

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS  
CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS  
DOUTORADO

RODRIGO MARQUES LEISTNER

OS *OUTSIDERS* DO ALÉM: UM ESTUDO SOBRE A QUIMBANDA E OUTRAS  
'FEITIÇARIAS' AFRO-GAÚCHAS

SÃO LEOPOLDO

2014

Rodrigo Marques Leistner

OS *OUTSIDERS* DO ALÉM: UM ESTUDO SOBRE A QUIMBANDA E OUTRAS  
'FEITIÇARIAS' AFRO-GAÚCHAS

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do título de Doutor em Ciências  
Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em  
Ciências Sociais da Universidade do Vale do  
Rio dos Sinos – UNISINOS.

Orientador: Professor Dr. Luiz Inácio  
Germany Gaiger

São Leopoldo

2014

L532o

Leistner, Rodrigo Marques.

Os outsiders do além: um estudo sobre a quimbanda e outras  
'feitiçarias' afro-gaúchas / Rodrigo Marques Leistner. – 2014.  
388 f. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos,  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2014.

"Orientador: Professor Dr. Luiz Inácio Germany Gaiger."

1. Quimbanda. 2. Cultos afro-brasileiros. 3. Identificação  
(Religião). 4. Religiosidade. I. Título.

CDU 3

Rodrigo Marques Leistner

OS *OUTSIDERS* DO ALÉM: UM ESTUDO SOBRE A QUIMBANDA E OUTRAS  
'FEITIÇARIAS' AFRO-GAÚCHAS

Tese apresentada como requisito parcial para  
obtenção do título de Doutor em Ciências  
Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em  
Ciências Sociais da Universidade do Vale do  
Rio dos Sinos – UNISINOS.

Aprovado em \_\_\_\_/\_\_\_\_/2014.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Inácio Germany Gaiger [orientador] - UNISINOS

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Prof. Dr. José Ivo Follmann - UNISINOS

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Profa. Dra. Marília Veríssimo Veronese - UNISINOS

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Prof. Dr. Ari Pedro Oro - UFRGS

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

Prof. Dr. Edison Luís Gastaldo - UFRRJ

Componente da Banca Examinadora – Instituição a que pertence

## RESUMO

Esta pesquisa tem por objetivo investigar os sentidos das experiências religiosas que concernem às práticas da Quimbanda, tomando como base da análise o desenvolvimento histórico e a situação atual dessa religiosidade no estado do Rio Grande do Sul, visando relacionar e compreender (i) os significados contidos em seus ritos e sistemas de crença, (ii) as formas sociais e as lógicas de interação simbólica através das quais essas experiências se organizam, (iii) os motivos de sua emergência na sociedade atual, (iv) bem como as implicações sociais decorrentes de sua inserção e desenvolvimento no cenário afro-gaúcho. Com base nessas quatro classes de questionamentos, a investigação observa as experiências religiosas referidas com a finalidade de inscrevê-las num espaço analítico que produza condições de inteligibilidade sobre modos alternativos de experiência humana do sagrado, sobre a configuração das identidades religiosas elaboradas em contextos urbanos contemporâneos, bem como sobre as negociações de realidade presentes nesses processos.

**Palavras-chave:** Quimbanda; religiões afro-brasileiras; sociabilidade; identidades religiosas; negociações da realidade.

## **ABSTRACT**

This research aims to investigate the meanings of religious experiences related to the practices of Quimbanda, based on analysis of the historical development and current situation of religion in the state of Rio Grande do Sul, aiming to relate and understand (i) the meanings contained in their rites and belief systems, (ii) social forms and the logic of symbolic interaction through which these experiences are organized, (iii) the reasons for its emergence in modern society, (iv) as well as the social implications of their integration and development in the afro-gaúcho scenario. Based on these four classes of questions, research notes referred to the religious experiences in order to include them in a space that produces analytical conditions of intelligibility on alternative modes of human experience of the sacred, about the configuration of the elaborate religious identities in contemporary urban contexts and negotiations of reality present in these processes.

**Keywords:** Quimbanda; afro-brazilian religions; sociability; religious identities; reality negotiations.

## RÉSUMÉ

Cette recherche vise le étude de la signification des expériences religieuses qui se rapportent aux pratiques de Quimbanda, basées sur l'analyse de l'évolution historique et la situation actuelle de la religion dans l'Etat du Rio Grande do Sul, en visant relier et comprendre (i) les significations contenues dans leurs rites et croyances, (ii) des formes sociales et la logique de l'interaction symbolique par lesquelles ces expériences sont organisées, (iii) les raisons de son émergence dans la société moderne, (iv) ainsi que les conséquences sociales de leur l'intégration et le développement dans le scénario afro-gaúcho. Sur la base de ces quatre catégories de questions, des notes de recherche ont évoqué les expériences religieuses afin de les inclure dans un espace qui produit des conditions d'analyse d'intelligibilité sur les modes alternatifs de l'expérience humaine du sacré, sur la forme des identités religieuses élaborées dans des contextes urbains contemporains et les négociations de la réalité présentes dans ces processus.

**Mots-clés:** Quimbanda; religions afro-brésilienne; sociabilité; identités religieuses; négociations de réalité.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	8
-------------------------	---

### PARTE 1 – ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

<b>CAPÍTULO 1 – O OBJETO DE PESQUISA</b> .....	14
1.1 TEMATIZAÇÃO E PROBLEMÁTICA.....	14
1.2 DELIMITAÇÃO EMPÍRICA.....	22
1.3 JUSTIFICATIVA SOCIAL E CIENTÍFICA.....	26
1.4 SOBREVÔO.....	33
<b>CAPÍTULO 2 – A LITERATURA ESPECIALIZADA E OS DADOS DISPONÍVEIS</b> ..	36
2.1 UM PANORAMA GERAL: TIPOLOGIAS <i>IDEAIS</i> NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO.....	36
2.2 DOS <i>TRICKSTERS</i> AFRICANOS À FORMAÇÃO DA QUIMBANDA NO BRASIL.....	41
2.3 ENTRE SINCRETISMOS E SISTEMAS RELIGIOSOS ABRANGENTES: ALGUMAS ANÁLISES SOBRE A QUIMBANDA.....	48
2.4 OS <i>PERSONAGENS</i> E O DISCURSO ACADÊMICO: A PRESENÇA DE EXU E POMBAGIRA NA LITERATURA ESPECIALIZADA.....	53
<b>CAPÍTULO 3 – UMA ENCRUZILHADA TEÓRICA: SISTEMAS SIMBÓLICOS, INTERAÇÕES, PROJETOS E NEGOCIAÇÕES DA REALIDADE</b> .....	59
3.1 A RELIGIÃO COMO SISTEMA SIMBÓLICO.....	60
3.2 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO RESULTADO DE AÇÕES RECÍPROCAS.....	64
3.3 PROJETOS E IDENTIDADES RELIGIOSAS NA CONTEMPORANEIDADE.....	72
3.4 MARGINALIDADE E NEGOCIAÇÕES DA REALIDADE.....	78



<b>CAPÍTULO 4 – QUESTÕES DE MÉTODO.....</b>	<b>83</b>
4.1 SOBRE AS DIMENSÕES EMPÍRICAS E AS CARACTERÍSTICAS DOS DADOS DE PESQUISA.....	83
4.2 A PRÁTICA ETNOGRÁFICA.....	88
4.3 ENTREVISTAS SEMI-DIRETIVAS E ENTREVISTAS NARRATIVAS.....	94

PARTE 2 – QUADRO DE REFERÊNCIA SÓCIO-HISTÓRICA  
PERSPECTIVA DIACRÔNICA

<b>CAPÍTULO 5 – DINÂMICAS DO CAMPO AFRO-GAÚCHO: DO BATUQUE À UMBANDA, DA LINHA CRUZADA À QUIMBANDA.....</b>	<b>98</b>
5.1 O <i>VELHO</i> BATUQUE.....	101
<b>5.1.1 Formação histórica.....</b>	<b>101</b>
<b>5.1.2 Crenças e ritos .....</b>	<b>108</b>
<b>5.1.3 Aspectos gerais da formação do campo batuqueiro.....</b>	<b>113</b>
5.2 A UMBANDA GAÚCHA.....	118
<b>5.2.1 Um sistema religioso importado de outras regiões brasileiras.....</b>	<b>118</b>
<b>5.2.2 Representações coletivas e aspectos rituais.....</b>	<b>122</b>
<b>5.2.3 Considerações sobre o surgimento da Umbanda no contexto gaúcho.....</b>	<b>128</b>
5.3 DA LINHA CRUZADA À EMERGÊNCIA DA QUIMBANDA.....	133
<b>5.3.1 Percursos <i>cruzados</i>: a aproximação entre umbandistas e batuqueiros.....</b>	<b>133</b>
<b>5.3.2 O <i>Povo de Exu</i>: da Umbanda à inserção na Linha Cruzada.....</b>	<b>138</b>
<b>5.3.3 Transformações em <i>processo</i>: a emergência da Quimbanda.....</b>	<b>142</b>
5.4 O PROTAGONISMO DOS EXUS E O ATUAL CAMPO AFRO-GAÚCHO.....	156
<b>5.4.1 A expressividade do campo afro local e a centralidade da Quimbanda.....</b>	<b>156</b>
<b>5.4.2 Reflexões iniciais: fatores <i>externos</i> e <i>internos</i> ao campo afro-religioso.....</b>	<b>162</b>
5.5 PARTICULARIDADES REGIONAIS.....	180

PARTE 3 – ELEMENTOS ETNOGRÁFICOS  
PERSPECTIVA SINCRÔNICA

<b>CAPÍTULO 6 – A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA <i>QUIMBANDEIRA</i></b> .....	189
6.1 FRONTEIRAS SIMBÓLICAS DA QUIMBANDA GAÚCHA.....	191
6.2 O SISTEMA DE CRENÇAS.....	199
<b>6.2.1 Os vivos: os agentes religiosos e suas relações com o sistema simbólico</b> .....	199
<b>6.2.2 As divindades: Exus e Pombagiras</b> .....	210
<b>6.2.3 Os mortos: Egums, Almas e Quiumbas</b> .....	226
6.3 O CÓDIGO RITUAL.....	235
<b>6.3.1 A sessão</b> .....	235
<b>6.3.2 A matança</b> .....	243
<b>6.3.3 Giras e curimbas</b> .....	252
6.4 INTERAÇÕES E SOCIABILIDADES RELIGIOSAS.....	258
<b>6.4.1 Um espaço público para a expressão da individualidade</b> .....	258
<b>6.4.2 Conflito, poder e feitiço</b> .....	270
6.5 A PERTENÇA RELIGIOSA NA QUIMBANDA.....	279
<b>6.5.1 A identidade do <i>Exubandeiro</i></b> .....	279
<b>6.5.2 Trajetórias religiosas (I): <i>Neusa da Padilha</i></b> .....	284
<b>6.5.3 Trajetórias religiosas (II): <i>Paulinho da Mulambo</i></b> .....	299
6.6 A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MARGINALIDADE.....	307
<b>6.6.1 O <i>quimbandeiro</i> como um <i>outsider</i></b> .....	307
<b>6.6.2 Negociações de realidade (I): relações <i>endógenas</i> ao campo afro</b> .....	313
<b>6.6.3 Negociações de realidade (II): relações <i>exógenas</i> ao campo afro</b> .....	323
<b>CONCLUSÕES: OS <i>OUTSIDERS</i> DO ALÉM</b> .....	336
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	361
<b>ANEXO – A IMAGÉTICA QUIMBANDEIRA</b> .....	375

## INTRODUÇÃO

“Bem-vindo à casa de Maria Padilha, seu moço”. Essa era uma frase de recepção, as boas-vindas que recebi ao chegar a uma sessão de Quimbanda - vertente das religiões afro-brasileiras na qual se cultuam categorias de entidades espirituais específicas, Exus e Pombagiras - em uma de minhas primeiras incursões etnográficas realizadas nos terreiros afro-religiosos do Rio Grande do Sul<sup>1</sup>. O enunciado receptivo era entoado por uma voz estridente, com tom de embriaguez, vinda de um mulato alto, de cabelos compridos e longas unhas vermelhas, envolvido num vestido negro de um cetim qualquer. Em seu rosto, parcialmente encoberto pelo véu acoplado ao chapéu suntuoso, revelava-se um malicioso sorriso. Tratava-se de um médium, veículo corporal de um espírito cuja identidade correspondia à divindade líder das práticas quimbandeiras executadas naquele terreiro: Pombagira Maria Padilha das Almas, minha anfitriã. Ao oferecer-me um drinque, o champanhe servido numa sofisticada taça de cristal reiterava o convite para que eu adentrasse o templo e participasse da festividade religiosa: “bebe comigo, que hoje é dia de festa no cabaré”!<sup>2</sup>

O salão do terreiro estava repleto das famosas divindades quimbandeiras, espíritos relacionados aos antepassados *marginais* da sociedade brasileira (bandidos, malandros e prostitutas), que no imaginário afro-religioso correspondem a entidades que comandam as encruzilhadas e cemitérios, possuindo características *diabólicas* - essas advindas do entrecruzamento das tradições africanas e judaico-cristãs<sup>3</sup>. Afinal de contas, Pombagira Maria Padilha fora “mulher de sete homens, dona de um cabaré”, possui cornos e patas de cavalo no lugar dos membros inferiores e habita espiritualmente os cemitérios, nos quais vagueia por entre as sepulturas<sup>4</sup>. Zé Pelintra, Exu muito respeitado, fora um típico malandro urbano,

---

<sup>1</sup> Essas impressões etnográficas resultam de observações realizadas num terreiro localizado no bairro Vila Jardim, cidade de Porto Alegre, comandado pelo babalorixá gaúcho Pai Poroca de Oxum, já falecido, também conhecido dentre os praticantes da Quimbanda como Poroca da Padilha. Trata-se de incursões etnográficas efetuadas em caráter exploratório e promovidas num período anterior à concepção desta pesquisa.

<sup>2</sup> O caráter festivo decorria de uma ocasião especial: dias antes, os espíritos cultuados haviam recebido seu banquete ritual. Nas práticas de imolação de animais, Exus e Pombagiras são simbolicamente alimentados num processo através do qual os vínculos místicos estabelecidos entre divindades e adeptos são renovados e fortalecidos.

<sup>3</sup> Trabalhos como os de Liana Trindade (1985), Lísias Negrão (1996), Reginaldo Prandi (1996) e Monique Augras (1997; 2001) recuperam aspectos das representações coletivas comumente associadas às entidades Exu e Pombagira no universo dos terreiros afro-brasileiros.

<sup>4</sup> As narrativas que descrevem o passado *vivido* dessas entidades podem ser recuperadas através dos *pontos cantados*, cantigas rituais que acompanham as atividades litúrgicas de práticas como a Macumba, Umbanda,

marginal dos recantos mais obscuros do subúrbio, por onde seu espírito continua a perambular enquanto aguarda ser convocado a *baixar* em algum terreiro. Nos ritos observados, através de uma espécie de corporificação do sagrado operacionalizada pela possessão, tais entidades manifestavam-se em performances rituais recheadas de erotismo, carnavalização e violência simbólica. Vestiam indumentárias luxuosas: Pombagiras usavam chapéus esplendorosos, mantos, véus, longos vestidos confeccionados nos mais diversificados tecidos e cores, portando quantidades enormes de bijuterias. Exus usavam capas, cartolas, paletós alinhados, gravatas borboleta e sapatos bicolores. Impossível não recordar a comparação feita por Norton Corrêa (1998, p. 53), donde tanto as vestimentas quanto o clima das sociabilidades religiosas relembram os quadros que outrora retrataram os cabarés parisienses da *belle époque* francesa, na obra de Toulouse-Lautrec.

Ao som de tambores frenéticos, cujo ritmo acompanhava cantigas que mencionavam “assassinatos cometidos na zona do meretrício” ou “feitiçarias poderosas executadas dentro de cemitérios”, os representantes espirituais dos mais baixos escalões da sociedade brasileira dançavam entoando estrepitantes gargalhadas. No terreiro que eu visitava, homens, mulheres e travestis (muitos deles) incorporavam divindades que bebiam, fumavam, mantinham gestos de teor lúbrico, em um clima que aliava conotações eróticas a uma simbólica permeada por nuances de desordem ritual: Exus proferiam palavrões, agindo ora de forma insolente, ora num tom ébrio; Pombagiras expressavam uma sociabilidade coquete característica das prostitutas, tragando seus longos cigarros com ar malicioso e alternando trejeitos que pairavam entre a jocosidade e o refinamento.

