanda e sua inserção teria acontecido pela presença do Preto-Velho. Pai Ronaldo Linhares costuma dizer que, na primeira tenda de Umbanda (TENSP), quem inseriu o uso de guias, cachimbo e culto os Orixás foi Pai Antônio, preto-velho que trabalhou com Zélio de Moraes até o seu desencarne e que, em algumas ocasiões, se manifesta por meio da filha carnal de Zélio Moraes, Zilméia de Moraes Cunha (CUMINO, 2019, p.55).

Já sobre a origem indígena da Umbanda, a religião recebe a influência do xamanismo caboclo e da pajelança (CUMINO, 2019, p.55). Além disso, a Umbanda também recebe o amor à natureza e o uso do fumo, que é tratado como uma erva sagrada para os indígenas. Existe, inclusive, uma semelhança entre a Umbanda e o Catimbó, culto semelhante e também conhecido como Jurema ou Linha dos Mestres Jurema, que também possui trabalhos com entidades espirituais. Ambas as religiões tem influência direta do Toré que é uma prática indígena (CUMINO, 2019, p.55).

A Umbanda e o Catimbó trabalham com algumas entidades em comum, como, por exemplo: Caboclo Tupinambá, na Umbanda, e Mestre Tupinambá, no Catimbó; Caboclo Tupã e Mestre Tupã; Caboclo Gira-Mundo e Mestre Gira-Mundo; Pai Joaquim e Mestre Joaquim; e o tão conhecido Mestre Zé Pelintra, Juremeiro muito presente na Umbanda. Alguns chegam a dizer que a Jurema é “Mãe da Umbanda”, de tanto que teria colaborado com esta. O Toré e a Jurema são vivos ainda hoje nas tribos Kariri-Xocó, consideradas os guardiões da Jurema. Em conversa com um amigo de uma dessas tribos, o índio Tkainã, o mesmo me esclareceu que Aruanda é a Terra da Luz para sua cultura, falada na língua Macrogeu; “coincidentemente”, Aruanda é uma região do Mundo Astral, para os umbandistas. Muitas vezes na Umbanda se usa o termo Jurema para identificar um local do mundo espiritual de onde provêm os Caboclos (CUMINO, 2019, p.55).

Uma característica indígena da Umbanda está presente desde sua primeira manifestação. A primeira incorporação foi do Caboclo das Sete Encruzilhadas, nome este de “caboclo” que é explicado porque foi um índio em uma encarnação no Brasil (CUMINO, 2019, p.56). Os Caboclos são responsáveis por assumir a linha de frente da religião, assumindo, em muitos casos, o papel de líder da Tenda e responsável pelo o que é realizado no terreiro (CUMINO, 2019, p.56).

Existe uma correlação entre as divindades indígenas e os Orixás descritos por Decelso (1972 *apud* CUMINO, 2019, p.56) como, por exemplo, Tupã, que é a divindade suprema, pode ser relacionada com Oxalá; Iara,

divindade das águas pode ser identificada como Iemanjá; Tupi, divindade do fogo, com Erê; e Caramuru, divindade do trovão, com Xangô.

Benjamin Figueiredo, enquanto presidente fundador da Tenda Mirim e o Primado de Umbanda, estabeleceu um caráter mais indígena para a Umbanda “na qual a influência africana é menor, evitando-se a presença de elementos católicos, como as imagens de santos, e figurando no altar apenas a imagem de Cristo (O Médiun Supremo)” (CUMINO, 2019, p.57).

A antropóloga Maria Helena Vilas Boas Concone defende em sua tese de 1973, *Umbanda: uma religião brasileira*, que se fala em “religião indígena” sem especificar qual cultura influenciou a Umbanda e que quando se utiliza esse termo, geralmente, está relacionado com a prática de pajelança ou xamanismo. A autora entende como válida a “influência indígena”, mas mantém sua colocação sobre a falta de discussão sobre “religião indígena” (CONCONE, 1973, p.55;61 *apud* CUMINO, 2019, p.58).

Cumino (2019, p.58) destaca que os três principais pontos da cultura indígena presentes na Umbanda são o Xamanismo, o Toré e o Catimbó ou Linha da Jurema. O Xamanismo é uma prática que se encontra em culturas pelo mundo inteiro e “consiste no uso de poderes psíquicos para, em estado alterado da consciência, encontrar respostas, realizar curas ou profecias” (CUMINO, 2019, p.58).

Para entrar em estado de consciência alterado ou transe, muitos povos utilizam bebidas ou fumo que permitam a ampliação da consciência, com o objetivo de sair do corpo em busca de respostas ou incorporar uma entidade poderosa que possa auxiliar a tribo (CUMINO, 2019, p.58-59). “Aqui no Brasil os pajés são considerados xamãs, e a pajelança, um xamanismo; da mesma forma, os rituais em que está presente a bebida de poder também são vistos como prática xamânica” (CUMINO, 2019, p.59). São exemplos dessas bebidas de poder a Ayuaska, o Santo Daime, o Peiote e a Jurema.

O Toré é a prática que possui uma dança realizada após a ingestão de uma bebida feita com jurema, “que pode ser mais ou menos enteógena (alucinógena para os psicólogos e leigos), palavra que significa “encontro com Deus”” (CUMINO, 2019, p.59). A tribo dos Kariri-Xocó ainda pratica o Toré no

Brasil e reverenciam a entidade chamada de Espírito da Jurema (CUMINO, 2019, p.59).

O Catimbó ou Linha da Jurema tem as combinações da tradição do Toré com a magia europeia e possui bastante presença no Nordeste, com destaque para Pernambuco. “Seu ritual lembra um pouco a Umbanda, no entanto, cada médium costuma trabalhar apenas com um ou dois mestres espirituais, que pode ser índio, preto-velho, baiano, marinheiro e outros” (CUMINO, 2019, p.59).

Antes e durante as incorporações é feita a ingestão da bebida Jurema e, além disso, o uso da Marca (Caximbo) é feito pelos espíritos em todos os trabalhos (CUMINO, 2019, p.59). “O mestre da Jurema mais conhecido por aqui é “Seu Zé Pelintra”, que por sua origem externa à Umbanda, vem em qualquer linha: Caboclo, Preto-Velho, Baiano ou Exu” (CUMINO, 2019, p.59-60).

Outra origem da Umbanda é a da Religião Católica que se manifesta de várias maneiras na religião. “O Cristianismo faz parte da cultura do Brasil e está profundamente enraizado no inconsciente coletivo do povo brasileiro; mesmo quando se tornam budistas, não deixam de se considerar cristãos por encontrar enorme coincidência entre a ética budista e a de Cristo” (CUMINO, 2019, p.62).

O mesmo acontece com outras religiões em que adeptos, por medo de preconceito, apresentam-se como católicos ao invés de expressar sua verdadeira religião. Quando Zélio Moraes fundou a primeira tenda de Umbanda, deu-lhe o nome de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP) em que fica evidente a influência cristã (CUMINO, 2019, p.62).

O Caboclo das Sete Encruzilhadas, através de suas incorporações por Zélio de Moraes, trouxe o sincretismo e o discurso doutrinário cristão para a Umbanda com os Orixás (CUMINO, 2019, p.62). “A origem católica pode ser verificada na presença dos santos católicos, nas datas comemorativas de Umbanda e nos rituais de batismo, casamento e funeral” (CUMINO, 2019, p.63).



O sincretismo entre os santos católicos e os Orixás da Umbanda chama a atenção entre as características católicas na Umbanda.

O sincretismo une dois elementos ou ideias, criando uma terceira, composta e derivada destas. Assim, reconhecemos que a Umbanda não criou o sincretismo entre santos e Orixás, ela apenas absorveu a prática já usada nos barracões dos diferentes cultos afros, todos cristianizados para sobreviver na “Terra de Santa Cruz”, ou seria de “Vera Cruz”? (O fato é que santa ou vera cruz foi sentida no tronco e nos chicote para castigar quem praticasse “africanismo”, considerado “feitiçaria dos negros”.) Esse sincretismo é anterior à Umbanda, por isso podemos dizer que ela não é “patrocinadora” ou criadora de sincretismos, apenas absorveu um caldo cultural preexistente (CUMINO, 2019, p.63).

No trecho acima é possível observar como o caráter racial também é responsável na formação da Umbanda, já que o sincretismo está relacionado com o preconceito sofrido pelos cultos afros no Brasil. Houve um processo de interferência da religião católica para que religiões que acompanharam os escravizados ao país pudessem ser realizadas.

Lísias Nogueira Negrão em “Entre a cruz e a encruzilhada” (1994) explica que a umbanda é uma religião brasileira que nasce do sincretismo nacional “a partir de matrizes negras (macumba, candomblé) e ocidentais (catolicismo, kardecismo), é a umbanda também recente” (NEGRÃO, 1994).

A Umbanda tem uma relação com a magia e, portanto, com o imaginário. Para Cumino (2019, p.64) muitos autores umbandistas declaram que a Umbanda é magia e nesta característica reside a essência para ela ser religião. A magia fica evidente pelos muitos elementos mágicos e rituais presentes nas práticas umbandistas (CUMINO, 2019, p.64).

De diversas formas aparece a magia nos rituais da religião, que podem ir desde os presentes na literatura umbandista até práticas mais comuns, como passes, benzimentos, rezas fortes, banhos e chás (CUMINO, 2019, p.64).

As entidades de Umbanda manifestam diferentes procedimentos para realizar sua magia, o que pode ser justificado pela variedade cultural, que se mostra por meio de arquétipos assumidos por elas, como Caboclo, Preto-Velho, Baiano, Boiadeiro, Marinheiro, Orientais (chineses, hindus, persas e outros), Exus e Pombajiras. A rigor, cada um tem a sua magia, no entanto, as práticas transitam entre xamanismo, pajelança, magia afro ofertatória (relacionada com os Orixás e suas oferendas), teurgia (magia europeia) e o que se pode chamar de Magia de Umbanda, práticas comuns a quase todas as



entidades, como o uso de pontos riscados, que consistem de signos e símbolos mágicos riscados no chão com um giz chamado “pomba”. Durante as práticas, é combinado um conjunto de elementos, como velas, fumo, bebida, ervas, espadas, punhais, pedras, correntes, ponteiros e outros (CUMINO, 2019, p.64).

Leal de Souza afirma que a prática da magia sempre foi uma característica da religião, praticada já na primeira tenda de Umbanda (TENSP) e justificada pela presença de elementos e símbolos mágicos nos rituais (CUMINO, 2019, p.66). José Álvares Pessoa, mais conhecido pelos umbandistas como Capitão Pessoa, em seu texto “Umbanda, a magia e os mistérios” fala que “magia é a ciência da vida e da morte, é a ciência do bem e do mal, é a arte magna que nivela o homem aos deuses” (PESSOA, 1960, p.78-79 *apud* CUMINO, 2019, p.66).

Pessoa também explica que na Umbanda são aproveitados pela magia “os fluidos que a ciência reconhece e que enchem o espaço que nos rodeia, para aplicá-los em benefício da humanidade sofredora” (PESSOA, 1960, p.78-79 *apud* CUMINO, 2019, p.67). No seguinte trecho fica evidente a característica da Umbanda de combater o que é chamado de “magia negra”, aparecendo isso claramente no texto de Capitão Pessoa.

Hoje a grande magia é feita às claras e o reconhecimento dos direitos do homem e a liberdade que a este é assegurada pelo domínio da liberal democracia dão às Umbanda a oportunidade de aparecer, realizando, na sua humildade incomparável, a missão de defender os que a buscam dos temíveis efeitos da magia negra que, pelos mesmos motivos, também hoje pratica às claras (PESSOA, 1960, p.78-79 *apud* CUMINO, 2019, p.67).

Capitão Pessoa também considera que a magia é uma prática antiga, tão velha quanto o mundo, e sobrevive sob diversas formas através do tempo e nunca deixou de ser praticada “fosse qual fosse a sorte reservada aos seus adeptos, ora chamados de alquimistas, ora de bruxos, feiticeiros, magros negros, etc.” (PESSOA, 1960, p.84 *apud* CUMINO, 2019, p.67). Autores como Lourenço Braga e Rubens Saraceni também enfatizam a magia como característica da Umbanda e como é utilizada para combater uma magia que seria negativa (CUMINO, 2019, p.68-69).

Alexandre Cumino coloca que há uma origem espiritual da Umbanda, visto que os umbandistas tem a certeza de que “a religião foi organizada no astral pelos Caboclos e Pretos-velhos, para depois ser implantada no Brasil”

(CUMINO, 2019, p.71). Portanto, a religião foi formada no plano astral e trazida para o plano através dos médiuns, como Zélio de Moraes, por exemplo.

Cumino considera ainda uma última origem para a Umbanda: a mítica. Observa-se então como a Umbanda é uma religião que está relacionada com o imaginário, porque além de praticar a magia, ela evoca mitos e arquétipos. Para o autor, junto com o surgimento do ser humano surge a “necessidade de se crer em alguma coisa a fim de justificar a sua própria existência dentro do cenário da Natureza” (CUMINO, 2019, p.75).

O autor Átila Nunes Filho define que “a origem mítica é a busca por um mito fundante, original ou, se preferir, uma raiz mítica para a Umbanda (NUNES FILHO, 1966, p.244-245 *apud* CUMINO, 2019, p.75). Cumino traz também o mitólogo Joseph Campbell para a argumentação quando este define o mito como uma metáfora (CUMINO, 2019, p.75).

Mitos não pertencem, propriamente, à mente racional. Em vez disso, borbulham das profundezas do poço daquilo que Carl Jung chamava inconsciente coletivo.

Na minha opinião, o que ocorre com a nossa mitologia aqui no Ocidente é que os símbolos arquetípicos mitológicos vieram a ser interpretados como fatos. Jesus *nasceu* de uma virgem. Jesus *ressuscitou* dos mortos. Jesus *subiu* ao Céu. Infelizmente, em nossa era de ceticismo científico, sabemos que, na verdade, tais fatos não aconteceram e, por essa razão, formas míticas são consideradas mentiras. O termo *mito* significa atualmente mentira e, assim sendo, acabamos perdendo os símbolos e o mundo misterioso de que falam [...].

A mitologia é composta pelos poetas a partir de seus *insights* e percepções. Mitologias não são inventadas, são descobertas. É mais fácil prever que sonho se vai ter hoje à noite do que inventar um mito. Os mitos provêm da região mística da experiência essencial [...] (CAMPBELL, 2006, p.19; 21).

A fala de Campbell evidencia a importância dos mitos para as religiões e a forma que eles acessam as pessoas, através do que Jung chamou de inconsciente coletivo. Mesmo que não queiramos, acessamos mitos ao se relacionar com religiões, mas, além disso, os evocamos quando consumimos um produto midiático, seja ele para a informação ou entretenimento, como é o papel do noticiário no Caso Evandro.

Em diferentes religiões há a presença do “mito fundante”, como é o caso de Adão e Eva para o Judaísmo, Cristianismo e Islamismo; há o mito de Olorum e Oxalá na cultura Yorubá e Cronos e Zeus para os gregos (CUMINO,

2019, p.76). Os “mitos fundantes” são formas de explicar, pela religião, o surgimento da vida na Terra para dar sentido a esse acontecimento (CUMINO, 2019, p.76).

Inclusive o surgimento das religiões está relacionado com a necessidade humana de atribuir “novos significados a antigos símbolos, trazendo valores que possam dar um novo sentido a nossas vidas” (CUMINO, 2019, p.104). Para Cumino, a Umbanda é uma religião que recria a interpretação para vários símbolos, “produzindo um novo significado, daí uma nova religião na qual antigos símbolos e novos valores se acomodam, assumindo uma identidade única” (CUMINO, 2019, p.104).

Lísias Negrão (1994) explica que a padronização dos ritos e da institucionalização da Umbanda acontecem na década de 20 a partir do momento que a classe média kardecista que incorporou espíritos de caboclos e pretos-velhos. Isso aconteceu no Rio de Janeiro primeiro, mas para o autor é possível que “o mesmo tenha ocorrido em outros Estados, sobretudo no Rio Grande do Sul. Em São Paulo houve também movimentação semelhante, embora a partir de influência cariocas” (NEGRÃO, 1994).

Há já no primeiro momento uma moldagem para deixar a Umbanda branca, cristã e ocidental, assim como as religiões monoteístas (NEGRÃO, 1994).

Extirpam-se dos cultos os rituais mais primitivos ou capazes de despertar os pruridos da classe média (matanças de animais, utilização ritual da pólvora e de bebidas alcoólicas), moralizam-se os “guias”, educando-os nos princípios da caridade cristã em sua leitura kardecista, racionalizam-se as crenças tendo-se por base a teodicéia reencarnacionista e organizam-se as primeiras federações que associam terreiros até então totalmente fragmentados (NEGRÃO, 1994).

Roger Bastide (1971 *apud* NEGRÃO, 1994) faz uma análise em que as relações raciais são privilegiadas e coloca a macumba como uma forma de “expressão mágica da marginalidade do negro no período pós Abolição; já a umbanda, seria expressão ideológica da integração do mesmo à sociedade de classes nascente” (NEGRÃO, 1994). Mais uma fala que evidencia o caráter mágico e como a questão racial importante ideologicamente e socialmente na formação da religião.

Para Negrão (1994) os terreiros são locais que representam o local do culto e da construção mítica e ritual. Espaço onde a Umbanda é praticada de forma cotidiana, preenchida de crenças e práticas mágicas ligadas ao que o público interno precisa. “A umbanda dos terreiros é ainda um mundo encantado. São muito poucos os pais-de-santo que têm qualquer interesse secular (político, cultural) além do profissional” (NEGRÃO, 1994).

Houve uma moralização, de influência católica, nos terreiros com a ideia de um “Deus transcendente e perfeito, a concepção de pecado, a incorporação de valores e atitudes cristãs, são amplamente generalizadas” (NEGRÃO, 1994). Lísias Negrão (1994) argumenta ainda que as questões que são relativas ao culto são de responsabilidade dos pais-de-santo ou dos guias espirituais e que não devem sofrer interferência ou alvo de padronização pelas federações.

A concepção de “caridade” é uma influência direta da ideia de Allan Kardec que perdurou da origem espírita da Umbanda e ainda permanece na religião. Ao mesmo tempo que a caridade é a finalidade do culto, ela também se comporta como uma instância legitimadora (NEGRÃO, 1994). “A teoria kardecista da reencarnação e da evolução espiritual é o pano de fundo motivador da caridade umbandista” (NEGRÃO, 1994).

A questão da caridade é fundamental no contexto das religiões moralizadas. Aparece, de certa forma, mesmo antes destas surgirem: Weber demonstra que mesmo os magos e rapsodos, como profissionais mais antigos do sagrado, “exaltam a generosidade dos ricos e maldizem os avaros”. Na religiosidade ética, “a esmola é a parte mais universal e primária” (Weber, 1964, p. 455) da virtude religiosa, estando presente sua recomendação em todas as religiões mundiais: é um dos cinco preceitos absolutos de fé no Islão, é a “boa obra” no hinduísmo, no confucionismo e no judaísmo e “no caso do cristianismo primitivo adquiriu a dignidade de um sacramento” (NEGRÃO, 1994).

Outro autor que reforça as características daquilo que pode ser chamado de “demanda”, uma expressão simbólica do serviço dos orixás, é Lísias Negrão. Para ele esse tipo de serviço é utilizado como recurso de defesa, uma proteção, e não como uma espécie de ação mágica para fazer mal (NEGRÃO, 1994).

Segundo Lísias Negrão (1994) a Umbanda tem uma tendência que leva à moralização das crenças e práticas da religião, mesmo que mantenha o

encantamento e a magia. “Em um número restrito de seus terreiros, sobretudo de classes médias, prevalecem os princípios cristãos-kardecistas do “voltar-se a outra face” e de “fazer o bem sem olhar a quem” (NEGRÃO, 1994). Nesses terreiros existe uma junção da concepção capitalista individual com a prática umbandista, explicada por Lísias como “individualista, com predomínio do interesse econômico, competitiva e conflitual” (NEGRÃO, 1994).

### 3.2.1 UMBANDA E IMAGINÁRIO

No artigo “O imaginário do mal no cinema brasileiro: as figuras abjetas da sociedade e seu modo de circulação” os autores Florence Dravet e Gustavo de Castro (2014) abordam como é a circulação de figuras que não são heróis modelos, mas sim protagonistas marginalizados, como negros escravizados, nordestinos fugindo da seca, bruxos, místicos, bandidos, prostitutas e travestis.

Os autores chamam de “seres abjetos da sociedade” tais personagens. As figuras representam o que é considerado “sujeira social” e o movimento circular da sujeira social que é recriminada e rejeitada, mas que resiste e ressurge na sociedade em um ciclo (CASTRO e DRAVET, 2014). Esse processo é chamado de circulação e é objeto do olhar dos autores sobre o cinema brasileiro e o imaginário do mal (CASTRO e DRAVET, 2014).

A forma circular é um tema recorrente da espiritualidade e da mitologia. “Na mitologia africana, há uma divindade da forma circular, que é também a divindade do consumo no mercado, das trocas e da circulação: Exu Akesan” (CASTRO e DRAVET, 2014). Castro e Dravet (2014) explicam que a divindade é responsável pela circulação entre as esferas da existência e não é exterior ao homem, mas sim parte integrante dele.

Castro e Dravet também explicam que há um nome para a divindade que habita os corpos e comanda seus fluxos. “Desta forma, todo indivíduo conhece e experimenta a manifestação íntima desta divindade que rege a circulação de todos os fluxos vitais no corpo e preside ao movimento. A chamamos então de Exu Bará, o rei do corpo” (CASTRO e DRAVET, 2014).

No artigo, os autores refletem sobre duas figuras que estão presentes na Umbanda: Exu e Pombagira e como elas são apresentadas nos filmes: *Cafundó* (Paulo Betti e Clovis Bueno, 2005), *Madame Satã* (Karim Ainouz, 2002) e *Cidade de Deus* (Fernando Meirelles, 2002).

Do ponto de vista religioso, Exu é o Orixá do movimento, da comunicação e mensageiro entre homens e deuses. Exu é também o nome atribuído aos espíritos guardiões e protetores que acompanham e cuidam dos humanos. São seres de luz que conhecem as trevas, o que lhes dá a característica ambivalente de serem transitantes entre o bem e o mal. Do ponto de vista da cultura popular brasileira, Exu é um espírito do mal, por vezes confundido como o diabo ou o demônio. Apresenta-se como um homem da noite, habitante das encruzilhadas e dos cemitérios, ora bandido, ora mendigo, ora malandro. Gosta de brincar, cantar, dançar, gargalhar, fumar e beber. Frequenta bares e cabarés, é sedutor e articulador, por vezes, vulgar e perigoso. Responde prontamente aos pedidos de vingança, de dinheiro e de emprego. Guarda e protege aqueles que o cultuam. A pomba-gira é a versão feminina deste mesmo personagem. Acrescida de novas imagens de impureza. Ela é vista como prostituta, feiticeira, ao mesmo tempo, bela, sedutora e perigosa. A ela se recorre quando de problemas sentimentais, afetivos, sexuais e de feminilidade (CASTRO e DRAVET, 2014).

A interpretação no imaginário do Exu e Pombagira sofre a moralização da visão cristã que é predominante no Brasil, de tal forma que as entidades são retiradas de seus contextos religiosos e culturais e colocadas sob o julgo de outra religião que possui um conceito moral diferente daquela em que Exu e Pombagira fazem parte.

A Umbanda é a única das religiões populares brasileiras que aceita a participação de espíritos que são considerados do mal porque não possui as dicotomias comuns do cristianismo: bem e mal; céu e inferno; vida e morte (CASTRO e DRAVET, 2014). O ato da Umbanda em incluir no conjunto de preceitos filosóficos da religião aquilo que é considerado o mal pelas outras demonstra que “a Umbanda não entende a sujeira social ou espiritual, senão integrada na ambivalência “corrupção/renascimento”; “abjeção/ pureza”; “obstáculo/santidade”” (KRISTEVA, 1980, p.82 *apud* CASTRO e DRAVET, 2014).

Michel Maffesoli (2004, p.40 *apud* CASTRO e DRAVET, 2014) observa que dicotomia entre trevas e luz é um marco do pensamento ocidental e a partir daí que reside a briga metafísica entre o antagonismo do bem e do mal e para

o cristianismo não há mais controle entre esses dois opostos. Para Castro e Dravet (2014) é o conflito metafísico, citado por Maffesoli, que gerou a inabilidade de permitir a integração do bem e do mal no mesmo sistema. A incapacidade desse entendimento levou a uma limitação do pensamento ocidental sobre a integração desses conhecimentos.

A demonização das práticas indígenas veio junto com a colonização.

