

# Expediente

## Identidade!

Boletim do Grupo de Negr@s da EST/IECLB  
Vol. 10, julho-dezembro/2006

**Apoio: Federação Luterana Mundial – FLM**

Periodicidade: Semestral

Tiragem: 2.000 exemplares

Revisão: Luís M. Sander

Diagramação e impressão: Con-Texto Gráfica e Editora

Capa: Marcelo Ricardo Zeni

Coordenação geral: Selenir C. Gonçalves Kronbauer

Responsáveis por este número: Rogério Oliveira Aguiar e  
Leandro Neres da Silva

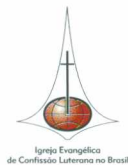
Endereço para contato: Grupo Identidade

Escola Superior de Teologia

Caixa Postal 14 – Tel. (51) 2111-1400 – CEP 93001-970 – São Leopoldo/RS

E-mail: [identidade@est.com.br](mailto:identidade@est.com.br) – Site: [www.est.com.br](http://www.est.com.br)

**Obs.:** São de total responsabilidade dos autores os textos por eles escritos.



**Aceita-se permuta :: Exchange is requested :: Wir bitten um Austausch :: Pídese canje**

# Editorial

1996 – 2006 .... “Fazendo história guardar memória... apontar para a luz....”

Há dez anos o Grupo Identidade tem contribuído de forma significativa para ampliar estudos e fomentar discussões sobre a temática da negritude, tanto no meio acadêmico como nas comunidades, através do Boletim identidade!. As assessorias em eventos, o grupo de pesquisa Identidade, as publicações, a parceria com outras instituições, a abordagem da temática no Curso de Teologia, com disciplina própria, a participação em eventos nacionais e internacionais delinearão a trajetória do Grupo em diferentes áreas do conhecimento. Publicado desde o ano 2000, em 2004 o identidade! foi reconhecido e qualificado, sendo classificado com o Qualis Local B entre os periódicos CAPES.

A partir de 2007, com o intuito de qualificar ainda mais nosso trabalho, o identidade! terá um novo perfil, no qual suas publicações serão resultados de pesquisas e trabalhos científicos que envolvam o tema da negritude nas mais diferentes áreas temáticas: religião, gênero, comunicação, cultura, educação e outras. O periódico identidade!, em seu novo perfil, continuará semestral e contará com um Conselho Editorial. Registro um agradecimento especial ao professor Peter Nash e a todas as pessoas que contribuíram e continuam contribuindo para o sucesso desse periódico.

*Profa. Ms. Selenir C. G. Kronbauer  
Coordenadora do Grupo Identidade  
da EST/IECLB*

# Apresentação

---

*“Ouso acreditar que povos em todos os lugares do mundo podem ter três refeições diárias para sustentar seus corpos, educação e cultura para suas mentes, dignidade, igualdade e liberdade para seus espíritos. Acredito que aquilo que egoístas derrubaram, pessoas altruístas podem reconstruir. Continuo acreditando que um dia a humanidade se curvará diante dos altares de DEUS e será coroada vitoriosa sobre a guerra e sangue, e que a boa vontade redentora não-violenta será proclamada a regra de toda a terra.” (Martin Luther King)*

---

É com muita satisfação que concluímos mais este ano de trabalho levando aos nossos leitores e leitoras mais um Boletim *identidade!*, fruto de pesquisa e dedicação, buscando proporcionar a todos/as não apenas informações, mas também textos reflexivos e conscientizadores. A batalha contra o preconceito e a discriminação não é fácil. É feita de forma gradativa, buscando conscientizar para transformar. Para sermos multiplicadores nesse processo de mudança, é necessário ter persistência e determinação como elementos indispensáveis para a nossa caminhada.

O primeiro artigo, de Rogério O. Aguiar, em uma linguagem simples e objetiva, introduz o leitor/a ao assunto-chave deste boletim: a diversidade religiosa brasileira. São abordados fatos históricos como pontos para iniciarmos algumas reflexões sobre as mudanças ocorridas ao longo do tempo, desde a colonização portuguesa e a chegada dos primeiros protestantes e suposta liberdade de culto em consequência da transição do regime imperial da época para o republicano.

No segundo artigo, Pe Professor Ms. Ari Antonio dos Reis e o estudante de Teologia Luis Carlos Mello abordam não somente os fatos históricos, mas também nos trazem informações de relevância para a compreensão do fenômeno religioso brasileiro e a influência da religiosidade africana em nosso contexto. Outro fator de grande importância apresentado neste texto é o conceito de sin-

cretismo e dupla pertença, fundamental para entendermos o comportamento de alguns negros/as no campo religioso. Também se aborda a complexibilidade das crenças, mitos e ritos resultantes de um longo período de assimilação do culto dos brancos por parte dos negros e negras e, posteriormente, a tentativa de ressignificação da cultura africana.

No terceiro artigo, a Professora Dra. Adriane Luisa Rodolpho traz como resultado de sua pesquisa um aprofundado relato *“Representações sobre o exu, noção de pessoa e identidades: Contribuições para uma discussão do ponto de vista antropológico”* no âmbito de religiosidade brasileira de matriz africana. Com um olhar antropológico, Adriane investiga tanto as diferenças como os pontos de encontro que existem nas diversas religiões africanas no Brasil. Traz assim, uma contribuição para o diálogo entre estas e as demais religiões presentes no cenário brasileiro. Este artigo também revela os mecanismos e lógicas de formação de identidade e noção de pessoa, os quais se desenvolvem de maneira diversa das demais religiões ocidentais, como no caso do cristianismo. O artigo tem o mérito de desvendar preconceitos e facilitar o acesso às religiões de matriz africana, carentes, ainda, de uma maior aceitação na sociedade. Esperamos que você, caro leitor e cara leitora, tenha uma agradável leitura!

Rogério Oliveira Aguiar e  
Leandro Neres da Silva  
Editores Responsáveis

# Diversidade Religiosa Brasileira

Rogério Oliveira Aguiar\*

*“Aos gurus da Índia, aos judeus da Palestina, aos índios da América Latina e aos brancos da África do Sul. O mundo é azul, qual é a cor do amor. O meu sangue é negro, branco, amarelo e vermelho.” (Cazuza)*

## Primórdios da religiosidade brasileira

A religiosidade brasileira, ao contrário do que muitas pessoas imaginam, não teve início com a chegada dos portugueses a terras brasileiras. Junto com os europeus, veio o cristianismo por meio do catolicismo, e também trouxeram consigo as doenças que foram fatais a grande parte dos povos indígenas, como sarampo, catapora, gripe, tuberculose, pneumonia e outras doenças contagiosas. Mas aqui existia um povo, considerado selvagem pelos estrangeiros, cujos integrantes tinham uma organização social e religiosa. Adoravam e veneravam seus deuses e os espíritos da mata, tinham seus ritos e crenças. A religião indígena foi a primeira a ser cultuada em solo brasileiro. Com a chegada do cristianismo durante o período de colonização, houve uma intenção por parte dos portugueses cristãos de catequizar os indígenas brasileiros, não respeitando a sua religiosidade; tentaram convertê-los ao cristianismo europeu. Antes de chegar a terras brasileiras, Portugal já era um país que liderava o comércio mundial de açúcar. Da Ilha da Madeira foi trazida para o Brasil a cana-de-açúcar, iniciando-se então o plantio da cana em terras brasileiras. O índio, que antes era um ser receptivo e amistoso,

passou a ser visto como mão-de-obra barata para o cultivo da cana no Brasil. Além da escravização do índio e do desmatamento das florestas brasileiras para extrair o pau-brasil, os portugueses exploravam da nova terra tudo o que podiam, com total desconsideração para com os que aqui viviam e tentando impor de forma violenta um sistema opressor europeu.

A mão-de-obra escrava indígena foi substituída parcialmente com a chegada dos povos escravizados da África. Milhões de negros/as africanos/as foram trazidos para o continente americano com o intuito de suprir a necessidade de mão-de-obra escrava na lavoura, na plantação de café e cana-de-açúcar. Porém, muitas vezes, quando faltava a mão-de-obra escrava negra, voltavam a escravizar os indígenas. Junto com esses negros/as vieram também a sua cultura e sua religiosidade, escondidas sob o medo e o terror ao qual eram submetidos. Muitos negros morriam no transporte da África para a América devido às condições precárias. Eram amontoados no porão dos navios sem nenhuma higiene ou condições de sobrevivência; os que morriam eram atirados ao mar como objetos sem valor. Os negros(as) eram batizados(as) e recebiam outro nome; os praticantes destas atitudes inescrupulo-



sas afirmavam que a sua captura e o ato do batismo forçado serviriam para salvar a alma dos escravizados(as). Foi com base nessa justificativa que os europeus sentiram-se à vontade para estender o seu domínio sobre os povos africanos.

O negro/a era considerado objeto de muito valor e de fácil comercialização. No início do tráfico atlântico de escravos, faziam-se trocas de negros por objetos como bebidas, armas, tecidos, cobre, chumbo, entre outras especiarias que países como Estados Unidos, Inglaterra, Portugal, França, Holanda e Brasil produziam com a finalidade de negociarem com o tráfico negreiro. A compra de africanos era feita por alguém com experiência neste ramo, pois havia muita trapaça. Os compradores exigiam que os negros mostrassem os dentes, a língua e até os genitais. Os que não eram considerados capazes de desempenhar as funções de escravo por ter alguma deficiência, pouca altura ou aparentar estarem doentes, eram rejeitados. Por se tratar de um objeto (segundo a concepção lusitana), não possuíam vontades e nem direitos. Religiosidade, então, era algo considerado incompreensível para o negro/a escravizado/a. O que os proprietários não sabiam é que os/as negros/as vindos da África traziam consigo suas crenças e mitos. E que esses mitos permaneceriam acesos no íntimo de cada um deles(as), passando de geração a geração de forma oral, conservando assim a crença e rito africano durante muito tempo. Assim como os indígenas, os negros vindos do continente africano viviam em tribos, mas também em reinos e impérios, como, por exemplo, Império Iorubá, Madinga, Songai, Mali, Dahomé, entre outros. Venera-

vam divindades ligadas a elementos da natureza. Mais tarde essas crenças em seres supremos e civilizatórios identificaram-se em alguns aspectos, dando origem a algumas religiões afro-brasileiras que conhecemos hoje.