Junto a todos aqueles médiuns e suas divindades, o terreiro incrustado num bairro pobre de Porto Alegre estava abarrotado de indivíduos das mais diversificadas origens sociais, os quais interagem com as entidades incorporadas ora assumindo a postura de espectadores seduzidos, ora participando de forma direta das comensalidades<sup>5</sup>. Ainda havia aqueles cuja orientação destinava-se a acessar a agência de serviços espirituais disponível. Nesse caso, a

---

Quimbanda, Jurema e outras denominações. A representação demoníaca dos Exus e Pombagiras é percebida nas imagens de gesso confeccionadas para utilização nessas práticas, as quais possuem uma imagética abarrotada de signos satânicos como cornos, cascos, rabos e tridentes. Salienta-se que não apenas essa imagética, mas ainda as diferentes exegeses elaboradas sobre essas divindades configuram elementos de forte tensionamento no que concerne às dinâmicas identitárias e teológicas do campo afro-religioso, bem como no que se refere às relações desse segmento com outros grupos religiosos e com a sociedade envolvente.

<sup>5</sup> Nas sessões de Quimbanda, a bebida e a comida devem ser abundantes, constatando-se uma espécie de *potlatch* que tanto propõe a existência de modalidades típicas de circulação de bens simbólicos e materiais no âmbito das interações que organizam a Quimbanda, quanto revela um sistema de prestações e contraprestações rituais (MAUSS, 1974) em que divindades e seres humanos encontram-se aproximados de maneira efetiva: o consumo partilhado de comida e bebida ilustra essa aproximação.

experiência observada se projetava como uma espécie de mercado de bens mágico-religiosos direcionados às mais diversificadas demandas: desempregados do subúrbio à procura de trabalho; senhoras da zona nobre da cidade em busca de soluções alternativas para seus problemas de saúde; jovens da classe média requerendo auxílio em suas aspirações amorosas. Certamente, também haveriam de estar ali indivíduos que buscavam através da interferência mágico-religiosa a realização de seus desejos inconfessos, pois como bem observou Reginaldo Prandi, tratando-se de uma experiência religiosa relacionada a divindades de “moralidade ambígua” (1996, p. 163), nenhum desejo a elas requisitado pode ser reprimido. Como propôs esse autor, diante de um Exu ou Pombagira, tudo pode ser desejado e os limites para a fantasia humana praticamente desaparecem. Por fim, naquele espaço também se encontrava um observador titubeante diante daquela intrigante *paisagem ritual*.

O estranhamento que emergia naquela prática etnográfica se relacionava, em primeiro lugar, com as lógicas interacionais através das quais a experiência religiosa obtinha contornos, com base em interações simbólicas ritualizadas que incluíam elementos a princípio *estranhos* às acepções comumente aceitas e *naturalizadas* sobre a noção do sagrado<sup>6</sup>. Nas práticas observadas, desordem ritual, carnavalização e erotismo eram assumidos em todas suas possibilidades, evidenciando-se formas de sociabilidade religiosa muito singulares<sup>7</sup>. Considerava-se que uma análise sobre as lógicas de ação recíproca organizadoras daquelas práticas poderia revelar dados pertinentes sobre modos alternativos de experiência humana do sagrado. Do mesmo modo, era possível questionar que, se aquelas experiências organizavam-se em torno de ações recíprocas, também deveriam configurar um determinado campo de significados compartilhados cujas fronteiras revelariam um *ethos* e uma visão de mundo particulares, permitindo que certas matrizes éticas, estéticas e cognitivas fossem interpretadas.

---

<sup>6</sup> De acordo com José Jorge de Carvalho (1990, p. 8), há uma visão dominante e moralizante acerca da noção de sagrado, cujos significados projetam a ação religiosa como especificamente pacífica e geradora de ordem, o homem religioso sendo concebido como agente que percorre um trajeto de sentido único: do caos à ordem; da sujeira à limpeza; da magia à religião.

<sup>7</sup> Categorias como *desordem*, *carnavalização* e *erotismo* são compreendidas neste trabalho segundo as conceituações a elas atribuídas respectivamente por Georges Balandier (1997), Mikhail Bakhtin (1987) e Georg Simmel (1983). No primeiro caso, Balandier (1997) demonstrou que a desordem corresponde aos aspectos criativos e instauradores das inovações e rupturas culturais, as quais serão posteriormente ordenadas, a ordem encontrando abrigo na própria dimensão caótica. Trata-se, nesse aspecto, de elementos que não podem ser compreendidos como pares opostos, mas intrinsecamente articulados e inerentes às culturas humanas. Por sua vez, a carnavalização é vista por Bakhtin (1987) como elemento expressivo característico das manifestações da cultura popular, a partir do qual certos atributos da ordem hegemônica são subvertidos, as hierarquias destituídas e as posições de *status* revertidas. Em relação ao erotismo, fora Simmel (1983) quem detectou as formas expressivas do *a priori* erótico a partir de modelos de sociabilidade típicos, como a coqueteria, a forma lúdica de socição através da qual o erotismo adquire contornos sociais: um elemento de sociabilidade (Cf. p. 175, 1983).

Ressalte-se que essas constatações tornavam-se mais instigantes quando as inserções etnográficas efetuadas junto ao campo de pesquisa ampliavam-se, dando sinais consideráveis da amplitude do fenômeno. Observava-se o efetivo crescimento da Quimbanda no Rio Grande do Sul e até mesmo sua centralidade em relação às outras vertentes que compõem o conjunto das religiões afro-brasileiras desse estado, tal amplitude sendo constatada tanto no depoimento de adeptos do africanismo quanto no discurso dos líderes de entidades federativas ligadas a esses segmentos<sup>8</sup>. Nessa perspectiva, se inicialmente surgiam questionamentos sobre os significados daquelas práticas em razão de suas especificidades, tanto nos termos de um possível *ethos* e uma visão de mundo veiculados em suas fronteiras simbólicas, quanto das lógicas interacionais que organizavam a experiência religiosa observada, tais inquietações se estendiam sobre os possíveis motivos de sua expansão, não apenas no que concerne às prováveis reconfigurações do campo das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, mas, sobretudo, no que se relaciona com sua emergência na sociedade atual de um modo mais amplo. Tratava-se de averiguar o lugar ocupado por aquelas práticas nos processos de configuração das identidades religiosas presentes em contextos urbanos contemporâneos, bem como sobre sua inserção no mercado de bens religiosos disponíveis na sociedade atual.

No entanto, outra classe de questões emergia da comparação das observações etnográficas acima descritas com alguns dados oriundos de uma pesquisa precedente. Durante uma investigação sobre as estratégias de legitimação social e articulação política empreendidas pelos adeptos do africanismo no Rio Grande do Sul<sup>9</sup> - na qual foram analisadas as principais lógicas de repressão social incidentes sobre essas religiões na atualidade, bem como as contrapartidas empregadas pelos movimentos afro-religiosos - verifiquei que práticas como a Quimbanda poderiam ser compreendidas como uma espécie de ponto nodal de certas tensões sociais que pairam sobre o quadro de relações próprio ao conjunto de terreiros de matriz africana. De acordo com os discursos dos atores então pesquisados (em geral membros de entidades federativas ligadas a esses segmentos), tais práticas representariam, por um lado, a disseminação de visões distorcidas sobre a “verdadeira” religiosidade de matriz afro, operando na manutenção das representações estigmatizadas sobre o africanismo em geral; numa segunda acepção, “quimbandeiros” supostamente corresponderiam a indivíduos de

---

<sup>8</sup> Deve-se destacar que essa classe específica de atores possui uma visão global do campo afro-religioso. Os líderes e partícipes das entidades federativas são agentes com intensa circulação pelas redes que se estabelecem entre as diferentes unidades de culto. Ainda que de modo inicial, essas informações pareciam ratificar o diagnóstico do crescimento e da centralidade da Quimbanda junto às dinâmicas do campo afro-gaúcho, apreciação posteriormente comprovada na prática etnográfica.

<sup>9</sup> Os resultados dessa investigação podem ser consultados em Rodrigo Leistner (2009a).

“conduta moral reprovável”, os quais se utilizariam de entidades como Exu e Pombagira com objetivos de expressar seus “sentimentos e comportamentos imorais”; num terceiro discurso, esses cultos seriam propícios à inserção de agentes da “feitiçaria”, “impostores” e “charlatões” junto ao segmento afro-religioso. Entretanto, o que soa sugestivo é que boa parte dos atores que enunciavam esses discursos não referia sua própria participação em rituais de Quimbanda (adesão muitas vezes revelada por terceiros), sendo o quimbandeiro sempre visto como um *outro*, *desviante* ou *feiticeiro*. Desse modo, novos questionamentos passavam a se organizar em torno dos possíveis significados contidos numa espécie de *manipulação* política dos signos inerentes à Quimbanda e suas divindades, ativada em processos de acusação, cujo teor parecia permitir inferências sobre algumas lógicas de definição do *desvio* operadas em linguagem religiosa: os códigos acionados nessas práticas parecem servir como matéria-prima para a categorização de certos agentes religiosos como *desviantes*, num teor de desvio similar ao comumente contido nas representações efetuadas sobre as entidades cultuadas: os espíritos dos antepassados marginais, os *outsiders* do além.

Essa realidade demandava a observação tanto da historicidade do fenômeno, carregada de tensões, quanto das implicações sociais incidentes sobre seu desenvolvimento. Desvelava-se a possibilidade de serem observadas, sob o prisma dessas tensões, as prováveis relações de poder articuladas no campo das religiões afro-brasileiras em torno da inserção e desenvolvimento da Quimbanda e de seus conteúdos simbólicos. Percebia-se a necessidade de investigar aquelas modalidades de expressão religiosa dotadas de singularidade não apenas nos termos dos significados contidos em suas formas rituais e em seus sistemas de crença, ou das razões de sua expansão na sociedade contemporânea, mas considerando-se ainda o contexto histórico de seu desenvolvimento, o quadro de relações no qual tal fenômeno se desenvolveu e as prováveis negociações de realidade presentes nessa historicidade.

De posse dessas inúmeras ideias e classes de questionamentos, o observador *titubeante* assistia ao encerramento daquela sessão ritual. Dona Maria Padilha anunciava: “vamos embora meu povo, é hora de cantar pra subir”! E os cantos destinados à despedida das entidades eram então entoados, sendo repetidos vagarosamente até que todas *desocupassem* seus médiuns: “debaixo de uma laje fria, é de lá que eu sou, é pro cemitério, é pra lá que eu vou”. Os *outsiders* do além retornavam para suas catacumbas. Médiuns e simpatizantes recolhiam-se para suas residências. O observador participante se retirava. E um projeto de investigação começava a ser construído.

## PARTE 1 – ASPECTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS



## CAPÍTULO 1 – O OBJETO DE PESQUISA

### 1.1 TEMATIZAÇÃO E PROBLEMÁTICA

Esta pesquisa tem por objetivo investigar os sentidos das experiências religiosas que concernem às práticas da Quimbanda, tomando como base da análise o desenvolvimento histórico e a situação atual dessa religiosidade no estado do Rio Grande do Sul, visando relacionar e compreender (i) os significados contidos em seus ritos e sistemas de crença, (ii) as formas sociais e as lógicas de interação simbólica através das quais essas experiências se organizam, (iii) os motivos de sua emergência na sociedade atual, (iv) bem como as implicações sociais decorrentes de sua inserção e desenvolvimento no cenário afro-gaúcho. Com base nessas quatro classes de questionamentos, a investigação observa as experiências religiosas referidas com a finalidade de inscrevê-las num espaço analítico que produza condições de inteligibilidade sobre modos alternativos de experiência humana do sagrado, sobre a configuração das identidades religiosas elaboradas em contextos urbanos contemporâneos, bem como sobre as negociações de realidade presentes nesses processos.

Exus e Pombagiras são personagens bem conhecidos na cultura popular brasileira. Como recordou Prandi (1996a), o imaginário sobre tais divindades excede a esfera religiosa e pode ser percebido nas telenovelas, no cancionário popular e nas conversas cotidianas efetuadas entre indivíduos pertencentes aos mais diversificados estratos sociais. A devoção a essas entidades, no entanto, nem sempre se organiza como religião particular, seu culto sendo desenvolvido como subcategoria de práticas afro-brasileiras de caráter menos ortodoxo e com maior nível de hibridização, como a Macumba carioca, a Jurema de Pernambuco ou, ainda, a Umbanda, encontrada por todo o país<sup>10</sup>. Destaca-se que essas religiões possuem cosmologias

---

<sup>10</sup> É importante ponderar que a classificação das vertentes do campo afro-religioso de acordo com seus diferentes graus de hibridização conduz a problemas epistemológicos de ordem ética e política. Constata-se que muitas das relações de poder que envolvem o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras encontram-se, por diversas vezes, afetadas pelas definições (êmicas e teóricas) de categorias como “pureza” e “tradição”, tendo as ideias sobre o sincretismo um papel preponderante no estabelecimento de hierarquias entre os agentes religiosos (DANTAS, 1982; CAPONE, 2004). No entanto, é fundamental considerar que as denominações que compõem esse segmento comportam diferenças expressivas quanto ao maior ou menor índice de acomodação de elementos simbólicos diversos, tal apreciação sendo plenamente acessível a um observador externo. Essa constatação não supõe a existência de tipos religiosos *puros*, devendo-se considerar a presença do sincretismo nas próprias denominações mais *africanizadas* do campo afro-brasileiro (FERRETTI, 1995; 1998). De fato, todas as religiões são sincréticas e os discursos anti-sincretismo são construções ideológicas ativadas por intelectuais e teólogos empenhados na delimitação da ortodoxia (SHAW e STEWART, 1994). Isso não significa que não existam diferentes modelos de apropriação e negociação cultural presentes em cada sistema religioso. Desse modo, com

baseadas na diferenciação das classes de entidades espirituais, divididas em *linhas* e *falanges*, as quais organizam e separam as atividades rituais destinadas às diferentes categorias de divindades<sup>11</sup>. Desse modo, a Quimbanda surge e até hoje continua sendo, ao menos na maioria do país, uma das linhas relativas às vertentes afro-religiosas de caráter mais *híbrido* (a linha de Exus e Pombagiras), sendo praticada com diferentes graus de frequência e distintos níveis de protagonismo de acordo com a vertente na qual se insere ou com o terreiro específico no qual é assimilada<sup>12</sup>. No Rio Grande do Sul, na maioria dos casos, essa prática encontra-se inserida na Linha Cruzada, arranjo afro-religioso hegemônico nesse estado e que compreende três formas religiosas praticadas de modo alternado em uma mesma unidade de culto: o Batuque (forma ritual mais “africanizada”), a Umbanda (culto de caráter mais “ocidentalizado”) e a própria Quimbanda (modelo intermediário entre os anteriores)<sup>13</sup>.

Os rituais articulados na Quimbanda revelam fatores tão instigantes quanto sua complexa inserção na multifacetada categoria *religiões afro-brasileiras*. Conforme José Jorge de Carvalho (1990)<sup>14</sup>, práticas como a Quimbanda podem ser enquadradas numa espécie de “campo residual” que concerne às experiências religiosas brasileiras, composto de formas religiosas que absorvem elementos simbólicos rejeitados por outros sistemas de crença (violência ritual e erotismo são exemplos assertivos), operando como “uma espécie de lata de lixo simbólica de toda a experiência religiosa do país” (Cf. CARVALHO, 1990, p. 13): o universo religioso que incorpora como positivo e constitutivo de sua religiosidade todos os *resíduos* rejeitados pelas demais confissões. Destaca-se que tal prática polariza-se não apenas com as concepções do sagrado típicas da tradição ocidental, mas com as outras religiosidades que compõem o próprio universo das religiões afro-brasileiras, caso das confissões mais

---

intuito de chamar a atenção para as diferenças mencionadas, sem descuidar das relações de poder que as acompanham, categorias como *ortodoxia*, *sincretismo* e *hibridismo* serão concebidas nesta pesquisa como estratégias de negociação simbólica sempre baseadas em contextos situacionais.

<sup>11</sup> As linhas e falanges espirituais dos cultos afro-brasileiros menos ortodoxos (surgidos no sudeste do país) são amplamente abordadas pela literatura especializada, como ocorre nos trabalhos de Arthur Ramos (1940), Édison Carneiro (1956), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), Renato Ortiz (1978), Lísias Negrão (1996) e Vagner Gonçalves da Silva (2005a).

<sup>12</sup> Ao contrário da Pombagira, divindade mais restrita ao universo da Quimbanda, deve-se considerar a presença de Exu em outros sistemas religiosos afro-brasileiros, especialmente os de cunho mais africanizado, conforme será retomado adiante. Nesses casos, trata-se de sua versão *africana*, inserida junto aos outros Orixás dos panteões de origem Jeje-Nagô, com os quais Exu compõe uma totalidade cosmológica. Ao contrário do Exu quimbandeiro, espírito associado aos antepassados marginais, o Exu Orixá designa uma divindade mítica relacionada à mediação entre os universos sagrado e profano.