Em 1590 o padre jesuíta José de Acosta (apud SOUZA, 1993) escreve a respeito das práticas de idolatria dos índios então percebidas como uma influência diabólica: “Expulso pela chegada de Cristo, o demônio se refugiou nas índias, fazendo delas seus bastiões.” A idolatria é para ele o começo e o fim de todos os males. E as Índias, o lugar de refúgio do demônio, terra onde os nativos são vítimas das ilusões fantasiosas e das perseguições que o Maligno lhes inflige, e de quem os missionários jesuítas deverão afastá-los a qualquer preço. As práticas antropofágicas, as danças rituais, as oferendas – humanas ou não – parecem então particularmente horríveis e demoníacas aos olhos católicos e devem ser combatidas pela difusão da fé cristã. (CASTRO e DRAVET, 2014).

Contudo, houve, nos séculos seguintes uma mistura entre as crenças dos colonos e “as práticas mágicas e de bruxaria indígenas e africanas” (CASTRO e DRAVET, 2014). Existem três motivos principais considerados por Laura de Mello e Souza (1993) para a miscigenação das práticas mágicas em solo brasileiro entre os séculos XVI e XVIII: as pessoas acusadas de bruxaria que foram enviadas para a colônia; o contato entre os acusados de bruxaria e as práticas indígenas; e as práticas africanas que resistiram devido ao sincretismo disfarçado para serem tolerados.

Ao longo dos mesmos séculos, a Igreja Católica acusava, investigava e interrogava mulheres que eram consideradas culpadas por crimes morais. Para os autores Castro e Dravet (2014) a Igreja definiu atividades realizadas por mulheres das classes mais baixas da sociedade como transgressão, “daí o estigma da puta reservado às mulheres que não seguiam a norma social” (CASTRO e DRAVET, 2014).

A Pombagira é uma entidade que está associada ao estigma da puta e foi miscigenada entre a bruxaria portuguesa e a feitiçaria brasileira. A figura está ligada com um fato histórica e mistura elementos que são considerados partes do imaginário do mal (CASTRO e DRAVET, 2014). Maria Padilha é considerada a Pombagira mais temida e respeitada do país.



Sua história data dos romances relativos à história espanhola e do reino de Pedro I de Castela, dito Pedro, O Cruel (século XIV). Sua crueldade seria atribuída às mortes infligidas aos seus irmãos, sua mãe e sua esposa sob influência de uma mulher má, a belíssima e vingativa dona Maria de Padilla. Pertencente à nobreza de Castela e dotada de poderes mágicos, teria ela sido capaz de enfeitiçar o rei a ponto de fazê-lo esquecer de seus deveres conjugais e de ludibriá-lo com sortilégios, transformando um cinto de pedras preciosas, ofertado pela rainha, dona Blanca, em horrível serpente (Romanceiro de Quevedo In Biblioteca de Autores Espanhóis, 1945) Além das histórias do imaginário popular e literário, a *Síntesis de historia de España* (Beretta y Ballesteros, *apud* Meyer, 1993) confirma a existência de Maria de Padilla e a paixão do rei dom Pedro (CASTRO e DRAVET, 2014).

Já no século XVII, a figura de Maria Padilha está ligada a três mulheres acusadas e julgadas por feitiçaria pela inquisição portuguesa porque seu nome aparecia nas palavras encantatórias e de conjuro das três mulheres (CASTRO e DRAVET, 2014). Ao estudar arquivos da inquisição em Portugal do século XVIII, Souza (1986 *apud* CASTRO e DRAVET, 2014) encontra o nome de Maria Padilha relacionada à feiticeira Antonia Maria que jurava em nome de Maria Padilha.

Segundo Souza (1986 *apud* CASTRO e DRAVET, 2014) “tudo indica que os ares da colônia contribuíram para acentuar a vocação demoníaca das mulheres”. A entrada de Maria Padilha no território brasileiro se dá por meio das mulheres portuguesas acusadas de bruxaria e por um “processo de assimilação e aculturação, Maria Padilha torna-se pomba-gira, entidade de Umbanda, sendo figura central no universo dos exus” (CASTRO e DRAVET, 2014).

Os autores consideram que parte da população que detém o poder hegemônico e possui uma moral cristã, também hegemônica, despreza a sujeira social e os coloca como parte do imaginário do mal e “dominada pelo diabo e seus agentes: índios, negros, feiticeiros, putas, bandidos e mendigos” (CASTRO e DRAVET, 2014).

Ao observar os personagens dos filmes objetos da pesquisa de Gustavo de Castro e Florence Drave (2014) e a relação deles com Exu e Pombagira, os autores chegam à conclusão que acontece a circulação das práticas que resistem desde a colonização e o processo de demonização porque existe uma



força que as acompanha e possibilita a constância da cultura dos excluídos socialmente.

A força que os acompanha, para os autores, é a mesma que está presente na exclusão e no oculto e se renova porque resiste na obscuridade, naquilo que é excluído (CASTRO e DRAVET, 2014).

Agora, se partirmos do ponto de vista dos seres abjetos, daqueles que resistem, que se transformam e assumem sua condição de “agentes do mal” para reconfigurar sua própria força vital, poderemos, em vez de falar de faces inconfessadas falar de faces ocultas que não podem sobreviver senão nos territórios da obscuridade. [...] Essa resistência no universo oculto se dá pelo riso, o deboche, a autocrítica, mas também pela festa, pela música e pela alegria de viver (CASTRO e DRAVET, 2014).

Tanto o Exu quanto a Pombagira são entidades que se manifestam com símbolos ligados a festas, bebida, música e pela moral da sociedade hegemônica foram vistos de forma pejorativa e considerados parte do mal.

Uma característica que fica evidente na análise é o sincretismo religioso que transformou e aglutinou crenças e práticas de outros países. “Primeiro argumento: se os deuses africanos persistem hoje no Brasil enquanto desaparecem quase que totalmente na África, é graças às adaptações que foram feitas inclusive ao sincretismo” (CASTRO e DRAVET, 2014). Outro argumento é que os escravizados que foram trazidos para o Brasil vieram de diferentes regiões da África, com culturas diferentes que sofreram mudanças e formaram o que hoje chamamos de cultura afro-brasileira (CASTRO e DRAVET, 2014). O sincretismo também torna possível entender que as práticas religiosas podem mudar e que a fé supera os dogmas (CASTRO e DRAVET, 2014).

Reginaldo Prandi no artigo “Exu, de mensageiro a diabo” (2001) explica que a demonização de Exu remete à chegada dos primeiros europeus na África quando tiveram contato com “o culto do orixá Exu dos iorubás, também venerado pelos fons como o vodum Legba ou Elegbara, atribuíram a essa divindade uma dupla identidade: a do deus fálico greco-romano Príapo e a do diabo dos judeus e cristãos” (PRANDI, 2001).

Os europeus atribuíram Exu ao Diabo por causa, principalmente, dos altares, dos símbolos fálicos do orixá e das representações materiais (Prandi,

2001). Há também características de Exu que o diferencia no panteão dos orixás e voduns e demonstra suas condutas morais contadas pela mitologia, que mesmo que contrariem certas regras de conduta, não possuem mitos que liguem Exu com o Diabo do cristianismo (Prandi, 2001).

Atribuições e caráter que os recém-chegados cristãos não podiam conceber, enxergar sem o viés etnocêntrico e muito menos aceitar. Nas palavras de Pierre Verger, Exu “tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente”, de modo que “os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus” (Verger, 1999, p.119).

Viajantes europeus e missionários de cultura cristã, como Pommegorge, John Duncan, escreveram sobre territórios fom ou iorubá durante os séculos XVIII e XIX sempre descrevendo Exu como uma entidade demoníaca e sexualizada (PRANDI, 2001).

É de 1857 a descrição do pastor Thomas Bowen, em que é enfatizado o outro aspecto atribuído pelos ocidentais a Exu: “Na língua iorubá o diabo é denominado Exu, aquele que foi enviado outra vez, nome que vem de su, jogar fora, e Elegbara, o poderoso, nome devido ao seu grande poder sobre as pessoas” (Bowen, 1857, cap. 26). Trinta anos depois, o abade Pierre Bouche foi bastante explícito: “Os negros reconhecem em Satã o poder da possessão, pois o denominam comumente Elegbara, isto é, aquele que se apodera de nós” (Bouche, 1885, p.120 *apud* PRANDI, 2001).

O padre católico R. P. Baundin publicou em 1884 o livro *Fétichisme et Féticheurs*, primeiro material publicado a tratar da religião dos iorubás de forma sistemática (PRANDI, 2001). Publicada na França, Baundin foi padre católico da Sociedade das Missões Africanas de Lyon e missionário na Costa dos Escravos, portanto sua visão estava sob a lente do catolicismo de século XIX e de um homem que, além de tudo, fazia parte da igreja.

Sobre os relatos de Baundin, Prandi acredita que ainda habitam o imaginário brasileiro sobre Exu. “E amplamente reveladoras de imagens que até hoje povoam o imaginário popular no Brasil, para não dizer do próprio povo-de-santo que cultua Exu, pelo menos em sua grande parte” (PRANDI, 2001). Seguem trechos da fala de padre Baundin:

O chefe de todos os gênios maléficos, o pior deles e o mais temido, é Exu, palavra que significa o rejeitado; também chamado Elegbá ou Elegbara, o forte, ou ainda Ogongo Ogó, o gênio do bastão nodoso. [...] Para se prevenir de sua maldade, os negros colocam em suas casas o ídolo de Olarozê, gênio protetor do lar, que, armado de um

bastão ou sabre, Ihe protege a entrada. Mas, a fim de se pôr a salvo das crueldades de Elegbá, quando é preciso sair de casa para trabalhar, não se pode jamais esquecer de dar a ele parte de todos os sacrifícios. Quando um negro quer se vingar de um inimigo, ele faz uma copiosa oferta a Elegbá e o presenteia com uma forte ração de aguardente ou de vinho de palma. [...] É este gênio malvado que, por si mesmo ou por meio de seus companheiros espíritos, empurra o homem para o mal e, sobretudo, o excita para as paixões vergonhosas. Muitas vezes, vi negros que, punidos por roubo ou outras faltas, se desculpavam dizendo: 'Eshu l'ò ti mi', isto é, 'Foi Exu que me impeliu'. [...] Elegbá é representado sentado, as mãos sobre os joelhos, em completa nudez, sob uma cobertura de folhas de palmeira. O ídolo é de terra, de forma humana, com uma cabeça enorme. Penas de aves representam seus cabelos; dois búzios formam os olhos, outros, os dentes, o que Ihe dá uma aparência horrível. Nas grandes circunstâncias, ele é inundado de azeite de dendê e sangue de galinha, o que Ihe dá uma aparência mais pavorosa ainda e mais nojenta. Para completar com dignidade a decoração do ignóbil símbolo do Príapo africano, colocam-se junto dele cabos de enxada usados ou grossos porretes nodosos. [...] Uma vez por ano, o feiticeiro de Elegbá junta os búzios para comprar um escravo que Ihe é sacrificado, e aguardente para animar as danças, ficando o resto para o feiticeiro (Baudin, 1884, p.49-51 *apud* PRANDI, 2001).

Fica evidente no relato de Baudin as retratações sempre atribuindo a Exu características ligadas ao imaginário do mal. É presente também a tentativa de demonizar, sob a ótica cristã, o orixá. Na fala do padre a presença do sacrifício é destacada e percebe-se que esse mito antigo, que acompanha culturalmente a humanidade há muito tempo, aparece ligado a Exu de uma forma pejorativa, como se a entidade exigisse sacrifícios humanos. Mito este que é o mesmo presente no Caso Evandro para explicar porque “bruxos” teriam sacrificado uma criança em oferenda para Exu.

No Ocidente, Exu representa um confronto, porque sua figurava está ligado aos pecados do sexo, da luxúria e da maldade, tudo isso presente em um texto de 1884 que já associava Exu a Príapo e o Demônio, estereótipos de que nunca mais se livrou (PRANDI, 2001). Para Roger Bastide (1978, p. 175), Exu é o orixá mais caluniado e incompreendido do panteão afro-brasileiro de divindades.

Prandi (2001) considera Juana Elbein dos Santos a responsável por recuperar as verdadeiras características de Exu que ficaram cobertas pelos atributos que foram reinterpretados pelo catolicismo e utilizados na formação do sincretismo religioso do Brasil.

Na religião Iorubá os seres humanos habitam a Terra, chamada de *Aiê*, e os deuses orixás habitam o *Orum*, contudo, existem conexões entre os dois mundos (PRANDI, 2001). As oferendas são as formas que os homens alimentam os orixás, compartilhando com as entidades comida, bebida, roupas e lazer. “Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico” (PRANDI, 2001).

Como contribuição pelas oferendas, os orixás protegem e ajudam os humanos, inclusive os mortos que também recebem cuidados no plano espiritual. (PRANDI, 2001). O objetivo dos sacrifícios aos orixás é conceder alimento à família toda, desde os antepassados mais antigos até os deuses, são também uma forma de reiterar que não há um fim e a importância dos laços em comunidade (PRANDI, 2001).

As oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses. Exu tem este encargo, de transportador. Também é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. Exu propicia essa comunicação, traz suas mensagens, é o mensageiro. É fundamental para a sobrevivência dos mortais receber as determinações e os conselhos que os orixás enviam do *Aiê*. Exu é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e o mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares. Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos vivos e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, é incomensurável (PRANDI, 2001).

Longe da estereotipização católica sobre a figura de Exu, para os Iorubás Exu é um orixá mensageiro que mantém comunicação entre os humanos e os deuses. É também o portador dos conselhos e das ordens que os orixás mandam aos humanos, com papel fundamental no cotidiano dos seres humanos, tamanha a sua importância.

Os sacrifícios votivos são recebidos por Exu, mesmo que sejam feitas a outros orixás, as oferendas passam por Exu (PRANDI, 2001). “[...] o sacrifício é o único mecanismo através do qual os humanos se dirigem aos orixás, e o sacrifício significa a reafirmação dos laços de lealdade, solidariedade e retribuição entre os habitantes do *Aiê* e os habitantes do *Orum*” (PRANDI,

2001). É preciso que a oferenda passe por Exu para que haja a comunicação entre o plano terreno e o espiritual (PRANDI, 2001).

O costume de dizer que Exu não trabalha sem pagamento acabou por ser atribuído pelo cristianismo à imagem de que a entidade seria um mercenário interesseiro (PRANDI, 2001).

Exu carrega qualificações morais e intelectuais próprias do responsável pela manutenção e funcionamento do status quo, inclusive representando o princípio da continuidade garantida pela sexualidade e reprodução humana, mas ao mesmo tempo ele é o inovador que fere as tradições, um ente portanto nada confiável, que se imagina, por conseguinte, ser dotado de caráter instável, duvidoso, interesseiro, turbulento e arrivista. [...] É da relação íntima com a reprodução e a sexualidade, tão explicitadas pelos símbolos fálicos que o representam, que decorre a construção mítica do gênio libidinoso, lascivo, carnal e desregrado de Exu-Elegbara. Isso tudo contribuiu enormemente para modelar sua imagem estereotipada de orixá difícil e perigoso que os cristãos reconheceram como demoníaca (PRANDI, 2001).

Foi o sincretismo religioso o responsável por terminar a injusta associação entre Exu e o Diabo. O sincretismo adapta a religião dos orixás dentro do modelo católico que impõe a divisão entre o bem e o mal de forma antagônica e maniqueísta, sendo que esse é um ideal judaico-cristão que não existia na África (PRANDI, 2001).

O relacionamento entre os humanos e os orixás é pelo sacrifício e pelo tabu, e os orixás possuem, cada um, sistemas próprios de normas tanto para prescrever quanto para restringir as atividades de seus devotos (PRANDI, 2001). Portanto, não existe um código universal de valores e conduta aplicado para toda a sociedade como é no cristianismo, sistema que separa tudo rigorosamente na dicotomia entre o bem e o mal.

A representação do sacrifício foi substituída pela oração e o tabu pelo pecado no catolicismo, operados nesta religião por uma ética que separa o bem e o mal como dois campos em guerra. O lado do bem é representado por Deus, simbolizado em suas três pessoas: Pai, Filho e Espírito Santo; o lado do mal é representado pelo Diabo e suas manifestações (PRANDI, 2001). Sobre a atribuição de Oxalá para Jesus Cristo e Exu para o Diabo, Prandi explica:

O lado do bem, digamos, foi assim preenchido pelos orixás, exceto Exu, ganhando Oxalá, o orixá criador da humanidade, o papel de Jesus Cristo, o deus Filho, mantendo-se Oxalá no topo da hierarquia, posição que já ocupava na África, donde seu nome Orixanlá ou Orixá

Nlá, que significa o Grande Orixá. O remoto e inatingível deus supremo Olorum dos iorubás ajustou-se à concepção do deus Pai judaico-cristão, enquanto os demais orixás ganharam a identidade de santos. Mas ao vestirem a camisa-de-força de um modelo que pressupõe as virtudes católicas, os orixás sincretizados perderam muito de seus atributos originais, especialmente aqueles que, como no caso da sexualidade entendida como fonte de pecado, podem ferir o campo do bem, como explicou Monique Augras (1989) ao mostrar que muitas características africanas das Grandes Mães, inclusive Iemanjá e Oxum, foram atenuadas ou apagadas no culto brasileiro dessas deusas e passaram a compor a imagem pecaminosa de Pombagira, o Exu feminizado do Brasil, no outro pólo do modelo, em que Exu reina como o senhor do mal. Foi sem dúvida o processo de cristianização de Oxalá e outros orixás que empurrou Exu para o domínio do inferno católico, como um contraponto requerido pelo molde sincrético (PRANDI, 2001).

Não só a demonização da imagem da figura de Exu – e também da Pombagira - foi responsável por ele ser considerado do lado do mal, como também a associação de todos os outros orixás com santos e entidades que estão ligados ao lado do bem na dicotomia cristã, empurrando obrigatoriamente Exu para o mesmo lado em que está o demônio e o inferno. O processo de ajuste da religião dos orixás aos moldes cristãos necessitava de uma figura para preencher o lado do mal “e quem melhor que Exu para o papel do demônio? Sua fama já não era das melhores e mesmo entre os seguidores dos orixás sua natureza de herói *trickster* (Trindade, 1985), que não se ajusta aos modelos comuns de conduta [...]” (PRANDI, 2001).

Para Reginaldo Prandi (2001) é a própria Umbanda a culpada final pela demonização de Exu no começo da religião, visto que não adotou as práticas africanas da mesma forma que o Candomblé e por causa do sincretismo religioso presente na religião, que empurrou Exu no mesmo espectro que do Diabo. Contudo, isso foi no início da religião que, com o passar dos anos, foi realizando trocas e incorporações com o próprio Candomblé e foi desvinculando a imagem de Exu com a do Diabo do cristianismo (PRANDI, 2001).

Segundo Prandi (2001), os próprios seguidores da Umbanda constatarem a natureza *trickster* do Exu. Portanto, Exu se enquadra no arquétipo do *trickster*. A visão do autor difere de como os autores discutidos anteriormente compreendem o fenômeno do sincretismo na Umbanda, acreditando que ele é responsável, em partes, por demonizar Exu.

A imagem de Exu foi ligada à Quimbanda, culto à parte da Umbanda onde eram realizadas as práticas consideradas imorais e condenáveis pela Umbanda. Ela foi criada para “[...] demarcar fronteiras que a ela interessava defender [Umbanda] para manter sua imagem de religião do bem, passou a ser o domínio de Exu, agora sim definitivamente transfigurado no Diabo, aquele que tudo pode, inclusive fazer o mal” (PRANDI, 2001).

Segundo Reginaldo Prandi (2001), a Umbanda escondeu Exu na Quimbanda durante os primeiros cinquenta anos para que pudesse realizar suas práticas longe da curiosidade popular.

Assim como os caboclos foram um dia índios de reconhecida bravura e invejável bom-caráter, não sem uma certa inocência própria do bom selvagem, inocência perdida com a chegada ao Novo Mundo da nossa sociedade do pecado, assim como os pretos-velhos foram negros escravos trabalhadores, dóceis, pacíficos e sábios, os exus, agora no plural, foram homens de questionável conduta: assaltantes, assassinos, ladrões, contrabandistas, traficantes, vagabundos, malandros, aproveitadores, proxenetas, bandidos de toda laia, homens do diabo, por certo, gente ruim, figuras do mal. O imaginário tradicional umbandista, para não dizer brasileiro, acreditava que muito da maldade humana é próprio das mulheres, que o sexo feminino tem o estigma da perdição, que é marca bíblica, constitutiva da própria humanidade, desde Eva. O pecado da mulher é o pecado do sexo, da vida dissoluta, do desregramento, é o pecado original que fez o homem se perder. Numa concepção que é muito ocidental, muito católica. Então Exu foi também feito mulher, deu origem à Pombagira, o lado sexualizado do pecado. Quem são as pombagiras da quimbanda? Mulheres perdidas, por certo: prostitutas, cortesãs, companheiras bandidas dos bandidos amantes, alcoviteiras e cafetinas, jogadoras de cassino e artistas de cabaré, atrizes de vida fácil, mulheres dissolutas, criaturas sem família e sem honra (PRANDI, 2001).

Portanto, para o autor Exu também é a Pombagira e ele reforça a ideia presente no imaginário de que os exus em suas vidas terrenas foram sujeitos à margem da sociedade, tanto em sua personificação masculina ou feminina nas diferentes formas de expressão disso, como: bandidos, assaltantes, prostitutas. O símbolo do tridente, sempre representado na mão de Exu nas imagens, ajudou na demonização da entidade, porque na mitologia grega é ferramenta de netuno, mas no cristianismo é uma arma do demônio (PRANDI, 2001).

Como falei anteriormente, com o tempo a imagem de Exu foi sendo desvinculado com a do Diabo católico e até mesmo a quimbanda deixou de ser praticada e escondida e passou a ser um espaço aberto nos terreiros de Umbanda (PRANDI, 2001). “Hoje em dia, terreiros de candomblé sem os exus



e Pombagira da umbanda, sobretudo os de origem mais recente, se contam nos dedos” (PRANDI, 2001).

A descrição de Exu por outros cultos e religiões é a que continuou ainda a demonizar a imagem do orixá, principalmente as evangélicas que usam de aparatos midiáticos, como a rádio e a TV, para representar Exu como o próprio Diabo brasileiro (PRANDI, 2001). As entidades da Umbanda e do Candomblé são utilizadas, especialmente pelas vertentes neopentecostais, como manifestação de demônios nos cultos, sendo os Exus e as Pombagiras os favoritos para representarem o Diabo nos exorcismos (PRANDI, 2001).

Em ritos de exorcismo televisivos da Igreja Universal do Reino de Deus, que representa hoje o mais radical e agressivo oponente cristão das religiões afro-brasileiras, exus e pombagiras são mostrados no corpo possuído de novos conversos saídos da umbanda e do candomblé, com a exibição de posturas e gestos estereotipados aprendidos pelos ex-seguidores nos próprios terreiros afro-brasileiros. Todos os males, inclusive o desemprego, a miséria, a crise familiar, entre outras aflições que atingem os cotidianos das pessoas, sobretudo os pobres, são considerados pelos neopentecostais como tendo origem no diabo, identificado preferencialmente com as entidades afro-brasileiras, conforme também mostra Ronaldo Almeida. [...] Essa é a concepção mais difundida que se tem de Exu na sociedade brasileira, é o que se vê na televisão e o que se dissemina pela mídia. (PRANDI, 2001).

Há um paralelo entre a interpretação cristã e evangélica da umbanda e a concepção que é difundida na mídia sobre o Exu, assim como são as reportagens sobre o Caso Evandro que associam Umbanda à bruxaria e magia negra, com a ideia de fazer o mal, até mesmo a morte e o sacrifício. Reginaldo Prandi cita um exemplo semelhante ao Caso Evandro onde há atribuição negativa para a Umbanda ou pelo menos para as entidades que fazem parte dela:

De fato, em vários episódios de magia negra ocorridos recentemente no Brasil, com o assassinato de crianças e adultos, Exu e Pombagira têm sido apontados pela mídia como motivadores e promotores do ato criminoso. Num desses casos, ocorrido na década de 1980, no Rio de Janeiro, um comerciante foi morto a mando da mulher por causa de sua suposta impotência sexual. Depois de ter fracassada a aplicação de vários procedimentos mágicos supostamente recomendados por Pombagira, ela mesma teria sugerido o uso de arma de fogo para que a mulher se livrasse do incapaz e incômodo marido. Os implicados acabaram condenados, mas a própria Pombagira, em transe, acabou comparecendo à presença do juiz (Maggie, 1992). E lá estavam todos os ingredientes que têm, por mais de dois séculos, alimentado a concepção demoníaca que se forjou de Exu entre nós: sexo, magia negra, atentado à vida, crime (PRANDI, 2001).