### **A omissão por parte da igreja**

A igreja, neste período, não fez nada contra as atrocidades que estavam sendo cometidas contra negros/as escravizados/as. Ela se manteve omissa e até justificou tais atitudes. Ao posicionar-se em favor dos índios, desde que fossem catequizados, induziu os portugueses ao tráfico de pessoas negras do continente africano. Na verdade, a coroa portuguesa não queria atrito com os índios porque eram profundos conhecedores das matas e se tornariam excelentes aliados dos portugueses contra os invasores holandeses e franceses que também entravam em terras ditas portuguesas para saquearem as riquezas brasileiras. A Igreja Cristã foi conivente com os horrores praticados no período da escravidão simplesmente mantendo-se a favor de interesses políticos e econômicos dos países capitalistas europeus.

Os jesuítas lutavam contra a escravidão indígena, mas nada faziam contra a escravidão das pessoas negras. Acredita-se que os índios aceitavam a catequização de forma menos agressiva que os negros/as. O papa Paulo III proibiu a escravização de indígenas, porém esses só deixaram de ser escravizados após a compra de africanos/as. Portanto, os índios só deixaram de ser escravizados depois que passaram a existir condições para a compra de negros e negras da África.

---

## **A chegada do protestantismo ao Brasil e a suposta liberdade de culto**

Com a chegada dos primeiros protestantes a solo brasileiro, por volta de 1810, os brasileiros foram confrontados com cristãos que professavam a sua fé em moldes diferentes do catolicismo brasileiro. Os protestantes não eram bem-vindos por aqui, mas a presença deles foi algo imposto pela Inglaterra para que houvesse um comércio fluente entre a colônia brasileira e os britânicos. Os protestantes anglicanos realizavam os seus cultos em navios ou residências. Não eram permitidas casas com arquitetura de templos religiosos. Alguns anos mais tarde (1824), iniciou-se o chamado protestantismo de imigração; eram europeus, principalmente suíços, alemães e austríacos, que vieram em busca de terras para o cultivo. Essa mão-de-obra seria a futura substituição da mão-de-obra escrava. O Brasil foi o último país do mundo a abolir a escravidão. E isso só aconteceu devido a pressões internacionais, principalmente da Inglaterra, que necessitava de um mercado consumidor de seus produtos. Os negros/as escravizados/as não eram consumidores, pois não recebiam salário. Essa foi a idéia principal que resultou na vinda dos imigrantes europeus para o Brasil, com a promessa de que aqui teriam terras para trabalhar e liberdade para professar a sua fé.

Às pessoas negras escravizadas nunca foi permitido o direito de culto, nem ao menos alguma expressão de fé na sua religião trazida da África. Para não deixarem a sua cultura religiosa morrer, os negros/as escravizados/as buscavam nas imagens das santas e santos católicos personagens que se identificassem,

através de atributos, aos orixás e divindades africanas. Sobre isso falaremos a seguir.

As igrejas protestantes do período colonial, assim como a Igreja Romana, nada fizeram em favor dos povos africanos escravizados. Existem relatos de pastores protestantes e padres jesuítas e franciscanos que possuíam escravos, como também os comercializavam. O protestantismo, que para o negro e a negra brasileiros poderia ser uma proposta libertadora através do Cristo crucificado, converteu-se em apenas mais uma religião branca e opressora.

### **Liberdade de culto para quem?**

Após a proclamação da República, as igrejas protestantes puderam construir os seus templos e celebrar publicamente os seus cultos. Isso passou a ser algo garantido pelo Estado brasileiro, agora republicano. A igreja Romana não era mais a igreja oficial do Estado, apesar do Brasil continuar sendo um país de maioria católica. Os protestantes, antes vítimas de restrições, agora poderiam usufruir a sua liberdade de culto. E os negros/as? Por que não foram contemplados com essa determinação do Estado? Simples. Os imigrantes protestantes eram considerados, no início, cidadãos de segunda categoria. Os negros/as brasileiros, por sua vez, nem eram considerados/as pessoas, muito menos cidadãos. Tinham a sua religiosidade ignorada, quando não era atribuída às seitas demoníacas.

Mesmo após a abolição da escravatura em 1888, os negros e as negras ainda eram considerados objetos, tinham a sua identidade negada e os seus costumes ridicularizados pela sociedade da época.

O preconceito e a discriminação eram praticados de forma aberta e covarde. Eram negros/as livres, porém entregues à própria sorte, sem amparo e sem o devido reconhecimento por sua contribuição para a economia da nação durante quase três séculos. “O povo negro, ao longo da história, foi marginalizado, e foram esquecidas as contribuições dele para o desenvolvimento do país”. Isso, sem dúvida, são páginas vergonhosas da nossa história que jamais serão apagadas. Aos negros(as) não foi permitido nem mesmo o direito de cultivar as suas divindades através da sua religião africana. Mas foi através da determinação e da perseverança que os afro-brasileiros, por meio da sua religiosidade, puderam reconstruir a sua identidade tão desprezada pela elite branca da época.

A idéia de trazer imigrantes europeus para o Brasil, com o intuito de “clarear” totalmente a população, não funcionou. Hoje, o que podemos observar é uma nação diversificada tanto no contexto étnico/cultural quanto no campo da religiosidade. A pluralidade religiosa brasileira é a mais diversificada do mundo. O nosso país tem a segunda maior população negra do planeta, perdendo apenas para a Nigéria.

As religiões de matriz-africana, mesmo sufocadas durante muito tempo, resistiram às pressões usando do sincretismo para não se estagnarem. Exemplo disso são as semelhanças entre divindades das religiões afro-brasileiras e os santos católicos. Só assim foi possível resistir às perseguições constantes aos sacerdotes da religião africana, os pais e mães-de-santo. Somente em 1988, com a aprovação na Constituição Federal brasileira do parágrafo 1º do art. 215, embasamen-

to jurídico para a realização oficial de suas celebrações, especificando que a cultura afro-brasileira passou a ter condições favoráveis para sua atuação e seu reconhecimento como instituição religiosa. A partir daí começariam a usufruir o direito negado há tanto tempo.

O culto aos orixás passou a ocupar dimensões nem imaginadas; o público anteriormente constituído apenas por negros/as agora abrange todas as etnias e classes sociais. Na cidade de São Leopoldo/RS, por exemplo, é possível encontrarmos sacerdotes da Umbanda descendentes de germânicos e italianos. Apenas como exemplo, para termos uma idéia da abrangência desses rituais pelo mundo, em especial no hemisfério norte, podemos citar o culto a Iemanjá nos EUA, que é fruto de uma imigração de cubanos que levaram consigo o culto aos orixás, em especial “a Iemanjá, rainha do mar”. Isso após a revolução realizada por Fidel Castro em Cuba (1959), que, ao assumir o poder no país, proibiu os rituais afros. Não se podiam bater os tambores nem realizar as festas anuais aos orixás. Assim, os cubanos que imigraram para Miami, EUA, levaram consigo a cultura e a religiosidade. Hoje, em diversas partes dos Estados Unidos ocorre o culto a Iemanjá, inclusive em Washington e Nova York, sendo realizado também por brasileiros/as que lá residem.

### **Qual a religião do povo brasileiro hoje?**

Hoje é quase impossível dizer qual é a religião praticada pelo povo brasileiro. Na verdade, as religiões são influenciadas pelo contexto no qual estão inseridas. Houve uma transformação na vida religiosa do povo brasileiro. A liberdade de

culto garantida por lei foi benéfica e essencial para a transformação na mentalidade e comportamento dos brasileiros; os paradigmas preestabelecidos por uma nação racista e opressora, convertem-se pouco a pouco em sinais de transformação. A beleza da diversidade se faz quando o respeito mútuo perpassa a concepção do que acreditamos ser o certo ou errado. A religião deve gerar transformação e conscientização. Quando isso não acontece, é porque está se perpetuando o processo alienatório e discriminatório.

A diversidade religiosa brasileira alcançou tais dimensões graças, sobretudo, àqueles e aquelas que conservaram em seu interior o desejo de liberdade. A seguir apresento um dado muito interessante; acredito que poucas pessoas tinham conhecimento deste fato, no mínimo curioso. “No Rio Grande do Sul, enquanto o número de CTGS gira em torno de 1.500, o número de templos de cultos afro-brasileiros chega a 30 mil. No extremo sul do país encontra-se a maior população declaradamente adeptos da umbanda (1,1 % da população gaúcha), superando o estado do Rio de Janeiro com (0,89 % dos cariocas) e a Bahia. Isso segundo o Censo do IBGE 2000”. Observa-se que, em um estado onde a imigração européia ocorreu com maior intensidade, a cultura afro se fortificou e prevaleceu. A religiosidade dos negros/as resistiu, permanece firme e em constante crescimento. Hoje podemos encontrar negros/as nas mais diversas religiões e ramificações do cristianismo. Os afrodescendentes brasileiros estão encontrando os espaços que lhes foram negados durante muito tempo, nas igrejas e na sociedade. Ainda falta muito a ser conquistado, mas, assim como o povo negro

resistiu a tantas tribulações e tanto sofrimento, resistirá muito mais, e agora com luta, consciência e instrução. Esses são frutos de muitas batalhas realizadas ao longo da história e que vêm se convertendo em resultados positivos, graças, sobretudo, à capacidade de mobilização presente, também, no movimento negro brasileiro, que tem buscado, através de suas atividades, justiça social e condições de vida digna para todos e todas.

### Nota

\* Acadêmico do Curso de Bacharelado em Teologia.

### Referências bibliográficas

- BARCELLOS, Maurílio Pereira. **América indígena: 500 anos de resistência e conquista**. São Paulo: Paulinas, 1999.
- CHIAVENATO, Júlio José. **O negro no Brasil, da senzala à Guerra do Paraguai**. São Paulo. Brasiliense, 1980.
- DREHER, Martin Norberto. **A igreja latino-americana no contexto mundial**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- IWASHITA, Pedro. **Maria e Iemanjá: análise de um sincretismo**. São Paulo. Paulinas 1991.
- MAESTRI, Mário. **A servidão negra**. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1988.
- MARCHANT, Alexander. **Do escambo à escravidão**. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SILVA, Marcos Rodrigues da. **O negro no Brasil: história e desafios**. São Paulo FTD, 1987.
- PADILHA, Günter. **Hermenêutica Bíblica negra e seus desafios**. In: Nash e Lopes. **Abrindo sulcos para uma teologia afro-americana e caribenha**. 2003. p. 110-130.
- KOCH, Ingelore Starke. **Brasil: outros 500. Protestantismo e resistência indígena, negra e popular**. São Leopoldo: Sinodal, COMIN, IEPG, 1999. p. 172-200.