<sup>13</sup> A formação da Linha Cruzada é referida por Norton Corrêa (1994; 1998; 2006), Ari Pedro Oro (2002; 2008; 2012) e José Carlos dos Anjos (2006).

<sup>14</sup> O autor se refere aos cultos de Exus e Pombagiras praticados na Macumba carioca e na Jurema pernambucana.

africanizadas como Candomblés, Batuques e Xangôs, e mesmo em relação àquelas nas quais se encontra por vezes agregada como subcategoria, caso da Umbanda<sup>15</sup>. Em termos comparativos, a inserção dessa religiosidade típica no campo religioso brasileiro pode ser percebida a partir de uma cadeia regressiva de deslocamento simbólico, a qual tem em seu pólo *inferior* os cultos que aceitam o *resíduo* rejeitado por outras denominações, incorporando os elementos de desordem, violência e erotismo que parecem contradizer as noções convencionais acerca do fenômeno religioso.

[...] pareceria que um mesmo mecanismo de exclusão e desdobramento perpassa todas essas formas de religião: o cristianismo, por exemplo, suporta um certo grau de violência (pensemos nas provações físicas sofridas nas peregrinações e promessas) e qualquer excesso passa a ser não cristão. Com idêntico mecanismo opera o kardecismo que, colocando-se ao lado do cristianismo, transfere o que não aceita para as religiões afro-brasileiras [...] Quanto ao Xangô e ao Candomblé, fazem o mesmo em relação à Jurema e à Macumba [e, por conseguinte, à Quimbanda] que são finalmente os únicos cultos capazes de reconhecer toda a violência e a desordem do sagrado brasileiro (CARVALHO, 1990, p. 10).

O que se demonstra pertinente refere-se ao fato de que a Quimbanda, em todas suas especificidades, se apresenta como merecedora de um aprofundamento investigativo em virtude de favorecer a compreensão de modalidades alternativas de expressão dos sentimentos religiosos, cujos contornos se organizam com base em interações ritualizadas permeadas por aqueles elementos simbólicos *residuais* que são rejeitados em outros registros do campo religioso brasileiro e no próprio segmento africanista. No entanto, ainda que tais especificidades tenham sido notadas por diferentes pesquisadores, conforme lembrou Carvalho (1990), são poucos os estudos que se destinaram a uma análise específica sobre as modalidades de comportamento religioso presentes em cultos como os de Exus e Pombagiras.

Este comportamento, até agora apenas indicado por alguns autores e que de fato corre o perigo de cair no puro sensacionalismo ou exotismo etnocêntrico, deve ser compreendido com mais profundidade, tanto por ser parte e parcela ritual dos membros dos cultos, como pelo fato de que ele questiona e nos obriga a expandir as noções moralizantes do sagrado e da experiência religiosa (CARVALHO, 1990, p. 21).

Nesses termos, partindo-se do pressuposto de que a Quimbanda corresponde a uma

---

<sup>15</sup> De acordo com Carvalho (1990), mesmo as religiões que compõem o conjunto dos cultos de possessão no Brasil, fundamentadas no êxtase religioso, possuem a pretensão de ordem e de legitimidade conferida por lógicas como a etiqueta cerimonial e a coerência ritual.

forma religiosa dotada de singularidades, as quais ainda não foram estudadas de modo suficiente e cujos sentidos podem revelar modos alternativos de vivência religiosa, este trabalho busca investigar os significados das experiências religiosas articuladas nessas práticas projetando dois objetivos iniciais de pesquisa. No primeiro (i), busca-se analisar os significados contidos nos rituais e sistema de crenças inerentes a essas práticas, com intuito de identificar o *ethos* e a visão de mundo que neles se articulam. Nesse caso, trata-se de compreender as principais concepções éticas, estéticas e cognitivas que se expressam nos símbolos sagrados da Quimbanda. Essa dimensão analítica parte das premissas da antropologia interpretativa (GEERTZ, 1978), que considera que os símbolos sagrados de um determinado sistema religioso - constituídos na relação recíproca entre ritos e crenças - sintetizam os aspectos emotivos, morais (*ethos*) e cognitivos (visão de mundo) presentes num determinado campo de significações compartilhadas.

No segundo objetivo (ii), busca-se compreender as formas sociais e as lógicas de interação simbólica através das quais essas experiências se organizam. Essa dimensão da pesquisa parte dos pressupostos interacionistas de que toda ação coletiva, nesse caso uma prática religiosa, se compõe de agentes dispostos em ações recíprocas (BLUMER, 1982). Desse modo, compreender uma experiência religiosa coletiva significa observar os padrões de interação a elas subjacentes, bem como os modelos de comportamento ancorados nas ações recíprocas estabelecidas. O enfoque recai sobre os formatos de relação social (ativados nas interações) que constituem essas experiências e que conferem uma *forma* (social e simbólica) para a expressão do “*a priori*” religioso (SIMMEL, 2010). Trata-se de investigar os sentidos das interações e lógicas de sociabilidade que enformam determinados conteúdos sagrados<sup>16</sup>.

Deve-se considerar que a delimitação analítica necessária para se compreender a Quimbanda, enquanto sistema religioso particular (com ritos e sistema de crenças independentes), se demonstra complexa em função das diversificadas formas pelas quais essa prática se insere junto a outras vertentes do campo afro-religioso, como no caso do Rio Grande do Sul, onde por vezes se encontra vinculada às outras denominações que compõem a Linha Cruzada. Nesses arranjos, muitas vezes, as cosmologias e atividades rituais se cruzam e até mesmo se complementam<sup>17</sup>. Entretanto, as singularidades dessa forma religiosa em

---

<sup>16</sup> Ressalte-se que essas sociabilidades religiosas não se restringem aos comportamentos e interações disponíveis nas práticas rituais, estando ainda relacionadas a um sistema de trocas simbólicas mais amplo, o qual constitui uma comunidade de significados compartilhados: a comunidade dos quimbandeiros.

<sup>17</sup> É possível considerar que a escassez de estudos específicos sobre esses cultos decorra da própria lógica de inserção dos mesmos junto ao universo afro-religioso, no qual se encontram, na maioria das vezes, vinculados a

relação às outras vertentes são tão evidentes que é possível projetar os sistemas simbólicos da Quimbanda como constituintes de uma *província de significados* (SCHUTZ, 2003), através da qual suas características possam ser analisadas em seus próprios termos.

Ampliando essas possibilidades de investigação, nota-se que essas características dignas de estudo adquirem maior pertinência quando se observa a grande dimensão que esses cultos adquirem num determinado território, algo ainda não observado em outras localidades do país<sup>18</sup>. Conforme já percebido por Ari Pedro Oro (1999, p. 102), tal fator é evidente no Rio Grande do Sul, onde a Quimbanda, outrora subcategoria hierarquicamente *inferior* na Linha Cruzada, assume por vezes autonomia perante as demais denominações afro-gaúchas, sendo “a que detém hoje maior espaço de reprodução e poder de atração social” (ORO, 2012, p. 559). Na mesma perspectiva, Daniel De Bem (2009) constatou essa provável autonomização da Quimbanda na localidade, verificando que, atualmente, essa forma religiosa se projeta como linha ritual praticada com maior amplitude dentro dos sistemas religiosos afro-gaúchos, constituindo-se como “carro-chefe através do qual muitos adeptos têm se iniciado nos códigos afro-religiosos” (DE BEM, 2009, p. 209). No trabalho de campo etnográfico, empreendido nesta pesquisa, foi possível detectar inclusive unidades de culto específicas de Quimbanda<sup>19</sup> - fator ainda pouco referenciado na literatura especializada<sup>20</sup> - revelando que, nesse território,

---

sistemas religiosos mais amplos. Desse modo, as referências disponíveis ficam restritas a uma compreensão da Quimbanda como parte integrante de outras vertentes, como a Umbanda, bem mais estudada no país. Entretanto, Patrícia Birman (1995) já observou que, mesmo dentro do espectro dos cultos afro-brasileiros e de suas diferentes linhagens rituais, existem diferenças substanciais no que concerne ao *ethos* que cada uma delas veicula. Nessa perspectiva, é correto propor que tais experiências possam ser analisadas a partir de suas próprias especificidades.

<sup>18</sup> Pude comprovar a especificidade do crescimento da Quimbanda, como fenômeno singular do Rio Grande do Sul, em contato com pesquisadores das religiões de matriz africana de outros estados, caso dos professores Sérgio Ferretti, Mundicarmo Ferretti e Norton Corrêa (Universidade Federal do Maranhão), bem como do professor Vagner Gonçalves da Silva (Universidade de São Paulo). São raras as informações sobre a emergência ou centralidade dessa forma religiosa em outras localidades do país, exceção feita aos casos relatados por Núbia Rodrigues e Carlos Caroso (1996) e Sullivan Charles Barros (2000). Enquanto os primeiros identificaram a preponderância da Quimbanda num município do litoral norte da Bahia, o segundo detectou o crescimento das práticas destinadas aos Exus e Pombagiras na cidade de Codó, estado do Maranhão. Ambos os casos ocorrem em contextos de incremento dos conflitos endógenos das comunidades de terreiro, incluindo a emergência de lógicas de acusação de feitiçaria. Não há, entretanto, em nenhum dos casos, indicações sobre uma possível autonomização da Quimbanda.

<sup>19</sup> Nesse sentido, destaca-se o terreiro de Pai Bila do Exu Tranca-Rua, localizado na cidade de Cachoeirinha, em cujas atividades rituais foram feitas algumas incursões etnográficas para esta investigação. Com base em informações do campo de pesquisa ainda foi possível contabilizar sete unidades de culto específicas de Quimbanda, obtendo-se referências constantes sobre a emergência cada vez maior desses terreiros na região metropolitana de Porto Alegre.

<sup>20</sup> Cabe ressaltar que, ao menos no resto do país, não se observa uma autonomia da Quimbanda como modalidade ritual específica. Vale lembrar a própria sentença de Prandi (1996, p. 142), segundo o qual “não há Quimbanda sem Umbanda nem quimbandeiro sem umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa”. Parece ser claro que fatores diferenciados são encontrados no Rio Grande do Sul.

essas práticas chegam a ativar uma identidade religiosa específica e não mais atrelada às outras denominações do segmento afro às quais sempre esteve submetida.

Com base nessas constatações, o terceiro objetivo **(iii)** desta pesquisa consiste em compreender os motivos da emergência e expansão da Quimbanda junto ao segmento afro-gaúcho e na sociedade atual, visando localizar sua posição nos processos de configuração das identidades religiosas contemporâneas. Para tanto, busca-se analisar os significados que os adeptos e participantes dessas práticas atribuem a sua adesão e participação nas mesmas, com a finalidade de perceber o modo como a Quimbanda se insere junto a seus *projetos*. Nesse caso, o fenômeno empírico focado passa a ser analisado em conexão direta com as trajetórias individuais desses atores, com a finalidade de serem avaliados os condicionantes histórico-biográficos incidentes sobre a elaboração de seus projetos (SCHUTZ, 2003; VELHO, 1994) e, conseqüentemente, sobre suas lógicas de adesão a essas religiosidades. Trata-se de questionar as possíveis motivações e propensões subjetivas através das quais diferentes agentes aderem e participam dessas experiências religiosas.

O último questionamento que compõe este problema de pesquisa parte de algumas impressões do campo etnográfico, antecipadas na introdução deste trabalho, referindo-se à historicidade (carregada de tensões) que incide sobre o desenvolvimento dos cultos de Exus e Pombagiras em todo o país, na qual diversas contendas foram ativadas justamente com base na matéria-prima fornecida por seus códigos simbólicos: o erotismo, a burla, a violência ritual, a moralidade ambígua. Ao assumirem tais conteúdos - ou emergirem justamente como possibilidade expressiva para sua manifestação -, essas formas religiosas e seus cultores não apenas acabaram por constituir um espaço simbólico residual no campo religioso brasileiro (CARVALHO, 1990), como também adquiriram o *status* mais *marginal* desse mesmo campo. Estudos como os de Ortiz (1978), Contins e Goldman (1985), Maggie (1992) e Giumbelli (2003) demonstram que essa marginalidade não decorre apenas da posição periférica ocupada em relação à sociedade global, mas das próprias relações endógenas do campo afro-umbandista, nas quais as posições e hierarquias internas desse segmento, bem como a possibilidade de legitimação de seus agentes junto à sociedade envolvente, foram freqüentemente definidas com base na caracterização da marginalidade daqueles que se dedicavam aos cultos de Exus e Pombagiras: o quimbandeiro sempre foi visto nesse sistema de relações como *desviante*, *charlatão* e *feiticeiro*<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> A categoria “baixo espiritismo”, projetada sobre os terreiros de Macumba carioca (associados ao culto de Exus e Pombagiras), reitera essas percepções, tendo sido acionada pelos segmentos umbandistas que, a partir das

Como demonstram os autores referidos, por um lado, afastar-se dos códigos existentes nessas práticas parece ter sido historicamente a chave para adquirir legitimidade na sociedade global, numa busca empreendida de modo constante pelos quadros institucionais ligados às religiões afro-brasileiras - que freqüentemente visaram coibir cultos como a Quimbanda. Por outro lado, o acionamento dos códigos simbólicos dos Exus e Pombagiras serviu para balizar o jogo de acusações internas do campo afro-religioso (mesmo entre agentes que cultuavam igualmente a Quimbanda), operando como mecanismo para expressão das tensões sociais e dos conflitos endógenos desse segmento<sup>22</sup>.

Logicamente, como as realidades supracitadas indicam, os tensionamentos suscitados pela Quimbanda não se limitam aos conflitos internos do segmento africanista, estando ainda relacionados com as contendas exógenas existentes entre o universo dos terreiros e a sociedade envolvente, seja através dos embates estabelecidos com outras denominações religiosas (conflitos do campo religioso do país) ou com diferentes segmentos da sociedade brasileira (contendas do campo social mais abrangente)<sup>23</sup>. Embora a realidade repressiva incidente sobre as religiões afro-brasileiras faça pouca distinção entre suas variações rituais e cosmológicas, englobando de modo indiscriminado diferentes códigos sob as mesmas representações etnocêntricas<sup>24</sup>, a Quimbanda parece apresentar os conteúdos que despertam maior tensionamento com os segmentos sociais externos ao universo dos terreiros. As atuais contendas travadas com as religiosidades evangélicas tipificam essa constatação<sup>25</sup>, observando-se que a lógica persecutória empreendida pelo neopentecostalismo nutre-se de modo substancial das representações comumente atreladas a figuras como Exu e Pombagira,

---

décadas de 1930 e 1940, propuseram iniciativas de legitimação social baseadas em lógicas de *branqueamento* teológico e identitário, as quais envolviam até mesmo a extinção das linhas de Exus de seus rituais. Sobre a constituição e acionamento político dessa categoria, ver Maggie (1992) e Giumbelli (2003).

<sup>22</sup> Deve-se avaliar que essas contendas persistem mesmo considerando-se os diferentes períodos de desenvolvimento do campo afro-religioso. Tanto no período de *branqueamento* dessas religiosidades (ORTIZ, 1978), no qual as construções teológicas e identitárias visaram dissimular os traços africanizados, quanto na atual lógica da *reafricanização* (PRANDI, 1998), em que os processos de recuperação das matrizes africanas se demonstram centrais, os atributos simbólicos veiculados na Quimbanda continuam a fomentar as contradições endógenas desse segmento.

<sup>23</sup> A repressão aos cultos de matriz africana foi amplamente referida em trabalhos como os de Negrão (1996) e Ortiz (1978), com dados respectivamente sobre São Paulo e Rio de Janeiro, bem como nos escritos Dantas (1982) sobre o nordeste brasileiro e de Oro (1999; 2002; 2008) para o caso do Rio Grande do Sul.

<sup>24</sup> Conforme analisei em outro trabalho (LEISTNER, 2009b), a realidade social das religiões afro-brasileiras descortina um preconceito engendrado a partir de diferentes enfoques, nos quais o dualismo entre um “racionalismo branco ocidental” ante a “barbárie negra primitiva” se projeta como noção central. No entanto, essa perspectiva não incide sobre denominações específicas, sendo aplicada de modo genérico sobre o conjunto de terreiros afro-brasileiros.