Contudo, o autor acredita num retorno de Exu à representação africana de sua imagem por um processo de dessincretização do orixá, que o tira do espectro maniqueísta do bem e do mal (PRANDI, 2001). Com isso, o orixá volta a ser o mensageiro que detém “o poder da transformação e do movimento, que vive na estrada, frequenta as encruzilhadas e guarda a porta das casas, orixá controvertido e não domesticável, porém nem santo nem demônio” (PRANDI, 2001).

A partir das análises de Reginaldo Prandi é possível observar que Exu foi demonizado em um processo histórico de imposição da moral e do maniqueísmo cristão em sempre encaixar tudo entre a oposição de bem e mal, julgando como “mal” tudo aquilo que não compreende e foge da sua compreensão branca e judaico-cristã. O contato dessa cultura europeia com outras culturas resultou em associar divindades de outros cultos como demônios por não se encaixarem no ideal de perfeição católico.

No artigo “Novas imagens da pombagira na cultura pop: símbolos, mitos e estereótipos em circulação” os autores Florence Marie Dravet e Leandro Bessa Oliveira abordam como o arquétipo da mulher selvagem aparece nos estereótipos da mulher e do feminino na cultura pop contemporânea, partindo da figura da Pombagira, entidade brasileira símbolo de uma feminilidade livre, sensual e sexual (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

O artigo é interessante para entender como os arquétipos de figuras religiosas são acessados no nosso imaginário. O que me possibilita traçar um paralelo com a minha pesquisa, visto que, como descreverei, a Pombagira compartilha o mesmo arquétipo da bruxa no nosso imaginário, imagem essa que foi amplamente utilizada no noticiário sobre do Caso Evandro. Inclusive o arquétipo da bruxa está presente em como as acusadas foram chamadas: as bruxas de Guaratuba.

Os autores utilizam o conceito de arquétipo de Jung (2002) que o compreende como uma imagem primordial presente no imaginário e compartilhada pelo inconsciente coletivo, que faz parte da ação criativa e aparece na arte e religião. Além disso, utilizam o conceito de *Pathosformel* (WARBURG, 2012 *apud* DRAVET e OLIVEIRA, 2015) que “permite entender

como os símbolos presentes nas imagens se perpetuam através das culturas, tomando formas diferentes, originárias das mesmas paixões”.

A importância de juntar *Pathosformel* com arquétipo é porque é preciso encontrar o lugar do *pathos* que faz o arquétipo se perpetuar e o atualiza na arte, aparecendo de diferentes formas nas culturas (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). Há um caminho do arquétipo da Pombagira presente na umbanda que representa uma força feminina ancestral simbolizada por Igbadu, que passa por Iemanjá e Oxum, e representa o “arquétipo africano do feminino selvagem: livre, sensual e sexual” (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

O arquétipo é imagem amorfa, ele precisa de uma narrativa mítica para se tornar uma imagem simbólica (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). As imagens formadas a partir das narrativas são alvos de mudanças, porque na veiculação mediática das imagens são produzidos estereótipos que desgastam os símbolos e esvaziam os sentidos das imagens (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

“De acordo com a teoria warburguiana, esses símbolos fortes reaparecem devido ao caráter atávico do *pathos*, que ele denomina *Pathosformel*” (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). É o caráter hereditário e natural do *pathos* que atualiza o arquétipo na cultura e faz com que ele apareça em diferentes na mídia, entretenimento, arte e religião. Florence Dravet e Leandro Oliveira explicam como é que esse arquétipo aparece na cultura afro-brasileira a partir da mitologia africana:

Na simbologia afro-brasileira, as Senhoras dos Pássaros, ou Grandes Mães, são a entidade máxima de representação da força feminina. Elas são representadas por uma grande cabaça formada por duas partes unidas, chamada Igbadu ou “a cabaça do universo” (OXALÁ, 1998; SANTOS, 2001). A metade inferior – o receptáculo – representa o feminino, enquanto a metade superior representa o masculino. O que há dentro não deve ser revelado. Separar as metades seria romper com a ordem do mistério. Guardado o mistério das Senhoras dos Pássaros na cabaça fechada, os orixás manifestam alguns de seus aspectos nas suas aparições e atuações sobre a Terra junto aos homens e à natureza (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

No Brasil, como explicado anteriormente, os orixás foram sincretizados com santos católicos. Iemanjá é a orixá do mar e foi sincretizada com a Virgem Maria. Oxum é filha de Iemanjá e uma orixá popular no Brasil, devido à aproximação com a figura da Virgem Maria, ambas perderam seu caráter

sexual e lascivo, que passou a ser concentrado na Pombagira (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). A moral cristã reprime o sexo, portanto isso foi expandido para além da figura da Virgem Maria e atingiu as entidades sincretizadas com ela, o que não é caso da Pombagira.

“No Brasil, há pouca literatura sobre as Pombagiras; no entanto, uma pesquisa de campo junto a pessoas não adeptas revela que a figura é muito presente no imaginário coletivo” (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). As pessoas conhecem a Pombagira e seu nome é associado à figura da prostituta e de uma mulher livre perigosa e sedutora (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). A Pombagira é uma espécie de garantidora da feminilidade e apesar de ser temida porque se acredita que ela é maldosa e realizadora de feitiços e amarrações, outros veem nela seu poder de sedução e o conhecimento em feitiçaria que pode conquistar tudo relacionado a relacionamentos e ao amor (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

É necessário salientar que a vivência da pombagira pelos adeptos da umbanda se dá pela incorporação e diz respeito aos aspectos emocionais da vida dos homens e das mulheres do terreiro: seus sentimentos, suas relações amorosas, sua sexualidade, sua expressividade corporal e verbal. Alguns homens não gostam da incorporação da pombagira porque ela os remete a seu lado feminino, que tendem a negar. Já outros relatam amar a oportunidade de exteriorizar seu lado feminino, sorrir, falar, gargalhar e gesticular como mulher. De fato, a pombagira gargalha, canta, xinga, usa vocabulário chulo, às vezes vulgar, quebra todas as barreiras, os tabus, expressa aquilo que não se ousa expressar, dança e gira para tirar o corpo da imobilidade, incita ao movimento e à ação. Nesse sentido, ela pode ser considerada como um tipo dionísio do feminino. Gosta de zombar, debochar, rir de tudo aquilo que as civilidades impõem como limitação aos homens e às mulheres. Seu campo preferido de atuação é o dos relacionamentos amorosos e, mais especialmente, o da sexualidade dos homens e das mulheres (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

É perceptível que a Pombagira atua em esferas de tabu da sociedade que são a sexualidade e o amor e os clichês e estereótipos de prostituta, mulher histérica e bruxa são para esconder o feminino e “preservar o seu poder criativo, intuitivo, amoroso” (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). A cultura falocêntrica é quem associou Pombagira à puta. Na moral e cultura judaico-cristã existem duas representações do feminino que são opostas. A primeira é da Virgem Maria que é a da mulher pura e representa santidade, perfeição e bondade (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

A Virgem Maria é modelo de moral para mães na concepção cristã da relação entre santidade e virgindade, valores ainda presentes na razão da sociedade patriarcal (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). A segunda representação, oposta a primeira, é da mulher pecadora e puta que tem seus desejos a serviço do homem (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). Essa representação também é tratada como a bruxa capaz de enfeitiçar os homens, com o passar do tempo e o processo de racionalização das crenças “ela se torna “a histórica”, cujo mal pode ser domado pela medicina, com eletrochoques e internações em hospitais psiquiátricos” (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

A figura da puta representa no imaginário a ideia de liberdade e independência representadas por um ato de transgressão moral (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). “Ser puta é ter a voz daquela que desconsidera todo o discurso opressor, voz de resistência, encarnação e conseqüente expurgação da liberdade sexual oprimida” (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). Desde a colonização, a figura da puta sofre, no Brasil, uma manutenção do imaginário negativo que sofre ação de uma sociedade patriarcal que sempre valorizou a virgindade e a monogamia (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

O potencial sexual das Pombagiras se materializa na imagem da prostituta de forma sarcástica com a sociedade cristã que tem um sistema social que exclui a partir de discursos religiosos que permitem um pensamento patriarcal, opressor e colonizador sobre as mulheres (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). Ao mesmo que a imagem da puta tratada negativa, há uma exploração da sexualidade feminina na mídia e a publicidade trata o corpo feminino como objeto de consumo (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

“O mercado de entretenimento e a indústria cultural, como sua maior aliada, adotaram o jogo “proibido vs transgressão” como meio sofisticado para gerar exorbitantes lucros” (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). Nesse jogo nasce um mercado de prostituição de luxo avesso ao que é considerado baixo meretrício e com sites que exibem qualidades das prostitutas, como: graduação, falar mais de um idioma e serem bem apresentáveis socialmente (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

O jogo entre a proibição e a possibilidade da contravenção é o grande ganho do capitalismo vigente, que lucra sofisticadamente a partir dos

métodos de coação cristã longamente construídos. O cristianismo não baniu de todo o pecado, pois precisava dele para exaltar seu aspecto sagrado, como afirma Bataille (2014, p. 162): “O aspecto sagrado do erotismo era o que mais importava à Igreja. Foi para ela a maior razão de punir. Ela queimou as bruxas e deixou as baixas prostitutas viverem”. Dessa forma, ela podia afirmar a decadência da prostituição, servindo-se dela para sublinhar o caráter de pecado de uma sexualidade livre das instituições igreja, casamento e família (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

As mulheres acusadas de feitiçaria foram mortas pela Igreja. No entanto, as acusadas de prostituição foram poupadas porque atendiam ao desejo masculino. Homens de moral cristã que usavam das prostitutas para satisfazer seus desejos longe dos olhos da Igreja, sem a culpa da hipocrisia.

Na cultura pop, a figura da Pombagira aparece junto a artistas como Lady Gaga, Valesca Popuzada e Azi, figuras analisadas por Florence Dravet e Leandro Oliveira. Os autores verificaram que os três artistas usam imagens da pornografia e da prostituição ao mesmo tempo que misturam com os estereótipos do desejo da mulher para criar discursos sobre o feminino e a androginia.

Há uma aproximação, por exemplo, do discurso da Valesca Popuzada com a pombira observado por Dravet e Oliveira (2015) sobre uma representação própria do feminino que não obedece a uma cultura falocêntrica. Valesca através de sua música que ressalta a independência da mulher e constrói uma identidade para mulheres que moram na favela e sempre foram marginalizadas. Já a Pombagira tem as constantes risadas e gargalhadas para tudo que expressam uma linguagem feminina própria (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

“As pombagiras tecem tramas intrincadas e resistentes; segredos. Seu discurso velado não pode ser interpretado através de uma lógica diurna masculina. Elas gostam de se oferecer como enigmas” (DRAVET e OLIVEIRA, 2015). Há nessa característica do discurso da mulher sobre o feminino uma semelhança entre a cantora e a Pombagira em como se expressam fugindo dos estigmas patriarcais. Sobre a relação da Pombagira com os três artistas pops, os autores consideram que a entidade se apresenta na cultura pop representando uma nova identidade do feminino:

Os três discursos têm em comum o mesmo recurso retórico: assumir o mal – ou aquilo que pode ser considerado “o mal” por uma visão moral dicotômica – para fazer nascer algo novo de dentro de sua lama; no caso, um feminino novo. Ou talvez, em lugar de novo, devemos qualificar esse feminino de atávico, eterno e primevo, por se tratar de um feminino autêntico em sua dimensão selvagem e instintiva, não mais podado por nenhuma moral, não mais tolhido por nenhuma medida de controle social. Um feminino em vias de libertação, cujos gritos incomodam por serem gritos de subversão de uma ordem imposta por valores ora ultrapassados, mas ainda profundamente arraigados na moral da sociedade falocêntrica. Contudo, reside na análise dos três casos apresentados a maneira como o arquétipo da mulher livre, sedutora, sexual e selvagem reaparece como formas sobreviventes na performance corporal, nos gestos e nas letras dos cantores. Ao modo da *Pathosformel*, essa expressão do feminino transgressor é assíncrona, anacrônica e atópica, manifestando-se tanto nos terreiros de umbanda quanto no universo da cultura pop (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

A Pombagira se atualiza na cultura pop aparecendo nas narrativas em que homens e mulheres sofrem com repressão da sua natureza feminina. Por ser considerada intencionalmente má, a Pombagira supera pelos estigmas de puta, gay e bruxa o controle do patriarcado e assume o domínio dos seus desejos e ações (DRAVET e OLIVEIRA, 2015).

As religiões tem suas representações no imaginário, e com a Umbanda não é diferente. Como uma religião repleta de magia e ritos herdados de diferentes culturas, a Umbanda utiliza mitos e arquétipos que são universais. Seja pela associação de Exu com Diabo e da Pombagira com a bruxa, as entidades são interpretadas pelo julgo da enviesada moral cristã que precisa empacotar tudo como bom ou mal. Acabou por propositalmente escolher figuras que fugiam da estrita conduta da santidade e da perfeição cristã e jogou Exu e Pombagira no imaginário do mal, realizando a manutenção dos estereótipos ao associar as figuras com aquilo que representa o mal para o cristianismo: inferno, Diabo e bruxaria.

### 3.2.2 UMBANDA E JORNALISMO

É visível no tratamento da mídia quanto à umbanda um preconceito contra a religião que também é racial, devido à origem da religião. Ronivaldo Souza e Maurício Silva (2021) discutem no artigo "Estereótipos associados à religiosidade afro-brasileira nas narrativas jornalísticas cariocas na década de

1920” que o discurso é uma construção sócio-histórica que ao mesmo tempo constitui e é constituído das práticas sociais.

Essa visão estereotipada da religiosidade afro-brasileira, mais do que um dado do tempo presente, é uma construção que remonta ao período da colonização, visto que desde os primeiros relatos europeus emergem imagens estereotipadas da religiosidade indígena as quais foram posteriormente atribuídas, também, à afro-brasileira, ambas vistas a partir de uma perspectiva europeia e cristã. Tais narrativas estereotipadas, que a princípio cumpriam função de registro histórico, foram apropriadas no discurso hegemônico, sendo consolidadas no imaginário social brasileiro e, portanto, também popularizadas pela mídia (SOUZA; SILVA, 2021).

Os pesquisadores observam que os jornais do início do século XX, ainda inspirados pelo positivismo do século XIX, abrem espaço para colunas que abordam manifestações espíritas. Este mesmo espaço, abordava a questão com “um misto de curiosidade e interesse “científico”, não era rara a ocorrência de temas ligados à religiosidade dita “africana” que, até então, quando surgia, estava associada a espaços dedicados a notícias policiais” (SOUZA; SILVA, 2021).

A maneira como o olhar foi depositado sobre as religiões dos outros continentes possui uma superioridade dos europeus, embasados nas teorias pseudocientíficas de Cesare Lombroso, acerca de um suposto atraso social e biológico em outros povos e no imaginário europeu medieval viam tais práticas como mentalmente inferiores e relacionadas à feitiçaria e malefícios (SOUZA; SILVA, 2021).

Portanto, a persistência do pensamento preconceituoso sobre os outros cultos, contaminada por uma visão cristã da sociedade, que interpreta outras crenças a partir de seus valores, construiu-se um imaginário social sobre religiões brasileiras e de matriz africana. Os autores definem a Umbanda como: “uma religião espírita que apresenta traços sincréticos do Catolicismo, do Espiritismo, de religiões africanas - mais notadamente o Candomblé - e indígenas - com a Jurema Sagrada” (SOUZA; SILVA, 2021).

Na década de 20, a Umbanda estava mais associada com o Espiritismo do que com o Candomblé, como conhecemos hoje. Dogmas e doutrinas são compartilhados entre a Umbanda e o Candomblé, apesar de ocorrer diferenças na liturgia (SOUZA; SILVA, 2021). Nesta década era observado um



antagonismo na cobertura que ora tratava do “lado civilizado e correto” a partir do cristianismo e o “malefício e a feitiçaria” pelo lado africano.

“Os jornais, então, mobilizam narrativas antagônicas que por um lado acusam e por outro refutam acionamentos do imaginário social com o qual eram descritos os africanos e seus descendentes e que, na contemporaneidade, ainda observamos ativos” (SOUZA; SILVA, 2021).

A instância midiática, ou seja, o fato que se torna notícia, nunca se apresenta em estado bruto, porque para ter significado ela passa pela visão de um indivíduo que possui um determinado sistema de pensamento (CHARAUDEAU, 2010, p. 96, 99 *apud* SOUZA; SILVA, 2021). Essa construção acontece em três etapas:

1) *modificação* – uma mudança no estado do mundo provoca transformações na ordem das coisas com implicações para os seres humanos e não humanos; 2) *percepção* – a competência de um determinado sujeito em ver descontinuidade e ruptura no contínuo estado do mundo e 3) *significação* – essa modificação do mundo deve interessar ao sujeito como ser social, produzindo nele um efeito de *pregnância* (CHARAUDEAU, 2010, p. 100 *apud* SOUZA; SILVA, 2021).

Outra observação relevante para este trabalho é a feita por Pereg (*apud* SOUZA; SILVA, 2021) de que o que está nas manchetes e vira notícia é extraordinário e aquilo que foge do comum. “Nesta perspectiva, o acontecimento midiático depende do escândalo, da fissura, do perigo, como se a vida não existisse para além do espetacular, como se o eloquente e significativo sempre fosse o anormal” (SOUZA; SILVA, 2021).

Portanto, o jornalismo foge a máxima de que é uma narrativa do cotidiano, na verdade o jornalismo narra aquilo que não é cotidiano e que foge do normal (PEREC, 2008, p.21-22 *apud* SOUZA; SILVA, 2021). O jornalismo torna o anormal cotidiano, aplicando a construção do acontecimento a um espaço e um tempo constatável da vida comum a partir do discurso (SOUZA; SILVA, 2021).

Acerca de como as religiões brasileiras e africanas são interpretadas é preciso considerar que o jornalista está inserido nesse mundo que narra e,



portanto, leva consigo suas crenças e valores, os quais são como uma espécie de lente que filtra a visão sobre outros cultos que não os seus (SOUZA; SILVA, 2021).

Quando essa descontinuidade ocorre no campo religioso, a opinião se confunde com a crença e a percepção dessa ruptura é atravessada por estereótipos, passando a apoiar-se numa espécie de *verdade constituída* à qual o sujeito adere de maneira não racional. O discurso passa a ser composto por enunciados que se complementam como verdades universais que são, para o enunciador, um mundo de evidência capaz de tranquilizá-lo (SOUZA; SILVA, 2021).

Os jornalistas representam a religião através de estereótipos que, segundo Walter Lippmann (*apud* SOUZA; SILVA, 2021), são imagens mentais responsáveis pela nossa mediação com a realidade. “Nós vemos o mundo da maneira como fomos ensinados culturalmente a ver, pois, essas imagens mentais advindas das representações culturais preexistentes filtram a nossa percepção do real” (SOUZA; SILVA, 2021).

O estereótipo pode ser visto de duas maneiras. Tanto como positivo quanto negativo. Ele é positivo quando utilizado como fator de coesão social no relacionamento humano (AMOSSY; PIERROT, 2010, p. 47 *apud* SOUZA; SILVA, 2021). Porém, quando é uma condicionante simplificada e generalizada, pode limitar a visão do real já que se referem a um todo observando apenas alguns detalhes, o que resulta em um julgamento incompleto ou errado (CARMELINO; POSSENTI, 2015, p. 419 *apud* SOUZA; SILVA, 2021).

### 3.3 SENSACIONALISMO

Parte dos jornais que cobriram o Caso Evandro entram no espectro do chamado “jornalismo sensacionalista”. No livro “Espreme que sai sangue: um estudo do sensacionalismo na imprensa” o autor Danilo Angrimani Sobrinho (1995) investiga o que é fenômeno do sensacionalismo no jornalismo e como ele afeta o público psicologicamente.

Sensacionalista é usualmente utilizado de forma abrangente e não precisa sobre os veículos de comunicação (SOBRINHO, 1995, p. 13). De forma geral, o público dos veículos de comunicação compreende sensacionalismo como algo que ao meio de comunicação que “tenha cometido um deslize informativo, exagerado na coleta de dados (desequilibrando o noticiário), publicado uma foto ousada, ou enveredado por uma linha editorial mais inquisitiva” (SOBRINHO, 1995, p. 13).

A palavra “sensacionalista” é utilizada geralmente para sentenciar uma matéria jornalística. “Quando se enclausura um veículo nessa denominação, se faz também uma tentativa de colocá-la à margem, de afastá-lo dos mídias “sérios”. Se um jornal (telejornal, ou radiojornal) é tachado de sensacionalista, significa para o público que o meio não atendeu às suas expectativas” (SOBRINHO, 1995, p. 14).

Danilo Sobrinho (1995, p.14) explica que extensão do uso do termo, sensacionalista também é erroneamente relacionado com características editoriais como irreverência, audácia. Da mesma maneira que imprecisão, distorção, agressividade, erros e deturpação, características que também poderiam acontecer em um jornal informativo não classificado como sensacionalista.

O autor Ciro Marcondes Filho (1986) entende a prática sensacionalista como um alimento psíquico, uma forma de descarga de pulsões instintivas. Para Filho, o sensacionalismo é a radicalização do caráter mercantil da informação, vende-se uma a aparência exemplificada na manchete que entrega o conteúdo melhor do que o desenvolvimento do texto.

A imprensa sensacionalista apela às necessidades psíquicas do público e a reproduz com sadismo, calúnias e exploração do ridículo de forma que o jornalismo evidencia o caráter emotivo e apelativo do fato e da notícia, de forma a criar uma forma de vender a notícia por si mesma (MARCONDES FILHO, 1986).

O sensacionalismo na imprensa não se presta a informar, mas sim a suprir as carências e necessidades instintivas do público com vias sádicas e ridicularizados, por isso, Marcondes Filho (1986) considera a imprensa

sensacionalista, assim como a televisão e o papo de bar, como formas de distrair o público de sua realidade e fazer que ele foque em outras coisas que não sejam suas vidas.

Danilo Sobrinho a partir das considerações de Marcondes Filho e outros autores que discutiram sobre o tema define que sensacionalismo “é tornar sensacional um fato jornalístico que, em outras circunstâncias editoriais, não mereceria esse tratamento” (SOBRINHO, 1995, p.16). Há a utilização de um tom escandaloso para sensacionalizar aquilo que não é sensacional por si só, uma produção jornalística “que que extrapola o real, que superdimensiona o fato. Em casos mais específicos, inexistente a relação com qualquer fato e a “notícia” é elaborada como mero exercício ficcional” (SOBRINHO, 1995, p.16).

“Sensacionalista” é um adjetivo utilizado negativamente e de forma pejorativa ao veículo que emprega essa visão (SOBRINHO, 1995, p.16). “Um noticiário sensacionalista tem credibilidade discutível” (SOBRINHO, 1995, p.16). Há uma incoerência entre a manchete, o texto e a foto de forma que ajuda a reforçar a desconfiança do leitor com o veículo (SOBRINHO, 1995, p.16). “Isto porque a manchete, dentro da estratégia de venda de uma publicação que adotou o gênero sensacionalista, adquire uma importância acentuada”.

A manchete de um veículo sensacionalista tem as características de chocar, gerar comoção e estimular uma carga pulsional, que segundo Freud, a pulsão tem como a fonte a excitação corporal para conter um estado de tensão (LAPLANCHE, 1991).

A edição do produto sensacionalista é pouco convencional, escandalosa mesmo. O *fait divers* é seu principal “nutriente”, mas não é o único. Lendas e crenças populares, personagens olímpicos (da realeza, cinema e TV, principalmente), política, economia, pessoas e animais com deformações, deficiências, também comparecem com igual peso na divisão do noticiário. Ainda dentro do ponto de vista jornalístico, a linguagem sensacionalista não pode ser sofisticada, nem o estilo elegante. A linguagem utilizada é a coloquial, não aquela que os jornais informativos comuns empregam, mas a coloquial exagerada, com emprego excessivo de gíria e palavrões. Como se verá adiante, a linguagem sensacionalista não admite distanciamento, nem a proteção da neutralidade. É uma linguagem que obriga o leitor a se envolver emocionalmente com o texto, uma linguagem editorial “clichê” (ver capítulo 4, “Linguagem”). Auclair, em seu livro “*Le Mana Quotidien - Structures et fonctions de la chronique des faits divers*”, recorre a psicanálise e utiliza os conceitos freudianos de “denegação”

e “pulsão de morte”, para sustentar sua tese de “satisfação simbólica”, relacionada com a “catarse” (outro termo criado por Freud) que ocorreria na leitura diária de *fait divers*. [...] Demonstra assim que é preciso acrescentar um ponto de vista psicanalítico ao estudo da comunicação. (SOBRINHO, 1995, p.16).