# Presença afro no universo religioso brasileiro<sup>1</sup>

Ari Antônio dos Reis<sup>2</sup> e Luis C. Mello<sup>3</sup>

## I - Fenômeno Religioso

Uma compreensão comumente difundida de fenômeno religioso refere-se à manifestação socializada da religiosidade humana. É fenômeno religioso o acontecimento que tem sua especificidade na atividade religiosa do ser humano e que incide na sociedade. Contudo, o conceito é limitado para abarcar toda a riqueza e dinamicidade da ação humana. O tema que ora está em discussão se reveste de uma complexidade ainda maior. A referência à experiência religiosa de um povo se desvela marcada pelo mistério. Aquilo que o referencial lingüístico pode descrever é uma parte deste manancial misterioso de onde fluem constantemente novos desafios em termos de interpretação. Sabe-se que não se capta tudo o que se refere à experiência religiosa. Esta constatação permite suspeitar de um referencial que se outorgue a tarefa de compreender positivamente as manifestações religiosas colocadas sob um processo investigativo. Seria uma atitude ingênua pensarmos assim. O posicionamento metodológico pode ser outro. A noção de que as descobertas, fruto da pesquisa das manifestações religiosas, ainda não conseguem responder a todas as inquições sustenta o desafio do aprofundamento constante. Aí aparece com mais evidência o intuito de uma leitura compreensiva e não só a pretensão de solucionar matematicamente as proposições sugeridas com antecedência.

O trabalho com a religiosidade, fenômeno dinâmico, exige a suspensão

momentânea de pretensões de resposta totalizadora, que exigiriam um encaixe matemático do fato estudado. A busca de compreensão do fato estudado pode ser um passo metodológico mais condizente com tal processo de pesquisa.

O trabalho que segue volta-se para a temática da religiosidade. Tem-se a noção da provisoriedade da pesquisa. O olhar volta-se não somente para a religiosidade como fato isolado, mas como elemento ligado à história e a uma cultura.

A compreensão do fenômeno religioso exige uma percepção da temática para além do que os conceitos conseguem captar. O trabalho frente à religiosidade exige do pesquisador mais sentido de aproximação, viabilizada mais pelos conceitos e pelo que já é teoria construída do que pela ousadia da resposta totalizadora. A aproximação permite a compreensão e o entendimento do fato pesquisado. É um posicionamento metodológico mais humilde e promissor quando se está dialogando com a riqueza da religiosidade.

Estamos buscando elementos de influência da tradição religiosa africana no universo religioso brasileiro. É um tema pertinente e, ao mesmo tempo, complexo. São duas tradições religiosas extremamente ricas e distintas em si mesmas. São também marcadas pela diversidade interna. Não é tarefa fácil compreender os elementos influenciadores destes processos religiosos. A evidência transforma-se em complexidade à medida do aprofundamento do estudo. Parece-nos que a influência africana vai



na direção do que chamamos de religiosidade popular, visto que o catolicismo romanizado tem procurado se manter incólume a uma possível influência tanto do universo religioso africano como do catolicismo popular. Não só evitou um diálogo mais profundo, como o combateu.

## **II - O encontro em termos de religiosidade**

A deportação dos povos africanos para o Brasil respeitou a ordem econômica do colonialismo, que colocou os lucros aferidos acima da dignidade das nações indígenas e africanas. A vinda dos negros ao Brasil foi um evento traumático, e mais traumática ainda foi à experiência secular de escravidão. Estes elementos de fundo histórico influenciaram o universo religioso que foi se constituindo no Brasil colônia, estendendo-se por outras fases da nossa história e chegando até os tempos atuais.

O fato da escravidão colocou em relação a tradição religiosa dos povos africanos, dos portugueses pobres, dos povos indígenas e o catolicismo romano. Optamos por não nos adentrar na experiência dos povos indígenas. Quanto ao catolicismo romano, este não chegou a ganhar espaço no universo religioso do Brasil colônia a não ser pela obrigação dos sacramentos e da missa. Há fortes indicativos de que a relação foi mais profunda entre a tradição africana e o catolicismo popular português, mesmo que a Igreja Católica já exercesse forte influência na vida religiosa brasileira.

Recordávamos que o contato dos negros com os europeus foi de um acento traumático para os africanos. Perpassou este contato a dimensão religio-

sa. No caso dos negros, marcada pelo rompimento com as tradições africanas e, no caso dos portugueses, pela intenção de “batizar” os negros para livrá-los do “paganismo”.

Em termos de religião e cultura, desde África, vinham acontecendo as separações ou rupturas. A captura em solo africano privilegiava os jovens do sexo masculino. A quantidade de mulheres presas era inferior à de homens. Uma vez capturados, eram colocados juntos com outros já cativos, de povos e línguas diferentes. Não raras vezes, eram colocados juntos grupos que eram rivais. Chegando ao Brasil, ficavam à espera dos compradores. Como a escolha dos escravos (peças) era feita pelos senhores do engenho, estes colocavam os critérios de escolha de seus futuros escravos.

O interesse do comprador era a lei maior. Assim, famílias foram separadas, crianças arrancadas de suas mães. Nos mercados de escravos acontecia mais uma, a penúltima mistura de escravos de diversas etnias e culturas. Critérios como cultura, língua, família ou parentesco eram utilizados também pelos compradores, ou seja, por medo de possíveis revoltas, os compradores evitavam adquirir escravos de uma só família ou língua.

O contato dos povos negros com o catolicismo deu-se através do contato com a escravidão. Para os negros, num primeiro momento, escravidão e catolicismo se traduziam em experiências iguais. O conceito de conversão, biblicamente compreendido como mudança de mentalidade e de rumo (Mc 1, 4; Lc 3, 3-9), não (...) nesta realidade porque não

havia uma preocupação de fundo catequético, a não ser o batismo e a exigência de participação nas missas. Isto se dava de maneira forçada e não na espontaneidade. A conversão é fundamentalmente uma atitude livre, espontânea. É uma opção dentre outros caminhos e não caminho único.

Neste ambiente, o negro, caso não fosse ainda batizado, devia ser obrigatoriamente evangelizado, aprender as rezas latinas, receber o batismo, assistir à missa e tomar os santos sacramentos. [...] Assim o escravo, visto que era “católico”, isto é, batizado, e integrado na família do senhor, devia participar também do seu culto, observada a diferenciação racial e social, ou seja, a separação do catolicismo do branco e do negro.

O batismo era um passo importante no processo de aquisição dos escravos negros. Como Igreja Católica e Estado se confundiam, o batismo tornou-se questão legal.

Para os escravos advindos de outras regiões da África, havia um prazo de um ano após sua chegada ao Brasil para serem batizados. Aos proprietários que não providenciassem o batizado, ameaçava a prisão por trinta dias e multa. O batismo era, pois uma obrigação imposta pelo Estado.

Alguns negros capturados já vinham da África “batizados”. Muitos padres se colocavam à disposição para este serviço religioso devido à preocupação com a grande mortandade nos navios. Assim, evitavam que os negros morressem pagãos. Como chegavam aqui em péssimas condições de saúde, e muitos não resistiam e morriam, o batismo também era efetuado nos portos. Para a Igreja

Católica, mais importante que a situação desumana da escravidão era a preocupação com a morte dos negros sem a recepção do sacramento do batismo. Era necessário salvar a alma dos negros cativos. Entretanto, a “ação evangelizadora” reduzia-se ao batismo. Para além do batismo não havia outras práticas significativas de evangelização. Buscava-se a inserção dos negros nas formas do catolicismo brasileiro. Recorda-se aqui o fato da escassez de padres e o fato de os padres terem outros afazeres além do exercício do ministério sacerdotal. Muitos eram comerciantes, mineradores, executores de outros ofícios.

Somente no século XVIII, o arcebispo da Bahia demonstrou preocupação com uma catequese mais efetiva. As orientações centravam-se na preocupação com o batismo, considerado necessário à salvação. Entretanto, as orientações esbarravam na compreensão de que os negros eram boçais e rudes, sendo impossível algo mais aprofundado em termos de catequese católica. Era uma leitura a partir da cultura européia de orientação cristã católica. Acrescentam-se a dificuldade com a língua e o descuido dos senhores com a catequese dos escravos. Não esqueçamos que muitos escravos de religião islâmica (alguns vindos da Nigéria) se recusaram a seguir os preceitos cristãos.

Mesmo com as dificuldades de catequese, o culto católico funcionava como um forte transmissor da ideologia do escravagismo. Os padres, capelães dos engenhos agiam como defensores do sistema escravista e do senhor do engenho. A missa dominical completava de forma persuasiva o trabalho do “feitor” em manter os negros sob o jugo da escravidão.

Ainda no início do século XIX, dizia-se que a disciplina da fazenda se fundamentava em dois pilares: a do feitor, fiscalizando o trabalho com seu chicote, e do capelão, enfraquecendo o espírito de revolta com sua pregação.

Todos os que moravam no engenho participavam da missa, situando-se, porém em lugares previamente determinados no espaço da capela. Jamais um negro ficava no mesmo espaço dos brancos. Os negros eram considerados católicos de segunda categoria.

Vê-se a diferença da “evangelização” dos negros em relação aos povos indígenas. O encontro com a cultura européia foi traumático para as duas culturas. Contudo, a relação da Igreja com os indígenas era perpassada algumas preocupações. Lembramos a luta pela não escravização e a catequese. Houve vozes internas na Igreja que se levantaram contra a escravização dos indígenas. Raros foram os defensores dos negros. Poucas foram as ordens religiosas que não eram proprietárias de escravos.

Não só os religiosos admitiam como fato indiscutível a legitimidade da escravidão, como também eles mesmos a praticavam. As diversas ordens religiosas e os conventos de freiras possuíam escravos.