<sup>25</sup> A perseguição pentecostal aos cultos afro-brasileiros tem sido analisada sob diversos enfoques. Para algumas referências sobre o tema, ver os artigos de Oro (1997) e Silva (2005b; 2007).

seus significados passando a municiar as categorias de acusação que informam o discurso *demonizante* das igrejas neopentecostais (PRANDI, 2003, p. 23). De acordo com os dados coletados por esta pesquisa, esse mesmo mecanismo (em que Exus e Pombagiras fomentam discursos repressivos exógenos) tem validade para a ação de outros agentes sociais, os quais historicamente contribuíram de modo efetivo com a repressão às religiosidades africanistas, casos do catolicismo, da imprensa burguesa e dos intelectuais envolvidos com o campo afro-brasileiro, demonstrando que as contendas que pairam sobre a historicidade da Quimbanda articulam-se através de diversos campos na sociedade brasileira.

Nessa perspectiva, pressupondo-se que o histórico relacionado à Quimbanda se demonstra carregado dessas tensões, e que as impressões de campo etnográfico referendam a permanência dessas perspectivas (mesmo num quadro de emergência dessas práticas), o quarto objetivo (iv) deste trabalho consiste em analisar as implicações sociais e as possíveis relações de poder decorrentes da inserção e desenvolvimento da Quimbanda no cenário afro-gaúcho. Conforme as realidades acima descritas sugerem, essas negociações da realidade devem ser refletidas a partir de uma observação atenta da relação existente entre os conflitos endógenos e exógenos ao campo afro. Por um lado, trata-se de investigar as possíveis contendas travadas entre os diferentes agentes do próprio segmento dos terreiros, visando compreender as possíveis lógicas de repressão a essas práticas, ou ainda, os formatos de resistência empreendidos pelos seus praticantes. Nessa dimensão, propõe-se perceber o significado do jogo de acusações que historicamente se projetou sobre agentes religiosos específicos, com intuito de verificar o modo como a conotação *desviante* incidente sobre essas práticas e sobre certos agentes foi constituída (BECKER, 2008)<sup>26</sup>. Busca-se analisar o teor dessas acusações, bem como sua incidência na definição das posições hierárquicas do campo afro-umbandista e na construção da marginalidade de determinados agentes religiosos<sup>27</sup>.

Por outra via, também é necessário avaliar os modos pelos quais a marginalidade atribuída a essas práticas é ativada com base em discursos oriundos de outros segmentos religiosos ou de agentes sociais externos ao universo dos terreiros, bem como observar as formas pelas quais essa repressão exógena obtém sua reprodução nas negociações de

---

<sup>26</sup> Com base nas proposições de Howard Becker (2008, p. 14), trata-se de verificar quem acusa quem, com quais interesses e conseqüências e a partir de que parâmetros.

<sup>27</sup> De modo complementar às ideias de Becker (2008) sobre as negociações de realidade baseadas em acusações de desvio, utiliza-se o conceito de campo social elaborado por Pierre Bourdieu (1974), aqui concebido como fundamental para percepções sobre os espaços e contextos sociais nos quais determinadas categorias de acusação são empregadas.



realidade internas ao campo afro, sobretudo aquelas relacionadas com o desenvolvimento da Quimbanda. Nesse caso, as possíveis estratégias de resistência e contestação em relação àqueles discursos exógenos também são consideradas.

## 1.2 DELIMITAÇÃO EMPÍRICA

O recorte empírico inicial desta pesquisa é estabelecido mediante critérios geográficos. A opção deriva não apenas de prerrogativas metodológicas, a partir das quais se busca delimitar um campo de observação etnográfica acessível, mas das próprias possibilidades investigativas emergentes no Rio Grande do Sul, sobretudo àquelas relacionadas com a expansão da Quimbanda, cujos possíveis significados conduzem a uma parte dos questionamentos formulados. Uma vez que a região metropolitana de Porto Alegre consiste no principal pólo irradiador desses cultos para o interior do estado (Cf. ORO, 1999), os limites para as definições da prática etnográfica concentraram-se nas cidades dessa região. Conforme será retomado no capítulo sobre a metodologia, além de Porto Alegre foram realizadas observações em terreiros localizados nas cidades de Canoas, Cachoeirinha, São Leopoldo e Gravataí.

No que se refere à delimitação das realidades que compõem o campo propriamente etnográfico, é possível caracterizar a existência de três principais dimensões empíricas a partir das quais são identificados os fatores propícios à observação, à detecção dos informantes e à busca por fontes de informações gerais da comunidade religiosa estudada. A caracterização dessas três dimensões emergiu a partir de uma consideração prévia acerca dos principais elementos constitutivos do *segmento afro-religioso* do Rio Grande do Sul, quadro no qual se discute as práticas da Quimbanda. Basicamente, esse universo é composto por unidades de culto autônomas e diversas entidades associativas, as quais visam congregar as primeiras e mediar suas relações com a sociedade envolvente<sup>28</sup>. Na órbita desses dois elementos principais circulam categorias de atores mais ou menos estáveis (como sacerdotes, iniciados, presidentes de federações, freqüentadores, clientes e admiradores), bem como se encontram os meios de produção e reprodução material dos cultos, tais como lojas de artigos

---

<sup>28</sup> Sobre o surgimento das federações afro-umbandistas, seus objetivos e implicações para o campo das religiões afro-brasileiras, ver os trabalhos de Ortiz (1978), Brumana e Martinez (1991) e Negrão (1996).

especializados (floras, criatórios de animais, confecção de indumentária), prestadores de serviço (tamboreiros, fotógrafos, etc.), além dos jornais específicos da comunidade afro-gaúcha. É a partir da teia de relações estabelecida entre esses elementos que emerge a primeira dimensão empírica considerada, na qual se encontram espaços propícios para a coleta de informações gerais da comunidade afro-religiosa e para a observação das redes que a estruturam. Nessa dimensão residem dados relativos às trocas materiais e simbólicas, à circulação de informações, às interações entre sacerdotes e iniciados de diferentes templos, às relações entre terreiros e entidades federativas, assim também como informações sobre a conexão entre os consumidores dos bens religiosos e as unidades de culto.

A segunda dimensão empírica refere-se à realidade que concerne aos terreiros. De modo evidente, as unidades de culto constituem elemento privilegiado desse segmento, não apenas por constituírem o *locus* efetivo no qual o sagrado é reproduzido e vivenciado (onde residem as realidades que concernem aos aspectos cosmológicos e rituais), mas ainda por constituírem o espaço de relações fundamental no qual se processa a atualização dessa comunidade de significados compartilhados. Em sentido restrito, a realidade disponível nos templos é classificada através das concepções de espaço e tempo sagrado (rituais públicos ou privados) ou profano (sociabilidades cotidianas). Em sentido amplo, essas unidades podem ser categorizadas em acordo com os diferentes arranjos de vertentes religiosas praticadas.

Sobre esse último aspecto, no Rio Grande do Sul são encontradas aquelas três vertentes já assinaladas, o Batuque, a Umbanda e a Quimbanda<sup>29</sup>. Conforme referido, o arranjo de vertentes hegemônico nesse estado corresponde à Linha Cruzada, que congrega numa mesma unidade de culto essas três formas religiosas e corresponderia, segundo estimativas, ao arranjo existente em cerca de 80% dos terreiros do estado<sup>30</sup>. De acordo com essas suposições, os templos restantes dividem-se entre 15% de unidades exclusivas de Batuque e 5% de terreiros especificamente de Umbanda<sup>31</sup>. No entanto, os dados etnográficos da pesquisa apontam para arranjos mais complexos nos quais diversas combinações são encontradas. Sugere-se a existência de ao menos seis modalidades de arranjo de vertentes afro-gaúchas, aqui elencadas de acordo com o nível de frequência encontrada no campo etnográfico, como segue: (a) terreiros de Linha Cruzada (Batuque, Umbanda e Quimbanda);

---

<sup>29</sup> Ainda são observados alguns casos isolados de presença do Candomblé no território gaúcho. Contudo, tal vertente apresenta pouca expressividade na região, ao menos no que se refere à quantidade de templos.

<sup>30</sup> Conforme as estimativas apresentadas por Oro (2002).

<sup>31</sup> De acordo com as informações de Oro (2002; 2008; 2012) e Corrêa (2006; 1998; 1994).

(b) de Batuque e Quimbanda; (c) específicos de Batuque; (d) de Umbanda e Quimbanda; (e) específicos de Umbanda; (f) específicos de Quimbanda. De acordo com esses arranjos, o culto aos Exus e Pombagiras pode ser encontrado por todas as combinações, com exceção dos terreiros específicos de Batuque, cujo sistema cosmogônico não contempla aquelas divindades. No caso dos terreiros específicos de Umbanda é necessário considerar as múltiplas configurações umbandistas nas quais os Exus podem ou não encontrar presença de acordo com o modelo em questão. Em alguns casos observam-se os templos de “Umbanda branca”<sup>32</sup>, que corresponde à vertente mais “ocidentalizada” na qual os elementos africanos foram dissimulados e o culto aos Exus e Pombagiras muitas vezes extinto. Em outras configurações da Umbanda gaúcha, tais entidades podem estar presentes sendo cultuadas via consideração da Quimbanda como *linha* subordinada à cosmologia umbandista, e não como *vertente* específica, como ocorre na maioria nas combinações restantes. A detecção dessas configurações torna-se importante na medida em que constituiu a base principal para definição dos terreiros propícios para realização das incursões etnográficas. Embora os critérios de seleção dos templos tenham privilegiado os casos em que a Quimbanda apresentou algum protagonismo, observações complementares foram realizadas em todas as configurações detectadas, numa iniciativa que visou dar conta das especificidades de cada denominação afro-gaúcha e assim avaliar as particularidades da própria Quimbanda.

Conforme mencionado acima, também são considerados como elementos constitutivos do segmento afro-gaúcho as entidades federativas e os grupos ligados ao movimento africanista desse estado, organizações que compõem a terceira dimensão empírica. Em pesquisa precedente, foram identificadas dez entidades principais, as quais foram consideradas no trabalho de campo. Essas organizações se apresentam como centrais para percepções sobre o histórico e a situação contemporânea da Quimbanda no Rio Grande do Sul em função de constituírem o principal canal de organização dos terreiros. Desse modo, não apenas os líderes dessas entidades, mas os arquivos de documentos que algumas disponibilizam detêm informações preciosas sobre o surgimento dos templos, as modalidades rituais praticadas, fornecendo dados históricos igualmente relevantes sobre o desenvolvimento do campo afro-gaúcho. Através dessas instituições ainda foi possível obter uma visão panorâmica sobre esse segmento, sobretudo em função de que as ações desenvolvidas por esses organismos operam com base num acesso permanente à rede de templos. Por outro lado,

---

<sup>32</sup> Uma discussão relevante sobre a construção da expressão “Umbanda branca” é desenvolvida por Corrêa (1998, p. 44), que salienta os aspectos políticos do termo, diretamente relacionados às questões étnico-raciais presentes na sociedade brasileira.

uma vez que dentre seus propósitos sempre estiveram iniciativas de organização burocrática e de unificação teológica desse campo, bem como empreendimentos de legitimação social perante a sociedade envolvente, sua consideração se demonstra central para percepções sobre as tensões e relações de poder que incidiram sobre o desenvolvimento da Quimbanda no Rio Grande do Sul. Dito de outro modo, o campo institucional e federativo permite avaliações sobre a interseção entre o universo dos terreiros e a sociedade mais ampla, favorecendo percepções sobre os modos pelos quais foram organizadas as negociações sociais relativas à presença da Quimbanda no campo afro e no campo social abrangente.

Finalmente, um conjunto de textos produzidos por adeptos das religiões afro-brasileiras corrobora com a delimitação das realidades empíricas disponíveis para a coleta de dados. Tais textos compreendem livros de autores umbandistas, quimbandeiros e batuqueiros, na maioria dos casos ligados ao campo afro-gaúcho, os quais contemplam informações relevantes sobre a formação do campo afro desse estado ou ainda sobre as negociações de realidade que envolveram o surgimento da Quimbanda no Rio Grande do Sul. Trata-se de trabalhos que são incorporados junto à revisão de literatura da pesquisa, em conjunto com uma série de outras publicações *religiosas* editadas em âmbito nacional e aqui utilizadas com intuito de melhor compreender a história do culto de Exus e Pombagiras no contexto brasileiro. Algumas reportagens jornalísticas, elucidativas para a compreensão da historicidade da quimbanda em âmbito nacional, também se somam a esses textos. Esse material decorre de um arquivo pessoal sobre a presença da temática das religiões afro-brasileiras na mídia impressa do país, o qual vem sendo coletado em pesquisas precedentes. Questões relativas àquelas três dimensões empíricas principais, bem como a essa dimensão secundária (produção escrita religiosa e materiais midiáticos) serão retomadas no capítulo sobre a metodologia<sup>33</sup>, no qual são detalhadas as características e a natureza dos dados obtidos, bem como a vinculação desses dados às demandas contidas nas quatro classes de questionamentos que o compõem o objeto de pesquisa.

---

<sup>33</sup> A ideia de uma *dimensão secundária* se refere ao caráter *complementar* conferido a esses textos, de acordo com os critérios de constituição do *corpus* de pesquisa.

### 1.3 JUSTIFICATIVA SOCIAL E CIENTÍFICA

De modo inicial, considera-se que as formas de expressão religiosa inerentes aos cultos de Exus e Pombagiras ainda não foram suficientemente exploradas pela literatura especializada, tanto no que compreende as análises das religiões afro-gaúchas quanto afro-brasileiras. Nesse contexto, esta pesquisa tem pretensões de cobrir uma lacuna. Deve-se constatar que as próprias particularidades existentes no Rio Grande do Sul, ligadas à expansão da Quimbanda, são favoráveis para um estudo renovado e diferenciado sobre essas práticas, compreendendo-se que a dimensão singular da realidade empírica disponível já indica o caráter contributivo da investigação.

Embora essa particularidade local tenha sido percebida por alguns estudiosos, a expressividade da Quimbanda gaúcha ainda não gerou pesquisas aprofundadas e poucas informações estão disponíveis sobre essa forma religiosa na região sul do país. A escassez de estudos chega a contrastar com as produções mais robustas direcionadas a outras modalidades afro-religiosas da região, caso do Batuque, estudado cientificamente desde os anos 1940 por autores como Melville Herskovits (1943) e Roger Bastide (1959), e cuja investigação mais completa se refere à etnografia elaborada entre as décadas de 1970 e 1980 por Norton Corrêa (2006). Além dessas produções, constam ainda diversas pesquisas sobre as religiões de matriz africana nesse território, empreendidas em torno de diversificadas temáticas, tais como a concepção do parentesco mítico na Umbanda local (BRITES, 1994); a presença da multietnicidade nos terreiros gaúchos (ORO, 1995); a música ritual do Batuque (BRAGA, 1998); o fenômeno da transnacionalização do Batuque para os países do platino (ORO, 1999; DE BEM, 2007); a cosmopolítica da Linha Cruzada (ANJOS, 2006); a intolerância religiosa incidente sobre os terreiros (POSSEBON, 2007); a aproximação entre os representantes do africanismo gaúcho e a sociedade política (OTERO, ÁVILA e SCHOENFELDER, 2004; DE BEM, DEROIS e ÁVILA, 2006; DE BEM e LEISTNER, 2010), a presença dos atores afro-religiosos na arena pública (LEISTNER, 2009a); a reafricanização nas religiões afro-gaúchas (ÁVILA, 2008; DE BEM, 2009; LEISTNER, 2010) e assim sucessivamente.

No entanto, sobre a Quimbanda conta-se apenas com as breves referências expostas em trabalhos como os de Corrêa (1994; 1998; 2006) e Oro (2002; 2008; 2012), os quais mencionam o provável período de sua inserção no estado, referindo sua expansão e descrevendo certas atividades rituais. Destaca-se, no entanto, que essas reflexões encontram-se mais interessadas na percepção de um *panorama* do segmento afro-gaúcho do que numa

compreensão específica da Quimbanda. Além disso, é perceptível que os dados contidos nesses trabalhos apresentam certa defasagem, na maioria das vezes correspondendo a uma reprodução das realidades encontradas por Corrêa (1994) durante seu trabalho de campo, conduzido até o final dos anos 1980<sup>34</sup>. Por uma perspectiva distinta, Talita Teixeira (2005) e Adriane Rodolpho (1994) chegaram a desenvolver pesquisas exclusivas sobre a Quimbanda nessa localidade, mas abordaram temáticas pontuais. A primeira analisou as indumentárias utilizadas nas sessões de Exus e Pombagiras; a segunda empreendeu uma investigação restrita às práticas sacrificiais em rituais de Quimbanda. Contudo, nas duas abordagens não constam referências acerca das dimensões sociais do fenômeno ou sobre as prováveis relações de poder sobre ele incidentes. Desse modo, estudos sobre a Quimbanda gaúcha ainda configuram uma lacuna, fator que sinaliza a contribuição desta pesquisa no que diz respeito ao campo de estudos específico das práticas afro-religiosas dessa localidade.