A narrativa sensacionalista explora as perversões, fantasias e instintos sádicos para mexer com o público e acessar suas emoções (SOBRINHO, 1995, p.17). O Caso Evandro é um exemplo de acontecimento que chama à atenção quanto a sua característica hedionda do assassinato de uma criança e conta ainda com a carga mística do suposto sacrifício e bruxaria.

O meio de comunicação sensacionalista se assemelha a um neurótico obsessivo, um ego que deseja dar vazão a múltiplas ações transgressoras – que busca satisfação no fetichismo, voyeurismo, sadomasoquismo, coprofilia, incesto, pedofilia, necrofilia – ao mesmo tempo em que é reprimido por um superego cruel e implacável. É nesse pêndulo (transgressão-punição) que o sensacionalismo se apóia. A mensagem sensacionalista é, ao mesmo tempo, imoral-moralista e não limita com rigor o domínio da realidade e da representação. Nessa soma de ambigüidades se revela um agir dividido, esquizofrênico. O que parece preponderar nesse gênero é a influência do meio como catarse ainda que as preocupações críticas em relação ao conteúdo mediático, partindo principalmente de leigos temerosos das possíveis influências negativas desses veículos, tenham sempre como ponto de partida a mimese. Ou seja, o meio atuando como agente influenciador e posicionador de conduta. Não foi essa a impressão relevante que se tirou na conclusão deste trabalho. Como se verá nos capítulos posteriores, o meio sensacionalista aparece como agente catártico das instâncias psíquicas, determinadas pela psicanálise. Meio, como artifício de realização, por procuração, do inconsciente (SOBRINHO, 1995, p.17).

Ou seja, a pesquisa de Sobrinho demonstra como o jornalismo sensacionalista acessa as instâncias do inconsciente. Ao mesmo tempo já discutimos em capítulos anteriores o papel do imaginário e em como mitos e arquétipos atuam no nosso inconsciente. Portanto, além da ação dos mitos e arquétipos utilizados no inconsciente, o próprio meio jornalístico sensacionalista aciona instâncias psíquicas do inconsciente por ser ele mesmo, com as suas características, uma forma de acesso ao imaginário. Danilo Sobrinho explica o papel do inconsciente das redações jornalísticas:

O termo inconsciente é utilizado aqui no sentido de que as pessoas que participam da elaboração de um jornal sensacionalista, embora saibam que estão fazendo um produto específico, diferente do informativo comum, com apelos e linguagem característica, não percebem as implicações psíquicas ali envolvidas. O superego reprojetoado no meio de comunicação tem a mesma atribuição punitiva e policial, no sentido de buscar submeter o ego a seus imperativos (SOBRINHO, 1995, p.50).



## 4 METODOLOGIA

A análise de conteúdo foi adotada como técnica de pesquisa por tornar possível o processo analítico para diferentes tipos de produtos comunicacionais. Em artigo sobre a análise de conteúdo, Wilson Corrêa da Fonseca Júnior (2010) avalia que ela possui os requisitos de sistematicidade e confiabilidade.

Assim como coloca Bardin (2002), a análise de conteúdo pode ser sintetizada em dois objetivos:

a ultrapassagem da incerteza: o que eu julgo ver na mensagem estará lá efectivamente contido, podendo esta «visão» muito pessoal, ser partilhada por outros? Por outras palavras, será a minha leitura válida e generalizável?

e o enriquecimento da leitura: Se um olhar imediato, espontâneo, é já fecundo, não poderá uma leitura atenta, aumentar a produtividade e a pertinência? Pela descoberta de conteúdos e de estruturas que confirmam (ou infirmam) o que se procura demonstrar a propósito das mensagens, ou pelo esclarecimento de elementos de significações susceptíveis de conduzir a uma descrição de mecanismos de que a priori não detínhamos a compreensão (BARDIN, 2002, p. 29).

A aplicação da análise de conteúdo nas matérias publicadas em mídia impressa sobre o Caso Evandro permitem, a partir da descrição dos enunciados, inferir sobre as mensagens contidas no texto e na imagem, além de enriquecer a leitura do objeto (BARDIN, 2011). Bardin coloca que a análise de conteúdo é:

Um conjunto de técnicas de análise das comunicações visando obter, por procedimentos, sistemáticos e objectivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens (BARDIN, 2002, p. 42).

A escolha da técnica é necessária diante da possibilidade de vencer incertezas oriundas das hipóteses e pressupostos, pela leitura analítica das significações e pelas conexões estabelecidas além do texto. O tópico em específico que escolhi é a análise da expressão, porque, segundo Bardin (2011), a aplicação dessa técnica subentende a existência de “uma

correspondência entre o tipo do discurso e as características do seu locutor ou do seu meio” (BARDIN, 2011, p. 247).

A análise da expressão é importante nesse tipo de material, porque a produção jornalística sofre impactos pessoais, muitas vezes nem percebidos pelos jornalistas, que são traduzidos no conteúdo da reportagem. No caso específico do Caso Evandro, podem ser representados através de preconceitos religiosos com a Umbanda. "Os traços pessoais mais ou menos permanentes, o estado do locutor ou a sua reação a uma situação, modificam o discurso tanto na sua "forma" como no conteúdo, segundo M. C. d'Unrug” (BARDIN, 2011, p. 247).

Segundo Bardin (2002) a análise da expressão também permite observar os indicadores não de forma semântica (plano dos significados), mas sim de ordem formal (plano dos significantes e sua organização). Portanto, estou mais preocupado mais com os aspectos do sentido, presentes nos enunciados, do que na linguística em si.

As matérias selecionadas para análise foram coletadas a partir do podcast Projeto Humanos, especificamente a 4ª temporada intitulada “Caso Evandro”. Escolhi coletar as matérias na enciclopédia<sup>11</sup> feita para o caso, criada pelo autor do podcast, Ivan Mizanzuck, a fim de selecionar as reportagens que aparecem durante o podcast que foi o veículo responsável por trazer holofotes novamente para a história.

Os arquivos disponíveis no site foram retirados de arquivos públicos, como a Biblioteca Pública do Paraná, que armazenam matérias de jornais. Selecionei apenas as matérias que envolvem os sete acusados pelo crime, pessoas próximas e a Umbanda. Em alguns casos a religião é tratada de forma pejorativa e seu nome não é mencionado, tratada apenas como sinônimo de “bruxaria”, portanto, também selecionei essas reportagens.

Os arquivos dos jornais disponíveis na enciclopédia do Caso Evandro estão em boa qualidade e tornam possível a leitura do material sem dificuldades. As matérias estão separadas por episódio do podcast, conforme

---

<sup>11</sup> Disponível em: <http://www.projetohumanos.com.br/wiki/category/linhas-do-tempo/>

são citadas ou caso sirvam de exemplo para ilustrar algum trecho da fala do autor. A única reportagem que não foi possível realizar a leitura devido à má qualidade da digitalização foi a capa e o texto do Jornal Tribuna do Paraná, de 29 de julho de 1992, disponibilizada como extra do episódio 24 do podcast. Segundo o site “a imagem está ruim porque foi retirada dos autos digitalizados”<sup>12</sup>.

Intitulei de “MATÉRIAS” os conjuntos de capa e reportagem (quando houver) ou simplesmente a matéria reportagem isolada. Devido à repercussão do caso, muitas notícias sobre o caso foram capas de jornal e elas são importantes para a análise, pensando que na época os jornais ficam expostos em bancas e manchetes sensacionalistas e apelativas tem apelo popular. Segue abaixo a tabela com as matérias selecionadas para análise:

	Conteúdo	Título	Veículo	Data	Episódio	Link
<b>Matéria 1</b>	Capa e reportagem	“Bruxos Serão Soltos em Praça Pública”	Jornal Diário Popular	08/07/1992	2	<a href="http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/">http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/</a>
<b>Matéria 2</b>	Capa e reportagem	“A Confissão dos Satânicos”	Jornal Diário Popular	09/07/1992	2	<a href="http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/">http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/</a>
<b>Matéria 3</b>	Reportagem	“Povo de Guaratuba pede afastamento do prefeito”	Jornal Correio da Bahia	06/08/1992	2	<a href="http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/">http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/</a>

<sup>12</sup> Disponível em: <http://www.projetohumanos.com.br/wiki/extras-episodio-24/>



<b>Matéria 4</b>	Reportagem	"Prefeito envolvido com magia negra teve o mandato cassado"	Jornal Tribuna da Bahia	08/08/1992	2	<a href="http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/">http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/</a>
<b>Matéria 5</b>	Detalhe da capa, capa e reportagem	"Retratos-falados lembram os bruxos"	Jornal Tribuna do Paraná	07/07/1992	7	<a href="http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-07/">http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-07/</a>
<b>Matéria 6</b>	Reportagem	"Revolta contra os bruxos assassinos"	Jornal Tribuna do Paraná	06/07/1992	7	<a href="http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-07/">http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-07/</a>
<b>Matéria 7</b>	Capa e reportagem	"Sacrifício Satânico"	Jornal Diário Popular	10/07/1992	9	<a href="http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-09/">http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-09/</a>
<b>Matéria 8</b>	Capa e reportagem	"Estes são os bárbaros"	Jornal Diário Popular	04/07/1992	12	<a href="http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-09/">http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-09/</a>

A análise é feita baseada em como mitos, símbolos e arquétipos aparecem nas matérias para entender como o imaginário e o inconsciente estão sendo acessados tanto por jornalistas quanto por leitores. Como base da análise utilizo os livros "Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo" de Carl Gustav Jung (2002) e o "Dicionário de Símbolos: Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números" de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2001).

Para Jung (2002) os arquétipos são parte do inconsciente. Imagens que compõe o imaginário e acompanham a humanidade desde os primórdios.

Deve tratar-se de formas de função as quais denominamos "imagens". "Imagens" expressam não só a forma da atividade a ser exercida, mas também, simultaneamente, a situação típica na qual se desencadeia a atividade". Tais imagens são "imagens primordiais", uma vez que são peculiares à espécie, e se alguma vez foram "criadas", a sua criação coincide no mínimo com o início da espécie. O típico humano do homem é a forma especificamente humana de suas atividades. O típico específico já está contido no germe. A idéia de que ele não é herdado, mas criado de novo em cada ser humano, seria tão absurda quanto a concepção primitiva de que o Sol que nasce pela manhã é diferente daquele que se põs na véspera. Uma vez que tudo o que é psíquico é pré-formado, cada uma de suas funções também o é, especialmente as que derivam diretamente das disposições inconscientes. A estas pertence a fantasia criativa. Nos produtos da fantasia tornam-se visíveis as "imagens primordiais" e é aqui que o conceito de arquétipo encontra sua aplicação específica. (JUNG, 2002, p. 90).

Os arquétipos não podem ser confundidos com uma espécie de ideia inconsciente, eles são na verdade determinados pela forma e não pelo conteúdo (JUNG, 2002, p. 91). O arquétipo é um elemento que serve de forma para a representação, ele é vazio e herda as formas e não as ideias (JUNG, 2002, p. 91).

Me interessa analisar nesse as matérias com base nos arquétipos, porque eles revelam elementos ocultos do inconsciente que estão no imaginário. Dessa forma é possível observar como se manifestam na mídia os arquétipos e símbolos do nosso imaginário para abordar um crime como o do Caso Evandro.

Os símbolos presentes nas matérias, além dos arquétipos e mitos, ajudam a entender como as matérias de jornal sobre o Caso Evandro acessaram o imaginário de leitores – e também jornalistas – por meio de como esses recursos aparecem no jornalismo. Segue alguns dos símbolos que aparecem nas reportagens e estão presentes no Dicionário de Chevalier e Gheerbrant. O primeiro é o símbolo do sacrifício:

#### Sacrifício

Ação de tornar algo ou alguém sagrado, isto é, separado daquele que o oferece, seja um bem próprio ou a própria vida; separado, igualmente, de todo o mundo que permanece profano; separado de si e oferecido a Deus, como prova de dependência, obediência, arrependimento ou amor. O bem oferecido a Deus desta forma torna-se inalienável — por esta razão é freqüentemente queimado ou

destruído — ou intocável, sendo a propriedade de Deus e, nessa qualidade, é fascinante e temido.

O sacrifício é um símbolo da *renúncia aos vínculos terrestres por amor ao espírito* ou à divindade. Em todas as tradições encontra-se o símbolo do filho ou da filha imolados. O exemplo de Abraão e Isaac é o mais conhecido... Mas o sentido do sacrifício pode ser pervertido: é o caso de Agamenon sacrificando Ifigênia, em que a obediência aos oráculos dissimula outros motivos e, em particular, a vaidade de obter vingança. *O único sacrifício válido é a purificação da alma de toda exaltação, purificação da qual um dos símbolos mais constantes é o animal inocente, o cordeiro* (DIES, 69). O sacrifício está ligado a uma idéia de troca a nível da energia criadora ou da energia espiritual. Quanto mais precioso o objeto material oferecido, mais a energia espiritual recebida em troca será poderosa, quaisquer que sejam os seus fins purificadores ou propiciatórios. A forma do símbolo aparece inteira na concepção do sacrifício: como um bem material simboliza um bem espiritual, a oferenda do primeiro atrai o dom do segundo, em recompensa, ou, poder-se-ia até dizer, em justa e rigorosa compensação. Toda a virtude do sacrifício — que será pervertida na magia — reside nesta relação matéria-espírito e nesta persuasão de que é possível agir sobre as forças espirituais por intermédio ou mediação das forças materiais.

A ação ou o gesto do sacrifício, no Antigo Testamento, simboliza o reconhecimento pelo homem da supremacia divina. O sacrifício, no pensamento hebreu, possui um sentido muito particular. A vida deve ser constantemente preferida à morte; o sacrifício da existência, quer dizer, o martírio, só tem valor na medida em que se trata de sacrificar a vida mortal para testemunhar uma vida superior na Unidade Divina. Os sacrifícios humanos são rigorosamente proibidos e substituídos por sacrifícios de animais. Na ordem da ascese, jamais se sacrificam as necessidades corporais, arriscando-se a um retrocesso. O sacrifício nunca é mutilação da natureza, pois há unidade entre o corpo e a alma; ambos conjugam-se e ajudam-se mutuamente, cada qual no seu lugar respectivo. Esta união é tão intensa e íntima que a alma, segundo o pensamento hebraico, possui um suporte material no sangue.

O sacrifício do *self* deve ser considerado dentro de uma perspectiva justa, pois o auto-sacrifício oriundo de uma humildade orgulhosa seria um erro que poderia acabar no masoquismo, distanciando-se, assim, da plenitude do amor. Entretanto, se Deus pede sacrifícios, estes têm de ser executados. O caso de Abraão e Isaac é típico, sob este aspecto. A dor diante do sacrifício consentido não tem de ser renegada; é vivida tragicamente, como a dor de Abraão. E mais: Sara não conseguirá suportar a idéia de que o seu filho poderia ter morrido. Sua comoção é tão aguda que provoca a sua morte (BARH).

Nas tradições célticas, o nome antigo do sacrifício é conhecido pela comparação com o neocelta: irl.: idpart, gal.: aberth, bret.: aberzh. Etimologicamente, é uma *oblação* (ateberta). Assim, não há nenhum vestígio concreto de sacrifício sangrento, exceto nas lendas hagiográficas, sujeitas a dúvida. As indicações de César sobre os manequins cheios de homens aos quais ateava-se fogo, as das glosas de Berna sobre sacrifícios pelo fogo, pelo afogamento e pela força podem não passar de dados místicos incompreendidos. Se houve sacrifícios humanos, foram raros (apesar dos autores antigos) e circunscritos a algumas cerimônias bem determinadas. Nessas condições, não é possível se afastar do valor geral e do simbolismo de substituição que é o do sacrifício. Certos reis irlandeses têm, em fim de reinado, uma morte sacrificial, ao mesmo tempo pelo incêndio

de seus palácios, afogamento numa tina de vinho ou cerveja e fermento. Isto significa que são sacrificados pelos dois elementos principais, o fogo e a água, ao poder dos druidas, da bebida sacrificial e da fogueira. Talvez seja também um rito de purificação antes da morte. O Druida, cuja presença era indispensável ao sacrifício, quer como sacrificador, quer como motor imóvel da cerimônia religiosa, desapareceu, enquanto tal, com a cristianização da Irlanda, mas pode ter subsistido sob o aspecto do poeta (**file**) após a cristianização, e é assim que a literatura irlandesa antiga nos foi transmitida (OGAC, 12, 197-200 e 450).

Para os gregos, o sacrifício é um símbolo de expiação, purificação, apaziguamento, imploração propiciatória. Ofereciam-se vítimas de cor clara aos deuses do Céu e vítimas de cor escura às divindades ctonianas. O sangue que corre do pescoço da vítima tem de molhar o altar.

Nos sacrifícios aos mortos e aos deuses ctonianos, a vítima inteira pertence àqueles para quem foi imolada, enquanto em outros sacrifícios, uma vez retiradas as entranhas e a parte dos deuses, a carne é dividida entre a assistência. Após a imolação, o sacrificador sempre deve ter o cuidado de retirar-se sem olhar para trás (LAVD, 844).

De fato, este não pode substituir o ofertante nem a vítima; é apenas o instrumento de execução do sacrifício. O substituto do ofertante é a vítima e é em favor dele que o sacrifício deve alcançar os seus fins benéficos.

Como as paredes dos templos egípcios ilustram massacres de homens pelo faraó, os historiadores acreditaram na existência de sacrifícios humanos no Egito. Parece não ter sido o caso, pelo menos na época histórica. Essas cenas sangrentas simbolizam apenas a vitória que todo rei deve alcançar sobre seus inimigos. Ele implora o auxílio dos deuses, é certo, mas os ritos não exigem sacrifícios humanos. Todavia, estas representações simbólicas da vitória são afetadas por um poder mágico: têm de permitir que se realize o que representam. À realidade não passa de um pensamento manifestado, uma palavra interior que se exterioriza.

É por isso que o sacrifício celebra, primeiramente, uma vitória interior. A célebre cena de Mitra sacrificando um touro será interpretada pela escola de C. G. Jung, da mesma forma que outros sacrifícios e, mais particularmente, certos ritos dionisíacos, como um símbolo da vitória da natureza espiritual do homem sobre a sua animalidade, da qual o touro é o representante (JUNS, 147) (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 794-796).

O símbolo pertence a uma certa lógica no imaginário e essa lógica vem das características de constância e relatividade que são fundamentais para o símbolo. (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 36-37). “[...] os símbolos representam certa constância na história das religiões, das sociedades e do psiquismo individual. Estão ligados a situações, pulsões e conjuntos análogos. Evoluem de acordo com os mesmos processos” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 37). Da mesma forma os símbolos estão presentes na narrativa jornalística para noticiar o Caso Evandro.

Parece que as criações do consciente, inconsciente e do transconsciente se inspiram, em sua diversidade iconográfica ou literária, nos mesmos modelos e se desenvolvem segundo linhas de iguais estruturas. Abstenhamo-nos, porém, de imobilizá-las em estereótipos definitivos: a esclerose é morte certa. A constância dessas criações está numa relatividade (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 37).

Os símbolos, assim como os arquétipos, aparecem repetidas vezes na história da humanidade e estão presentes na religião, nas artes e na psique humana. Portanto, os símbolos são importantes para entender como foi construída a narrativa jornalística do Caso Evandro a partir da análise de elementos do imaginário.



## 5 ANÁLISE

Antes de entrar de fato na análise, devo explicar que optei por selecionar três símbolos ou arquétipos por matéria para poder entrar em mais detalhes e comparar com as explicações dos arquétipos de Jung e dos símbolos do Dicionário de Símbolos de Chevalier e Gheerbrant (2001) em todas as matérias. Destaco em vermelho nas imagens dos jornais os símbolos e arquétipos presentes na matéria.

### 5.1 MATÉRIA 1



FIGURA 2 - CAPA MATÉRIA 1



FONTE: DIÁRIO POPULAR (1992)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/>>. Acesso em: 06 out. 2022.



FIGURA 3 – TEXTO MATÉRIA 1



FONTE: Modificada de DIÁRIO POPULAR (1992)<sup>14</sup>.

14 Disponível em: <http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/>. Acesso em: 06 out. 2022.

Na “Matéria 1” com a chamada de maior destaque na capa “Bruxos Serão Soltos em Praça Pública” (o título está em aspas no jornal porque é uma citação do secretário de Segurança do Paraná, fonte na reportagem) e título “Favetti revoltado com as bruxarias!”<sup>15</sup> do jornal Diário Popular publicada em 8 de julho de 1992 chama atenção em um primeiro momento que a reportagem não tem as aspas das pessoas mencionadas, apenas o que as fontes teriam dito sem citações diretas.

Há grande presença de adjetivos que deixam claros os posicionamentos do jornal, como no exemplo a seguir no último parágrafo com a frase: “O coronel Capriotti completou dizendo que espeta que a polícia tenha condições de fornecer a Justiça todos os argumentos para que estes verdadeiros monstros sejam punidos severamente” (FAVETTI, 1992).

Os sete suspeitos pelo crime na época, que já tinham confessado o crime sob tortura para os policiais militares do Grupo Águia, são referenciados na matéria por várias vezes como “bruxos”, “monstros”, “marginais” e “diabólicos”. Escolhi “bruxa”, “monstros” e “diabólicos” para a análise porque são os termos utilizados para se referir aos suspeitos. Os termos “bruxo”, “bruxa” e “bruxaria” aparecem na chamada da capa, título de subtítulo da matéria. “Bruxa” e sua flexão de gênero e número aparecem oito vezes ao todo, sendo o arquétipo mais repetido na matéria para se referir aos suspeitos.

O termo “monstros” aparece duas vezes ao longo da reportagem e “diabólicos” uma vez para se referir aos sete presos na época dos fatos. Sendo o termo “bruxa(o)” o mais repetido para se referir aos suspeitos, fica evidente que esse é o arquétipo mais presente do imaginário do mal escolhido pela redação do jornal para representar as pessoas envolvidas em um suposto “ritual satânico”.

Segundo Carl Gustav Jung (2002) em “Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo” o arquétipo da bruxa faz parte do sentido negativo do arquétipo materno, que se for compreendido de forma expandida compreende o Céu e a Terra.

---

<sup>15</sup> Favetti é o sobrenome de José Moacir Favetti, secretário de Segurança do Paraná em 1992.

Como todo arquétipo, o materno também possui uma variedade incalculável de aspectos. Menciono apenas algumas das formas mais características: a própria mãe e a avó; a madrasta e a sogra; uma mulher qualquer com a qual nos relacionamos, bem como a ama-de-leite ou ama-seca, a antepassada e a mulher branca; no sentido da transferência mais elevada, a deusa, especialmente a mãe de Deus, a Virgem (enquanto mãe rejuvenescida, por exemplo Demeter e Core), Sofia (enquanto mãe que é também a amada, eventualmente também o tipo Cibele-Átis, ou enquanto filha-amada (mãe rejuvenescida); a meta da nostalgia da salvação (Paraíso, Reino de Deus, Jerusalém Celeste); em sentido mais amplo, a Igreja, a Universidade, a cidade ou país, o Céu, a Terra, a floresta, o mar e as águas quietas: a matéria, o mundo subterrâneo e a Lua; em sentido mais restrito, como o lugar do nascimento ou da concepção, a terra arada, o jardim, o rochedo, a gruta, a árvore, a fonte, o poço profundo, a pia batismal, a flor como recipiente (rosa e lótus); como círculo mágico (a mandala como padma) ou como cornucópia; em sentido mais restrito ainda, o útero, qualquer forma oca (por exemplo, a porca do parafuso); a yoni; o forno, o caldeirão; enquanto animal, a vaca, o coelho e qualquer animal útil em geral. Todos estes símbolos podem ter um sentido positivo, favorável, ou negativo e nefasto. Um aspecto ambivalente é a deusa do destino (as Parcas, Gréias, Nomias). Símbolos nefastos são bruxa, dragão (ou qualquer animal devorador e que se enrola como um peixe grande ou uma serpente); o túmulo, o sarcófago, a profundidade da água, a morte, o pesadelo e o pavor infantil (tipo Empusa, Lilith, etc) (JUNG, 2002, p. 91-92).

Jung observa ainda que crianças quando têm fantasias anormais com suas mães ultrapassam o que seria para uma mãe real, isso porque os medos infantis podem aparecer em imagens mitológicas, como uma bruxa por exemplo (JUNG, 2002, p. 94). O autor define ainda que o arquétipo não está ligado a uma forma básica de preconceito. “Um arquétipo, por sua natureza, não é de modo algum um preconceito simplesmente irritante. Ele só o é quando não está em seu devido lugar. Pertence aos mais supremos valores da alma humana, tendo por isso povoado os Olimpos de todas as religiões” (JUNG, 2002, p. 94).