Destacamos alguns elementos na esfera cultural e religiosa do encontro da cultura africana com a cultura européia. Alguns já foram mencionados anteriormente. Sugerimos estes destaques pelo fato de eles caracterizarem melhor o encontro da cultura africana com a cultura européia no solo do exílio dos africanos, as terras brasileiras.

a) Marca da violência a violência física da captura e posterior escravidão, a violência da ruptura geográfica e cultural em relação às terras africanas. A transposição da África para o Brasil aconteceu com o cuidado dos traficantes e senhores de engenho em cortarem qualquer laço ligado à vida no continente africano. O batismo poderia ser compreendido como a inserção (parcial) dos negros na religião e cultura dos escravagistas. O ato religioso do batismo referenciava a violência do processo econômico da escravidão.

b) Não evangelização os negros aqui chegados foram batizados sem um processo mais profundo de evangelização. O contato com o catolicismo oficial era complementado com a participação na missa de domingo dia também de folga no trabalho no eito. Ao negros não foi permitido um conhecimento mais profundo da tradição católica.

c) Teologia da escravidão a Igreja, além de ser proprietária de escravos, procurou construir um aparato teórico (teologia) que justificasse a escravidão. O mesmo Pe Antônio Vieira que condenava a escravidão indígena justificava teologicamente a escravidão africana.

d) Negação da tradição religiosa africana se não havia um aprofundamento na catequese católica, não havia, porém, liberdade de culto aos povos negros. Aos negros não era permitida qualquer forma de manifestação religiosa que não a dos senhores brancos. Aprofunda-se a ruptura com a matriz africana. Para a Igreja, qualquer forma de manifestação religiosa não cristã era considerada algo demoníaco. Não havia como os negros resgatarem a matriz religiosa vivida na África. Estavam dispersos, convivendo



com gente de tribos diferentes (algumas até inimigas entre si), com tradições diferentes e falando línguas diferentes. A vigilância dos senhores e da Igreja também era um obstáculo. Ressalta-se também a confusão dos negros em termos de referenciais religiosos pela perda de conteúdo e pela pregação anticulto afro de parte dos colonizadores.

e) Mudanças no culto dos orixás aconteceu primeiramente pelo fato de a transposição da África para o Brasil ter implicado a perda de muitos orixás que eram cultuados na África. Os orixás conhecidos no Brasil representam uma parte dos que existiam no universo religioso africano. Outro elemento importante foi a perda de consistência teológica e ritualística da religiosidade africana.

f) Distinção entre religião e sociedade na África, a cultura e a religião eram representativas de toda a vida e de toda a sociedade. No Brasil, a cultura africana passa a representar apenas um segmento da sociedade, e um segmento marginalizado. Se na África a religião produzia o sentido de vida para todos, aqui no Brasil o processo sofre um reducionismo, não é a manifestação do grupo étnico como um todo, mas de determinada classe social. E a pertença a uma ou outra classe social é determinante na sociedade escravagista.

### **III - A influência mútua entre religiosidade africana e brasileira**

Contudo, as adversidades, o aparente hiato entre o povo africano e o catolicismo oficial, não impediram que houvesse um processo de influência mútua mediada pelo catolicismo popular. Alguns elementos da tradição religiosa africana se fazem presentes no nosso uni-

verso religioso. Salientamos que, para o povo africano, cultura e religião não são grandezas isoladas, fazem parte do mesmo universo.

Os valores culturais africanos que são necessariamente religiosos são vividos na simbiose com as práticas católicas, constituindo um verdadeiro catolicismo inculturado negro-brasileiro. As raízes das culturas afro-americanas são extensas e de uma riqueza singular.

A não distinção entre cultura e religião é uma das características da tradição religiosa africana, e este acento foi transmitido para o catolicismo popular brasileiro. É uma salvaguarda frente ao risco de se fazer uma leitura a partir da distinção entre cultura e religião.

O contato entre religião afro e catolicismo gerou transformações em ambas as esferas. A experiência religiosa do homem branco foi repassada basicamente através do catolicismo popular trazido ao Brasil pelos portugueses pobres. Sugerimos, então, a influência não em termos de Igreja Oficial, mas na esfera da religiosidade popular. O batismo e a assistência da missa, elementos do catolicismo oficial, não tiveram tanta penetração na consciência dos negros como as formas de religiosidade dos brancos pobres. O culto aos santos é um indicativo desta influência.

#### **3.1 - A não contradição**

Para os negros, o encontro com o catolicismo, apesar do invólucro violento, não implicou consciência de contradições. De forma geral, houve aceitação do catolicismo. A violência da coerção da Igreja e dos senhores certamente contribuiu para o “acostumar-se” com o culto

católico. Porém o contato diário com os brancos pobres cimentou uma forma diferenciada de prática, esta mais afetiva e marcada por um viés de liberdade. Era uma experiência aceita com tranquilidade.

O catolicismo é aceito como fazendo parte da realidade brasileira e não julgado contraditório à religião africana, pois há entre esses domínios o corte que faz com que, para o negro, um e outro sejam verdadeiros em seus respectivos mundos e não haja entre eles senão correspondência.

A aceitação do catolicismo deve-se também, além da leitura da não contradição, ao fato de o sistema escravagista colonial ter apresentado “rachaduras” que permitiram que os negros recuperassem, ao menos parcialmente, os referenciais religiosos rompidos por ocasião da diáspora africana. E ali estava o elemento de resistência, pois, em nível de consciência e na prática, alguns elementos da tradição branca foram transfigurados e transformados através da reinterpretatção dos elementos da tradição católica. Como dizia Arthur Ramos, “habitado naquela e obrigado por esta, ficou com as duas crenças”. Esta reconstrução da religiosidade negra em outro cenário, o do exílio, acabou por marcar a tradição católica popular brasileira, somada à vertente portuguesa e indígena.

Alguns autores conceituam esta influência mútua como sincretismo que também se transformou em dupla pertença.

### **3.2 - Sincretismo e dupla pertença**

Por sincretismo entende-se a tendência de reunir elementos de várias religiões recompondo-os em uma unidade

híbrida. A conceituação de sincretismo é muito complexa, e não há unanimidade em torno de uma só definição. Tem a ver com a idéia de “influência mútua” entre religiosidade negra e o catolicismo popular nas terras brasileiras. O encontro das religiões indígenas, das africanas e do catolicismo popular branco foi gerando diferentes vertentes de experiência religiosa particularizadas, dependendo da região do Brasil onde se deu este encontro.

A experiência não é a mesma e não acontece com a mesma intensidade em todo o Brasil. Ela é diferenciada, dependendo da região. Mesmo que tenha acontecido a influência mútua, a variante católica e a variante afro-brasileira seguiram outros caminhos e não somente o da hibridação, como sugere o sincretismo. Ainda hoje há desdobramentos em relação a estas duas totalidades religiosas.

O conceito de sincretismo ajuda na compreensão, porém exige um passo a mais, pois não conseguiria explicar as diferentes manifestações religiosas experienciadas em solo brasileiro. É um conceito parcial. Responde a uma parte do processo. Surgem críticas ao conceito de sincretismo afirmando que é um conceito que se estrutura privilegiando uma diferenciação entre religiões inferiores e superiores, acentuando um viés da relação entre dominantes e dominados.

Outro elemento importante neste processo de encontro é a dupla pertença. Muitos descendentes dos povos africanos freqüentam os cultos afro e participam ativamente da comunidade católica. Não vêem contradição nesta dupla pertença. É uma experiência religiosa com dois núcleos fundantes, o catolicismo e o culto africano.

#### IV - Conclusão

No decorrer da leitura da realidade religiosa que foi exposta através do texto, podemos perceber algumas problemáticas que nos tocam em termos de religiosidade. A diversidade religiosa brasileira está plasmada de historicidade. Quando silenciarmos a história, pagamos um preço que é incalculável. Esquecer-se do passado é aniquilar, sem proveito pedagógico, os seus erros e também acertos. A amplitude da riqueza religiosa brasileira nos ensina que quanto mais complexa ela é, mais rica e construtiva pode ser para o desenvolvimento de atitudes de tolerância e diálogo mútuo. Pesquisar, escrever e fazer estudos sobre religião é deparar-se com questões que estão sempre nos levando a novas descobertas que se fazem antídoto contra um posicionamento pragmático e unilateral.

#### Notas

1 Este artigo é parte de um texto mais longo sob o mesmo título publicado na revista *Caminhando com o Itepa*, ano XXI, n. 74, setembro de 2004 – Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo.

2 Pe. da igreja Católica, Mestre em Teologia Pastoral – professor do Instituto de Teologia e Pastoral de Passo Fundo nas áreas de Metodologia e Prática Pastoral e Religião e Sociedade.

3 Graduando do Bacharelado em Teologia pela Escola Superior de Teologia de São Leopoldo – membro do grupo de pesquisa Identidade.

4 Sobre este tema ver: Pedro A. Ribeiro de OLIVEIRA, *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

5 Volnei J. BERKENBROCK, *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*, p. 83.

6 Cf. Ralfy Mendes de OLIVEIRA, *Vocabulário de Pastoral Catequética*, p. 49. O autor trabalha com o conceito “conversão” sinonimizando-o com mudança de vida, ato de deixar um comportamento atual para começar um novo. É um processo permanente e contínuo, no qual a catequese desempenha um papel importante.

7 Franziska C. REHBEIN, *Candomblé salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*, p. 65.

8 Volney J. BERKENBROCK, op. cit., p. 97.

9 Cf. Raimundo CINTRA, *Candomblé e umbanda: o desafio brasileiro*, p. 100.

10 Franzisca C. REHBEIN, op. cit., p. 65.

11 Raimundo CINTRA, op. cit., p. 105-106.

12 Sobre este tema poderia se aprofundar na obra de: Antônio VIERA, *Sermões*, especialmente o número 27. Volney J. BERKENBROCK, op. cit., p. 106ss; José Oscar BEOZZO, *História da Igreja católica no Brasil*, p. 140ss, in *Curso de Verão*, ano III.

13 Cf. Franzisca, C. REHBEIN, op. cit., p. 66. O culto foi equiparado e confundido com feitiçaria. Vetavam-se reuniões por aparecerem aos olhos dos cristãos como manifestações demoníacas.

14 Cf. Volney J. BERKENBROCK, op. cit., p. 112s.

15 Esta questão será aprofundada quando tratarmos a experiência do sagrado.

16 Este conceito “brasileira” pode parecer impreciso. É usado por ser de mais fácil compreensão no texto.

17 Antônio Aparecido da SILVA, *Cultura negra e evangelização*, p. 106 in: José Oscar BEOZZO. (org), *Curso de Verão*, ano V.

18 Arthur RAMOS, *O negro brasileiro*, p. 148.

19 Ver *Revista Sem Fronteiras. Religiões afro-brasileiras: caminhos de diálogo e compreensão*, número especial, julho de 1994.



# Representações sobre o exu, noção de pessoa e identidades: contribuições para uma discussão do ponto de vista antropológico

Adriane Luisa Rodolpho\*

O presente artigo trata das representações acerca da entidade exu no universo da *umbanda cruzada* ou *quimbanda* e propõe uma análise a partir da noção de pessoa e da discussão sobre a construção de identidades sociais. Essas representações caracterizam um personagem, construído de falas e descrições dos praticantes do culto, com contornos que às vezes repetem, outras não, o modelo típico do exu e sua companheira, a pombagira, como bandidos, prostitutas ou diabos.