Deve-se considerar que tal escassez também diz respeito à produção intelectual de âmbito nacional. Trabalhos como os de Camargo (1961), Ortiz (1978), Droogers (1985), Magnani (1986), Brumana e Martínez (1991), Negrão (1996) e Serra (2001) referiram o fenômeno Quimbanda, ora constatando suas especificidades em relação às outras linhagens rituais, ora retomando sua história junto ao processo de sincretismo religioso afro-brasileiro. Nesse prisma, foram efetuadas diversas descrições de sessões rituais, das características das entidades cultuadas, bem como referências esporádicas acerca das relações de poder que envolveram os personagens categorizados como “quimbandeiros”. Entretanto, boa parte desses estudos foram efetuados considerando-se a Quimbanda como fenômeno próprio dos sistemas rituais e cosmológicos da Umbanda, estudada de modo exaustivo na antropologia brasileira. Desse modo, embora as particularidades dessas práticas tenham sido ressaltadas, as análises produzidas estendem-se de modo apenas parcial sobre suas características. Pode-se perceber que a maior parte dessa produção se restringe a procedimentos descritivos que visam balizar inferências mais amplas sobre a cosmovisão articulada na Umbanda e nos cultos de

---

<sup>34</sup> Como exemplo dessa defasagem pode ser reportada a utilização de categorias denominacionais do campo afro-gaúcho sem compatibilidade com as perspectivas êmicas atuais, como a identificação sinonímica entre Linha Cruzada e Quimbanda utilizada por Corrêa (1994) e reproduzida nos artigos posteriores de Oro (2002; 2008; 2012). De fato, parece que ambos os termos foram historicamente intercambiáveis por razões políticas, uma vez que o termo *Quimbanda* obtinha forte conotação pejorativa. Entretanto, nas composições denominacionais atuais, a expressão *Linha Cruzada* é utilizada pela perspectiva êmica nos termos de um *arranjo de vertentes*, sendo empregada para identificar um conjunto de práticas religiosas acomodadas numa mesma unidade de culto. Por sua vez, o termo *Quimbanda* é empregado ora para referir uma vertente autônoma do culto de Exus, ora para descrever uma subcategoria ritual da Umbanda (*linha de Exu*), na qual aquelas divindades também são cultuadas.

possessão existentes no país de um modo geral. São escassas as pesquisas que abarcam a Quimbanda de forma particularizada, compreendida em suas próprias especificidades.

As exceções referem-se às pesquisas de Liana Trindade (1982; 1985), em suas análises sobre as representações coletivas e individualizadas da entidade Exu no campo afro-umbandista de São Paulo, ao trabalho de Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz (1972), numa reflexão sobre o papel contracultural das Macumbas cariocas e suas sessões de Exus, bem como aos estudos de Monique Augras (1989; 1997), específicos sobre algumas entidades quimbandeiras. Entretanto, no primeiro caso, a investigação confere privilégio às lógicas representacionais inerentes àquelas divindades. Ainda que seja disponibilizada uma contribuição ímpar para compreensões sobre a inserção de Exus e Pombagiras no imaginário que perpassa a cultura afro-brasileira, não se destina maior atenção às atividades rituais daquelas práticas. No segundo caso, a reflexão enxuta e de tonalidade ensaística de Lapassade e Luz (1972) contribuiu para uma percepção do teor transgressivo dessas formas religiosas, promovendo uma crítica mordaz ao etnocentrismo projetado sobre as Macumbas cariocas pela própria reflexão antropológica. Contudo, reitera-se que o caráter ensaístico e político do trabalho, francamente assumido pelos autores, não possui pretensões analíticas relacionadas ao estudo dos ritos e do sistema de crenças observado. Por sua vez, os artigos de Augras (1997; 2001) refletem de maneira perspicaz sobre a relação de algumas divindades da Quimbanda com o desenvolvimento das devoções populares em segmentos periféricos, bem como sobre a ressignificação de divindades originalmente africanas em contextos urbanos atuais. Porém, assim como nos casos anteriores, a autora encerra suas reflexões sem considerar as dimensões rituais ou as formas expressivas dos cultos de Exus e Pombagiras.

Apreciação similar ainda pode ser conferida às análises contidas na reflexão de Reginaldo Prandi (1996), acerca das devoções à Pombagira, bem como nos estudos de Kelly Hayes (2009), sobre a possessão feminina por essa divindade. Ainda que os dois trabalhos revelem dados extremamente pertinentes sobre as principais formas de relação mística entre os adeptos e essa entidade espiritual, ambos os textos encontram-se circunscritos em objetivos analíticos pontuais, ora relativos aos processos de troca mágico-religiosa estabelecidos com a Pombagira, ora inerentes às relações de gênero que perpassam as realidades da possessão. Nesses termos, no que concerne à ampla literatura especializada no estudo das religiões de matriz africana no país, é possível asseverar a escassez de estudos específicos ou aprofundados sobre a Quimbanda, fator que ratifica a contribuição desta pesquisa para o campo de investigação das religiões afro-brasileiras em geral.

Ainda referindo o caráter contributivo deste trabalho nos termos da ampliação da área de estudos, é necessário considerar que, se a Quimbanda de fato constitui uma lacuna nos estudos afro-brasileiros, o mesmo não pode ser atribuído aos processos de negociação das alteridades africanas e ocidentais mediadas por divindades como Exu. Torna-se necessário fazer referência a um bom volume de reflexões efetuadas sobre as transformações e adaptação dessa divindade nos contextos culturais da sociedade brasileira<sup>35</sup>. Nesse caso, não se trata necessariamente de análises acerca da entidade da Quimbanda, relacionada aos espíritos de antepassados marginais, mas do Exu Orixá, de origem iorubana, compreendido em acordo com suas múltiplas ressignificações ocorridas nos processos pós-diáspora africana.

Assim observam-se os estudos de Roger Bastide (1960), Valdeli Carvalho da Costa (1971), Juana Elbein dos Santos (1976), Reginaldo Prandi (2001), Stefania Capone (2004) e Vagner Gonçalves da Silva (2013), cada qual municiado por perspectivas teóricas e metodológicas distintas. Nessas análises se encontram dados que ora se referem à adaptação do Exu africano junto às novas realidades vivenciadas pelas populações negras na sociedade brasileira, ora a uma suposta preservação dos significados originais de Exu nos Candomblés baianos, ou ainda acerca das dinâmicas contraditórias e conflituosas através das quais foram promovidas as transformações dessa divindade desde o contexto africano até sua adaptação no Candomblé e na Umbanda. Certamente, esses estudos não se destinam a considerações aprofundadas sobre a Quimbanda e suas divindades, as quais, quando referidas, são compreendidas como *parte* de um amplo processo de reordenamento cosmológico no qual constituem apenas uma das possibilidades de adaptação do Exu iorubano no Brasil<sup>36</sup>.

Ampliando essas ideias, se essas mesmas análises não tendem a suprir aquela lacuna identificada em relação à escassez de estudos da Quimbanda, podem sugerir, por outro lado, certa redundância analítica no que concerne às negociações de realidade estabelecidas em torno de determinadas divindades que compõem os panteões afro-brasileiros, caso dos Exus e Pombagiras. Nesse sentido, salienta-se que nesta pesquisa, tais reflexões são empreendidas numa perspectiva de análise alternativa. Enquanto os demais estudos observam, em sua maioria, os Exus e Pombagiras quimbandeiros como horizonte das rupturas com os valores

---

<sup>35</sup> O volume de análises a esse respeito é fomentado pelas históricas contradições hermenêuticas suscitadas por Exu, vide o processo de *diabolização* dos *tricksters* africanos. Afinal de contas, como propôs Olga Cacciatore (1977), Exu corresponde à divindade mais controvertida do panteão afro-brasileiro. Por motivos similares também foram estudadas as ressignificações de outros *tricksters* na sociedade brasileira, caso do Vodum Legba no contexto maranhense, na abordagem de Yeda Pessoa de Castro (2004).

<sup>36</sup> Essa realidade decorre dos próprios objetivos investigativos contidos nesses estudos.



africanos (no qual a penetração das concepções diabólicas seriam exemplos modelares)<sup>37</sup>, esta pesquisa visa demonstrar não apenas certas lógicas de continuidade com aqueles valores, mas as próprias relações de poder imbricadas na identificação da Quimbanda com um *suposto* processo de *degradação* das culturas afro-brasileiras<sup>38</sup>.

Outros fatores que justificam esta pesquisa partem dessa conexão entre a precariedade de estudos disponíveis sobre determinadas práticas do campo afro e as potenciais relações de poder incidentes sobre esse mesmo segmento. Deve-se assinalar que as modalidades de comportamento religioso enfocadas neste trabalho sempre despertaram tensionamentos, tanto no que tange à relação entre agentes religiosos e sociedade envolvente, quanto nas querelas endógenas ao segmento africanista, ainda tendo sido observadas representações estigmatizantes na própria literatura antropológica. Nesse caso, verificam-se abordagens sobre cultos menos ortodoxos como a Macumba e suas sessões de Exus, as quais não raramente partiram de perspectivas teóricas balizadas nas dicotomias religião/magia, pureza/sujeira, reproduzindo não apenas os sentidos pejorativos incidentes sobre essas práticas, mas também constituindo a representação de uma suposta irrelevância teórica no estudo das mesmas. Dantas (1988; 1982) e Corrêa (1998) demonstraram o quanto trabalhos como os de Roger Bastide (1983) influenciaram a visão negativa sobre esses cultos, sobretudo em função do dualismo magia/religião absorvido da obra de Durkheim (1993).

Nesse sentido, se práticas como a Quimbanda sempre estiveram condicionadas a uma perspectiva *marginal* no quadro de relações no qual seus cultores se inseriam, tal marginalidade foi realçada no próprio âmbito acadêmico, numa lógica em que os cultos tidos como *tradicionais* acabariam recebendo preferência analítica. Conforme Ferretti (1995, p. 16): “os aspectos mais sincréticos e os cultos considerados como misturados foram tradicionalmente menos valorizados, tanto pela bibliografia clássica, quanto pelos líderes religiosos mais conhecidos”. Nesses termos, uma investigação sobre a Quimbanda visa não apenas suprir uma lacuna nos estudos das religiosidades afro-brasileiras, mas também

---

<sup>37</sup> A própria análise de Prandi (2001) compreende a emergência da Quimbanda em conjunto com a disseminação dos discursos *demonizantes* oriundos do pentecostalismo. Nesse viés, ambas as tendências corresponderiam a um *ponto de chegada* (e de ratificação) do processo de demonização de Exu no Brasil.

<sup>38</sup> As exceções a esse respeito correspondem aos trabalhos de Silva (2013), Capone (2004) e Trindade (1985), que observaram muitas continuidades existentes entre a visão de mundo africana e o *ethos* de algumas práticas organizadas em torno das divindades quimbandeiras. Contudo, em nenhum dos casos os Exus e Pombagiras são vistos como elementos estruturantes de um sistema religioso autônomo, perspectiva propiciada pelo contexto empírico abordado nesta investigação.

promover uma reflexão crítica sobre a suposta *irrelevância* teórica conferida a determinadas práticas que compõem essas religiões, desconstruindo essa mesma perspectiva<sup>39</sup>.

Pode-se ainda inferir que a realidade empírica disponível em território gaúcho possa acrescentar dados novos para a compreensão dos processos identitários relativos às religiões afro-brasileiras na contemporaneidade. As pesquisas atuais têm refletido sobre certas tendências nas lógicas de pertença desse campo, cujos sentidos parecem não encontrar respaldo no cenário afro-gaúcho, sobretudo no que concerne à emergência da Quimbanda. Segundo Prandi (1998), a história das religiões de matriz africana no país pode ser dividida em três períodos, os quais se traduzem na etapa do *sincretismo* (que se relaciona ao surgimento dos primeiros templos), no período de *branqueamento* (relacionado ao surgimento das vertentes religiosas mais ocidentalizadas, como a Umbanda), e na contemporânea lógica da *reafricanização*, que corresponde à tendência de resgate das concepções originais da cultura afro baseando-se em processos de *desincretização* ritual, teológica e identitária<sup>40</sup>. De acordo com Prandi (1998) e Frigerio (2005), o movimento de reafricanização se projeta como central em todo o segmento das práticas afro-brasileiras, podendo ser caracterizado como “último estágio no desenvolvimento dessas religiões” (Cf. FRIGERIO, 2005, p.137). O que se demonstra relevante refere-se ao fato de que a emergência da Quimbanda no Rio Grande do Sul parece não confirmar essa tendência. Amplamente híbrida e completamente afastada de valores identitários conjugados pelas ideias de *pureza* ou *tradição* africana<sup>41</sup>, a Quimbanda demonstra que as dinâmicas contemporâneas do campo afro-gaúcho apresentam tendências identitárias que não se encaixam naquela narrativa teórico-interpretativa padrão, disseminada pela comunidade acadêmica<sup>42</sup>. Desse modo, considera-se que uma análise dessas realidades

---

<sup>39</sup> Ainda que boa parte dos estudos operantes na constituição dessa irrelevância analítica corresponda a trabalhos produzidos em décadas passadas, e que muitas das relações de poder ligadas a estes processos já tenham sido devidamente esclarecidas, a atualização dos estudos da área parece continuar defasada no que se relaciona com uma possível reabilitação acadêmica de determinadas denominações afro-brasileiras.

<sup>40</sup> Sobre a reafricanização, ver os trabalhos de Prandi (1991; 1998; 2003), Silva (1995) e Lépine (2005), que mencionaram o fenômeno nos candomblés paulistas, bem como Frigerio (2005) e Jensen (2001), que elaboraram perspectivas mais gerais sobre o tema.

<sup>41</sup> Para uma visão crítica sobre categorias como *pureza* e *tradição*, compreendidas como parte das relações de poder que permeiam o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras, ver os trabalhos de Stefania Capone (2004) e Beatriz Góis Dantas (1982; 1988).

<sup>42</sup> Algumas análises demonstram que a tendência da reafricanização também ocorre no Rio Grande do Sul, estando relacionada, entretanto, aos discursos que municiam os projetos de legitimação social empreendidos pelos adeptos dessas religiões em suas estratégias de ocupação de espaços na esfera pública (LEISTNER, 2010; ÁVILA, 2008). Contudo, esses discursos demonstram-se mais expressivos nas lógicas de ação política e no campo institucional federativo do que no cotidiano religioso dos templos. Conforme argumentei em outro trabalho (LEISTNER, 2011), será nessa dimensão ligada ao cotidiano ritual que práticas como a Quimbanda se apresentarão como protagonistas.

possa oferecer uma interpretação renovada e alternativa sobre as identidades afro-religiosas *em jogo* na sociedade atual.

As justificativas para o empreendimento desta pesquisa não se restringem aos propósitos que visam contribuir com a literatura disponível ou mesmo reavaliar certas matrizes interpretativas. Como tem sido insinuado desde a construção do objeto de pesquisa, este estudo visa relativizar possíveis acepções *desviantes* relacionadas a determinados comportamentos (nesse caso, religiosos), com intuito de demarcar o caráter construído inerente a essas classificações. Busca-se desconstruir visões estigmatizantes incidentes sobre certas práticas e sobre determinados agentes, assegurando a instabilidade daquelas percepções aparentemente consolidadas acerca da ação religiosa e das simbologias do sagrado. É nessa mesma perspectiva que acredita-se que o tema investigado possa oferecer subsídios valiosos para percepções sobre formas alternativas de experiência humana do sagrado.

Finalmente, com esta pesquisa pretendo dar continuidade às investigações que venho desenvolvendo sobre as religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul. Em estudos anteriores, foi possível contribuir para uma compreensão mais acurada sobre a realidade social contemporânea que se projeta sobre essas religiosidades, tendo sido observadas as atuais lógicas repressivas que sobre elas incidem. Na mesma perspectiva, foram analisadas as principais estratégias de legitimação social colocadas em prática pelos atores afro-religiosos, os formatos institucionais através dos quais suas experiências de reivindicação política se articulam, bem como os principais discursos que estruturam a formação política das identidades afro-religiosas na arena pública contemporânea<sup>43</sup>. Naquele trabalho, buscava-se uma compreensão das práticas afro-gaúchas “da porta dos terreiros para fora”, em direção à sociedade envolvente, no sentido de serem averiguadas as formas de articulação e negociação política empreendidas pelos atores desse segmento<sup>44</sup>. Com a pesquisa que segue, busco percorrer o caminho inverso, retornando para o interior dos templos e analisando as principais tendências relacionadas às experiências religiosas do campo afro-gaúcho contemporâneo.