A bruxa compreende, no imaginário, o mesmo arquétipo que a Pombagira, assim como assinalam (CASTRO e DRAVET, 2014). Expliquei no capítulo sobre a Umbanda que a Pombagira é uma entidade que foi associada com elementos que são considerados partes do imaginário do mal, como o estigma da puta, a bruxaria portuguesa e a feitiçaria brasileira. No Dicionário de Símbolos, Chevalier e Gheerbrant (2001) escrevem sobre o símbolo do feiticeiro que também está associado ao da bruxa(o):

C. G. Jung acredita que as feiticeiras sejam uma projeção da alma masculina, i.e., do aspecto feminino primitivo que subsiste no inconsciente do homem: as feiticeiras materializam essa sombra

odienta, da qual não podem libertar-se, e se revestem, ao mesmo tempo, de uma força temível; para as mulheres, a feiticeira é a versão fêmea do bode expiatório, sobre o qual transferem os elementos obscuros de suas pulsões (ADIJ, 18). Mas essa projeção, na realidade, é uma participação secreta da natureza imaginária das feiticeiras. Enquanto essas forças obscuras do inconsciente não são assumidas à luz do conhecimento dos sentimentos e da ação, a feiticeira continua a viver em nós. Fruto de recalques, ela encarna os desejos, os temores e as outras tendências da nossa psique que são incompatíveis com o nosso ego, seja por serem por demais infantis, seja por outras razões (ibid. 18). Jung observou que a anima é muitas vezes personificada por uma feiticeira ou sacerdotisa, pois as mulheres têm mais ligações com as forças obscuras e os espíritos (JUNS, 176). A feiticeira é a antítese da imagem idealizada da mulher.

Num outro sentido, a feiticeira foi considerada uma degradação voluntária, sob a influência da pregação cristã, das sacerdotisas, das sibilas, das magas druídicas. Disfarçaram-se de modo medonho e diabólico, ao contrário dos iniciados antigos que ligavam o Visível e o Invisível, o humano e o divino; mas o inconsciente suscitou a fada, cujo traço feiticeiro, servo do diabo, só passou a aparecer como caricatura. Feiticeira, fada, maga, criaturas do inconsciente, todas são filhas de uma longa história, registrada na psique, e transferências pessoais de uma evolução obstruída que as lendas hipostasaram, dando-lhes os trajes e a alma de personagens hostis (LOEF, 240-243).

O feiticeiro, da mesma forma, é a manifestação dos conteúdos irracionais da psique (ibid. 31). Não será através de uma ação ou de auxiliares externos que nos libertaremos do feiticeiro e do seu domínio; mas por uma transformação interior, que se concretizará, inicialmente, através de uma atitude positiva em relação ao inconsciente e de uma integração progressiva da personalidade consciente de todos os elementos que dela emergirão. O feiticeiro não passa de um símbolo das **energias criadoras instintuais não disciplinadas**, não domesticadas, e que podem desdobrar-se em oposição aos interesses do ego, da família e do clã. O feiticeiro, investido das *forças sombrias do inconsciente*, sabe como fazer uso delas, conseguindo assim exercer poderes sobre os outros. Só é possível desarmá-lo colocando essas mesmas forças sob o domínio da consciência, identificando-as consigo mesmo através de uma integração, ao invés de identificá-las com o feiticeiro, expulsando-as de si.

Os próprios feiticeiros, da África, ou de outros lugares, não fingem serem os animais que as suas máscaras representam — leão, pássaro ou réptil; só se identificam com o animal através de um tipo de parentesco simbólico, cuja força vem da sua própria convicção e da transferência, sobre eles, dos temores daqueles que o cercam. O feiticeiro é a antítese da imagem ideal do pai e do demiurgo: é a força perversa do poder, o aspecto noturno do xamã ou do *medicine-man* (curandeiro), do curador da morte, como este é o curador da vida no invisível.

Para Grillot de Givry (GRIA, 35), o feiticeiro e a feiticeira são sacerdote e sacerdotisa da Igreja demoníaca. Nasceram da crença cristã em Satanás, propagada pela doutrina pastoral. Também a Igreja encarava a feitiçaria com seriedade. *A função principal do feiticeiro, como indica o seu nome, era a de enfeitiçar as pessoas a quem, por alguma razão, queriam mal. Atraía sobre elas a maldição do Inferno, como o sacerdote invocava a bênção do Céu; e, nesse*



*campo, estava em total rivalidade com o mundo eclesástico (ibid. 37). Ou, então, através de pactos com o diabo, o feiticeiro obtinha bens materiais e vinganças pessoais, em contradição com as leis de Deus; ou, ainda, entregava-se à adivinhação, usando todo tipo de procedimento, buscando os segredos da natureza a fim de obter poderes mágicos, sempre em contradição com a lei cristã. A fronteira entre a ciência e a magia passava sobretudo pela consciência moral, e muitos santos, precursores da pesquisa científica, foram considerados feiticeiros (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 419-420).*

Destaco da explicação completa de Chevalier e Gheerbrant (2001) sobre o feiticeiro que sua figura também está ligada ao imaginário do mal pela visão católica. Para Jung, as feiticeiras são expressões femininas que estão presentes no inconsciente masculino e no inconsciente feminino e são uma espécie de bode expiatório para depositar as pulsões obscuras.

Para os autores, como assinalado na citação acima, os feiticeiros são expressões irracionais da psique e, por consequência, seu símbolo e arquétipo acessam o inconsciente. A feiticeira faz parte, segundo os autores, de uma tradição de muito tempo gravada na psique, mas que foram demonizadas pela pregação cristã. Grillot de Givry observa que o feiticeiro faz parte do imaginário demoníaco da igreja, fruto da crença cristã no Satanás.

Fica evidente o caráter demoníaco atribuído à figura da bruxa/feiticeira que foram escolhidas como desígnio para os suspeitos do caso, especialmente para Beatriz e Celina que ficam conhecidas como “as bruxas de Guaratuba” e para Osvaldo Marcineiro que ao longo da matéria do Diário Popular aparece retratado duas vezes como “o Bruxo” quando seu nome é citado.

Por uma vez os suspeitos são chamados de “diabólicos” pelo jornal. “Diabólico” é o adjetivo que remete ao símbolo do Diabo. No Dicionário de Símbolos (2001) temos a seguinte explicação para o símbolo:

O mito do Diabo é vizinho dos mitos do Dragão\*, da serpente\*, do guardião do limiar (monstro\*) e do simbolismo do encerramento, de limite. Passar além desse ponto é ser maldito ou sagrado, vítima do diabo ou eleito de Deus. É a queda ou é a ascensão. A idéia de Deus está associada a uma idéia de abertura do centro fechado, de garça, de luz, de revelação (VIRI, 791).

O Diabo simboliza todas as forças que perturbam, inspiram cuidados, enfraquecem a consciência e fazem-na voltar-se para o indeterminado e para o ambivalente: centro de noite, por oposição a Deus, centro de luz. Um arde no mundo subterrâneo, o outro brilha no céu.

O Diabo é o símbolo do Malvado. Quer ele se vista como um senhor muito fino, quer ele faça caretas no capitel das catedrais, tenha cabeça de bode ou de camelo, chavelhos, cornos, pêlos por todo o corpo, pouco importa a figuração — nunca lhe faltam disfarces — ele é sempre o Tentador e o Carrasco. Sua redução a uma forma animal serve para manifestar simbolicamente a queda do espírito. Todo o papel do diabo é esse: espoliar o homem, tirar-lhe a graça de Deus, para então submetê-lo à sua própria dominação. É o anjo caído, com suas asas roídas, que quer partir as asas de todo criador. Ele é a síntese das forças desintegradoras da personalidade. O papel do Cristo, ao contrário, é de arrancar o gênero humano ao poder do diabo pelo mistério da cruz. A cruz do Cristo liberta os homens, i.e., põe de novo nas suas mãos, com a graça de Deus, a livre disposição deles mesmos, de que uma tirania diabólica os havia privado.

Enquanto divisor, desintegrador, o diabo preenche uma função que é a antítese exata da função do símbolo, que é de reunir, integrar.

No Japão, os espíritos diabólicos (Tengu) são representados sob a forma de espíritos galhofeiros das montanhas, com narizes compridos ou bicos de aves de rapina. Os orgulhosos e os gabolas passam por ter narizes compridos, e diz-se que são *tengu*.

Entre a Temperança\* e a Torre Fulminada ou Habitação Divina\*\* (fr. *Maison-Dieu*), o 15.º arcano maior do Tarô convida a refletir sobre o Diabo. *Exprime a combinação das forças e dos quatro elementos da natureza (água, terra, ar e fogo) em meio dos quais se desenrola a existência do homem. O desejo de satisfazer suas paixões a não importa que preço, a inquietação, a excitação exagerada, o emprego de meios ilícitos, a franqueza que dá lugar às influências deploráveis (O. Wirth). Correspondendo em astrologia à III casa horoscópica, esse arcano representa de certo modo o inverso da Imperatriz. Em vez do domínio das forças bem ordenadas, o diabo representa uma regressão para a desordem, a divisão e a dissolução, não só no plano físico mas também nos níveis moral e metafísico (André Virel).*

De pé, seminu, em cima de uma bola cor de carne, cuja metade inferior enfia-se num soclo ou bigorna rubra com seis camadas superpostas, o Diabo, cujo hermafroditismo é abundantemente sublinhado, tem asas azuis semelhantes às de um morcego\*. Calças azuis são presas ao corpo por um cinto vermelho cruzado abaixo do umbigo. Os pés e as mãos têm unhas compridas como as de um macaco. À mão direita se eleva, a esquerda, voltada para o chão, segura pela lâmina uma espada desembainhada e nua, sem punho nem guarda (ou copos). Na cabeça, leva uma estranha cobertura amarela, feita de crescentes lunares afrontados e de uma galhada de veado com cinco pontas. Ao pedestal estão presos pelo pescoço, por um cordão que passa através de um anel soldado ao soclo, dois diabretes simétricos, inteiramente nus, um macho e outro fêmea (a menos que sejam, eles também, andróginos), providos, cada qual, de uma longa cauda que roça pelo solo, cascos fendidos, mãos escondidas por detrás das costas, cabeça coberta por um gorro vermelho, de onde partem dois chifres de veado preto e duas gafulhas ou dois cornos. O solo é amarelo, raiado de negro na parte superior. Mas, debaixo das patas dos dois diabinhos, o solo é negro como aquele sobre o qual passa a foice da Morte\* (arcano XIII).

Tudo, aqui, lembra os domínios do inferno, onde o homem e o animal já não se diferenciam. O Diabo reina sobre as forças ocultas, e sua paródia de Deus, o *macaco de Deus*, lá está para advertir dos perigos que corre todo aquele que quer usar essas forças em benefício próprio, desviando-as do seu fim.

*Aquele que aspira ao saber oculto, ao Poder oculto, deve ficar em equilíbrio, como o Mago, ou manter neutralizadas as tendências opostas do Abismo, como o herói em seu carro, adquirir a Paz interior, como o Eremita, ou distribuir, como vencedor altruísta dos próprios desejos, como o Enforcado, os benefícios da ciência: senão cairá, vítima das correntes fluídicas desregradas, que ele mesmo evocou ou projetou mas não soube controlar. Diante do oculto, há que dominar — ou resignar-se a servir. Vencedor ou vencido: ninguém trata em pé de igualdade com as Forças do Nada (RIJT, 250). Essas forças, no entanto, são indispensáveis ao equilíbrio da natureza: só Lúcifer, portador da luz, poderia tornar-se Príncipe das Trevas. E quando as cartas do Tarô são dispostas em duas fileiras, o oitavo arcano domina o décimo quinto, número ímpar e triangular, agente dinâmico e criador (ALLN, 362), para recordar que o Diabo está, ele também, sujeito à lei universal da Justiça.*

No plano psicológico, o Diabo mostra a escravidão que espera aquele que fica cegamente submisso ao instinto, mas acentua ao mesmo tempo a importância fundamental da libido, sem a qual não há desabrochar humano; e para poder superar a queda da Habitação Divina\*! (16.º arcano) é preciso ser capaz de assumir essas forças perigosas de modo dinâmico (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p-337-338).

No ocidente a figura do Diabo é a síntese do mal, portanto o símbolo mais importante do imaginário do mal. Quando o termo é usado pelo jornal para se designar aos suspeitos, ele evoca no imaginário dos leitores as características da crença cristã associados a ideia de mal. Mesmo que o cristianismo não seja a religião do leitor, a figura do Diabo está ligada com mal até mesmo na cultura pop e o símbolo vai além da religião.

O Diabo também está ligado com o arquétipo do *trickster*, o mesmo acontece com Exu por suas características e pelo sincretismo em que foi associado com o Diabo. “Algo desta qualidade paradoxal existe também na designação do diabo como *simia dei* (macaco de Deus) e em sua caracterização folclórica em geral como diabo "logrado" e "bobo" [...]" (JUNG, 2002, p. 251).

Traços mitológicos sobre o *trickster* passam pela Índia, xamanismo e cristianismo e estão presentes no desenvolvimento espiritual e religioso (JUNG, 2002, p. 252). No Antigo Testamento estão presentes algumas características do *trickster* como a imprevisibilidade, o costume da destruição, o sofrimento auto-infligido e o desenvolvimento na direção de Cristo e sua humanização (JUNG, 2002, p. 252).

Em contos picarescos, na alegria desenfreada do carnaval, em rituais de cura e magia, nas angústias e iluminações religiosas, o fantasma do "trickster" se imiscui em figuras ora inconfundíveis, ora vagas, na

mitologia de todos os tempos e lugares, obviamente um "psicologema", isto é, uma estrutura psíquica arquetípica antiqüíssima. Esta, em sua manifestação mais visível, é um reflexo fiel de uma consciência humana indiferenciada em todos os aspectos, correspondente a uma psique que, por assim dizer, ainda não deixou o nível animal. Considerada sob um ângulo causal e histórico, a origem da figura do "trickster" é praticamente incontestável. Tanto na psicologia como na biologia, não podemos negligenciar ou subestimar a resposta à indagação acerca do porquê de uma manifestação, embora em geral ela nada nos ensine sobre seu sentido funcional (JUNG, 2002, p. 253).

“Diabólicos” não têm a chance de perdão no imaginário. A figura do Diabo é tão nefasta que torna-se impossível dissociar de seu símbolo quando o adjetivo que remete ao símbolo do Diabo é direcionado para alguém. Mesmo que essa pessoa venha a ser considerada inocente, ela já recebeu uma sentença de “diabólica” pelo jornalismo que dificilmente se afastará dela. Isso acontece no Caso Evandro, porque mesmo que a justiça anule todas as condenações contra todos os acusados, elas já ficaram conhecidos por décadas como os “bruxos” e “diabólicos”.

“Monstros” é o último termo utilizado para se referir aos sete suspeitos. No Dicionário de Símbolos temos a seguinte explicação para o símbolo do monstro:

O monstro simboliza o **guardião de um tesouro**, como o tesouro da imortalidade, por exemplo, isto é, o conjunto das dificuldades a serem vencidas, os obstáculos a serem superados, para se ter acesso, afinal, a esse tesouro, material, biológico ou espiritual. O monstro está presente para provocar ao esforço, à dominação do medo, ao heroísmo. Ele intervém nesse sentido em diversos ritos iniciáticos. Cabe ao sujeito *passar por provas*, dar a medida de suas capacidades e de seus méritos. É preciso vencer o dragão, a serpente, as plantas espinhosas, toda espécie de monstros, inclusive a si mesmo, para possuir os bens superiores que ele cobiça. Eles montam guarda à porta dos palácios reais, dos templos e dos túmulos. Em numerosos casos, o monstro não é, na verdade, mais do que a imagem de um certo eu, esse eu que é preciso vencer para desenvolver um eu superior. O conflito é muitas vezes simbolizado na imagística antiga através do combate entre a águia e a serpente.

Enquanto o guardião do tesouro, o monstro é também *senal do sagrado*. Poder-se-ia dizer: ali onde está o monstro, está o tesouro. São raros os locais sagrados a cuja entrada não esteja um monstro: dragão, naga, serpente, tigre, grifo etc. À árvore da vida está sob a vigilância dos grifos: as maçãs de ouro das Hespérides, sob a do dragão, assim como o toso de ouro de Cólquida; a cratera de Dioniso, sob a das serpentes; todos os tesouros de diamantes e de pérolas, da terra e dos oceanos, são guardados por monstros. Todas as vias da riqueza, da glória, do conhecimento, da saúde, da imortalidade são preservadas. Não se chega perto delas a não ser através de um ato de heroísmo. Com o monstro morto, seja ele exterior ou interior a nós, abre-se o acesso ao tesouro.



O monstro surge também da simbologia dos ritos de passagem: ele devora o homem velho para que nasça o homem novo. O mundo que ele guarda e ao qual introduz não é o mundo exterior dos tesouros fabulosos, mas o mundo interior do espírito, ao qual não se tem acesso a não ser por meio de uma transformação interior. É por isso que vemos em todas as civilizações imagens de monstros devoradores, andrófagos e psicopompos, símbolos da necessidade de uma regeneração. O que foi considerado, por exemplo, como monstruosidades das revoluções toma um sentido todo especial à luz dessa interpretação: significa que a revolução quer ir até uma transformação radical do homem, para torná-lo apto a viver dentro de um mundo novo. *Morra o homem velho, viva o homem novo*; essa fórmula poderia resumir a simbologia do monstro.

Mas, às vezes, a devoração pelo monstro é definitiva: é a entrada dos condenados no inferno, mordidos e devorados pelas goelas assustadoras de demônios ou bestas selvagens.

Na tradição bíblica, o monstro simboliza as forças irracionais: ele possui as características do disforme, do caótico, do tenebroso, do abissal. O monstro aparece, portanto, como desordenado, destituído de proporções, ele evoca o período anterior à criação da ordem. *Ezequiel* (1, 4) fala de seus quatro aspectos: ele se manifesta na tempestade com uma nuvem espessa e uma girândola de fogo; ele parece significar os quatro ventos e os quatro pontos cardeais (*Ezequiel*, 1, 17). É a tormenta, com suas nuvens sombrias, o trovão e seus relâmpagos. O monstro é frequentemente associado não só ao vento, mas também à água, pertencendo a água ao mundo subterrâneo: o reino subterrâneo é também o domínio do monstro. O mesmo se dá, aliás, em relação, ao homem. Este nasce do vento (espírito) e da água. Assim, cada homem comporta seu próprio monstro, com o qual deve lutar constantemente. O monstro espalha o terror em toda parte onde aparece e o homem o afronta a cada instante.

O monstro é ainda o **símbolo da ressurreição**: ele devora o homem com o fim de provocar um novo nascimento. Todo ser atravessa o seu próprio caos antes de poder estruturar-se, a passagem pelas trevas precede a entrada na luz. Convém superar em si mesmo o incompreensível, que é aterrador porque é incompreensível e porque parece destituído de leis. Ora, o incontrolável possui, entretanto, as suas próprias leis. Esse tema é ilustrado por Jonas que, tendo sido engolido por um monstro marinho, sairá de seu ventre profundamente modificado (baleia\*; leviatã\*).

Segundo Diel, os monstros simbolizam uma função psíquica, a imaginação exaltada e errônea, fonte de desordens e de infelicidade: é uma deformação doentia, um funcionamento enfermo da força vital. Se os monstros representam uma ameaça exterior, eles revelam também um perigo interior: são como as **formas horríveis de um desejo pervertido**. Eles procedem de uma certa angústia, da qual são as imagens. Pois a angústia é um determinado estado compulsivo, composto de duas atitudes diametralmente opostas: a exaltação desejosa e a inibição amedrontada. Eles saem geralmente da região subterrânea, de cavidades, de antros sombrios; do mesmo modo as imagens do subconsciente (DIES, 32) (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p.615-616).

Ao serem retratados como “monstros”, os suspeitos ficam gravados no imaginário do público com as características das forças irracionais destacadas pelos autores acima “do disforme, do caótico, do tenebroso, do abissal”

(CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p.615). A conotação destacada por Chevalier e Gheerbrant (2001) de que ser devorado pelo monstro é a entrada para o inferno e que a função psíquica do monstro está ligada com a fonte de desordens e infelicidade, faz entender que a escolha do termo para se dirigir aos suspeitos é colocá-los, dessa forma, como pessoas selvagens, regidas pela desordem e o irracional, desumanizando-os.

A morte de Evandro atribuída aos suspeitos é tratada como “festival macabro”, “ritual satânico” e “trabalho de magia negra”, o que reforça as atribuições do imaginário do mal aos suspeitos e dificulta um julgamento imparcial do público visto que as pessoas são desumanizadas e ligadas a símbolos satânicos.

## 5.2 MATÉRIA 2

FIGURA 4 - CAPA MATÉRIA 2



FONTE: DIÁRIO POPULAR (1992)<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/>>. Acesso em: 06 out. 2022.





A Matéria 2 intitulada de “A Confissão dos Satânicos” tem o maior destaque na capa do jornal Diário Popular. A edição é a número 8.725 de 9 de julho de 1992. Já no título fica evidente o uso do termo “satânicos” para se ferir aos suspeitos. O adjetivo que está ligado à figura do Satanás, antagonista de Deus no cristianismo, já acessa o imaginário do leitor como a informação de maior destaque do jornal.

O símbolo do Satanás está ligado ao arquétipo do *trickster* explicado na análise da Matéria 1. No Dicionário Símbolos temos a seguinte explicação para o símbolo do Satanás:

Dentre os diabos e demônios, Satanás designa, por antonomásia, o **Adversário**, um adversário tão arrogante quanto mau: *No dia em que os Filhos de Deus vieram se apresentar a Jeová, entre eles veio também Satanás. Jeová então perguntou a Satanás: “Donde vens?” — “Venho de dar uma volta pela terra, andando a esmo” (Jó, 1, 67).*

Esse termo — Satanás, o Adversário — observam os tradutores da Bíblia de Jerusalém, é tirado da Linguagem jurídica (Salmos, 109, 6-7).

O termo passará a designar, cada vez mais, *um ser essencialmente mau e tornar-se-á um nome próprio, o do poder do mal, aliás, sinônimo de Dragão\*, Diabo\*, Serpente\*, que são outras designações ou figuras do espírito do mal. Satanás tenta o homem para o pecado, como a serpente no Gênesis.*

Na tradição africana, a palavra veio pelo islamismo. Mas aqui, não significa o antideus, pois nada pode existir contra Gueno. É um espírito esperto, que age por más sugestões e incitações (HAMK, 37).

Nas tradições herméticas, *Satanás é um outro nome para Saturno\* enquanto princípio da materialização do Espírito; é o Espírito involuindo-se, caindo na matéria, a queda de Lúcifer, o portador da luz... O mito de Satanás resume todo o problema do que denominamos o mal, que não passa de um monstro netuniano. À sua existência, totalmente relativa à ignorância humana, é apenas um desvio da luz primordial que, sepultada na Matéria, envolta na obscuridade e refletida na desordem da consciência humana, tende constantemente a aparecer. No entanto, esse desvio, pelos sofrimentos que acarreta, pode ser o meio de reconhecer a verdadeira hierarquia dos valores e o ponto de partida da transmutação da consciência que, em seguida, torna-se capaz de refletir, de modo puro, a Luz original (SENZ, 315 n. 417).*

Para os cátaros, Satanás é o demiurgo, o criador do mundo. É ele que aparece e fala nos seus profetas; a nenhum olhar é dado perceber o Deus bom. Há, sem dúvida, uma relação entre o pensamento dos ascetas judeus do século XII e a doutrina cátara; entre esta e o Livro de Bahir, a respeito do papel cósmico de Satanás, assim como entre a demonologia cabalística e a dos cátaros no que se refere às mulheres de Satanás. É Lilit, principalmente, que a tradição retém como a mulher de Satanás. Apesar dos inevitáveis pontos de contato, os sábios judeus da Provença tinham plena consciência do abismo que os separava dos cátaros no que se referia aos demônios e a esse mundo mau, que só podia ser obra de

Satanás (SCHK, 250 s.) (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 805).

Satanás é um dos principais símbolos que representam o mal e é tratado como o próprio “Adversário” de Deus. O termo passou a ser associado cada vez mais ao que é essencialmente mau e transformou-se em um nome próprio sobre o poder do mal. A escolha do jornal em utilizar, na capa, “satânicos” para se referir aos suspeitos não deixa margem para outras interpretações ao público além de que essas pessoas são efetivamente culpadas. Mais do que isso, “satânicos” envolve o símbolo de síntese do mal e o ser mais abominável para a religião cristã.

O título da matéria é “Barbarismo em Guaratuba: secretário diz que confissão condena!”. Ao longo da matéria, o texto discorre sobre as fitas em que os suspeitos confessam os crimes e o posicionamento do secretário de Segurança Pública do Paraná na época dos fatos, José Moacir Favetti, de que a confissão é material suficiente para condenar os acusados. O termo “barbarismo” no título também indica um caráter de selvageria dos suspeitos, mais uma forma de desumanização e de não dar margem à inocência deles.