A noção de pessoa é um conceito antropológico, assim percebido:

Em todas as sociedades são conferidas identidades ao ser humano; mas a definição desta identidade é marcada pela noção filosófica, jurídica e religiosa da *persona*, quando “pessoa” significa de início a máscara teatral, o papel social.

Nas duas *casas de religião* pesquisadas, ambas *cruzadas*, encontram-se muitas semelhanças, mas igualmente algumas diferenças bastante marcantes. Em apenas duas casas, observei vários aspectos tanto em relação aos ritos quanto aos mitos e narrativas referentes aos exus e pombagiras. Entretanto, essas diferenças não são

substanciais; referem-se, antes, a gradações ou ênfases próprias à estrutura da *umbanda*, especificamente. Neste sentido, a *quimbanda* ou *umbanda cruzada* pode ser referenciada dentro do universo da *umbanda*, e nesta

[...] não há uma codificação rigorosa nem da seqüência do ritual nem do conjunto de crenças, estando, tanto a doutrina quanto a prática religiosa, muito sujeitas às preferências e ao que se pode chamar de estilo pessoal do chefe do terreiro, apesar da existência de várias federações de *Umbanda*, tanto a nível nacional, quanto regional [...] Apesar, portanto, da ausência de formalização rígida, há, evidentemente, muito em comum entre esses vários centros religiosos, daí a denominação única de *Umbanda*. O que se pode dizer é que há certos posicionamentos pessoais dos chefes que tornam a *Umbanda* elástica e flexível a inovações e, aparentemente, fazem com que os terreiros, numa abordagem superficial, sejam divergentes entre si. Não há, além disso, apesar da extensa literatura doutrinária, algo que seja

unanimemente aceito pelos chefes como uma legislação obrigatória e que se imponha de forma decisiva.

Talvez as palavras da autora citada acima possam ser um tanto exageradas; encontra-se nestas religiões um substrato comum – o que permite que se possa falar de uma formação religiosa específica como a *quimbanda* – com diferenciações bastante interessantes, como, por exemplo, na casa da *mãe-de-santo* que pratica a *quimbanda de lado candomblé* (palavras suas), onde existe clara referência à astrologia, aspecto que não identifiquei com relação aos outros informantes.

Os exus, além de espíritos de pessoas que viveram, são também concebidos como “elementares da natureza” e se relacionam ao planeta Terra. Em relação aos orixás, cada um dos *sete orixás maiores* se relaciona a um planeta, regendo determinados e específicos signos do zodíaco, a saber: Oxum (Vênus) rege Touro e Libra; Xangô (Júpiter), Sagitário; Ogum (Marte), Áries e Escorpião; Odé (Mercúrio), Gêmeos e Virgem; Xapanã (Saturno), Peixes e Capricórnio; Iemanjá (Lua), Aquário e Câncer e Oxalá (Sol), Leão. Ainda, esta é uma das maneiras pela qual a *mãe-de-santo* define o santo de cabeça das pessoas, ou seja, a partir da data de nascimento.

Do mesmo modo que uma pessoa tem um orixá que rege sua cabeça e outro seu corpo, cada um possui, igualmente, um exu e uma pombagira rela-

cionados aos pés e pernas. Esta é uma concepção generalizada entre os praticantes.

A idéia corrente no templo da *mãe-de-santo* é a de que os exus são os mensageiros dos orixás ou, ainda, “escravos”, trabalhadores. A idéia geral do exu enquanto servo, mensageiro e trabalhador é compartilhada também pelo *pai-de-santo* da outra casa de religião, que ressalta a rapidez destas entidades na solução dos problemas que se apresentam. Segundo ele, o número de exus é quase infinito, e cada um tem o seu significado. Todo exu pode vir a ser “chefe de uma casa”, de uma terreira, e geralmente seus nomes se referem a espaços que seriam seus domínios:

Cada exu desses tem um significado... Um exu manda no cruzeiro, outro no canto do cruzeiro, outro manda no mato, outro no campo, outro na lombá, um manda quase perto da porta, outro manda na porta, outro depois da porta, outro no meio do cemitério, um manda no forno, outro manda na catatumba, outro no buraco... beira de cruzeiro, cruzeiro de praia, beira da praia, cruzeiro de campo, de mato... e assim vai.

A referência aos locais é dada por alguns nomes: Exu Tranca Rua, Exu Sete Encruzilhadas, Exu do Lodo, Exu Sete Catatumbas, Exu Sete Porteiras, etc. Ainda, a referência ao espaço físico é assim explicitada por um *filho-de-santo*, relacionando topografias e

cores:

O meu exu é o Exu Tiriri. Ele é um exu do cruzeiro. Pra ele se mata galo vermelho e preto [...] Por exemplo, o exu que é o chefe do meu exu, o chefe do Tiriri, que é o exu da madrinha [sua *mãe de santo*], que é o Exu Sete Calunga, que é da calunga, ele é um exu que responde no cemitério, prá ele já se mata galo preto. Pra minha pomba gira é galinha preta. Tem casas que matam pra pomba gira galinha vermelha [...] Então, o que difere aí da cor do bicho é aonde que eles respondem, uns respondem no cemitério, outros respondem no cruzeiro, então o cemitério é o Povo de Preto, e do cruzeiro a gente chama do Povo Vermelho e Preto [...] Tem aquele povo que só responde no Preto, que é o Povo de Cemitério.

Basicamente, os exus e as giras são tidos como o *Povo da Rua*, e vemos aqui uma clara referência ao aspecto do trabalho: o exu é o trabalhador, ele é o Senhor dos Caminhos. O *pai-de-santo* nos explica da seguinte forma:

Por exemplo, Xangô não pode fazer tudo sozinho. Eu preciso de algo e peço para Xangô, e ele vai me atender. Só que se sai este monte de santo, quem vai cuidar da casa? Então, saem os exus para a rua. Eles trabalham para o santo.

Aqui, observa-se um ponto convergente entre o *batuque* e a *umbanda cruzada*: os exus trabalham para os orixás

(*batuque*) e para os caboclos (*umbanda*). Outra informante, filha-de-santo, relata de igual maneira esta hierarquia na *umbanda cruzada* que pratica: “*por que um caboclo vai fazer algo se pode mandar o exu fazer o serviço?*”. Ao mesmo tempo, ela se refere à “necessidade” destas entidades e relembra a frase de um ponto cantado: “Vou mandar chamar meu povo, lá nas sete encruzilhadas, vou mandar chamar meu povo, sem exu não se faz nada” (grifo meu). Este ponto é também cantado nas duas casas de religião pesquisadas.

Esta “necessidade” a que a *filha de santo* se referia pode ser entendida não só pelo aspecto da solicitação – a rapidez e a perícia do exu em resolver os problemas – como igualmente pela própria visão que as pessoas de religião têm com relação à entidade. Neste sentido, todos os informantes são unânimes em afirmar que os exus foram pessoas que viveram e devem “purgar” seu carma, num certo sentido. Existe uma clara referência à noção *kardecista* de evolução e desenvolvimento dos espíritos, de “*aprimoramento de sua luz*”. Desta forma, no *espiritismo*,

a noção de carma afirma que nenhum fato moralmente significativo se perde ao longo das encarnações. [...] A encarnação ou, em outros termos, a vida humana e social, surge assim como o lugar onde se sofre e se modifica o carma, onde “ganham-se ou perdem-se



---

pontos”, no exercício do livre-arbítrio relativo que define o homem.

O *pai-de-santo* especifica melhor este tema, quando se refere à hierarquia entre os exus. Segundo ele, entidades como a Pombagira Maria Padilha, por exemplo, já pagaram suas mazelas há muito tempo. No caso de um trabalho a ser realizado, ela designaria outros exus para a resolução de tal ou qual demanda. Já a filha-de-santo completa esta noção, afirmando que os exus são “entidades de luz”, porque, de outra maneira, não poderiam vir para trabalhar. Seria nesta tarefa – o trabalho – que os exus “desenvolveriam seus espíritos”, “*adquirindo mais e mais luz*” e evoluindo.

Outra informante, também *mãe-de-santo*, complementa a afirmação daquela *filha-de-santo*. Segundo ela, se o exu chega para trabalhar, é porque tem luz ou está à procura desta (sinal de que sabe que precisa se desenvolver, doutrinar-se e trabalhar). Nesses casos, mesmo que seja uma sessão de *umbanda* “branca”, onde a hegemonia do culto é de caboclos e pretos velhos, e onde geralmente o exu não é bem-visto, ele não deve ser convidado a retirar-se: os dirigentes devem permitir que ele fique, para que possa ser “*doutrinado*”.

### **Exu: elemental da natureza ou egum?**

Uma questão referida anterior-

mente diz respeito à noção de os exus serem concebidos como “elementares da natureza”, além de terem sido pessoas que viveram. Das mais variadas fontes de informações das quais dispus (entrevistas com dirigentes de casas de religião, as quais freqüentei durante todo o desenvolvimento da pesquisa; “povo da religião”, *filhos e pais de santo* de casas visitadas ou não; dirigentes de federações de *umbanda*), sempre é feita alguma referência aos exus e às forças elementares da natureza. Prossigamos por partes.

A primeira referência que obtive sobre o assunto foi dada por uma *mãe de santo*. Segundo ela, os exus são relativos ao planeta Terra (“*o exu é Terra-Terra*”). Esta afirmação referia-se ao fato de os exus serem as entidades mais próximas “da matéria”, do mundo dos humanos, por assim dizer. Os exus teriam humores, vontades, seriam irascíveis ou dóceis como os seres humanos. Como todos os orixás, seriam relativos a um planeta, no caso, o mais próximo de nós, mortais: a Terra. Por este motivo, para os exus não se sacrificariam aves que voam, como a pomba, por exemplo, segundo esta *mãe-de-santo*. Estas seriam exclusivas dos orixás – é o símbolo de Oxalá – que estão “*nas alturas*” (e que são considerados como hierarquicamente superiores aos exus).

Uma *mãe-de-santo* nos fornece uma concepção bastante interessante, no mesmo sentido:

Exu é plano Terra, no caso a Terra, né? Sem tu poderes adubar a Terra, que no caso seria *adubar pra Exu*, tu não poderias chegar até o Bará, porque ele já está centralizado na Terra. *O exu é um plano na Terra*. Por que ele faz o bem e o mal? *Porque ele tem sempre planos*, ele faz parte da Terra. O Bará já foi um exu, ele adquiriu a sua luz, então ele já está centralizado na Terra, ele já é o dono da Terra.