---

<sup>43</sup> Dados sobre essas pesquisas encontram-se em Leistner (2009a; 2009b; 2009c; 2009d e 2012).

<sup>44</sup> Trabalho vencedor do Concurso Nacional de Dissertações sobre Cultura Afro-Brasileira (edição 2010), promovido pela Fundação Cultural Palmares, Ministério da Cultura. A pesquisa refere-se à dissertação de mestrado defendida junto ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais UNISINOS, no ano de 2009, (Cf. LEISTNER, 2009a).

## 1.4 SOBREVÔO

O trabalho se organiza através de três partes principais que se subdividem em torno dos seis capítulos que compõem o texto dissertativo. A primeira parte volta-se para as reflexões de cunho teórico e metodológico, e além deste capítulo de apresentação das perspectivas que concernem ao objeto de pesquisa, compõe-se de mais três capítulos, nos quais são discutidos os referenciais teóricos utilizados e os princípios metodológicos que conduziram a investigação.

O capítulo segundo trata da literatura especializada na temática *religiões afro-brasileiras*, estando subdividido em quatro seções. Na primeira busca-se construir um mapeamento das diferentes denominações religiosas que compõem o multifacetado segmento das religiões de matriz africana no país, discutindo-se suas variações denominacionais nos termos de determinados *tipos ideais*. A segunda retoma os processos de negociação da realidade através dos quais algumas divindades *tricksters*, outrora alocadas nos panteões africanos, foram ressignificadas na sociedade brasileira. Assim observa-se a origem de diferentes modalidades de culto articuladas em torno do Orixá Exu iorubano, ou do Inquice Bacongo Bombojira, cujas adaptações simbólicas, processadas nas vertentes menos ortodoxas do campo afro (como a Macumba e a Umbanda), deram origem às versões quimbandeiras de Exu e Pombagira. A terceira e quarta seção recuperam análises que de algum modo comportam interesses investigativos comuns com esta pesquisa, caso dos trabalhos que, embora direcionados a uma compreensão mais pontual da Umbanda no contexto brasileiro, referiram o fenômeno Quimbanda. Estudos específicos sobre divindades como Exu e Pombagira, nos termos de suas principais representações coletivas ou de seu processo de adaptação na cultura afro-brasileira, também são retomados.

O capítulo terceiro abarca os principais instrumentos teóricos utilizados, sendo eles a antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1978), o interacionismo simbólico de Georg Simmel (2010), Herbert Blumer (1982) e Howard Becker (2008), bem como a fenomenologia social de Alfred Schutz (2003), cada aporte sendo acionado como ferramenta de análise propícia para fundamentar teoricamente as questões que constituem o objeto de pesquisa<sup>45</sup>. Por sua vez, o capítulo quarto apresenta os princípios metodológicos através dos quais a

---

<sup>45</sup> Como será discutido adiante, por vezes, a teoria do campo social de Pierre Bourdieu (1974) foi utilizada de modo complementar a essas perspectivas. Ao longo do trabalho, o instrumental teórico da sociologia da religião, contido na obra de autores como François Houtart (1994) e Joachim Wach (1990), também serão retomados.

pesquisa foi realizada, estando dividido em três seções principais, as quais retomam reflexões sobre as dimensões empíricas caracterizadas como favoráveis para a coleta de dados, sobre a natureza dos dados de campo etnográfico, bem como sobre os princípios de coleta, sistematização e análise dos dados obtidos.

A segunda e a terceira parte do trabalho compreendem as etapas do texto nas quais os procedimentos de descrição e análise dos dados de campo são propriamente empreendidos. A segunda parte é composta pelo capítulo cinco e se organiza através de uma *perspectiva diacrônica*, sendo enfatizadas as realidades que concernem à formação histórica do campo afro-gaúcho, bem como os processos de desenvolvimento e expansão da Quimbanda no Rio Grande do Sul. As três primeiras subseções abordam a formação histórica do Batuque, da Umbanda e da Linha Cruzada na localidade, avaliando-se, em seguida, o processo de desenvolvimento da Quimbanda, considerando-se o protagonismo adquirido por essa prática no segmento dos terreiros da região. A quarta subseção propõe uma análise inicial dos motivos desse protagonismo. Promove-se uma avaliação dos fatores exógenos e endógenos ao campo afro-religioso, os quais contribuíram com o desenvolvimento e expansão da Quimbanda no contexto colocado sob análise. Através dessas explicações iniciais, alguns questionamentos contidos no objeto de pesquisa serão parcialmente respondidos, sobretudo aqueles vinculados aos possíveis motivos da emergência da Quimbanda na sociedade contemporânea. A seção final do capítulo discute as particularidades regionais do campo afro-gaúcho em perspectiva com as dinâmicas das religiões de matriz africana no país. Nesse caso, algumas hipóteses explicativas para as possíveis incompatibilidades entre as realidades que apontam o desenvolvimento da Quimbanda gaúcha e aquelas que se relacionam com a atual lógica da reafricanização nas religiões afro-brasileiras são consideradas.

Por seu turno, a terceira parte do trabalho é composta pelo sexto capítulo, construído em torno de uma perspectiva sincrônica e orientado a uma compreensão das realidades propriamente etnográficas da Quimbanda. O capítulo apresenta-se estruturado a partir de seis subseções. Nas três primeiras são abordadas as principais características que se relacionam com o sistema de crenças e o código ritual. A quarta, quinta e sexta seções encontram-se respectivamente voltadas à análise das formas interacionais e de sociabilidade da quimbanda, das lógicas de pertença que envolvem seus adeptos, bem como das negociações de realidade que incidem sobre seu desenvolvimento no contexto gaúcho. Como se observa, as temáticas abordadas nessas seções relacionam-se de maneira direta com as quatro classes de questionamentos elencadas no objeto de pesquisa, avaliando-se o significado do sistema de

crenças e dos ritos da Quimbanda (compreendidos a partir da análise do *ethos* e da visão de mundo presentes em suas fronteiras simbólicas), os sentidos das lógicas de sociabilidade que enformam seus conteúdos sagrados, as razões de sua expansão na sociedade contemporânea (avaliada nos termos de suas lógicas de pertença), bem como as implicações sociais decorrentes de sua inserção e desenvolvimento no cenário afro-gaúcho (viés relacionado com as negociações de realidade inerentes à sua historicidade).

Nesse último caso, embora o capítulo priorize uma perspectiva de análise sincrônica, alguns elementos históricos são retomados, especialmente aqueles ligados à historicidade tensa relacionada aos cultos de Exus e Pombagiras. Embora as realidades analisadas nesta investigação digam respeito ao contexto do campo afro-gaúcho, os aspectos dessa historicidade tensa em âmbito nacional também são recuperados. Isso se deve ao fato de que as contendidas que envolvem essa prática no Rio Grande do Sul não estão dissociadas das históricas relações de poder incidentes sobre as religiões de matriz africana na sociedade brasileira em geral, especialmente no que se refere às discriminações simbólicas e ações repressivas que de algum modo se relacionam com os signos da Quimbanda e com os agentes envolvidos com essa prática.

As considerações finais retomam os tópicos fundamentais considerados na reflexão desenvolvida ao longo do trabalho, objetivando elencar as principais respostas àquelas quatro classes de questionamentos que compõem o objeto. Após a conclusão, algumas imagens coletadas em campo de pesquisa ilustram os elementos descritos no texto etnográfico.

## CAPÍTULO 2 – A LITERATURA ESPECIALIZADA E OS DADOS DISPONÍVEIS

### 2.1 UM PANORAMA GERAL: TIPOLOGIAS *IDEAIS* NO CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO

Não é objetivo desta revisão de literatura esgotar a ampla produção bibliográfica que abarca as religiões de matriz africana no Brasil, desenvolvida mediante as mais diversificadas temáticas, objetos investigativos e enquadramentos teórico-metodológicos<sup>46</sup>. Busca-se, por outro prisma, a recuperação de algumas análises que demonstram vínculos estreitos com os interesses desta pesquisa, retomando parte dos estudos que apresentam dados importantes para o tema. Conforme citado anteriormente, se é possível afirmar que esses estudos não cobrem a lacuna identificada junto às investigações de determinadas práticas como a Quimbanda, também é necessário asseverar que os mesmos são indispensáveis para dar continuidade aos estudos de modalidades religiosas como essa. Antes de prosseguir nesse esforço, é imperioso retomar algumas considerações sobre a formação do campo das religiões de matriz africana no país e o surgimento da Quimbanda, a partir de dados disponíveis nessa extensa bibliografia, com a iniciativa de melhor situar o *lugar* ocupado por essa prática e suas categorias de divindades em meio à multiplicidade de vertentes e denominações que compõem o espectro das religiosidades afro-brasileiras.

As religiões afro-americanas surgem com a chegada dos escravos oriundos do oeste africano nas ilhas do Caribe, na costa leste da América do Sul e ainda na América do Norte<sup>47</sup>. A chegada dessas religiosidades na América foi promovida em formatos e circunstâncias diferentes de acordo com o processo de troca cultural ocorrido em cada região, e ainda em decorrência das peculiaridades das etnias negras envolvidas. No Brasil, essas religiosidades se desenvolvem especialmente a partir das tradições dos Iorubás, Jejes e Bantos<sup>48</sup>, os quais cultuavam respectivamente seus Orixás, Vodums e Inquices. Entretanto, no surgimento dos primeiros templos no país, observa-se uma predominância na adoção do panteão e das liturgias dos Iorubás, sobretudo na configuração dos sistemas religiosos organizados naqueles espaços que Frigerio (2005) e Carneiro (1956) caracterizaram como de *diásporas primárias*.

---

<sup>46</sup> A amplitude dessa produção bibliográfica é analisada por Reginaldo Prandi (2007).

<sup>47</sup> Conforme as abordagens de Arthur Ramos (1940; 1946) e Édison Carneiro (1956; 1957).

<sup>48</sup> Nesse sentido, ver os trabalhos de Édison Carneiro (1957; 2008) e Raul Lody (1987).

Ou seja, os locais de origem das práticas *mais africanizadas*, como Salvador, Porto Alegre, Recife, nos quais os grupos sudaneses exerceram influência cultural majoritária<sup>49</sup>. Durante o período pós-escravatura, nessas localidades surgem os primeiros terreiros de Candomblé baiano, de Xangô pernambucano e de Batuque gaúcho<sup>50</sup>. Essas vertentes mantêm em comum a adoção do culto aos Orixás dos Iorubás e podem ser compreendidas como portadoras de estruturas litúrgicas mais ortodoxas, sobretudo quando comparadas com as religiosidades dos diversos grupos teoricamente agrupados na categoria “Bantos”<sup>51</sup>, os quais se disseminaram com maior intensidade no sudeste do país e que se traduziram na efetiva influência que permeia o aparecimento das vertentes afro-brasileiras mais híbridas.

A noção de *ancestralização*, inerente à cultura religiosa de origem africana em geral, se apresenta como imprescindível para compreensão dessas diferenças entre as possibilidades de manutenção de liturgias *ortodoxas* na cultura iorubana e de maior *hibridismo* nos cultos de origem Banta. Desse modo, também se demonstra central para o entendimento das diferenças entre as vertentes híbridas e as mais africanizadas. Conforme Issiaka-Prosper Laleye (2002), a ancestralização refere-se ao processo de desenvolvimento mítico do ser com passado humano *vivido*, que ao morrer, passa a ser cultuado em diferentes possibilidades. Num primeiro estágio, o ancestral direto, pertencente ao núcleo familiar, é venerado como divindade de uma comunidade restrita. No entanto, aqueles que realizaram feitos maiores, propícios para serem lembrados por comunidades mais amplas, passam a ser cultuados em unidades territoriais e políticas extensas. Essa diferenciação caracteriza dois conjuntos de divindades míticas que Laleye (2002) nomeia por divindades maiores e menores. Nessa perspectiva, os Orixás iorubanos podem ser compreendidos como divindades de ampla devoção, que por atingirem um desenvolvimento mítico reconhecido em diferentes comunidades diferenciaram-se das divindades de culto restrito ao espaço doméstico. O mesmo não se observa em relação aos Inquices Bantos, que na maioria dos casos significam antepassados de culto comunitário<sup>52</sup>. Dessa forma, a partir da desestruturação da família negro-africana no processo de

---

<sup>49</sup> Deve-se destacar a forte influência dos grupos Jejes (de língua fon) nas práticas de matriz africana desenvolvidas no Maranhão, como a Casa de Minas, estruturada a partir do culto aos Vodums. Para uma análise dessa vertente, ver a etnografia de Sérgio Ferretti (1985).

<sup>50</sup> Essas particularidades regionais foram sistematicamente observadas na obra de Roger Bastide (1960).

<sup>51</sup> Ressalte-se que as referências sobre uma matriz cultural Banta nunca foram problematizadas na antropologia das religiões afro-brasileiras. Desse modo, grupos com pertinentes diferenças culturais, lingüísticas e religiosas foram historicamente incluídos de modo indiscriminado numa mesma categoria étnica, fator que ainda aguarda reconsiderações analíticas.

<sup>52</sup> Uma revisão das *matrizes gerais* que concernem às cosmologias dos grupos da África Banta pode ser encontrada em Raul Ruiz de Asúa Altuna (1985).



escravidão<sup>53</sup>, o culto aos ancestrais familiares seria cada vez mais dificultado no Brasil, e somente aquelas divindades cultuadas em comunidades políticas de maior amplitude puderam sobreviver na memória coletiva da população escravizada. Dito de outro modo, engendrou-se um quadro favorável para a sobrevivência e preponderância dos Orixás iorubanos nas práticas de matriz africana desenvolvidas no país<sup>54</sup>. Nas tradições dos grupos Bantos, em que as divindades se encontravam mais ligadas aos antepassados clânicos, a sobrevivência do culto aos ancestrais não apenas foi dificultada como foram favorecidas duas situações: por um lado, a adoção parcial do panteão dos Iorubás; por outro, a aproximação com a concepção de *espírito* contida no kardecismo de origem européia, que começava a ser introduzido no Brasil em fins do século XIX<sup>55</sup>.

Arthur Ramos (1940) inferiu que a afinidade entre as práticas dos Bantos e o espiritismo kardecista fundamenta-se justamente nessa possibilidade de culto aos antepassados familiares. Dessa maneira, por uma via, se observa a formatação de cultos de raízes africanas mais ortodoxas nos espaços de maior influência cultural sudanesa, como na Bahia (Candomblé), Pernambuco (Xangô) e Rio Grande do Sul (Batuque), onde a manutenção de traços litúrgicos e dos sistemas mítico-religiosos foi parcialmente preservada. Noutro sentido, nos espaços de maior incidência dos grupos Bantos verificou-se a proliferação de bricolagens entre raízes africanas diversas (Bantas, Iorubás) e as tendências espíritas, católicas e indígenas, caso do sudeste brasileiro, onde essas mesclas se acentuaram<sup>56</sup>.

Logicamente, a influência dos grupos Bantos não se restringe ao sudeste do país, sendo encontradas formas religiosas diretamente derivadas dessas tradições no norte e nordeste brasileiro, onde também emergiram formas religiosas abertas a maiores bricolagens, como a Jurema, de Pernambuco, e a Pajelança, do Pará, que apresentam forte influência da cultura indígena. O mesmo ocorre em algumas *nações* do Candomblé encontradas no

---

<sup>53</sup> As relações decorrentes da desestruturação das famílias negro-africanas e sua influência no desenvolvimento das religiões afro-brasileiras são diversas vezes enfatizadas no trabalho de Bastide (1960).

<sup>54</sup> Deve-se considerar que, assim como no caso dos Bantos, a religiosidade Iorubá também detinha o culto das divindades familiares, o qual fora igualmente dificultado no período pós-diáspora africana. Nessa perspectiva, observa-se que os rituais dos Eguns, presentes em vertentes como Candomblé e Batuque, referendam algumas possibilidades de permanência do culto aos ancestrais comunitários no Brasil.

<sup>55</sup> Conforme Renato Ortiz (1978) e Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961).

<sup>56</sup> De acordo com Magnani (1986, p. 17): “as religiões das nações Bantas, ao contrário, foram mais permeáveis ao influxo de outros cultos e, em primeiro lugar, dos próprios ritos Nagôs e Jejes. Destes, adotaram não apenas o panteão - fazendo novas correspondências - como também a estrutura das cerimônias e os ritos de iniciação. Em contato com as populações indígenas e mestiças nas zonas rurais e no sertão, sofreram também a influência de cultos como a Pajelança e o Catimbó”.

nordeste<sup>57</sup>, especialmente aquelas ligadas às tradições Bantas (Angola e Congo), nas quais o culto aos Orixás e a certas divindades indígenas foi combinado. Entretanto, é no sudeste brasileiro que esse movimento de sincretismo se promove com maior intensidade. No Rio de Janeiro, por volta da década de 1860, que contava com cultos semelhantes ao Candomblé baiano, surge uma nova adaptação religiosa que se processa através da utilização do português como língua básica da liturgia, da possessão por espíritos desencarnados (e não mais pelos Orixás iorubanos), seguindo o exemplo das mitologias Bantas: trata-se da Macumba, filha direta da Cabula (antigo culto do sudeste e de origem Banta) e predecessora da Umbanda<sup>58</sup>.