A palavra “ritual” aparece quatro vezes ao longo da matéria. Duas delas associadas à “magia negra”, uma com “diabólico” e outra sozinha. Todas as vezes é para se referir à morte da criança e como isso teria sido “ritual” de sacrifício. Nesta matéria os suspeitos são chamados de “bruxos” uma vez. O arquétipo da bruxa já foi explicado na Matéria 1 e desta vez também é utilizado para representar os estereótipos negativos que acompanham a bruxa.

O terceiro símbolo que chama atenção nessa matéria é o termo “sacrificado” depois do intertítulo que vem acompanhado de “ritual de magia negra”, fazendo alusão de que a morte de Evandro foi um sacrifício para trazer prosperidade financeira e de poder para a família Abagge. Coloquei o trecho completo do Dicionário de Símbolos sobre a simbologia do sacrifício no capítulo metodológico como exemplo de como os símbolos encontrados na matéria são confrontados com a explicação do dicionário.

O sacrifício não remete diretamente ao imaginário do mal, porque ele significa o ato de tornar algo ou alguém sagrado (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 794). O sacrifício está presente em diversas culturas

e religiões, inclusive na religião cristã. O principal e mais conhecido exemplo é de quando Deus pede a Abrão para que sacrifique seu filho Isaac como uma forma de representar a fé de Abrão por Deus. Isaac só não é sacrificado porque Deus intervém pouco antes de Abrão matar o filho.

“O sacrifício é um símbolo de renúncia aos vínculos terrestres por amor ao espírito ou à divindade” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 794). Porém, os autores explicam que pode haver outro sentido para o sacrifício. “Mas o sentido do sacrifício pode ser pervertido: é o caso de Agamenon sacrificando Ifigênia, em que a obediência aos oráculos dissimula outros motivos e, em participar, a vaidade de obter vingança” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 794).

“Sacrifício” quando vêm acompanhado de “ritual de magia negra” deixa claro o sentido de que o sacrifício é feito para o mal, para algo impuro e que foge dos padrões. Nesse caso o sacrifício de uma criança em troca de poder e bens financeiros, algo hediondo visto por essa ótica. Mais uma vez a simbologia não dá margem para outras interpretações no imaginário que não seja a de que os suspeitos são culpados pelo crime sem chance inocência.

### 5.3 MATÉRIA 3



FIGURA 6 - MATÉRIA 3

## CORREIO DA BAHIA 06-08-1992

# Povo de Guaratuba pede afastamento do prefeito

CURITIBA — O prefeito de Guaratuba, Aldo Abagge (PTB), que tentou reassumir o cargo anteontem e foi impedido de permanecer na cidade pela revolta popular, está sendo acusado de voltar ao município apenas para manipular os recursos da prefeitura. Abagge estava afastado desde o dia 2 de julho, quando sua mulher Celina e a filha Beatriz Abagge foram presas e acusadas de participação no ritual satânico onde foi sacrificado o menino Evandro Caetano. O prefeito precisaria de Cr\$100 milhões para pagar o advogado delas.

— Aldo Abagge tem um patrimônio imenso, mas está sem liquidez. A casa da família, que vale Cr\$500 milhões está sendo vendida por Cr\$150 milhões e não tem comprador — disse Diógenes Caetano da Silva Filho, tio

do menino Evandro e confesso inimigo político de Abagge.

Aldo Abagge fugiu de Guaratuba anteontem e, segundo pessoas próximas à família, está escondido em Curitiba. O vice-prefeito Paulo Chaves, que voltou ontem a ocupar interinamente a prefeitura, desmente essa versão. Segundo ele, o município está realmente sem dinheiro e por isso foi adiado para o dia 10 o pagamento do restante do funcionalismo.

O prefeito Abagge tem dez dias para pedir nova licença, voltar ao cargo ou renunciar. Anteontem, mais de 400 pessoas, que apedrejaram a prefeitura durante a tarde e só deixaram o local por volta das 23h, quando Aldo Abagge saiu cercado por uma escolta de 90 policiais do Batalhão de Choque, pediram o afastamento do prefeito.

FONTE: Modificada de CORREIO DA BAHIA (1992)<sup>18</sup>.

A Matéria 3 foi publicada em 6 de agosto de 1992 pelo jornal Correio da Bahia e retrata a tentativa do prefeito de Guaratuba, Aldo Abagge, de reassumir o cargo. Afastado do cargo pela suspeita do envolvimento da filha e da esposa – Beatriz e Celina Abbage, respectivamente – na morte de Evandro. A reportagem também trata da acusação de que o prefeito estaria reassumindo o cargo para utilizar seus recursos para interferir no caso.

Logo no primeiro parágrafo da reportagem quando o caso é apresentado o texto diz: “Celina e a filha Beatriz Abbage foram presas e acusadas de participação no ritual satânico onde foi sacrificado o menino Evandro Caetano” (POVO, 1992). Ou seja, a primeira vez que o crime é retratado no jornal é como “sacrifício” e “ritual satânico”.

<sup>18</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/>>. Acesso em: 06 out. 2022.



Cada termo aparece uma vez na reportagem e são os símbolos de destaque nessa reportagem. “Ritual satânico” e “sacrificado” são símbolos que também aparecem nas Matérias 1 e 2. No Dicionário de Símbolos de Chavelier e Gheerbrant (2001) encontramos explicações para Satanás, que é o símbolo por trás do adjetivo satânico, e do sacrifício.

A ideia que circulou pelo noticiário de que Evandro foi “sacrificado” parte da conclusão encontrada no relatório da “Operação Magia Negra” em que a Polícia Militar concluiu que Evandro foi morto e esquartejado em um ritual satânico pelos sete acusados:

Contudo, pelos elementos carreados aos autos, tem-se, sem sombra de dúvida, elementos suficientes para a propositura da ação penal contra todos os indiciados, destacadamente os que integram o elenco de criminosos que participaram do ritual satânico (após o sequestro) que culminou com a morte e o esquartejamento do inocente EVANDRO RAMOS CAETANO, com apenas 6 anos de idade, utilizado como um objeto para satisfazer o exótico gosto fúnebre dos elementos Osvaldo Marcineiro, Vicente de Paula Ferreira, Davi dos Santos Soares, Celina Abagge, Beatriz Cordeiro Abagge, Airton Bardelli dos Santos e Francisco Sérgio Cristofolini, identificados nesses autos como “seres humanos”. É o relatório. Curitiba, 14 de julho de 1992 (Processo Guaratuba, fls. 435 *apud* LACERDA, 2017).

Nas fitas de confissão os acusados mencionam que participaram da morte, mas não que o garoto foi “sacrificado”. O termo foi associado ao caso pelo jornalismo que achou prudente concluir que o menino foi “sacrificado” com base nas informações repassadas pela Polícia Militar de que o menino foi morto em um “ritual satânico”.

Sobre a simbologia dos sacrifícios humanos, Chevalier e Gheerbrant (2001, p. 795) explicam que se trata de um mito muito antigo da humanidade e representativo do imaginário.

Para os gregos, o sacrifício é um símbolo de expiação, purificação, apaziguamento, imploração propiciatória. Ofereciam-se vítimas de cor clara aos deuses do Céu e vítimas de cor escura às divindades ctonianas. O sangue que corre do pescoço da vítima tem de molhar o altar.

Nos sacrifícios aos mortos e aos deuses ctonianos, a vítima inteira pertence àqueles para quem foi imolada, enquanto em outros sacrifícios, uma vez retiradas as entranhas e a parte dos deuses, a carne é dividida entre a assistência. Após a imolação, o sacrificador sempre deve ter o cuidado de retirar-se sem olhar para trás (LAVD, 844).

De fato, este não pode substituir o ofertante nem a vítima; é apenas o instrumento de execução do sacrifício. O substituto do ofertante é a

vítima e é em favor dele que o sacrifício deve alcançar os seus fins benéficos.

Como as paredes dos templos egípcios ilustram massacres de homens pelo faraó, os historiadores acreditaram na existência de sacrifícios humanos no Egito. Parece não ter sido o caso, pelo menos na época histórica. Essas cenas sangrentas simbolizam apenas a vitória que todo rei deve alcançar sobre seus inimigos. Ele implora o auxílio dos deuses, é certo, mas os ritos não exigem sacrifícios humanos. Todavia, estas representações simbólicas da vitória são afetadas por um poder mágico: têm de permitir que se realize o que representam. A realidade não passa de um pensamento manifestado, uma palavra interior que se exterioriza.

É por isso que o sacrifício celebra, primeiramente, uma vitória interior. A célebre cena de Mitra sacrificando um touro será interpretada pela escola de C. G. Jung, da mesma forma que outros sacrifícios e, mais particularmente, certos ritos dionisíacos, *como um símbolo da vitória da natureza espiritual do homem sobre a sua animalidade, da qual o touro é o representante* (JUNS, 147) (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p.795-796).

Há na simbologia do “sacrifício” que supostamente ocorreu no Caso Evandro que se assemelha ao mito do sacrifício na Grécia Antiga em que “O sangue que corre do pescoço da vítima tem de molhar o altar” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p.795-796). Porque no Caso Evandro a Polícia Militar procurou por um alguidar – nesse caso um recipiente feito de barro – onde teria sido depositado o sangue e as vísceras de Evandro. O alguidar nunca foi encontrado e como já sabemos, as confissões foram obtidas sob tortura.

## 5.4 MATÉRIA 4

FIGURA 7 - MATÉRIA 4

TRIBUNA DA BAHIA 08-08-1992

## Prefeito envolvido com magia negra teve o mandato cassado

**CORITIBA** — A Câmara Municipal de Guaratuba (PR) cassou, por unanimidade, o mandato do prefeito Aldo Abagge (PL), cujos familiares estão envolvidos na morte do menino Evandro Ramos Caetano, de sete anos, num ritual de magia negra. A cassação, ocorrida anteontem à noite, foi proposta pelo vereador Ailton Batista Vieira (PDT), aliado do prefeito. Logo após a decisão, as centenas de pessoas que assistiam à reunião saíram às ruas para comemorar. O vice Paulo Chaves (PDT) assumiu o cargo ontem à tarde no jardim da Prefeitura. “Diante da intransigência da população, a Câmara não tinha outra opção”, afirmou Chaves.

Os vereadores usaram como pretexto para a cassação um decreto assinado por Abagge, em maio, pelo qual ele dividia em duas uma área destinada à construção do estádio municipal. O decreto estabelecia que metade do terreno abrigaria um Centro Integrado de Apoio à Criança (Ciac).

Segundo o presidente da Câmara, Emílio Mattos de Souza (PMDB), o prefeito cometeu irregularidades ao não propor a alteração da lei ou revogá-la. Souza admitiu ontem que o decreto foi um mero pretexto para atender ao “clamor” da população que vinha pedindo a renúncia de Aldo Abagge desde que sua mulher, Celina Cordeiro Abagge, e uma de suas filhas, Beatriz, foram presas.

O prefeito Aldo Abagge, que fez uma



**Abagge foi cassado por irregularidade num decreto**

tentativa frustrada na terça-feira de reassumir o cargo, não foi encontrado ontem para comentar a decisão. Segundo seu filho mais novo, ele teria um encontro com o advogado Moacir Correia Filho, que defende Celina e Beatriz. “Ele deve entender que não há mais clima para reassumir e que esta medida é para o próprio bem

dele”, disse Emílio Mattos de Souza.

O vice-prefeito disse que uma de suas primeiras providências será colocar em dia o pagamento do funcionalismo. Ele também pretende marcar uma audiência com o governador Roberto Requião (PMDB) para apresentar uma lista de reivindicações do município.

FONTE: Modificada de TRIBUNA DA BAHIA (1992)<sup>19</sup>.

A Matéria 4 trata-se de uma curta reportagem publicada na Tribuna da Bahia em 8 de agosto de 1992 sobre a cassação do mandato do prefeito Aldo Abagge. A matéria em si é para explicar que a Câmara Municipal de Guaratuba (PR) votou em unanimidade para cassar o mandato de Aldo e logo no título: “Prefeito envolvido com magia negra teve o mandato cassado” já aparece a simbologia do termo “magia negra” para denotar o caso.

O título envolve diretamente o prefeito com o crime, quando na verdade o correto seria explicar já de primeiro momento que as envolvidas são a esposa e filha de Aldo como suspeitas. No primeiro parágrafo quando é para se referir

<sup>19</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/>>. Acesso em: 06 out. 2022.

à morte de Evandro, o jornal explica que Aldo Abagge é o prefeito “[...] cujos familiares estão envolvidos na morte do menino Evandro Ramos Caetano, de sete anos, num ritual de magia negra” (PREFEITO, 1992).

Além do título, na primeira e única vez que o crime é mencionado na reportagem é como um “ritual de magia negra”. A simbologia do sacrifício já foi explicada nas matérias anteriores. Mesmo que não apareça o termo “sacrifício” na Matéria 4, ela está implícita na expressão “ritual de magia negra”. Sobre a relação entre “sacrifício” e “magia negra”, a autora Paula Lacerda explica:

Segundo Mauss e Hubert (2013), os rituais de sacrifício pretendem estabelecer uma comunicação entre o mundo sagrado e o mundo profano por intermédio de uma vítima (:103). A vítima substitui aquele que oferece o sacrifício, já que se o “sacrificante” (o que oferece o sacrifício) estivesse completamente envolvido no rito, encontraria a morte e não a vida. O padecimento da vítima, assim, é uma forma de o “sacrificante” ser redimido através da vítima, que sucumbe em seu lugar (:104). Neste sentido, argumento que a compreensão do sacrifício enquanto uma ação capaz de produzir vantagens (salvação, poder, dinheiro, cura, trabalho) para aquele que a pratica e à custa de uma vítima imolada parece ser algo legível através das práticas criminosas que serão aqui analisadas. Nesses crimes, a ideia de sacrifício encontra-se em meio a um complexo emaranhado de significados associados a ideias correntes sobre “magia negra”, sendo que a “magia negra”, como dissemos, jamais é objeto da definição dos operadores do direito, mas utilizada como sinônimo de “macumba”, “umbanda”, “quimbanda”, “saravá”, “bruxaria” ou “feitiçaria”, deixando entrever, deste modo, a conexão entre o que chamam de “magia negra”, um tipo de paganismo e religiões de matrizes africanas (LACERDA, 2017).

Portanto, a autora traz dois pontos importantes para esse trabalho: a relação intrínseca entre crimes que fogem do entendimento humano com “sacrifício” e “magia negra” sendo tratada preconceituosamente como sinônimo de Umbanda e Macumba. Paula Lacerda (2017) disserta sobre as relações entre o uso do termo “magia negra” no artigo “Lei, violência e acusações de “magia negra” em crimes contra crianças”. Especificamente a autora trata de do Caso Evandro e do Caso de Altamira, onde o número ainda diverge entre as autoridades, mas estima-se mais de 20 crianças, entre mortos e sobreviventes, de crimes de emasculação na cidade do Pará.

Os casos possuem semelhanças porque ambos foram atribuídos a “rituais satânicos” e “magia negra”, além de que foram violências ocorridas com crianças. No artigo, Lacerda (2017) investiga o uso “magia negra” pela polícia e o judiciário. Os operadores do direito atribuem “magia negra” de forma

genérica, muitas vezes usada como sinônimo para religiões de matriz africana e afro-brasileira, em casos que os crimes extrapolam a compreensão racional sobre crimes de tamanha violência com crianças. Há nisso a tentativa de tirar a responsabilidade pelos assassinatos de seres humanos, assim como são os que investigam os casos, e atribuir há uma concepção sobrenatural de maldade e perversidade que só pode estar ligada com o próprio Diabo.

Dialogando com a literatura que relaciona violência e religião, argumento que assumir que a “magia negra” seja a causa de crimes brutais contra crianças revela que certas marcas da violência são percebidas como um “excesso”, algo que extrapola as possibilidades de compreensão racional policial e jurídica (LACERDA, 2017).

Nesse caso não só “magia negra” foi utilizada pela polícia como também pelo noticiário. E “magia negra” é usada de forma preconceituosa para se referir a religiões que tem origens africanas. Eu avalio que há o papel do inconsciente em associar símbolos e arquétipos do imaginário do mal em crimes que fogem da compreensão do que o ser humano seria capaz de fazer com uma criança. Também está ligado ao imaginário cristão ocidental em dicotomizar a realidade entre bem e mal. Aquilo que pertence ao espectro do mal é associado automaticamente ao diabo e ao inferno católico, porque fica muito afastado da régua moral que define o que é bom, puro e divino.

## 5.5 MATÉRIA 5



FIGURA 8 - CAPA MATÉRIA 5



FONTE: Modificada de TRIBUNA DO PARANÁ (1992)<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-07/>>. Acesso em: 06 out. 2022.



falados lembram os bruxos” e o título da reportagem junto ao texto é “Bruxos executaram mais crianças?”. A reportagem aborda a semelhança entre os suspeitos com os retratos-falados dos supostos sequestradores de outras crianças.

A notícia traz dois intertítulos que chamam a atenção. O primeiro é “Revolta entre umbandistas” sobre a carta da Confederação dos Umbandistas Alpha Ômega do Paraná de repúdio aos suspeitos que eles chamam de “pseudo” umbandistas. O segundo intertítulo é “Um caso idêntico em Goiás” sobre a morte do menino Michael Mendes em 1989 e o pedido da polícia de Goiás à Secretaria da Segurança Pública sobre as atividades de Osvaldo Marcineiro em abril daquele ano, com o objetivo de investigar possível ligação do suspeito com o caso em Goiás.

No título da capa e do, o termo “bruxos” é utilizado para se referir aos acusados. Logo no primeiro parágrafo há o termo “bruxos” entre aspas para se referir aos acusados, como se fosse uma forma não oficial de se dirigir às pessoas. O termo aparece associado ao “ritual macabro” em que Evandro “serviu de oferenda ao demônio”. O arquétipo da “bruxa” e o “ritual macabro” já foram explicados. “Servir de oferenda” remete à simbologia do “sacrifício”, que também já foi explicado. O símbolo novo é a utilização de “demônio”. No Dicionário de Símbolos temos a seguinte explicação para “demônio”:

No pensamento grego, os demônios são seres divinos ou semelhantes aos deuses por um certo poder. O *daimon* de qualquer um foi, assim, identificado à vontade divina e, em consequência, ao destino do homem. Depois, a palavra passou a designar os deuses inferiores, e, por fim, os **espíritos maus**.

Segundo uma outra linha de interpretação, os demônios eram as almas dos defuntos, gênios tutelares ou temíveis, intermediários entre os deuses imortais e os homens, vivos porém mortais. Um gênio\* estava ligado a todo homem e desempenhava o papel de conselheiro secreto, agindo por intuições súbitas mais do que por raciocínio. Eram como que a sua **inspiração interior**.

O demônio simboliza uma iluminação superior às normas habituais, permitindo ver mais longe e com mais segurança, de modo irreduzível aos argumentos. Autoriza, mesmo, a violar as regras da razão em nome de uma luz transcendente, que é não só da ordem do conhecimento, mas também da ordem do destino.

Para muitas populações primitivas, ao contrário do demônio interior, que é como que o símbolo de um elo particular entre o homem e uma consciência superior, representando, talvez, o papel de anjo da guarda, os demônios são seres distintos e inumeráveis, turbilhonando por toda parte, para o melhor e para o pior. Para essas populações,



tais como, por exemplo, as da Indonésia, *o universo é povoado de seres visíveis e invisíveis: plantas animadas, espíritos de animais que se tornam humanos ou de homens que se tornaram animais, demônios que ocupam as sete profundezas do mundo subterrâneo, deuses e ninfas que ocupam os sete céus superpostos, todos em comunicação uns com os outros através dos sete andares do mundo dos homens e também através do homem, microcosmo no macrocosmo, todos confundidos também numa unidade movente e polimorfa* (SOUD, 403-404).

Para a demonologia cristã, segundo Dionísio o Areopagita, os demônios são **anjos que traíram a própria natureza**, mas que não são maus, nem por sua origem, nem por sua natureza, *Se eles fossem naturalmente maus, não procederiam do Bem nem seriam contados entre os seres; e mais: como se teriam separado dos anjos bons se a sua natureza fosse má desde toda a eternidade?... A raça dos demônios não é, pois, perversa no que se conforma à sua natureza mas sim naquilo em que não se conforma* (PSEO, 118-119). Eles se revelam inimigos de toda natureza, antagonistas do ser (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 329-330).

Na explicação dos autores eles destacam que o “demônio” simboliza uma iluminação superior que permite ver melhor, com mais segurança e com um modo mais intransigente aos argumentos. Ele ainda simboliza descumprimento às regras da razão por meio de uma luz transcendente que corresponde às ordens do conhecimento e do destino (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 329).

Quando “demônio” é utilizado como símbolo para representar a quem é destinado a “oferenda”, no imaginário é acionado que o crime está ligado à violação da razão em busca de uma transcendência. Assim, como aparecem em outras partes do Caso Evandro que o “sacrifício” seria para aumento de poder político e financeiro da família Abagge.

Para o cristianismo o “demônio” representa um anjo que traiu a própria natureza e que não é mau por essência, caso contrário não teria sido um anjo. Contudo, ainda é considerado “inimigos de toda natureza, antagonistas do ser” (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 330). Ao atribuir que o crime contra Evandro foi uma “oferenda ao demônio”, o jornal especula no inconsciente do leitor que os sete suspeitos cometeram um ato em nome do mal em nível máximo para o cristianismo. “Coração” aparece como símbolo na matéria. O Dicionário de Símbolos apresenta a seguinte definição:

O coração, órgão *central* do indivíduo, corresponde, de maneira muito geral, à noção de *centro*\*. Se o Ocidente fez do coração a sede dos sentimentos, todas as civilizações tradicionais localizam nele, ao contrário, a inteligência e a intuição: talvez o *centro* da personalidade

se tenha deslocado da intelectualidade para a afetividade. Mas Pascal não diz que *os grandes pensamentos vêm do coração*? Pode-se acrescentar que, nas culturas tradicionais, conhecimento tem sentido muito amplo, que não exclui os valores afetivos.

O coração é, de fato, o centro vital do ser humano, uma vez que responsável pela circulação do sangue. Por isso, é ele tomado como símbolo — e não, certamente, como sede efetiva — das **funções intelectuais**. Essa localização já ocorre na Grécia antiga. Ela é importante na Índia, onde se considera o coração como **Bramapura**, a morada de **Brama**. O coração do fiel, diz-se no Islã, é o *Trono de Deus*. Se, no vocabulário cristão igualmente, o *Reino de Deus* se contém no coração, é que esse centro da individualidade, para o qual a pessoa retorna na sua caminhada espiritual, representa o estado primordial, inicial, o *locus* da atividade divina. O coração, diz Angelus Silesius, é o templo, o altar de Deus: pode *contê-lo por inteiro*. O coração, diz o *Huang-ti nei king*, é um órgão régio, representa o rei, e nele reside o Espírito. Se a igreja cruciforme se identifica com o corpo do Cristo, o lugar do coração é ocupado pelo altar. Diz-se que o Santo dos Santos é o coração do Templo de Jerusalém, ele mesmo *coração* de Sion (Sião), que é, como todo centro espiritual, um *coração do mundo*.

[...] Na tradição bíblica, o coração simboliza o **homem interior**, sua vida afetiva, a sede da inteligência e da sabedoria: O coração está para o homem interior como o corpo para o homem exterior. É no coração que se encontra o princípio do mal. O homem se arrisca sempre a seguir o seu coração maldoso. A perversão do coração provém da carne e do sangue. Babua ben Asher (fim do séc. XVIII), comentando o texto *amar de todo o coração*, disse que o coração é o primeiro órgão que se forma e o último que morre, de modo que a expressão *de todo o teu coração* quer dizer, realmente, até o teu último suspiro (VAJA, 237).

[...] Na Bíblia, a palavra coração é empregada uma dezena de vezes para designar o órgão corporal, mas há mais de mil exemplos nos quais a interpretação é metafórica. A memória e a imaginação dependem do coração, bem como a vigilância, donde a frase: *Durmo, mas o meu coração vela*. O coração tem papel central na vida espiritual. Ele pensa, decide, faz projetos, afirma suas responsabilidades. Conquistar o coração de alguém é fazer com que perca o controle de si mesmo (*Cântico dos Cânticos*, 4, 9-10).

O coração está associado ao espírito e, por vezes, os dois termos se confundem em razão do seu significado idêntico. Donde as expressões: *espírito novo e coração novo* (*Ezequiel*, 36, 26); *coração contrito e espírito contrito* (*Salmos* 51, 19). O coração é sempre mais ligado ao espírito que à alma.