– *O exu, neste sentido, estaria mais difuso...*

“Exato, ele ainda não conseguiu se equilibrar, canalizar ali, se firmar.”

– *E os orixás não seriam só do plano da Terra?*

“Não, eles já estão num outro plano, eles já atingiram todinha a natureza, não só a Terra.”

Temos aqui uma referência à territorialidade do Bará, que, enquanto orixá, já está “*centrado*”, delimitado, definido. Diferentemente dele, o exu apresenta o caráter difuso dos planos materiais, o que igualmente explica seu caráter: o bem e o mal são planos que, difusos, podem se sobrepor ou se alternar. O exu não “*se canaliza*”, “*se firma*” ou “*se equilibra*”. O Bará enquanto orixá é hierarquicamente superior em “*luz*”, o seu plano é outro, ele está “*centralizado*”.

Para um outro *pai-de-santo*, é necessário que nos detenhamos na noção de “*axé*”, este seria o princípio vital, algo como a essência das forças

da natureza, os elementais componentes de tudo e do todo: ar, água, fogo e terra. Os vários reinos – animal, vegetal e mineral – seriam compostos destes elementais, e, neste sentido, o *assentamento* das entidades (sejam orixás ou exus) dar-se-ia pela condensação desta energia primeva num *acutá* ou imagem e pela canalização desta energia, via *eguns*, no fenômeno do transe possessivo. O transe seria, portanto, a manifestação desta energia na matéria.

Uma concepção bastante semelhante é fornecida por um dirigente de federação umbandista. Segundo, ele, para os africanistas, o que “*se recebe*” na realidade são *eguns*. Longe dos estereótipos mais simplistas que conferem aos *eguns* um caráter maléfico, trans-tornado, de espírito sem luz dos quais devemos nos afastar, o *egum* é concebido aqui como um canal, como a viabilização da manifestação destas forças da natureza compreendidas por nós como “entidades”. Neste sentido, o exu agiria na faixa vibratória do Bará, o orixá possibilitador de toda comunicação entre o mundo sagrado e o profano. Agindo nesta “faixa”, o exu faria desencadear o processo de incorporação destas forças, estando o *egum* “encostado” numa determinada pessoa, à qual ele transmitiria a energia (de algum orixá ou caboclo).

Ainda, o exu seria o responsável pelo trabalho no nível mais baixo do “astral”, no nível mais renegado do cos-

mos: “o restolho do universo, onde ficam os espíritos sem luz, os quiumbas, os avarentos, os maus”. O exu seria a única entidade que lá poderia chegar – e trabalhar – ao contrário dos caboclos e pretos velhos, por exemplo. O exu teria a capacidade de “disfarçar a sua luz”, atingindo a faixa vibratória dos espíritos sem luz; a luz em demasia, ainda segundo este informante, cegaria estes espíritos conturbados, e não se poderia atingi-los. Como a orixá Iansã, que se transforma em animal, baixando sua energia vibratória para poder comandar os *eguns*, os exus teriam esta mesma capacidade, a de poder trabalhar neste campo de “baixo astral”, ajudando estes a se desenvolverem.

O que temos em comum nestas representações é a idéia de *exu-elemental*, noção esta bastante peculiar encontrada nos níveis mais oficiais e/ou eruditos, mas que, igualmente, aparece nas representações dos praticantes cotidianos da religião. Neste sentido, parece-me que isto representa uma noção mais aproximada à filosofia africana.

Retomando a questão da concepção do exu enquanto “alguém que viveu”, é uma noção generalizada entre os informantes. Os exus, enquanto seres que já viveram neste planeta, encontram-se bastante próximos da realidade terrena. Não apenas isto; os exus são tratados como “gente” (num sentido muito próximo, quase

que íntimo); eles “*entram*”, “*saem*”, “*vão ao cruzeiro, à lomba*”, “*comem primeiro*”, entre tantas outras referências correntes entre as *pessoas da religião*. A sua “imortalidade” é muito próxima da nossa mortalidade, e Heráclito mesmo já se referia aos Deuses como mortais imortais, e aos Homens como imortais mortais...

As narrativas dos informantes a respeito das “vidas” que as entidades tiveram são muito interessantes, variando, porém, bastante; existe ainda a possibilidade de a entidade fazer o fiel saber sobre ela através de sonhos, sinais ou se manifestando no *filho-de-santo* e contando suas passagens (ou eventos vivenciados pelo espírito). Entretanto, a questão das mortes trágicas é recorrente em todos os relatos, e, neste sentido, o aspecto da “purgação” de vidas passadas é objetivada no trabalho que estas entidades desenvolvem. Este trabalho, espiritual, de ajuda e caridade, é a via de desenvolvimento tanto da entidade (que vem à terra “trabalhar” na resolução dos problemas dos mortais) quanto do filho-de-santo (que empresta seu corpo à entidade, que é assíduo às sessões semanais, que “trabalha” na religião).

Neste sentido, a categoria trabalho tem um valor bastante positivo na concepção deste grupo, até porque ele está estreitamente ligado a uma noção evolutiva, de desenvolvimento e doutrinação, noções estas comuns a outras matrizes ideológicas presentes

na sociedade brasileira e elaboradas de maneira especial por este segmento vinculado às religiões afro-brasileiras. O exu trabalhador é como todos nós somos: humanamente divino ou divinamente humano... A Terra, enquanto espaço físico e simbólico, é o plano comum a todos nós, que sofremos, rimos, cantamos, temos vícios, enfim, trabalhamos e nos divertimos num interregno sagrado/profano de muita proximidade.

### **O diabo, o malandro, a prostituta**

As representações sobre os exus encontradas na literatura são bastante interessantes: enquanto alguns autores realçam a noção “trikster” de exu, outros chamam a atenção para as representações do exu malandro, beberão ou ainda para a vinculação do exu ao diabo cristão. Detenhamos-nos por instantes nestes aspectos ressaltados pelos mais diversos autores.

Roger Bastide, analisando a figura do exu no âmbito do *candomblé*, resalta o fato de que, segundo a mitologia, Exu seria irmão de Xangô, Ogum e Oxossi, sendo, portanto, um orixá. A mitologia nagô apresentada por Juana Elbein dos Santos igualmente acentua o aspecto divino de Exu, ressaltando o caráter especial deste orixá em relação não apenas ao panteão nagô, como em relação a toda a estrutura cosmológica do *candomblé*.

Entretanto, é importante salientar, antes de prosseguir, que, no caso

específico das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, o panorama que se apresenta é bastante diferenciado. A manifestação religiosa mais aproximada ao *candomblé*, neste Estado, seria o chamado *batuque* ou *nação*. Só podemos falar em termos de “aproximação” entre muitas aspas. A semelhança talvez se restrinja ao fato de que em ambas - *candomblé* e *batuque* – são cultuadas as divindades *orixás*.

O *batuque* no Rio Grande do Sul apresenta uma especificidade bastante marcante com relação seja ao *candomblé*, seja ao *tambor de mina* ou ao *xangô do Recife*. A própria constituição do panteão se faz a partir de orixás diferentes: no *batuque* são homenageados basicamente doze, de Bará a Oxalá (Bará, Ogum, Iansã ou Oiá, Xangô, Obá, Odé, Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá). Em outros momentos nos referimos à relação existente entre os exus e o Bará e Ogum. De momento, é importante ressaltar que no *batuque* “puro” os exus, não fazem parte do panteon. O orixá Bará é o responsável por várias representações comuns aos exus, como, por exemplo, o domínio sobre os caminhos (é o Senhor das Chaves), abrindo-os ou fechando-os. É a entidade do movimento, do acontecer, e nenhuma cerimônia é iniciada sem que sejam rendidas as devidas homenagens ao Bará. É o primeiro dos orixás, e a ele é consagrada a casinha vermelha típica defronte das casas de religião. Junto com Ogum, garante



a segurança da casa. Por estes poucos aspectos, podem-se perceber as correlações existentes entre os barás e os exus: enquanto estes inexistem no *batuque*, algumas de suas propriedades, entretanto, são atribuídas àquelas. Talvez por isso mesmo, nas casas que realizam o *batuque* e a *umbanda* exista a correlação exu-bará e bará-exu.

A noção de Bará, no *batuque*, é em alguns aspectos semelhantes ao exu do *candomblé*, entendido enquanto um orixá. Este pode ser outro aspecto que auxilie na estreita correlação existente entre estas denominações: seja enquanto entidade da *umbanda* ou orixá no *batuque*, a entidade é a propulsora do acontecer, do início, dos caminhos. Com relação ao *batuque*, podemos resumir nestes aspectos as representações comuns, uma vez que o caráter malandro ou diabólico que o exu possa vir a ter na *umbanda* ou na *quimbanda* inexistem no *batuque* com relação ao Bará.

Refiro-me aqui à representação do exu enquanto *liminar*. Nesta acepção, o exu é visto como o ambíguo “perigoso”: não queira cair nas “*más graças*” de um exu; se algo lhe é prometido, deve ser-lhe dado, sob o risco de o exu vir “*cobrar*” num cruzeiro, seu domínio. Este caráter *liminar* também é responsável pela relação de identidade, frágil, que se estabelece entre os exus e os *filhos-de-santo*: os exus não são “*donos da*

*cabeça*”, a eles geralmente não se designa como “*pai*”, como ocorre no *batuque*. Neste sentido:

Isto é, a relação com o exu não demarca um território de identidade. Trata-se de um laço fluido, relação nômade, que pode se romper a qualquer momento. Daí por que todos os cuidados com os exus nunca são poucos.

Estas características liminares dos exus são observadas em uma das casas pesquisadas e entre os relatos dos demais informantes: os exus bebem, alguns dizem palavras obscenas, enfim, comportam-se antes como “*compadres*”, íntimos. É importante salientar que nesta casa de religião, bem como nos depoimentos sobre as casas dos demais informantes, encontramos uma ênfase nos rituais de *batuque*. Todas as casas possuem rituais diferenciados de *batuque* ou nação.