Como se observa nos relatos de João do Rio (2006), dentre as inúmeras linhas rituais que formavam a Macumba no início do século 1900, obtinha destaque a linha de Umbanda, até então uma subcategoria da Macumba carioca. Conforme Silva (2005), a linha da Umbanda acabava por congrega interesses de diferentes indivíduos que circulavam por diversas práticas, num trânsito que parece ter sido constante entre os terreiros de Macumba e os centros de espiritismo kardecista. De acordo com Ortiz (1978), esse trânsito parece ter sido responsável pela autonomização da Umbanda, que emerge na década de 1920 como sistema religioso independente, desconectado dos antigos terreiros de Macumba.

Ortiz (1978) analisa o processo de emergência e autonomização da Umbanda a partir dos conceitos de “empretecimento” e “embranquecimento”, que designam o surgimento da vertente em duas vias: o empretecimento do kardecismo espírita e o embranquecimento da Macumba carioca. Nesse processo, elementos da classe média brasileira interessados na antiga *linha* da Umbanda, bem como integrantes da Macumba que passavam a acessar os códigos doutrinários do espiritismo expressam o trânsito básico que promoveu o surgimento

---

<sup>57</sup> O conceito de *nação*, utilizado para diferenciar alguns sistemas religiosos afro-brasileiros, é abordado por Vivaldo da Costa Lima (1976). Em geral, a diferenciação relaciona-se tanto com a origem étnica das tradições formadoras, quanto com determinadas alternâncias nos modelos rituais praticados e nos arranjos do panteão. Além dos grandes grupos étnicos envolvidos nos processos aculturativos, como os Iorubá-Nagôs, Jejes e Bantos, observam-se referências às nações que, no trabalho etnológico, foram agrupadas de modo genérico nestes grandes grupos lingüísticos. Como exemplo, entre as tradições vinculadas aos Iorubá-Nagô encontram-se os Candomblés das nações Keto, Ijexá e Oió. Tais classificações contêm forte conotação política, a qual decorre tanto do processo de resistência aos valores dominantes quanto das estratégias de diferenciação internas do segmento dos terreiros, composto por unidades de culto que descendem de distintas matrizes. O conceito de *nação* também é utilizado para distinguir os terreiros de Batuque gaúcho, como será discutido mais adiante.

<sup>58</sup> Referências sobre a Cabula foram feitas por Camargo (1961), Ortiz (1978), Magnani (1986) e Silva (1995), as quais se baseiam nos relatos contidos numa carta pastoral do Bispo capixaba João Batista Corrêa Nery, redigida no final do século 1800. Este documento encontra-se compilado como anexo no trabalho de Édison Carneiro (2005). Ao que tudo indica, tratava-se de um culto de origens Bantas no qual certas entidades espirituais se manifestavam nas sessões secretas realizadas em locais afastados do perímetro urbano. Como demonstram as descrições de Ramos (1940) e Carneiro (2005), a presença de *pontos riscados* contendo simbologias européias e as referências lingüísticas baseadas no dialeto kimbundo deixam claras as diferentes concepções culturais que davam forma às religiosidades praticadas pelos grupos Bantos no sudeste brasileiro.

desse novo sistema religioso. Ampliando essa perspectiva, deve-se considerar que nesse processo de autonomização, a Umbanda passou a integrar o campo religioso brasileiro visando se legitimar perante as outras confissões; e na medida em que incluía inúmeros elementos oriundos da classe média, assumiu pretensões de legitimidade que incluíram a maior aproximação com o espiritismo e um afastamento radical das perspectivas de origem africana contidas nas antigas Macumbas<sup>59</sup>.

Negrão (1996) analisou o grande crescimento da Umbanda no campo religioso brasileiro entre as décadas de 1940 e 1960, quando se tornou a vertente do campo afro hegemônica em todo o país, e quando os empreendimentos de legitimação social tomaram corpo, com base no surgimento de seus quadros institucionais: as entidades federativas. Segundo Ortiz (1978), nesse processo, as práticas umbandistas traduziram uma espécie de “síntese” do pensamento religioso brasileiro, que associou elementos africanos, indígenas, católicos e espíritas, mas organizados pelas mãos dos brancos oriundos da classe média do país. Conforme o autor (1978, p.142), a umbanda buscou legitimar-se inclusive entrando em disputa franca com práticas como as Macumbas e Candomblés, recusando elementos mais africanizados como o sacrifício de animais e contando com um discurso legitimador que referia origens não africanas. Para Ortiz (1978), o afastamento dos traços africanizados revela a constituição de uma prática que incorporava, no plano religioso, a concepção da *mestiçagem*, na acepção *freyreana*. Assim, a umbanda integrava brancos, negros e índios, mas sob a égide do elemento *branco ocidental*, que renegaria os traços da matriz cultural originária do continente africano.

Se até este ponto é possível caracterizar, ainda que de modo breve, a existência de tipologias religiosas *ideais*, em acordo com seus diferentes níveis de apropriação de elementos culturais diversos (africanos, indígenas, católicos, espíritas, etc.), apontar o *lugar* da Quimbanda nesse processo histórico requer uma recuperação do modo como certas divindades africanas, especialmente aquelas de caráter *trickster*, foram progressivamente inseridas nesse longo percurso de adaptação e desenvolvimento das religiões de matriz africana no Brasil.

---

<sup>59</sup> Sobre o papel da classe média na Umbanda, ver Diana Brown (1977).

## 2.2 DOS *TRICKSTERS* AFRICANOS À FORMAÇÃO DA QUIMBANDA NO BRASIL

Autores como Geoffrey Parrinder (1967), Willian Bascom (1969), John Pemberton (1975) e Hans Witte (1984) descreveram algumas das concepções do Orixá Exu nos contextos iorubanos, compreendido como elemento central da dinâmica cosmológica e do panteão dos Iorubás. A análise de Bascom (1969) sobre a posição de Exu no oráculo de Ifá é representativa nesse sentido, observando-se o papel de *mediador* exercido por essa divindade, ora encarregada de estabelecer a conexão das informações e energias que circulam entre os elementos que compõem o cosmos, ora tida como responsável pelas práticas sacrificiais consideradas imprescindíveis para a redistribuição das energias místicas que ordenam a totalidade cosmológica<sup>60</sup>. De acordo com Juana Elbein dos Santos (1976), essa característica dinâmica explica-se através de algumas narrativas míticas, como o mito iorubano da criação do mundo, dos deuses e dos homens, no qual Exu é o primeiro *ser matéria* criado pelo deus supremo Olorum. Como *ser primeiro*, Exu representa o princípio da individualização, sendo concebido como divindade que transporta e participa de tudo, características que o revelam como principal *agente mágico* da cosmogonia. Outro mito Iorubá, que refere a originária separação entre *Orum* (mundo dos deuses) e *Aiê* (mundo dos homens) - através da qual os homens ficam adstritos do contato direto com os deuses -, projeta Exu como a única divindade que circula livremente entre os planos do sagrado e profano, constituindo-se não apenas como mediador essencial entre os elementos que compõem o cosmos (divindades, seres e matéria), mas ainda como meio de acesso fundamental entre os seres humanos e a dimensão sagrada.

Características similares são encontradas no Vodum Legba, cultuado originalmente pelos grupos Jejes do antigo Daomé. Aguessy (1977) descreve o mito daomeano referente à criação do panteão composto pelos Vodums, através do qual Mawu gerou as divindades concedendo às mesmas um reino ao qual se encontram ligadas e pelo qual se tornaram responsáveis. Das sete divindades filhas do binômio mítico Mawu-Lissa, Legba é o único a não receber um reino, adquirindo, por outra via, as atribuições de guardião de todos os domínios (podendo circular livremente por todos os espaços) e de tradutor dos diferentes

---

<sup>60</sup> Essa ideia torna-se visível na concepção de *axé* presente nas tradições iorubanas. Compreendido como força ou *mana* que habita os seres e coisas e que circula entre os mesmos, o *axé* pode ser incrementado, manipulado e restituído, numa lógica através da qual todo o cosmos encontra-se conjugado segundo a repartição e distribuição dessa energia vital. Interpretações sobre o conceito de *axé* são promovidas por Juana Elbein dos Santos (1976) e Paulo Botas (1996).

idiomas que concernem a cada reino. Assim como o Exu dos Iorubás, Legba simboliza o princípio dinâmico fundamental da cosmologia, portando-se ora como mediador, ora como agente *mágico* principal do sistema cosmogônico.

As características ligadas à indeterminação da espacialidade, bem como às demandas de mediação revelam, em primeiro lugar, as atribuições dessas divindades enquanto deuses de orientação<sup>61</sup>. Por essa razão são considerados não apenas os encarregados de transportar a energia cósmica essencial, motivo pelo qual são os primeiros a receber os ritos propiciatórios<sup>62</sup>, mas ainda os guardiões dos espaços limítrofes, abrindo e fechando caminhos, passagens e fronteiras espaço-temporais, em acordo com suas capacidades de manipulação *mágica* (são deuses que comandam as encruzilhadas, cruzamentos e caminhos diversos). Ao mesmo tempo, uma vez que possuem atribuições ligadas à transmissão de ordens, ao estabelecimento das recompensas e punições, podem introduzir o acaso nos acontecimentos, vinculando-se de modo efetivo com uma posição liminar no que se relaciona aos princípios da ordem e desordem. A vinculação com a ideia de liminaridade sinaliza a ambigüidade do caráter mítico dessas divindades, que ao lidarem com o acaso na ordem dos acontecimentos demonstram uma predileção por pregar peças e causar confusões, qualidades tipicamente associadas à figura dos *tricksters*<sup>63</sup>.

Deve-se ainda considerar a forte conotação sexuada presente nas representações de Legba e Exu, cujas iconografias africanas mais comuns são permeadas pelos símbolos fálicos<sup>64</sup>. Juana Elbein dos Santos (1976) interpretou essa qualidade a partir da recuperação do mito da criação dos deuses iorubanos, no qual Exu é o *ser matéria* primordial composto pela simbiose entre a água (representativa do sêmen) e o barro (associada ao útero materno). Como portador mítico do sêmen e do útero ancestral, e como princípio da individualização da existência, Exu simboliza a masculinidade e a feminilidade, sendo ao mesmo tempo interação e resultado. Fatores dessa ordem exemplificam sua associação inequívoca com a atividade sexual.

---

<sup>61</sup> Característica detectada por Roger Bastide (1960, p. 349).

<sup>62</sup> A essas divindades também se destinam determinados rituais que visam acionar os demais Orixás e Voduns.

<sup>63</sup> Para uma análise mais detalhada da figura do *trickster*, consultar Paul Radin (2002).

<sup>64</sup> Um estudo iconográfico de Exu em contextos africanos foi elaborado por Hans Witte (1984). A partir da observação das peças de cerâmica que compõem a aparelhagem ritual do sistema oracular de Ifá, esse autor analisa a co-presença de signos da ordem e da desordem na semântica própria do *trickster* iorubano. Por sua vez, o trabalho de Willian Bascom (1973) apresenta a iconografia de alguns Voduns cultuados no antigo Daomé, incluindo diversas representações imagéticas de Legba.

Como é possível avaliar, o caráter *trickster* e sexuado incidiu diretamente na reconfiguração das representações dessas divindades, elaboradas especialmente durante os contatos com a civilização ocidental. Tais representações também engendraram diferentes formas de ressignificação de Exu e Legba no Brasil, bem como de outras divindades<sup>65</sup>, ora sendo parcialmente preservadas suas características de deuses de *mediação* entre os mundos sagrado e profano, como parece ter ocorrido de modo mais efetivo nas denominações *ortodoxas*, ora sendo associadas ao demônio da cristandade, como diversas vezes ocorrera nos cultos com maior gradual de *ocidentalização*. Logicamente, a observação dessas diferenças de adaptação segundo tipologias religiosas ancoradas em ideais de ortodoxia pode preterir os diversos tensionamentos hermenêuticos sobre tais divindades, mesmo nas vertentes mais africanizadas<sup>66</sup>. Entretanto, é sobretudo na aproximação com elementos do catolicismo e do espiritismo kardecista que as mesmas tendem a ser associadas de modo mais enfático com as ideias de *diabolização*.

Uma possível manutenção das características originárias de Exu em terreiros de Candomblé de origem Nagô, na Bahia, é sugerida no estudo de Juana Elbein dos Santos (1976). No Candomblé, Exu é cultuado como Orixá mediador entre as realidades que compreendem o cosmos, promovendo a conexão entre as energias vitais que circulam entre o *Orum* (mundo dos deuses) e o *Aiê* (mundo dos homens). Por essa razão, é o Orixá para o qual se fazem os ritos sacrificiais preliminares, sagrado e profano sendo aproximados através da prática ritual. Nesses cultos, Exu se apresenta com diversos nomes, cada qual relacionado a suas diferentes atribuições místicas, assim indicando os desdobramentos de uma identidade mítica fundamental. Como exemplo desses desdobramentos observa-se o Exu Bara, que simboliza o princípio da individualização e corresponde ao Exu específico de cada ser humano; o Exu Yangí, que representa a matéria original resultante da fusão entre o barro e a água, sendo o Exu que está associado a um terreiro específico; o Exu Ojise Ebo, que corresponde ao “senhor do ebó”, entregador de oferendas; e assim sucessivamente.

---

<sup>65</sup> Embora Exu e Legba configurem exemplos clássicos dos *tricksters* africanos aportados no Brasil, deve-se considerar a presença de outras divindades cujos atributos cosmogônicos também se conectam às ideias de mediação, à ambigüidade de caráter e à conotação sexuada. É o caso do Vodum Averequete, presente na Casa de Minas maranhense, ou de Cubango e Aluvaiá, cultuados nos Candomblés da Nação Angola e compreendidos por Roger Bastide (1983) como correlatos Bantos do Exu iorubano. O mesmo vale para o Inquice dos Bacongós, Mpembanjila, possível origem das divindades Bombojira e Pombagira, conforme analisado por Yeda Pessoa de Castro (2004).

<sup>66</sup> Beatriz Góis Dantas (1982) demonstrou que mesmo nos terreiros de Xangô tidos como *tradicionais* no nordeste brasileiro, a figura de Exu se encontra, por diversas vezes, associada ao demônio cristão. A mesma consideração é feita por Yeda Pessoa de Castro (2004) numa análise sobre a adaptação tensa de Legba na Casa de Minas maranhense, na qual se constata diversas estratégias de supressão ou dissimulação dessa divindade.

No Batuque gaúcho Exu foi incorporado ao panteão por meio de um de seus desdobramentos míticos específicos, o qual, por algum motivo pouco esclarecido, recebeu a primazia perante os demais. Assim, nos sistemas do Batuque Exu aparece como Bará, senhor dos caminhos e encruzilhadas, que simboliza o movimento e desdobra-se em identidades míticas secundárias que referem o Bará Agelú, o Bará Lanã, o Bará Adague e o Bará Lodê. Como demonstra Corrêa (2006), também Legba aparece no Batuque através das influências Jejes presentes na formação dessa denominação, sendo cultuado, entretanto, em poucos terreiros. Em síntese, nessas variantes mais africanizadas, Exu aparece como Orixá, divindade mítica associada aos processos de mediação do cosmos. Por outro prisma, a emergência do Exu quimbandeiro, bem como de seu par mítico Pombagira, deve ser refletida segundo as modificações incidentes numa espécie de *ontologia* das divindades afro-brasileiras, promovidas através daquela incorporação da noção de espírito contida no kardecismo, sobretudo nos processos aculturativos ligados aos grupos de origem Banta.

Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961) e Renato Ortiz (1978) demonstram que nas práticas da Macumba, a influência do espiritismo kardecista e da angeologia católica favoreceu a reinterpretação dos Orixás (adotados junto à cultura Iorubá) como espíritos divididos em falanges, agregando-se a eles o culto de antepassados, como os antigos negros escravizados (preto-velho) e indígenas (caboclo). É justamente nessas ressignificações que emergem as versões quimbandeiras das entidades Exu e Pombagira, sua presença sendo observada já nas Macumbas cariocas do início do século 1900<sup>67</sup>. Nesses processos, o Orixá Exu dos Iorubás, em função dos conteúdos simbólicos contidos na versão africana, passou a ser relacionado com os *espíritos* de caráter *diabólico* e de conduta *marginal*. Por sua vez, como referem os trabalhos de Augras (1989) e Prandi (1996), Pombagira projeta-se como corruptela lingüística da antiga divindade dos Bacongós, Bonbojira, o qual teria sobrevivido nessas adaptações tendo sido transformado no par mítico de Exu nos terreiros de Macumba, sendo igualmente associada, agora em versão feminina, aos espíritos *endiabrados* e de conduta moral *questionável*.