[...] Uma única palavra designa a alma e o coração entre os caraíbas da Venezuela e das Guianas. Entre os tucanos (bacia Amazônica), há uma palavra só para coração, alma e pulso. Para os wuitotos (sul da Colômbia), coração, peito, memória e pensamento (METB) são à mesma coisa.

[...] Nas tradições modernas, o coração tornou-se um símbolo do amor profano, da caridade enquanto amor divino, da amizade, e da retidão (TERS, 102-103).

Guénon (GUES, 224) observou que o coração tinha a forma de um triângulo invertido. Como os símbolos que assumem essa forma, o coração se reportaria *ao princípio passivo ou feminino da manifestação universal ... enquanto que aqueles (símbolos)*

*esquemáticos pelo triângulo direito se reportam ao princípio ativo ou masculino.*

Sabe-se que no Egito antigo o vaso era o hieróglifo do coração, e que na Índia o triângulo invertido é um dos símbolos principais da Xáscti\*, o elemento feminino do ser, ao mesmo tempo que o das Águas primordiais (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 281-283).

O coração é um símbolo nesse caso, porque é mencionado que ele é oferecido, junto com “suas vísceras e o sangue, num ritual demoníaco”. Ou seja, foi oferecido ao “demônio” o centro vital do ser humano, uma representação da vida de Evandro. O coração também simboliza o espírito e a alma. Na forma como o crime é retratado no jornal, dá-se a entender no imaginário que o não só o corpo de Evandro foi morto como também sua alma oferecida ao demônio, aumentando a ainda mais a perversidade do crime.

## 5.6 MATÉRIA 6

FIGURA 10 - MATÉRIA 6

## Caso Evandro

### Todos com prisão preventiva

De volta a Curitiba, Evandro, de 34 anos, foi preso em flagrante e levado para a prisão preventiva. Também foram presos os irmãos Evandro e Carlos, e o irmão Evandro. Todos foram presos em flagrante e levados para a prisão preventiva.

### Investigações retomadas

As investigações retomadas após a prisão dos envolvidos. O caso envolve a venda de armas e explosivos. As autoridades estão trabalhando para identificar os envolvidos e recuperar o material apreendido.

### Quilômetros no número 304

Um veículo foi rastreado por quilômetros no número 304. O rastreamento revelou o paradeiro do veículo e os locais onde ele foi utilizado. As autoridades estão trabalhando para identificar os responsáveis pelo uso indevido do veículo.

### Muita gente segue a seita

Muita gente segue a seita, apesar das denúncias. A seita tem ganhado seguidores em várias regiões. As autoridades estão trabalhando para identificar os líderes da seita e os locais onde ela se reúne.



O pai do morto, Marcondes, visita uma "casa de oração".

### MARFIHOUSE

Ferretos e molduras. Instalação de portas e janelas. Trabalhamos com produtos de alta qualidade e preços competitivos. Contate-nos para mais informações.

### Q. protesto da Federação Umbandista

Protesto realizado em Curitiba. Os membros da Federação Umbandista protestaram contra a discriminação e a marginalização de sua comunidade. O protesto foi pacífico e contou com a participação de muitos seguidores.

### CASA DOS

OFERTAS SCHULZ

QUADRADO 1 T Cr\$ 1.275.000,00 à vista	TOFANO FIMO Nº 5 Cr\$ 118.000,00 à vista
QUADRADO 2 T Cr\$ 2.369.000,00 à vista	FRIGIDEIRA DE T Cr\$ 702.000,00 à vista
	COMPRESSOR NEW 10 SMOOTON Cr\$ 1.799.000,00 à vista

CONSULTE SEMPRE CONDIÇÕES DE PAGAMENTO. CURITIBA - CABOQUEL MARIANGA.

### brasão

OPERTA VÁLIDA ATÉ 11.07.92 OU ENQUANTO DURAR O ESTOQUE.

CAFÉ MARACANÁ 500g	Cr\$ 2.180,
QUEIJO MUSSARELA Kg	Cr\$ 9.980,
MASSA PARA PIZZA CARON	Cr\$ 999,
PAO DE FORMA CARON 450g	Cr\$ 2.190,
EXTRATO DE TOMATE DOCIAN 370g	Cr\$ 2.590,
TANG 140g	Cr\$ 999,
VINHO GARRAFAO 4.600ml	Cr\$ 7.500,
BUFFALO NEGRO / PANIZAO	Cr\$ 5.980,
VODKA NATASHA L.	Cr\$ 899,
DETERGENTE LIQUIDO OOD 500ml	Cr\$ 3.560,
SABAO EM PÓ KLIP 100g	

PC-29 DE MARÇO - CAPANEMA - BOA VISTA  
WESTPHALEN - ALTO SÃO FRANCISCO - MATINHOS - PRAIA DE LESTE

FONTE: Modificada de TRIBUNA DO PARANÁ (1992)<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Disponível em: <http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-07/>. Acesso em: 06 out. 2022.

A Matéria 6 foi publicada em 6 de julho de julho de 1992 no jornal Tribuna do Paraná com o título “Revolta contra os bruxos assassinos”. Mais uma vez o arquétipo da bruxa é acionado logo no título da reportagem. A primeira vez que o crime é mencionado, é comparado com um caso ocorrido em Goiás “onde uma menina foi sacrificada num ritual de magia negra”, construção de frase semelhante às matérias analisadas anteriormente em que fique notório o uso de símbolos associados ao imaginário do mal.

O termo “macumbeiro” é usado para se referir a Davi dos Santos Soares, um dos suspeitos, e a palavra “macumba” aparece duas vezes. Alexandre Cumino (2019, p. 141) explica que “Macumbas” era o nome dado aos cultos afro-brasileiros no Rio de Janeiro. Cultos que, em sua maioria, são de influência banto e que possuem semelhanças com a Umbanda pelo perfil que inclui diferentes culturas pelo sincretismo e pela maleabilidade da liturgia (CUMINO, 2019, p. 141).

Essas “Macumbas Cariocas” ou simplesmente os cultos afro-brasileiros cariocas, com o tempo, também passaram a aderir às práticas e ao modelo ritual-litúrgico umbandista; outras vezes assumiam apenas a denominação, sem, no entanto, sentirem necessidade de alteração ritualística.

Entendemos que Macumba seja o nome de uma madeira ou árvore da cultura banto; dessa madeira se faz um instrumento musical; logo, a música, a dança e tudo o mais passou a ser chamado de *Macumba*.

[...] No entanto, associada ao africanismo, e o mesmo associado a “magia negra” entende-se “magia negativa” ou magia para fazer o mal), a palavra *macumba* vai perdendo seu sentido original para refletir um caráter de discriminação, perdendo seu logismo, passa quase a ser um neologismo carregado de preconceito, a definir “trabalhos feitos”, “coisa ruim” e outros “malefícios”. (CUMINO, 2019, p. 141-143).

Portanto, ao chamar o suspeito de “macumbeiro”, existe um efeito de associar o suspeito à “magia negra”, porque, mesmo que não explicitamente, o termo está ligado com “malefícios” e ao que pertence ao imaginário do mal. O termo “diabo” aparece quatro vezes, “demônio” duas vezes; “capeta”, “satã” e “Exu” aparecem uma vez cada. As palavras são usadas como sinônimos para o representante absoluto do mal no cristianismo, indicando o caráter cristão na interpretação do jornal sobre o crime, assim como propõe Cunha (2016) de que a cobertura noticiosa é feita do ponto de vista da hegemonia do catolicismo romano.



“Diabo” e suas variantes são usadas na notícia para referenciar que é para ele o “sacrifício” ou “oferenda” em que Evandro foi vítima. Chama a atenção que “Exu”, uma entidade da Umbanda que, como explicado em capítulos anteriores, por ter características que não se enquadram no conceito de bondade do catolicismo acabou sincretizado com o “diabo”, aparece na matéria também como sinônimo de “diabo”. Destaca-se na visão do jornal a mesma do cristianismo que, por não reconhecer os dogmas e doutrinas das outras religiões, acaba por vincular uma figura da Umbanda, que foge de sua compreensão, com o inferno e o que há de pior na perspectiva católica.

A simbologia do número “sete” é tanta em torno do caso que ganha um intertítulo na reportagem com o nome de “O mistério do número sete”. O trecho retrata que:

“Foram sete os matadores de Evandro, porque sete eram também as linhas de satã a serem seguidas pelos integrantes da seita. O crime também aconteceu no dia 7, e sete milhões de cruzeiros foram destinados ao pai de santo Osvaldo, que comandou toda a operação. E por fim, o nome da vítima, Evandro, era composto por sete letras” (REVOLTA, 1992).

O texto leva a acreditar que tudo foi premeditado em torno do número “sete” pela relação com as “sete linhas de satã”. O Dicionário de Símbolos (2001) tem uma longa explicação sobre a simbologia do número “sete”, mas para esta análise destaco na citação abaixo somente os trechos que mais interessam a minha pesquisa.

O sete corresponde aos sete dias da semana, aos sete planetas, aos sete graus da perfeição, às sete esferas ou graus celestes, às sete pétalas da rosa, às sete cabeças da naja de Angkor, aos sete galhos da árvore cósmica e sacrificial do xamanismo etc.

Certos setenários são símbolos de outros setenários. Assim, a rosa de sete pétalas evocaria os sete céus, as sete hierarquias angélicas, todos os conjuntos perfeitos. O sete designa a totalidade das ordens planetárias e angélicas, a totalidade das moradas celestes, a totalidade da ordem moral, a totalidade das energias, principalmente na ordem espiritual. Era, para os egípcios, símbolo da vida eterna. Simboliza um ciclo completo, uma perfeição dinâmica. Cada período lunar dura sete dias e os quatro períodos do ciclo lunar (7 x 4) fecham o Ciclo. A esse respeito Fílon observa que a soma dos sete primeiros números (1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7) chega ao mesmo total: 28. O sete indica o sentido de uma **mudança** depois de **um ciclo concluído e de uma renovação positiva**.

[...] Zacarias (3, 9) fala dos sete olhos de Deus. Os setenários do Apocalipse (os sete olhos que são os sete espíritos de Deus = todo o seu espírito [4, 5]; as sete cartas às sete igrejas = a toda a Igreja; as

sete trombetas, faças etc.) anunciam a execução final da vontade de Deus no mundo.

É por isso que o sete também é o número de Satanás, que se esforça em imitar a Deus — *o macaco de imitação de Deus*. Assim, a besta infernal do Apocalipse (13, 1) tem sete cabeças. Mas, na maior parte do tempo, o vidente de Patmos reserva aos poderes do mal a metade de sete — três e meio — indicando com isso o fracasso das iniciativas do Mal (*Apocalipse*, 12, 6): o dragão não pode ameaçar a mulher (= o povo de Deus) mais que 1.260 dias = três anos e meio (v. ainda 12, 14: três tempos e meio) (CHEVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 829-828).

Além da clara associação entre as “estranhas coincidências” do crime com o número “sete” e as “sete linhas de satã”, há ainda uma simbologia implícita da ligação sagrada com o número sete, visto que Deus criou o mundo em sete dias. Como símbolo, o número “sete” também está ligado a Satanás. Isso age no imaginário do leitor quando este entra contato com muitos símbolos que remetem ao inferno repetidos inúmeras vezes ao longo da matéria. No inconsciente fica gravado que os suspeitos estão ligados intrinsecamente ao mal de forma que é impossível que falem provas matérias ou que sejam inocentes.

## 5.7 MATÉRIA 7

FIGURA 11 - CAPA MATÉRIA 7



FONTE: DIÁRIO POPULAR (1992)<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-09/>>. Acesso em: 06 out. 2022.



FIGURA 12 - TEXTO MATÉRIA 7



FONTE: Modificada de DIÁRIO POPULAR (1992)<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-09/>>. Acesso em: 06 out. 2022.

A Matéria 7 foi publicada em 10 de julho de 1992 pelo jornal Diário Popular. A matéria foi a chamada de capa com o maior destaque com o título “Sacrifício satânico” acompanhado das fotos de Celina e Beatriz Abagge. Já na primeira manchete é evocado o símbolo do “Satanás” pelo adjetivo “satânico”, colocando no imaginário dos leitores a ligação dos acusados com o mal.

O título da reportagem logo acima do texto é “O que contaram a esposa e a filha do prefeito!” e o subtítulo “Ritual de magia negra em Guaratuba”. A simbologia da “magia negra” e sua ligação com crimes envolvendo crianças já foi abordada nas análises das matérias anteriores, mas vemos a importância desse termo para a matéria, visto que está no subtítulo.

“Ritual satânico” aparece para se referir ao assassinato no primeiro parágrafo. A reportagem conta com todo o conteúdo da fita cassete de confissão das Abagge. Além da fita, a polícia gravou a confissão em vídeo de Osvaldo Marcineiro e Davi dos Santos Soares, mas esse conteúdo não foi alvo da matéria. O jornal não informa de onde é a transcrição, mas Ivan Mizanzuk levanta a hipótese na enciclopédia que criou para o podcast do Caso Evandro que o material foi fornecido pelo Grupo Águia, que efetuou as prisões, da Polícia Militar do Paraná<sup>25</sup>.

É possível fazer um comparativo na análise dessa reportagem com a transcrição da fita de confissão das Abagge. A manchete indica algo que não aparece nas transcrições. Elas falam em ritual de “magia negra”, mas nunca em “ritual satânico”. Portanto, a atribuição de “satânico” ao crime parte do jornal. A gravação da fita contém as acusadas confessando a autoria do crime e um interrogatório dos policiais sobre detalhes do assassinato.

Hoje sabemos que as confissões são frutos de tortura e coação. A fita sem cortes apresentada no episódio 25, “Sete Segundos”<sup>26</sup>, do podcast “Projeto Humanos, O Caso Evandro” demonstra isso. O Governo do Paraná

---

<sup>25</sup> Disponível em: <http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-09/>

<sup>26</sup> Disponível em: <http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-25/>

inclusive reconheceu o erro e encaminhou um pedido de perdão pelas torturas a Beatriz Abagge<sup>27</sup>.

Na fita, enquanto os policiais interrogam Beatriz sobre como foram tirados os órgãos e Beatriz responde: “Aí nos saímos porque ele disse que nós não podíamos ver, porque era magia negra. Eu e minha mãe saímos. O De Paula disse que nós não podíamos ver porque era magia negra. Nós saímos e daí ficamos esperando no carro...” (O QUE CONTARAM, 1992).

A utilização de “magia negra” nas confissões reforça o estereótipo de associação entre “magia negra” com religiões afro-brasileiras. No capítulo sobre Umbanda, já descrevi que no começo da religião já haviam debates sobre o que seria “magia negra”. Para Capitão Pessoa a magia da Umbanda tem a missão de combater a “magia negra” (PESSOA, 1960, p.78-79 apud CUMINO, 2019, p.67). Prandi (2001) destaca que em crimes envolvendo crianças são chamados de “magia negra” e Exu e Pombagira são acusados de motivar esses atos.

Portanto, os policiais induzindo pelas torturas que as acusadas assumissem que foi “magia negra” dão ainda mais credibilidade para a história e criam no imaginário do público ligações dos acusados com símbolos no espectro do que é o mal. Por diversas vezes ao longo do texto da confissão são usados termos para se referir diretamente ao crime, como “trabalhos” para indicar a morte de Evandro foi um suposto “trabalho” de “Umbanda”. “Sacrificada” e “oferendas” são os símbolos adotados para indicar que a morte do garoto serviu como “sacrifício”.

A simbologia do número “sete” também está presente nesta matéria e dessa vez nas palavras dos próprios acusados pela transcrição da confissão. Após questionada pelo interrogador (não identificado, porque aparece apenas “Pergunta”) sobre quanto Osvaldo e De Paula ganharam pelo “trabalho”, Beatriz diz primeiro não saber. Interrogada novamente com: “Mas, você sabe quanto foi?” (O QUE CONTARAM, 1992). Beatriz responde: “Sete milhões. Pronto”. (O QUE CONTARAM, 1992). A ideia de que o “trabalho” custou sete

---

<sup>27</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2022/01/15/caso-evandro-governo-do-parana-faz-carta-com-pedido-de-perdao-por-torturas-a-condenada-por-morte-da-crianca.ghtml>



milhões ajudou a construir a mística com o número sete no Caso, inclusive tema de intertítulo da matéria “Revolta contra os bruxos assassinos”.

5.8 MATÉRIA 8

FIGURA 13 - CAPA MATÉRIA 8



FONTE: DIÁRIO POPULAR (1992)<sup>28</sup>.

FIGURA 14 - TEXTO 1 MATÉRIA 8

DIÁRIO POPULAR

# Policial

## MONSTRUOSIDADE EM GUARATUBA

# MACUMBEIRO É PRESO E CONTA A HISTÓRIA

### Participantes do crime já estão atrás das grades



A prisão de Vitorino de Paula, principal suspeito do crime, ocorreu em Guaratuba, por parte da equipe de Polícia Militar. O crime ocorreu em 1989, quando o macumbeiro foi preso em Guaratuba, após a denúncia de um vizinho. O crime ocorreu em Guaratuba, por parte da equipe de Polícia Militar. O crime ocorreu em Guaratuba, por parte da equipe de Polícia Militar.

Participantes do crime já estão atrás das grades

Assistente do prefeito fez os pagamentos e participou

Clima tenso em Guaratuba

Prefeito está desaparecido

NO BRASIL

Assistente do prefeito fez os pagamentos e participou

Clima tenso em Guaratuba

Prefeito está desaparecido

NO BRASIL

FONTE: DIÁRIO POPULAR (1992)<sup>29</sup>.





A Matéria 8 conta com capa e duas páginas de reportagens divididas em dois títulos diferentes. Na capa da reportagem publicada no Diário Popular em 4 de julho de 1992 tem o título “Estes são os bárbaros” embaixo de fotos em que aparecem Davi, Osvaldo e Vicente, na mesma foto, e Celina e Beatriz em fotos individuais. Novamente, o Caso Evandro ganha o tema de maior destaque na capa do jornal Diário Popular.

No primeiro título “Macumbeiro é preso e conta a história” o texto aborda a prisão de Vicente de Paula Ferreira e sobre as confissões que ele fez à polícia contando detalhes do crime. O uso do tema “bárbaros” para se referir aos acusados já denota que eles são selvagens e não civilizados. No título que acompanha o texto é utilizado o termo “macumbeiro” para se referir a Vicente de Paula. A palavra é utilizada de forma pejorativa e associada à “magia negra” no pensamento hegemônico ocidental, como explicado na Matéria 6.

No primeiro parágrafo é utilizado “trabalhos” para se referir ao suposto sacrifício do menino. Mesmo termo utilizado dentro da Umbanda para se referir às atividades espirituais. A simbologia da “magia negra” aparece logo no início do texto, ainda no primeiro parágrafo quando a matéria está referindo sobre o pagamento do “trabalho” por Celina e Beatriz. Na sequência aparece “imolação” como sinônimo de sacrifício e uma referência ao culto dos acusados como “seita”.

Ao explicar o que Vicente teria contado sobre sacrifícios, aparece na reportagem: “Na maioria das situações, são executadas galinhas ou bodes pretos” (MACUMBEIRO, 1992). Uma outra forma de acessar o símbolo do “sacrifício” no imaginário. O símbolo do número “sete” aparece em diversos momentos da matéria para se referir à idade de Evandro e ao custo de sete milhões pelo crime.

Osvaldo Marcineiro é chamado de “Bruxo” três vezes e também de “macumbeiro”, mais uma vez conectando o suspeito com arquétipos e símbolos do imaginário do mal. A reincidência do uso de “bruxo” no texto revela a conexão inconsciente que o jornal faz entre Osvaldo e o arquétipo da bruxa. O crime é referido como “ritual de Satã”, “ritual macabro”, “ritual de purificação”, “ritual satânico”, “sacrifício feito em nome de Belzebu” e “plano satânico”. Há



uma clara preferência por termos ligados ao símbolo do “Satanás”, o que implica os suspeitos em uma ligação com o que há de mais maléfico no cristianismo.

Os acusados também são chamados de “loucos”, “sádicos”, “fanáticos”, “diabólicos”, além de “bruxos” e “macumbeiros”, como já explicado. Termos que exploram a associação com o imaginário do mal e condições mentais alteradas. Formas de dissociar os suspeitos de seus lados humanos e conectá-los com o selvagem e “satânico”. No intertítulo “Prefeito está desaparecido” tem o seguinte trecho para explicar o objetivo do “sacrifício”: “Pelo ritual de purificação com o sangue do menino, a mulher do prefeito imaginava abrir os caminhos da fortuna e da política” (MACUMBEIRO, 1992).

O sangue nessa frase é um símbolo importante porque seria através do ritual com ele que os objetivos seriam alcançados. No Dicionário de Símbolos temos a seguinte explicação para o símbolo do “sangue”:

O sangue simboliza todos os valores solidários com o fogo\*, o calor e a vida que tenham relação com o Sol\*. A esses valores associa-se tudo o que é belo, nobre, generoso, elevado. Também participa da simbologia geral do vermelho.

O sangue é universalmente considerado o veículo da vida. *Sangue é vida*, se diz biblicamente. Às vezes, é até visto como o princípio da geração. Segundo uma tradição caldéia, é o sangue divino que, misturado à terra, deu a vida aos seres. De acordo com vários mitos, o sangue dá origem às plantas e até mesmo aos metais. No antigo Camboja, o derramamento de sangue nos dias de torneio ou de sacrifícios proporcionava a fertilidade, a abundância e a felicidade — era um presságio de chuva. Já assinalamos que as flechas\* atiradas em direção ao além\* celeste por Cheou-sin faziam chover sangue. O sangue — misturado à água — da chaga de Cristo, recolhido no Graal, é, por excelência, a *bebida da imortalidade*. O mesmo ocorre, a fortiori, com a transubstanciação eucarística. Observaremos o uso de um simbolismo da mesma ordem no juramento\* de sangue da Antiguidade e das sociedades secretas chinesas.

O sangue corresponde, ainda, ao calor, vital e corporal, em oposição à luz, que corresponde ao sopro e ao espírito. Dentro da mesma perspectiva, o sangue — princípio corporal — é o veículo das paixões (CADV, ELIF, GUEM, GUES, PORA, SAIR).

O sangue é considerado por certos povos o **veículo da alma**, o que explicaria, segundo Frazer, os ritos dos sacrifícios, durante os quais todo cuidado era tomado para que o sangue da vítima não se derramasse no chão (rito das ilhas Salomão, in FRAG 1, p. 358). Na Nova Zelândia, todo objeto que receba uma só gota do sangue de um grande chefe torna-se sagrado. Reencontramos, aqui, o simbolismo da comunhão pelo sangue ou do laço de enfeudação pelo juramento de sangue.

Certos mitos de fim de mundo dos povos uralo-altaicos da Ásia Central ilustram de modo notável a associação **sangue-fogo celeste**. Em um desses mitos (dos iuracos do círculo de Obdorsk), o mundo é extinto por um incêndio causado pela morte de uma árvore sagrada que, ao cair, espalha o seu sangue na terra e este transforma-se em fogo. Para os tártaros do Altai, é um herói enviado pelo Deus supremo que, lutando contra o Diabo, derrama sobre toda a terra o seu sangue, que se transforma em chamas. Em um poema alemão do século IX, assim como nas *Revelações* russas do Pseudométodo, é o sangue de Elias, combatendo o Anticristo, que pega fogo e devora toda a terra (HARA, 92-100) (CHARVALIER e GHEERBRANT, 2001, p. 800-801).

O sangue é utilizado como um símbolo que representa a vida, assim como é no cristianismo. O sangue também é um símbolo metafórico para fertilidade e prosperidade, como mencionado no Dicionário de Símbolos que no antigo Camboja o sangue derramado nos dias de torneio simbolizava abundância e fertilidade. Se o intuito do “sacrifício” era obter prosperidade financeira e poder político, faz todo sentido para a narrativa mítica a construção de que o sangue de Evandro foi oferecido em um “ritual satânico”.

A segunda reportagem que compõe esta matéria tem o título “São consideradas como mandantes da bruxaria” acompanhado do subtítulo que vem acima do título: “Mulher e filha do prefeito não falaram”. A notícia aborda as participações de Celina e Beatriz Abagge como mandantes do crime após os outros suspeitos confessarem que receberam pagamentos delas. O texto fala ainda sobre porque as mulheres não foram apresentadas na coletiva de imprensa que ocorreu logo após as prisões.

O termo “ritual” é o que mais se repete para se referir ao assassinato de Evandro. Por uma vez “ritual” vem acompanhado de “macabro” que também apareceu em outras matérias. A legenda da foto das mulheres é: “Celina e Beatriz, participação ativa na magia negra” (SÃO CONSIDERADAS, 1992). Em conjunto com os adjetivos “satânicos”, “seita demoníaca” e “fanáticos”, os suspeitos são associados a símbolos que fazem parte do imaginário do mal.