Acredito que este aspecto possa ser evocado num movimento de realocação simbólica que encontramos na casa da *mãe-de-santo* com relação às demais casas. Aqui, as pessoas dirigem-se ao Exu Tiriri enquanto “*pai*”, este exu nunca é tido como “*mau*” ou “*perigoso*”, pelo contrário, a entidade é vista como “*justa*”. Neste sentido, o poder da entidade é reconhecido como capaz de “*destruir a vida de alguém*”, mas nunca como uma atitude gratuita: “*como justiça, o exu pode fazer dano*”, diz um *filho-de-*

santo. O carisma desta entidade também foi observado nas expressões da assistência, inúmeras vezes, ao ver o “*Seu Tiriri chegar na Terra*”. O espaço simbólico destinado ao Exu Tiriri nesta casa de religião é significativo: é esta entidade que coordena o ciclo ritual observado, além de ser responsável pelas “*consultas*” durante as tardes de segunda-feira e durante as sessões rituais realizadas à noite. Este aspecto é mais significativo ainda quando lembro que a “*entidade chefe da Casa*” é o Caboclo Arranca-Toco, e que nunca presenciamos, durante todo o decorrer da pesquisa, nenhuma manifestação do Oxalá, orixá da mãe-de-santo, pelo lado da *nação*.

Neste sentido, acredito que, nas casas onde o *batuque* encontra-se mais referenciado, os exus ocupam uma postura *liminar*, com todos os atributos que digam respeito a esta característica. Por outro lado, na casa da *mãe-de-santo* os exus não figuram como *liminares*, mas apresentam, antes, uma posição bastante peculiar, como referido mais acima. Este deslocamento, obviamente, ocasionará tantos outros, como os atributos característicos dos exus em ambas as casas e suas posições mais centrais ou *liminares*.

É neste sentido que acredito ocorrer esta realocação simbólica de elementos na casa da *mãe-de-santo*, uma vez que a estrutura religiosa se

mantém. Nas religiões afro-brasileiras observamos que a estrutura é dinâmica o suficiente para uma realocação simbólica que, efetivamente, dá conta destas diferenças.

Retornando a Bastide (1961), este explicita a paulatina associação realizada entre o exu e o diabo cristão. Esta relação, que ocorre com o orixá no *candomblé*, encontra-se igualmente na *quimbanda*. As imagens de exus encontradas em casas de religião freqüentemente apresentam a cor vermelha, o aspecto demoníaco dos chifres, o ar de malícia e as patas de bode. Outras imagens, representando outros exus e giras, podem apresentar outras características: os seios desnudos e as pernas à mostra (identificando a prostituta) ou ainda o semblante de uma caveira junto a um caixão. A *mãe-de-santo* refere-se à existência dos chifres nas imagens enquanto símbolo de força: “*Como os cabritos, pega-se pelos chifres para imobilizá-lo, é lá que reside a força do animal*”. Bastide chama igualmente a atenção para o fato de que os chifres

não são senão símbolos do poder e da fecundidade [...]. Na Bahia, todavia, ninguém se lembrou de que também Moisés é representado com chifres, só se pensou no diabo dos referidos cromos católicos.

O caráter de associação com o diabo cristão também é atestado por

Liana Sálvia Trindade:

A identificação do Exu com o diabo no sistema umbandista traz implícita a invocação das práticas mágicas da divindade africana, referidas tanto ao passado histórico quanto ao presente.

Sobre esta associação, assim se refere um *pai-de-santo*:

“As pessoas dizem que o exu é o diabo. Não é...”

Mas as imagens reproduzem as guampas, a cor vermelha...

“Mas quem te garante que o diabo é assim? O diabo é um homem, muito bonito. O número dele é 666, e o nome dele é Roberto. Por incrível que pareça... Ele é o homem mais lindo, ele seduz qualquer mulher...”

Esta identificação dos exus e do diabo cristão é datada historicamente: o branco que via os negros rendendo homenagens às suas entidades acreditava que, uma vez que eles não rezavam para deus, só poderiam estar rezando para o diabo. Este maniqueísmo simplista e eivado de preconceitos levou, num certo sentido, a que os negros incorporassem esta representação, mantendo-a enquanto elemento de poder e resistência frente àqueles que, se não os respeitavam, entretanto os temiam. Contudo, como veremos mais adiante, estes fatores apenas não são suficientes para compreender o sentido das representações das imagens dos exus.

Podemos nos deter agora as representações acerca das pombagiras, caracterizadas, geralmente, como prostitutas. Sua bebida preferida é a champanha (ou a sidra de maçã...), sua referência é a volúpia, os olhares maliciosos, o levantar de saias, a gargalhada. Os simbolismos referem-se a uma mulher que, basicamente, vê nos prazeres da vida a maneira de ser e agir. Na maioria dos casos, sofreu por amores, teve uma vida difícil e morte trágica. É uma mulher que optou por viver às margens de um modelo convencional: da moral, da vida regrada, da família. Entretanto, sua tarefa é fazer a caridade, agora num outro plano. Esta pombagira é entendida enquanto *liminar*, como referido mais acima, e, neste sentido,

uma característica importante do “tipo” pombagira é a forma como esta exerce a sua condição de “mulher da rua”. As pombagiras, nesse e em outros terreiros, costumam se apresentar de forma tal que se dá inteiro destaque à sua condição de “mulheres oferecidas” - são quase sempre “abusadas”, mantendo com o público uma permanente atitude de voracidade: pedem cigarros, cachaça e sempre frisam que qualquer benefício que elas podem propiciar a seus clientes só será concedido mediante pagamento.

Na casa da *mãe-de-santo*, como referido acima, tanto exus quanto giras não apresentam este caráter de

“extroversão” típico das representações *liminares* destas entidades. Pelo contrário, os exus e giras recebem cigarros da *cambona*, dirigem-se ao público de maneira discreta, quando estes, individualmente, solicitam “*confortos*” ou “*consultas*”. Geralmente exus e giras ficam emitindo grunhidos, torcendo as mãos ou soltando algumas poucas gargalhadas.

Falando com algumas pombagiras durante um ritual, elas nos relatam sua trajetória de vida: geralmente eram mulheres que, prostitutas, em vida eram boas e solidárias. Aliás, encontrei esta mesma representação entre um grupo de prostitutas: a ênfase do discurso apontava para o aspecto de que a atividade profissional à qual haviam se dedicado poderia não ser, por assim dizer, “*correta*”, mas isto não deveria querer dizer que eram “*mulheres sem coração*”. Uma delas afirmou: “*Nós somos a mãe brasileira*”, quando a rede de solidariedade atua, pagando refeições para os meninos de rua, ajudando-se mutuamente em casos de necessidade.

Os exus e giras observados nas duas casas, como referido mais acima, variam bastante. Enquanto em uma das casas os exus e giras bebem, fumam, lançam olhares maliciosos, dizem palavras obscenas e todo o restante do estereótipo mais *liminar* e generalizado atribuído a estas entidades, na outra casa pesquisada as entidades não bebem durante as sessões

semanais, fumam, são mais contidas, e os exus apresentam mais geralmente o aspecto dos grunhidos e das mãos crispadas (isto também se encontra na primeira casa).

Observa-se, portanto, paralelamente uma diferenciação que resume bem o panorama das casas de *umbanda cruzada* em Porto Alegre: o “*tom*” é dado pelo dirigente da casa. Para a segunda casa, a *mãe-de-santo* é enfática: “*Lugar de exu beber é no cruzeiro*”. A ênfase aqui é na doutrinação das entidades que farão parte de sua casa; os *filhos* desenvolvendo suas entidades segundo orientações do *pai* ou *mãe-de-santo* ao qual estão vinculados durante o processo de “*feitura de seu santo*” ou “*apronte de seu exu*”. Desta forma, nesta casa, os exus e giras que se desenvolvem não apresentam o referido caráter *liminar*.

Já em outra casa que apenas visitamos, observamos uma prática não comum às outras duas casas. Após receber sua gira, a *mãe-de-santo* solicitou aos presentes que trouxessem “*as suas coisas*”: roupas, brincos, sapatos, maquiagens etc. Após isto, vestiu-se, e só então começaram as consultas e o restante da sessão.

Desta forma, encontramos algumas diferenças entre as casas, variando de acordo com suas orientações próprias. Entretanto, é importante salientar que as diferenças apresentadas (como as anteriormente citadas: fazer ou não o “*chão*”, aproximar-se mais ou menos de



outras formas de esoterismo, como astrologia, por exemplo) são decorrentes do caráter mais fluido, menos ortodoxo da *umbanda cruzada*. Este caráter, contudo, não deixa de revelar uma unidade intrínseca a esta religião, sendo estas diferenças encontradas num nível mais superficial e não-comprometedor da unidade do culto.

A análise antropológica procura, assim, contribuir com o estudo das religiões a partir de um olhar que chama a atenção para o aspecto simbólico das construções humanas. No âmbito da etnografia, podemos perceber a construção de espaços e tempos simbólicos, marcados por rituais e representações acerca da realidade cotidiana e sua ligação com o cosmos. Como Geertz, poderíamos falar em *ethos* e visão de mundo. As identidades são assim, vivenciadas e definidas pelos membros destes grupos religiosos de forma singular, numa dinâmica que escapa aos padrões mais essencialistas. A noção de pessoa assim construída e vivenciada aponta para um sujeito ativo, que age a partir de seu saber religioso no mundo.

A noção de pessoa aqui é, ao mesmo tempo, múltipla e singular, uma vez que a lógica de identidade e de diferença é administrada de uma maneira especial e específica neste grupo religioso. Ora, nos rituais de iniciação o filho-de-santo desenvolve seus orixás e suas entidades, e estes vão ajudá-lo a desenvolver-se enquanto ser humano

e social. Trata-se de um desenvolvimento tanto material quanto espiritual, ou seja, a pessoa é “múltipla”, pois se desenvolve tanto como João da Silva quanto como João do Xangô, por exemplo. Entretanto, esta multiplicidade guarda em si uma singularidade, uma vez que o orixá ou entidade desenvolvido pelo filho de santo é única, é o seu Xangô (caboclo ou orixá), é o seu Tiriri (exu) que ele vai apresentar durante o transe de possessão.

A lógica da identidade, do sujeito em si mesmo, racional e indivisível, desaparece aqui, onde o sujeito partilha seu corpo e seu ser com divindades e entidades. Este sujeito racional e indivisível talvez não exista senão numa fantasmagoria ocidental, mas utilizo-me desta representação, sobretudo como contraponto à pessoa nas religiões afro-brasileiras. A lógica da não contradição, herança aristotélica, é aqui compreendida de uma maneira especial e específica. Esta noção de pessoa, para além das diferenças de forma e de rituais entre as várias casas de religião, aparece como uma constante: a pessoa conjuntamente com a entidade ou divindade com as quais ela estabelece laços de pertencimento e identidades.