A matéria termina com uma nota oficial do Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-Brasileiros e da Federação Paranaense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros se posicionando contra o crime e alertando que os acusados não podem ser confundidos com espíritas, umbandistas e candomblecistas. Na nota o grupo de acusados é chamado de “fanáticos” e “seita demoníaca”,

lembrando que as religiões “são casas de amor à Deus, de respeito à vida, de combate ao mal e seus agentes” (SÃO CONSIDERADAS, 1992).

Existe um uso de símbolos que fazem parte do imaginário cristão até mesmo por entidades de religiões afro-brasileiras para denominar os suspeitos pelo crime. É flagrante que na época as pessoas foram impactadas pelos conteúdos das fitas de confissão em que os suspeitos assumem a autoria do crime e até mencionam “magia negra”, mas há uma exploração da mídia pelo tema e uma atribuição exagerada de símbolos e arquétipos ligados ao mal, principalmente ao mal do cristianismo que é ligado ao inferno e ao Satã.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do aporte teórico sobre imaginário, Umbanda, *storytelling*, arquétipos e símbolos, fiz a análise das matérias jornalísticas apoiado em uma literatura que me ajudasse a compreender quais e como são os elementos do imaginário que foram utilizados para noticiar o caso.

O Caso Evandro foi um crime complexo e ainda é, visto que a conclusão ainda é incerta, porque o verdadeiro (ou os verdadeiros) culpado não foi preso. Ao invés disso, a Polícia Militar do Paraná preferiu apostar em prender pessoas ligadas à Umbanda e fazê-las confessar sob tortura que teriam sacrificado a criança em um ritual de “magia negra”.

A mídia, especificamente o jornalismo impresso<sup>31</sup> alvo desta pesquisa, não inventou a ligação entre os acusados e a “magia negra”, visto que o relatório assinado pela Polícia Militar do Paraná que explicava sobre a investigação e as prisões se chamava “Operação Magia Negra”. O papel do jornalismo nesse caso foi o de endossar o uso de símbolos e arquétipos do imaginário, elementos esses que são considerados do imaginário do mal no pensamento ocidental, principalmente, pela forte influência do cristianismo.

Respondendo à pergunta do problema de pesquisa: quais são os elementos, do ponto de vista dos símbolos, mitos e arquétipos na narrativa jornalística, presentes nas notícias que causam ruído na interpretação de religiões de matriz afro-brasileira no imaginário popular e contribuem para a intolerância religiosa?

Chego à conclusão de que os elementos do imaginário que aparecem nas matérias de jornal impresso sobre o Caso Evandro aparecem na forma de símbolos e arquétipos. Os símbolos que aparecem nas reportagens são: Satã, Diabo, Demônio, Belzebu, magia negra, sacrifício, órgãos, sete, sangue, ritual satânico, coração, oferenda, macumba e imolação.

---

<sup>31</sup> Friso que é o jornalismo o responsável pela forma como o crime foi tratado na mídia e não apenas os jornalistas. A figura do jornalista policial, popularmente chamado de “carrapicho”, estava sempre muito próxima da linguagem da polícia e em fazer reproduções das informações oficiais das autoridades. Ainda nesse processo existe a edição jornalística que para atrair mais atenção apelava ao sensacionalismo para tratar dos crimes. A linguagem é acompanhada de jargões policiais e estereótipos que reproduzem preconceitos.

Os arquétipos utilizados são os da bruxa e do *trickster*. Como o nome já diz, o arquétipo da bruxa aparece na figura da bruxa/bruxo, nas matérias atribuídas, principalmente, a Osvaldo Marcineiro. O arquétipo do *trickster* aparece na figura do Satanás e seus sinônimos, como Diabo, Demônio e Satã; e de Exu.

Na matéria 6 "Revolta contra os bruxos assassinos" (REVOLTA, 1992) em determinado momento são citados comentário sobre o prefeito de Guaratuba na época do caso, Aldo Abagge, de que ele era "adepto de trabalhos de macumba e que inclusive frequentava uma tenda de candomblé no bairro Nereidas (em Guaratuba), onde eram feitos rituais a Exu" (REVOLTA, 1992).

Exu foi sincretizado com o Diabo do cristianismo, mas além disso a divindade se enquadra no arquétipo do *trickster* na própria Umbanda. Ao explicar como o sincretismo religioso associou Exu ao Diabo, Prandi explica: "e quem melhor que Exu para o papel do demônio? Sua fama já não era das melhores e mesmo entre os seguidores dos orixás sua natureza de herói *trickster* (Trindade, 1985), que não se ajusta aos modelos comuns de conduta [...]" (PRANDI, 2001).

Portanto, quando a reportagem fala sobre Exu é com um viés negativo, de algo que está ligado ao mal, a mesma coisa acontece com "macumba" que aparece nesse mesmo contexto associado a Exu. O segundo tópico dos objetivos específicos era descobrir quais eram os elementos do imaginário de uma perspectiva cristã presentes nas reportagens. Nesse recorte tanto o arquétipo da bruxa quanto do *trickster* se enquadram. A Igreja Católica perseguiu as bruxas, especialmente durante a Inquisição na Idade Média. A atribuição de "bruxos" aos acusados remete a esse passado de perseguição, como se com tal alcunha os suspeitos merecessem ser caçados.

A maior expressão disso está nas matérias 1 e 2. A primeira diz com o título na capa "Bruxos serão soltos em praça pública" (FAVETTI, 1992). Na reportagem o secretário de Segurança Pública do Paraná, José Moacir Favetti, comentou que caso a Justiça liberasse os presos ele iria soltá-los em praça pública e não responsabilizaria pela integridade física deles.

Na Matérias 2 que tem o título “Secretário diz que confissão condena!” (SECRETÁRIO, 1992). O secretário disse:

“Não tenham dúvidas que a praça é a expressão maior da democracia e da liberdade. É uma postura folclórica. A realidade é que a praça é uma demonstração de liberdade, enfim, é um sinônimo de liberdade. Uma pessoa que está livre da cadeia vai para a praça no sentido de sentir-se efetivamente em liberdade. A população poderia adotar posições diversas. Poderia vaiar ou até mesmo prestar homenagens. Com certeza, que pessoas envolvidas numa situação como esta de Guaratuba, para ter mais segurança, tem é que ficar presas. Acho que neste sentido, a nossa postura não é nada inovadora. Esperamos que permaneçam presos para que a polícia tenha condições de robustecer as provas. Tenho certeza total que o tribunal do júri não teria dúvidas em condená-los” (SECRETÁRIO, 1992).

Fica evidente uma similaridade do discurso do ex-secretário Favetti com a antiga ideia medieval de punição das bruxas em praça pública. O imaginário popular já possui essas imagens e elas são acessadas através dos arquétipos e símbolos utilizados nas matérias, contribuindo para o preconceito contra a Umbanda.

Os símbolos ligados ao cristianismo são: Satã, Diabo, Demônio, Belzebu, sacrifício, sangue, ritual satânico, coração, oferenda e imolação. Todos esses símbolos aparecem nas matérias para endossar como o suposto “sacrifício” realizado pelos acusados estavam ligados com elementos do imaginário do mal cristão. Tal conexão, desumaniza os acusados e tira deles a possibilidade de inocência, visto que têm ligação com o que há de pior para o imaginário cristão: o Diabo e o inferno.

As matérias estigmatizam a Umbanda à medida que a tratam como sinônimo de magia negra e bruxaria. Em nenhum momento é explicado o que é a religião e quais são suas crenças e ritos. Ao invés disso, nas matérias que analisei o jornalismo contribui para o uso de estereótipos que demonstram o preconceito com a Umbanda.

O jornal Diário Popular na matéria “São consideradas como mandantes da bruxaria” o espaço para uma nota oficial do “Conselho Sacerdotal dos Cultos Afro-Brasileiros, Secção do Paraná e Federação Paranaense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros” (SÃO CONSIDERADAS, 1992). Contudo o espaço serve apenas para os órgãos se distanciarem dos acusados, explicando que eles “não devem e não podem ser confundidos com os



espíritas, espiritualistas, umbandistas e candomblecistas. Nossos cultos têm na vida humana seu mais alto desiderato, e para minorar as dores e sofrimentos é que nossos Centros e Terreiros trabalham” (SÃO CONSIDERADAS, 1992).

Só que não há mais nada falando sobre a religião além da nota. Em sua maioria, os termos para se referir à Umbanda são relacionados ao imaginário do mal. A imagem da Umbanda construída para os leitores é de uma religião que realiza sacrifícios humanos e, em troca, aquele que faz a oferenda recebe de Satã poder político e melhoria financeira.

O Caso Evandro envolve o pânico da sociedade com um crime aterrador envolvendo uma criança. A incompreensão diante desse assassinato ajuda a alimentar o imaginário. Da mesma maneira esse pânico da sociedade pauta a mídia. Há uma preferência por pautas que lembrem “a consciência de fim, de limite imposto, de uma morte que não é possível aceitar e exige um constante e doloroso exercício de renascer” (CONTRERA, 2000, p.56-57).

A Umbanda por ser uma religião mágica foi alvo de uma trama que envolvia o uso de magia, porque a criança teria sido supostamente vítima de um sacrifício em um ritual de “magia negra”. A relação com a magia da Umbanda é reconhecida por não adeptos, mesmo que muitas vezes de forma pejorativa por associar as macumbas com “trabalhos negativos” realizados pela religião.

Nesse sentido, fica mais fácil criar uma narrativa com ritual de “magia negra” para explicar a morte de uma criança com uma religião que já tem elementos ligados ao imaginário do mal cristão. A característica de utilizar estereótipos para abordar um caso é próprio da Mediosfera que prioriza a máxima emissão de conteúdos com o mínimo de sentido (CONTRERA, 2017, p.71).

A perda de sentido, ocasionada pelas estereotipações com as religiões afro-brasileiras, leva a um fator literalizante em que não há espaço para interpretações moderadas. No Caso Evandro é perceptível a ausência de sentido em algumas matérias até mesmo pela própria falta de apuração jornalística, porque as matérias não guardam espaço para retratar o que

realmente é a Umbanda. A religião afro-brasileira aparece apenas associada aos elementos negativos do imaginário do mal.

A realidade do consumo de notícias era diferente há três décadas atrás. O jornalismo impresso tinha muita força e circulação. Os jornais ficavam estampados em variedades nas bancas. Uma capa como “A confissão dos satânicos” escrito em preto com linhas vermelhas ao redor chama a atenção do transeunte que está passando. O título já evoca o imaginário e provoca a curiosidade do leitor com símbolos.

A pesquisa abre possibilidades para outros estudos. Um exemplo é analisar como as reportagens se comportam ao longo dos anos, inclusive comparando com atualmente, devido às novas notícias sobre o caso depois da notoriedade da série e os desdobramentos jurídicos após a descoberta das fitas com as torturas. Neste estudo qualitativo não foi possível extrapolar o ano de 1992.

Avançar no uso do *storytelling* na análise das matérias é outra possibilidade, visto que depois dos mitos, símbolos e arquétipos, é o *storytelling* que organiza em uma lógica mítica a estrutura narrativa e exerce papel fundamental no imaginário. Por fim, preciso dizer que jornalistas não são culpados por associar nas matérias a Umbanda ao imaginário do mal.

Mas os jornais – e jornais são feitos por pessoas - sim são culpados por estereotipar as religiões afro-brasileiras de forma preconceituosa, demonstrando completo desconhecimento sobre a Umbanda e desinteresse em apurar sobre a religião. O preconceito conduziu a investigação da Polícia Militar e também conduziu como o jornalismo se comportou diante do caso.

As matérias analisadas nesta dissertação sobre o Caso Evandro demonstram que o imaginário é mais poderoso que a realidade e consegue alterá-la.

## REFERÊNCIAS

AOKI, Ricardo Luiz. **Aprendizagem baseada em jogos digitais para o ensino de redação jornalística: um estudo de caso da narrativa digital aplicada no newsgame Aprendendo Jornalismo**. Dissertação (Mestrado em Tecnologias da Informação e Comunicação), Universidade Federal De Santa Catarina, Araranguá, 2018.

ARAUJO, Dahiana Dos Santos. **Convergência e teia narrativa: a dinâmica do jornalismo como lugar de memória**. Dissertação (Mestrado em Estudos da Mídia), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2016.

ARAUJO, Yuri Borges De. **Jornalismo e narrativas transmídias: a reportagem no contexto da convergência**. Dissertação (Mestrado em Estudos Da Mídia) Universidade Federal Do Rio Grande Do Norte, Natal, 2014.

BACHELARD, Gaston. **A Poética do Espaço**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

BARBOSA, Marialva; ENNE, Ana Lúcia. O jornalismo popular, a construção narrativa e o fluxo do sensacional. **Revista ECO-Pós**, v. 8, n. 2, abr. 2009. ISSN 2175-8689. Disponível em: <[https://revistas.ufrj.br/index.php/eco\\_pos/article/view/1109/1050](https://revistas.ufrj.br/index.php/eco_pos/article/view/1109/1050)>. Acesso em: 31 jan. 2021.

BARBOZA, Eduardo Fernando Uliana. **A infografia multimídia no Clarín.com e Folha.com: o Flash e o HTML5 na ampliação das características interativas**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social), Universidade Metodista De São Paulo, São Bernardo do Campo, 2015.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2002.

BARDIN, Laurence. **Análise de Conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2011.

BARROSO, Graciele. **Transmídia no telejornalismo de emissoras públicas: estratégias adotadas nos telejornais Repórter Brasil Noite (TV Brasil) e Jornal Antares (TV Antares)**. Dissertação (Mestrado em Comunicação E Culturas Midiáticas), Universidade Federal Da Paraíba, João Pessoa, 2015.

BAUDRILLARD, Jean. **Telemorfose**. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

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

BERTOCCHI, Daniela. **Dos dados aos formatos - Um modelo teórico para o desenho do sistema narrativo no jornalismo digital**. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

BRUXOS executaram mais crianças? **Tribuna do Paraná**, Curitiba, 7 jul. 1992. Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-07/>>. Acesso em: 04 out. 2022.

CAMPBELL, Joseph. **A extensão interior do espaço exterior**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo**. São Paulo: Cultrix, 1992.

CAMPBELL, Joseph. **O herói das mil faces**. 10. ed. Editora Pensamento: São Paulo, 1997.

CAMPBELL, Joseph. **Mitos de luz**. São Paulo: Madras, 2006.

CASADEI, Eliza Bachega. **Os códigos padrões de narração e a reportagem: por uma história da narrativa do jornalismo de revista no século XX**. Tese (Doutorado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

CASTRO, Mariana Costa. **Entre concepções e experiências: elementos para um conceito de jornalismo transmídia**. Dissertação (Mestrado em Comunicação, Cultura e Amazônia), Universidade Federal Do Pará, Belém, 2018.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos: Mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números**. 16. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

CONTRERA, Malena. **Mediosfera: meios, imaginário e desencantamento do mundo**. Porto Alegre: Imaginalis, 2017.

CONTRERA, Malena. **O Mito na Mídia: a presença de conteúdos arcaicos nos meios de comunicação**. São Paulo: Annablume, 2000.

CONTRERA, M. S.; BAITELLO JUNIOR, N. Na selva das imagens: Algumas contribuições para uma teoria da imagem na esfera das ciências da comunicação. **Significação: Revista de Cultura Audiovisual**, [S. l.], v. 33, n. 25, p. 113-126, 2006. DOI: 10.11606/issn.2316-7114.sig.2006.65623. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/significacao/article/view/65623>. Acesso em: 14 out. 2021.

CUNHA, Karenine Miracelly Rocha da; MANTELLO, Paulo Francisco. Era uma vez a notícia: storytelling como técnica de redação de textos jornalísticos. **Revista Comunicação Midiática**, Bauru, v.9, n.2, p. 56-67, ago/2014. Disponível: <<https://www2.faac.unesp.br/comunicacaomidiatica/index.php/CM/article/view/185/186>>

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2019.

CUNHA, Magali Nascimento. Religião no noticiário: marcas de um imaginário exclusivista no jornalismo brasileiro. **E-compós**, Brasília, v. 19, n. 1, p. 1-21, abr./2016. Disponível em: <<http://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/1204>>. Acesso em: 31 jan. 2021.

DAMÁSIO, António. **O mistério da consciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio (Org.). **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2010.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 1995.

DRAVET, Florence; Castro, Gustavo de. O imaginário do mal no cinema brasileiro: as figuras abjetas da sociedade e seu modo de circulação. **E-compós**, Brasília, v. 17, n.1, jan/abril. 2014. Disponível em: <<https://www.e-compos.org.br/e-compos/article/view/1024/752>>. Acesso em: 12 ago. 2022

DRAVET, Florence; OLIVEIRA, Leandro. Novas imagens da pombagira na cultura pop: símbolos, mitos e estereótipos em circulação. **Comunicação, Mídia e Consumo**, São Paulo, v. 12, n. 35, p. 49-70, set./dez. 2015. Disponível em: <<http://revistacmc.espm.br/index.php/revistacmc/article/view/1082>>. Acesso em: 25 ago. 2022

ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. Lisboa: Ed 70, 1985.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

FAVETTI revoltado com as bruxarias! **Diário Popular**, Curitiba, n. 8724, 8 jul. 1992. Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/>>. Acesso em: 15 set. 2022.

FERREIRA, Laiz Silveira. **Jornalismo de Viagem: Produção de Conteúdo Convergente e Empreendedorismo**. Dissertação (Mestrado Profissional em Jornalismo), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

GIRARD, René. **A violência e o sagrado**. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

HILLMAN, James. **Psicologia arquetípica**. São Paulo: Cultrix, 1992.

JUNG, Carl Gustav. **A natureza da psique**. Petrópolis: Vozes, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **A vida simbólica**. Petrópolis: Vozes, 2000.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da transformação**. Petrópolis: Vozes, 1986.

JUNG, Carl Gustav. **Aion: estudos sobre o simbolismo do si-mesmo**. Petrópolis: Vozes, 1988.

LACERDA, Paula. Lei, violência e acusações de “magia negra” em crimes contra crianças. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 2, p. 371-400, 2017. Disponível em: <

<https://www.scielo.br/j/mana/a/bdwz3YwQD4XK6YyPHTp6WSt/?lang=pt>>.

Acesso em: 24 set. 2022

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário de Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

LIMA, Daniella De Jesus. **Gêneros textuais e narrativa transmídia: expansão do romance Capitães da Areia, praticando as habilidades de leitura, de compreensão e de escrita**. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Tiradentes, Aracaju, 2016.

MACEDO, Marcos Carvalho. **Narrativa transmídia jornalística: estratégias e procedimentos nos dossiês Tudo Sobre**. Dissertação (Mestrado em Comunicação), UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO, Recife, 2019.

MACUMBEIRO é preso e conta a história. **Diário Popular**, Curitiba, n. 8721, 4 jul. 1992. Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-12/>>. Acesso em: 04 out. 2022.

MARCONDES FILHO, Ciro. **O Capital da Notícia**. São Paulo: Ática, 1986.

MARK, Margaret.; PEARSON, Carol. **O Herói e o Fora-da-lei: como construir marcas extraordinárias usando o poder dos arquétipos**. São Paulo: Editora Pensamento-Cultrix, 2001.

MARTINO, Luís Mauro Sá. Mídiação da religião e Estudos Culturais: uma leitura de Stuart Hall. **MATRIZES**, v. 10, n. 3, p. 143-156, 23 dez. 2016. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v10i3p143-156>>. Acesso em: 31 jan. 2021.

MCSILL, James. **5 lições de storytelling: fatos, ficção e fantasia**. Rio de Janeiro: DVS Editora, 2013.

MODOLO, Cristiane Machado. **Infográficos na mídia impressa: Um estudo semiótico na revista mundo estranho**. Dissertação (Mestrado em Comunicação), Universidade Estadual Paulista Júlio De Mesquita Filho, Bauru, 2008.



MORIN, Edgar. **O método IV**. Lisboa: Publ. Europa-América, 1992.

MORIN, Edgar. **Sete saberes necessários para uma educação do futuro**. São Paulo: Cortez, 2000.

MOTTA, Luiz Gonzaga. Jornalismo e configuração narrativa da história do presente. **Revista Contracampo**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 23-50, 2005. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/contracampo/article/view/17384/11021>>. Acesso em 07 set. 2022.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. **Tempo Social**, São Paulo, v.5, n.1-2, p. 113-122, 1993 (editado em 1994).

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

NÚÑEZ, Antonio. **É melhor contar tudo: o poder de sedução das histórias no mundo empresarial e pessoal**. São Paulo: Nobel, 2009.

OLIVEIRA, Cristina Paloschi Uchoa De. **Observando a imprensa pelo caso mensalão: Joaquim Barbosa, Zé Dirceu e a construção de personagens em jornalismo**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Escola de Comunicações e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

O QUE CONTARAM a esposa e a filha do prefeito! **Diário Popular**, Curitiba, n. 8726, 10 jul. 1992. Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-09/>>. Acesso em: 04 out. 2022.

PINNA, Daniela Moreira de Sousa. **Animadas Personagens Brasileiras: a linguagem visual das personagens do cinema de animação contemporâneo brasileiro**. Dissertação (Mestrado em Artes e Design) – Programa de Pós-Graduação em Artes e Design, Pontifícia Universidade do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006. Disponível em: <[https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca\\_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=9582@1](https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=9582@1)>. Acesso em 12 set 2021.

POVO de Guaratuba pede afastamento do prefeito. **Correio da Bahia**, Salvador, 6 ago. 1992. Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/>>. Acesso em: 04 out. 2022.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, n.50, p. 46-63, 2001. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i50p46-63. Disponível em:

<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/35275>. Acesso em: 19 ago. 2022.

PREFEITO envolvido com magia negra teve o mandato cassado. **Tribuna da Bahia**, Salvador, 8 ago. 1992. Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/>>. Acesso em: 04 out. 2022.

PROPP, Vladimir. **Morfologia do Conto Maravilhoso**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

RAUGUST, Gerson Doval. **A narrativa transmídia no jornalismo: o estudo das reportagens do GDI, do grupo RBS**. Dissertação (Mestrado em Comunicação Social), Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre, 2018.

REVOLTA contra os bruxos assassinos. **Tribuna do Paraná**, Curitiba, 6 jul. 1992. Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-07/>>. Acesso em: 04 out. 2022.

SÃO CONSIDERADAS como mandantes da bruxaria. **Diário Popular**, Curitiba, n. 8721, 4 jul. 1992. Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/extras-episodio-12/>>. Acesso em: 04 out. 2022.

SANTOS, Diogo Costa Dos. **#MídiaNinjaAoVivo: estratégias de programação de efeitos em lives de vigilância policial no contexto de manifestações sociais**. Dissertação (Mestrado em Comunicação), Universidade Federal De Sergipe, São Cristóvão, 2019.

SANTOS, Saulo Adriano Dos. **Jornalismo factual: a verdade da informação e sua confirmação no real**. Dissertação (Mestrado em Comunicação), Universidade Estadual Paulista Júlio De Mesquita Filho, Bauru, 2008.

SECRETÁRIO diz que confissão condena! **Diário Popular**, Curitiba, n. 8725, 9 jul. 1992. Disponível em: <<http://www.projetohumanos.com.br/wiki/caso-evandro/linhas-do-tempo/episodio-02/>>. Acesso em: 04 out. 2022.

SERBENA, Carlos Augusto. Considerações sobre o inconsciente: mito, símbolo e arquétipo na psicologia analítica. **Revista da Abordagem Gestáltica**, v. 16, n. 1, p. 76-82, jan-jul/2010. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672010000100010](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672010000100010)>. Acesso em: 22 out. 2022.

SOBRINHO, Danilo Angrimani. **Espreme que sai sangue: um estudo do sensacionalismo na imprensa**. São Paulo: Summus, 1995.

SOUZA, Laura de Mello e. **Inferno atlântico: demonologia e colonização no Brasil dos séculos XVI a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

THIMOTEO, Lucas Gomes. **“Através do espelho”**: Cenas da pós-modernidade na ficção de *Lost*. Dissertação (Mestrado em Letras), Universidade Estadual do Centro-Oeste, Guarapuava, 2013.

TAUKATCH, Patricia Aparecida Hoça; SANTOS, Filipe Bordinhão dos. XL CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO - INTERCOM, 40, 2017, Curitiba. *O Fato e a Ficção: Aplicações do storytelling no jornalismo contemporâneo*. São Paulo: Intercom, 2017. Disponível em: <<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2017>>. Acesso em: 13 out. 2021.

VERGER, Pierre. **Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. 5. ed. Salvador: Corrupio, 1997.

VOGLER, Christopher. **A jornada do escritor: estruturas míticas para escritores**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

WUNENGURGER, Jean-Jacques. **O Imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.