Lidando desta maneira com a questão da diferença, o *ethos* deste grupo apresenta-se enquanto nômade, disposto a trilhar outras lógicas. A pessoa, múltipla e singular, não estabelece uma relação de identidade rigidamen-

te definida, precisa em sua unicidade. Pelo contrário, é na situacionalidade do sagrado, não dicotomizado, mas, antes, gradualizado em tempo e espaço “mais” ou “menos” sagrados, que a pessoa pode “existir mais ou menos”. Ou, como nos coloca Márcio Goldman:

[...] uma escala de existências de graus do *Ser*. Existe-se mais ou menos. É esta em verdade a concepção central do *candomblé*: entre o *Não-Ser* do homem (não-iniciado) e o ser pleno dos orixás, uma continuidade poderia ser imaginada e construída, continuidade que seria percorrida por aqueles que, ingressando no culto, passam por todos os rituais e aceitam todas as obrigações e todos os tabus. O caminho entre o *Ser* e o *Não-Ser* é então uma estrada aberta, cheia de idas e vindas, de perigos, que se acentuam ao longo da caminhada.

## Notas e referências bibliográficas

\* Bolsista do Programa de Absorção de Jovens Doutores da Fundação de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Prodoc – CAPES) atuando junto à Escola Superior de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (EST).

1 Os dados etnográficos retomam RODOLPHO, A.L. 1994. *Entre a hóstia e o almoço: Um estudo sobre o sacrifício na Quimbanda*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Dissertação de Mestrado), e RODOLPHO, A.L. 1998.

*Le sacrifice des animaux et la notion de personne: étude cas au sud du Brésil*. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Mémoire Diplôme d'Études Approfondies, spécialité Anthropologie Sociale et Ethnologie).

2 LABURTHE-THOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Ethnologie Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 261.

3 As casas de religião “cruzadas” são aquelas que praticam as três modalidades religiosas; v. nota 4.

4 No Rio Grande do Sul, as chamadas religiões afro-brasileiras consistem no Batuque ou Nação, forma de culto relacionada, basicamente, aos orixás e na Umbanda, onde a categoria dos pretos velhos e dos caboclos é central. Na esfera da Umbanda encontra-se a Umbanda Cruzada ou Quimbanda, cujo culto é centrado nas entidades chamadas exus e pombagiras. O universo das religiões afro-brasileiras possui o transe possessivo como elemento comum: a posse é uma categoria de transe, onde as manifestações corporais do indivíduo submetido a este processo não são as habitualmente expressas pelo mesmo no cotidiano. RODOLPHO, Adriane Luisa. “Aproximações ao universo das religiões afro-brasileiras: o batuque, a umbanda e a quimbanda no sul do Brasil”. In Federação Luterana Mundial/Ed. Sinodal, São Leopoldo, 2004, v. 01/04, p. 35-42.

5 BARRETO, M. A. P. 1989. Cultos afro-brasileiros: o problema da clientela. In *Sinais dos Tempos. Tradições Religiosas no Brasil*. Cadernos ISER (22), Rio de Janeiro, pp. 87-106, p. 98.

6 “As religiões afro-brasileiras organizam o parentesco de santo, ou seja, a partir dos rituais de iniciação o neófito ingressa numa família (espiritual). Os dirigentes religiosos são chamados de pai e mãe de

*santo*, ou ainda, babalorixá ou yalorixá (denominações em língua ioruba)". In Rodolpho, 2004: 41

7 Nas religiões afro-brasileiras existem basicamente duas categorias de personagens denominados exus: como orixá no *batuque*, exu é o primeiro do panteão; como entidade – espírito de alguém que viveu – os exus existem na *umbanda* e são cultuados majoritariamente na *umbanda cruzada* ou *quimbanda*.

8 Neste sentido, confere com PORDEUS, 1990, quando este se refere ao segundo momento do imaginário relativo aos exus; o primeiro seria a vinculação do exu ao malandro.

9 Exu é um princípio. Pertence e participa de todos os domínios da existência cósmica. Ele representa e transporta o “ase” (força mágica sagrada) que designa, em nagô, a força vital que assegura a existência dinâmica permitindo o acontecer e o devir. In TRINDADE, L. S. 1985. *Exu: Símbolo e Função*. Coleção Religião e Sociedade Brasileira. Vol. 2. São Paulo: FFLCH/USP-CER, p. 74. Para esta questão, ver ainda SANTOS, J. E. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes. 1993.

10 Lembro de uma sessão de *umbanda* a que assisti em uma das casas de religião: como era *umbanda*, a entidade que a *mãe-de-santo* recebeu foi o caboclo Arranca-Toco. A sessão transcorria normalmente até à hora em que *virou*. Pelo toque dos tambores, iniciaram-se *pontos* que *cruzaram* a sessão para *quimbanda*, e a entidade que a *mãe-de-santo* recebeu, então, foi o Exu Tiriri. A expressão de surpresa e alegria das pessoas da platéia demonstra o carisma desta entidade, aliada à fala de alguns que disseram “- *Eu não sabia que o Seu Tiriri vinha hoje, que bom!*”

11 Esta é uma apropriação particular de Heráclito. Na realidade, o texto diz:

“Imortais mortais, mortais imortais, que vivem a sua morte, e morrem a sua vida”. Heráclito, fragmento 62 in KIRK, G. & RAVEN, J. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Calouste Goulbekian 1984.

12 BASTIDE, R. *O Candomblé na Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Coleção Brasileira. Vol. 313, 1961.

13 SANTOS, 1993.

14 CORRÊA, N. *Os Vivos, Os Mortos e os Deuses*. Um estudo Antropológico do *Batuque* no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS. (Dissertação de Mestrado), 1988 e ORO, Ari Pedro. “Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata”. In ORO, Ari Pedro (org.) *As Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994, pp. 48-51.

15 A expressão “*batuque puro*” é aqui usada no sentido de prática isolada, ou seja, em casas de religião que realizam apenas o *batuque* sem que a casa seja “*cruzada*” (quando igualmente cederia espaço à *umbanda*). O número de casas que realiza apenas o *batuque* nos é desconhecido, mas acreditamos que não seja muito elevado (para maiores detalhes, confira PÓLVORA, J. B. *A Sagração do Cotidiano: Estudo de sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre/RS*. Porto Alegre: UFRGS (Dissertação de Mestrado), 1994).

16 Lembro o que VAN GENNEP (*Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.) caracteriza como *ritos liminares*: a situação de margem, a liminaridade entre os estados iniciais do rito e os finais. Ainda, segundo TURNER: “[...] Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente *ambíguos*, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classifica-

ções que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. *As entidades liminares não se situam nem aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos. [...] Assim, a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua.* [...] (TURNER, *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-Estrutura*. Vozes: Petrópolis, 1974: 117). (Grifos meus).

17 ANJOS, J.C.G. dos. *O Território da Linha Cruzada - Rua Mirim versus Avenida Nilo Peçanha*. Porto Alegre: UFRGS (Dissertação de Mestrado), 1993, p. 12.

18 BASTIDE, 1961: 210.

19 TRINDADE, 1985: 130.

20 BIRMAN, P. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985: 18-19.

21 O termo *cambona* refere-se a uma auxiliar, iniciada na religião, mas que geralmente não experencia o transe possessivo. Auxilia as entidades fornecendo-lhes cigarros acesos (visto que os exus não podem “acender” nada, nem velas nem cigarros) durante o ritual, além de acompanhar a entidade nas consultas, “traduzindo” as expressões mais peculiares para os clientes.

22 Trata-se de uma pesquisa multidisciplinar envolvendo vários grupos que convivem durante todo o ano na Praça da Alfândega de Porto Alegre: prostitutas, aposentados, artesãos, meninos de rua. Este convívio é alterado durante a Feira do Livro, evento que ocupa o mesmo espaço na refe-

rida praça. A pesquisa resultou em uma mostra fotográfica na forma de Museu de Rua, e ocorreu durante a XXXIX Feira do Livro de Porto Alegre, na Praça da Alfândega, em 1993.

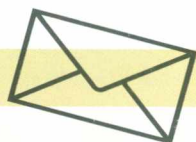
23 “A *visão de mundo* que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem. [...] O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”. GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan AS, 1989: 143-144. (grifo meu).

24 A noção de pessoa é aqui entendida no sentido maussiano: a “pessoa” é algo além de um fato de organização, mais do que o nome ou o direito reconhecido a um personagem e mais do que uma máscara ritual: é um fato fundamental do direito. MAUSS, M. “O Tema: A Pessoa”. In *Sociologia e Antropologia*. vol. I. São Paulo: EPU/EDUSP. 1974: 227. Desta forma, utilizo-me várias vezes do referencial à noção de individualismo das sociedades modernas (onde o indivíduo aparece como unidade de construção social) como contraponto à de pessoa (entendida no sentido de papéis sociais hierarquizados).

25 Este aspecto foi desenvolvido por ANJOS, 1993.

26 GOLDMAN, M. “A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé”. In MOURA, C.E.M. (Org.) *Candomblé: Desvendando Identidades (Novos Escritos sobre a Religião dos Orixás)*. São Paulo: EMW Editores, pp. 87-119, 1987: 115.





Caro/a leitor/a,

Agradecemos aos leitores que têm nos enviado mensagens com opiniões e solicitado exemplares do *identidade!* Para acessar as publicações anteriores, disponibilizamos os últimos três volumes no site da EST. Basta entrar no site [www.est.com.br](http://www.est.com.br) no setor Publicações/Identidade; os textos estão em formato pdf. Em breve estaremos disponibilizando as primeiras publicações.

Convidamos para que enviem seus textos, resultados de pesquisas e/ou trabalhos científicos (6 a 8 laudas com referências) para avaliação e possível publicação. Para o ano de 2007, no primeiro semestre, vol. 11, o tema abordado será *Comunicação e Negritude*, no segundo semestre, vol. 12, *Cultura e Negritude*. Os textos deverão ser enviados para [identidade@est.com.br](mailto:identidade@est.com.br) e para [selenir@est.com.br](mailto:selenir@est.com.br) até 30/04/2007 para o vol. 11 e até 31/08/2007 para o vol. 12. Continuem nos enviando correspondência com pareceres e sugestões!

Boa leitura!

Prof<sup>ª</sup>. Ms. Selenir C. Gonçalves Kronbauer

## Relendo Raça, Bíblia e Religião



Peter T. Nash



## Informações:

CEBI - Tel. (51) 3568-2560

EST - Tel.: (51) 2111-1400

## Informações:

CEBI - Tel.: (51) 3568-2560

## NEGRA SIM, NEGRO SIM, COMO DEUS ME CRIOU



Leitura da Bíblia na Perspectiva da Negritude