A equação que refere o surgimento dessas entidades espirituais nos terreiros menos ortodoxos parece clara: associados aos elementos de teor diabólico do catolicismo, atrelados à concepção de espírito do kardecismo, transformaram-se em espíritos diabólicos e associados

---

<sup>67</sup> Vide as descrições literárias de Mário de Andrade, em Macunaíma (2001, p. 57-64), bem como os relatos jornalísticos de João do Rio (2006), do início do século 1900. Por sua vez, como recordado por Stefania Capone (2004), registros sobre a Pombagira aparecem somente na década de 1930, sendo mencionada nas descrições etnográficas da obra de Artur Ramos (1940).

aos antepassados marginais da sociedade brasileira, como bandidos, malandros e prostitutas. Conforme Ortiz (1978), a marginalidade decorre tanto das acepções demoníacas quanto das concepções kardecistas relativas à representação do mundo dos espíritos como subdividido entre entidades espirituais mais ou menos perfeitas. Dessa maneira, o caráter *liminar* presente em suas acepções africanas promoveu a conexão necessária para a construção de uma associação com os antepassados de conduta moral *questionável* - nesse caso no que se relaciona com a influência da moral católico-kardecista. Por outro lado, as concepções oriundas do ocultismo ibérico presentes no país desde o período colonial foram inseridas de modo efetivo nos sistemas de representação que se organizavam desde o processo de formação das Macumbas<sup>68</sup>, ajudando a dar forma aos aspectos cosmológicos e rituais conferidos aos Exus e Pombagiras. Cabe recordar, em conjunto com João do Rio (2006), a presença de cultos satânicos no Rio de Janeiro desde o início do século 1900, bem como da inserção de diversas publicações do ocultismo europeu no universo dos terreiros cariocas do mesmo período. Parecem ter sido leituras básicas dos agentes religiosos envolvidos nesse campo os escritos contidos nos *grimóriuns* e tratados magistas inseridos de modo constante na cultura popular brasileira desde o início do século 1900, tais como o famoso “O Livro de São Cipriano”, encontrado de modo recorrente nos terreiros de Macumba e Umbanda visitados pelo Frei Boaventura Kloppenburg (1961), já durante os anos de 1950 e 1960.

Com base nesse novo referencial, essas entidades serão acomodadas nos sistemas religiosos desenvolvidos de modo mais efetivo no sudeste do país. Uma vez que as vertentes híbridas como a Macumba encontravam-se subdivididas em diferentes *linhas* de culto, destinadas a categorias de entidades espirituais específicas, Exus e Pombagiras passaram a compor uma das linhas rituais endógenas desses sistemas religiosos: a *linha* dos Exus, que nos cultos macumbeiros constituía uma das principais modalidades ritualísticas<sup>69</sup>.

Se os Exus e Pombagiras já eram cultuados nos antigos terreiros de Macumba, é sobretudo através de sua incorporação como subcategoria da Umbanda que recebem sua configuração quimbandeira contemporânea, assim como sua disseminação pelos terreiros afro-brasileiros espalhados pelo país. Deve-se observar, no entanto, que essa apropriação umbandista do culto àquelas entidades se processa de maneira tensa. Conforme considerado por Ortiz (1978), o forte dualismo que perpassa a ideologia umbandista, advindo das influências kardecistas, fez com que essas entidades fossem definitivamente deslocadas para o

---

<sup>68</sup> A presença do ocultismo ibérico no Brasil Colonial é abordada por Laura de Mello e Souza (1986).

<sup>69</sup> Sobre a presença dos Exus na Macumba, ver Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz (1972).



*mundo das trevas*. A partir da influência relativa à racionalização do mundo dos espíritos executada pelo kardecismo, o pensamento umbandista incorporou a ideia de uma hierarquia celestial de espíritos puros e imperfeitos, deslocando os segundos para uma subcategoria na qual os mesmos pudessem *evoluir*. É desse modo que surge a *linha da Quimbanda*, subcategoria agora da Umbanda, estabelecida através de uma divisão dicotômica entre bem e mal operada nas cosmologias umbandistas. Umbanda e Quimbanda passam a constituir um par oposto, mas complementar.

Ortiz (1978) e Negrão (1996) ainda detectam que, se por um lado a Umbanda incorporou elementos éticos do espiritismo, operando com aquelas categorias duais, por outro lado, conservou um espaço para que o mal pudesse ser *domesticado*. A Quimbanda nasce nessa perspectiva: como o espaço propício para a *evolução* dos espíritos *viciosos*, Exus e Pombagiras adquirindo um caráter ainda mais maléfico do que continham em suas antigas versões macumbeiras. A definição de categorias como *Exu pagão* e *Exu batizado*, elaborada pelos teólogos umbandistas, é sintomática nesse sentido, compreendendo-se a ideia de *batismo* como correspondente aos Exus que poderiam ser aceitos no culto umbandista (*domesticados*), em oposição àqueles tipicamente associados às Macumbas (*pagãos*)<sup>70</sup>. Exemplo máximo dessa esquematização dicotômica, baseada na oposição Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra), bem como na diabolização de Exus e Pombagiras, emerge nos escritos de intelectuais Umbandistas das décadas de 1940 e 1950, como Lourenço Braga (1942) e Aluizio Fontenelle (1952), este último inclusive promovendo o paralelismo entre os diversos Exus cultuados nas Macumbas e as listagens de demônios disponibilizadas em textos ocultistas como o *Grimorium Verum*.

Porém, é necessário destacar, de acordo com Lísias Negrão (1996), que as formas de assimilação das divindades quimbandeiras junto à Umbanda nunca foram efetuadas de modo simétrico. A inserção do culto de Exus e Pombagiras nos terreiros umbandistas sempre esteve condicionada a diversificadas modalidades de apropriação, o que engendrou diferentes contendidas. De um lado, os segmentos hegemônicos da Umbanda que buscaram legitimação social orientada por discursos mais radicais, caso das variantes auto-referenciadas como “Umbanda branca”, chegaram a abolir totalmente aquelas divindades. Por outro, alguns terreiros conservaram seus cultos nos moldes da *domesticação* ritualizada, efetuada em sessões rituais esporádicas e privadas. Uma terceira possibilidade ocorreu junto às unidades

---

<sup>70</sup> A oposição categorial entre *Exu pagão* e *Exu batizado* é abordada por Ortiz (1978).

de culto menos ligadas às entidades federativas e aos processos de legitimação social do segmento afro-umbandista, nas quais Exus e Pombagiras adquiriam maior protagonismo. Nesse quadro de diferentes apropriações, aqueles terreiros mais centrados nas práticas quimbandeiras acabariam sendo alvo de acusações de outras unidades de culto componentes do segmento afro-religioso. Ortiz (1978) demonstra que as próprias expressões *Macumba* e *Quimbanda* acabaram por operar como categorias de acusação importantes no campo afro-umbandista, geralmente aplicadas a agentes religiosos apartados das determinações institucionais e dos órgãos federativos, bem como àqueles identificados de maneira estreita com a devoção aos Exus e Pombagiras.

Pode-se considerar que no quadro contemporâneo das religiões afro-brasileiras, as práticas umbandistas e suas entidades federativas acabaram perdendo espaço, observando-se novos arranjos do segmento afro-religioso do país, nos quais as práticas mais africanizadas, como o Candomblé, acabaram se espalhando pelo sudeste e adquiriram hegemonia em todo campo afro-brasileiro. Esse processo é compreendido por Prandi (1991; 1998) e Frigerio (2005) como a atual lógica da *reafricanização* dos cultos afro-brasileiros. Essa tendência contemporânea parece se opor de modo substancial às anteriores estratégias de *branqueamento* que pairaram sobre esse campo. Especialmente a partir dos anos 1970, novas sobreposições de vertentes foram observadas e, conforme afirmaram Prandi (1991) e Corrêa (1994), tais arranjos se demonstram como uma tendência nas religiões de matriz africana do país. Nessa lógica, sacerdotes de Umbanda acabaram assimilando em seus terreiros as práticas mais africanizadas como o Candomblé, bem como os chefes dos cultos *tradicionais* agregaram elementos das práticas umbandistas, especialmente em virtude de que seus terreiros recebiam indivíduos oriundos da Umbanda - que no processo de reafirmação migraram para o Candomblé. Essas sobreposições são hoje evidentes em estados como São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, onde uma mesma unidade de culto pode comportar rituais de Umbanda e Candomblé, ou de Umbanda e Batuque (como no caso da Linha Cruzada gaúcha).

Nesse novo quadro, a Quimbanda acompanha essas imbricações rituais e, na maior parte do país, continua configurando uma subcategoria da Umbanda, através dela se inserindo nesses arranjos. No Rio Grande do Sul, entretanto, embora a Quimbanda seja introduzida nessas imbricações rituais via sua inserção na Linha Cruzada, conforme já referido, tal prática projeta-se com um grau de protagonismo ainda não verificado em outros estados, fator que propicia instigantes questionamentos não apenas sobre as históricas tensões que acompanham

o desenvolvimento dessa forma religiosa no país, mas ainda sobre sua emergência num contexto histórico e geográfico específico.

### 2.3 ENTRE SINCRETISMOS E SISTEMAS RELIGIOSOS ABRANGENTES: ALGUMAS ANÁLISES SOBRE A QUIMBANDA

Já foi referido que os estudos específicos sobre a Quimbanda são escassos, restando disponíveis referências sobre suas características enquanto parte integrante dos sistemas religiosos umbandistas. Silva (1995a) e Ferretti (1995) demonstraram que, em geral, a literatura específica sobre as religiões afro-brasileiras não destinou maiores atenções às vertentes afro-religiosas de caráter menos ortodoxo, com exceção feita à Umbanda<sup>71</sup>. Dessa maneira, outras vertentes, que abarcam o culto de Exus e Pombagiras com certo protagonismo, foram igualmente pouco estudadas, casos das Macumbas e da Jurema. Destaca-se que as referências disponíveis sobre essas práticas, sobretudo no que se refere à produção antropológica realizada até a década de 1960, ainda motivaram um olhar extremamente preconceituoso sobre essas religiosidades. Dantas (1988), Silva (1995a) e Corrêa (1998) demonstram que os interesses investigativos até esse período estiveram centrados nas religiões tidas como “mais tradicionais”, como o Candomblé baiano. Conforme evidenciam esses autores, essa preferência antropológica muito contribuiu com as lógicas de repressão social que incidiram sobre certos templos africanistas, como na histórica perseguição policial projetada sobre os terreiros de Macumba do sudeste brasileiro<sup>72</sup>.

Tal tendência ainda conferiu legitimidade àqueles templos então concebidos como “nobres representantes da verdadeira religião de matriz africana”, caso dos Candomblés mais conhecidos da cidade de Salvador, na Bahia. Maggie (1991) observou que essas interpretações antropológicas incidiram diretamente na caracterização da marginalidade de certas práticas e atores, engendrando diferentes graduais de cargas repressivas direcionadas ao campo afro-religioso. Conforme a autora, tal repressão recaiu com força maior naqueles

---

<sup>71</sup> Ferretti (1995) ressalta que o interesse antropológico pela Umbanda decorre de seu vertiginoso crescimento entre as décadas de 1940 e 1960, chegando aos anos 1970 já como uma das religiões *tradicionais* do país. É nesse último período que aumentam as pesquisas sobre essa denominação.

<sup>72</sup> Casos abordados por Ortiz (1978), Bastide (1983) e Negrão (1996).

cultos sincréticos como a Macumba Carioca, a Jurema e todos aqueles categorizados pela expressão “baixo espiritismo”, cujas marcas distintivas não raramente estiveram conectadas à presença do culto aos Exus e Pombagiras.

Pode-se compreender que essa visão antropológica negativa sobre as práticas sincréticas partiu da valorização dos ideais de *pureza* relacionados às tradições Iorubás e associados a cultos como o Candomblé. Não foi em vão que o pioneiro desses estudos, Raimundo Nina Rodrigues (1935), centrou suas pesquisas no famoso terreiro do Gantoais, defendendo a *superioridade* mítica do modelo Jeje-Nagô. Nessa perspectiva, Nina Rodrigues (1935) compreendeu a religiosidade Iorubá como representação da *verdadeira essência* das religiões africanas, uma vez que as culturas ligadas aos grupos Bantos caracterizariam a *pobreza mítica* por excelência, em formas de culto “rudimentares” e “toscas” tipificadas pelas macumbas sulinas. Conforme Silva (1995a), essas visões corroboraram com a criação do dualismo norte-sul que sintetiza as abordagens sobre as religiões de matriz africana no Brasil, concebendo-se cultos do sudeste como a Macumba carioca como representantes da *degradação* cultural e moral do elemento negro no país.

Arthur Ramos (1940; 1946) chegou a ampliar seu campo de observação etnográfica, indo além das análises sobre o Candomblé baiano e empreendendo estudos nos terreiros de Macumba no Rio de Janeiro. No entanto, assim como Nina Rodrigues, insistiu que as religiosidades de matriz Banta apresentariam uma mitologia “paupérrima” e estruturas religiosas “pouco sofisticadas”. São bem conhecidos os parâmetros racistas que balizavam tais estudos, os quais demonstravam uma preocupação central com as características do *atraso* brasileiro supostamente decorrente da mentalidade *pré-lógica*<sup>73</sup> dos grupos de descendência africana<sup>74</sup>. Nesses enfoques, os níveis de sincretismo religioso eram então considerados como a comprovação fatídica do atraso das populações negras, sobretudo no caso dos grupos Bantos, considerados nessas interpretações como “menos racionais” que seus *correlatos* de origem Iorubá. Evidentemente, cultos como a Macumba e suas devoções aos Exus e Pombagiras passavam a configurar a *comprovação* do mais alto “índice de atraso mental” da população brasileira. Como demonstrou Dantas (1988), inferências como essas balizaram

---

<sup>73</sup> Categoria constantemente utilizada nos trabalhos de Arthur Ramos (1940; 1946; 2007).

<sup>74</sup> Sobre essa tradição antropológica pioneira no Brasil, amparada por parâmetros evolucionistas, ver Renato Ortiz (1985). Destaca-se que existem diferenças consideráveis entre as abordagens de Nina Rodrigues e Arthur Ramos, o segundo distanciando-se do paradigma evolucionista. Ainda assim, embora as premissas de Ramos (1940) se aproximem do culturalismo americano, o enfoque psicanalítico articulado por ideias como *pré-logismo* denuncia o conteúdo etnocêntrico de seu trabalho.

interdições de templos e o encaminhamento de determinados agentes religiosos junto aos serviços de higiene mental criados entre os anos 1930 e 1940<sup>75</sup>.

A tendência dicotômica entre *pureza* e *sincretismo*, expressa nas comparações entre Iorubás e Bantos, foi incorporada até mesmo pelo estudioso clássico das religiões afro-brasileiras: Roger Bastide (1983). Em sua ótica, os cultos desenvolvidos nas cidades litorâneas do nordeste estariam mais próximos de uma sociedade pré-capitalista, de valores predominantemente tradicionais e comunitários, o que favoreceria a reconstrução da África perdida pelo elemento escravo. Nessa perspectiva, o Candomblé baiano se traduziria numa forma de resistência cultural perante os valores da sociedade ocidental opressora. Em contrapartida, as Macumbas urbanas representariam o mínimo de solidariedade entre os homens, bem como a perda dos valores tradicionais africanos, correspondendo a uma dinâmica de *degradação*: a passagem de formas religiosas mais *puras* para *simplificações mágicas*. As conseqüências dessas tendências teóricas apontam não apenas para a configuração da marginalidade atribuída a certas práticas do campo afro, como retomado diversas vezes nesta pesquisa, mas ainda para o estabelecimento do caráter supostamente *secundário* e *desimportante* quanto a prováveis pesquisas acerca de vertentes afro-religiosas como as Macumbas ou a Quimbanda.

Poucos foram os estudiosos das Macumbas que propuseram uma relativização efetiva do olhar negativo comumente projetado sobre tais práticas. Esse é o caso de Georges Lapassade e Marco Aurélio Luz (1972), que promoveram duras críticas a autores como Roger Bastide e Pierre Verger, defensores fervorosos da *pureza* dos cultos *tradicionais* e críticos ferozes do que consideravam como a *degradação* da cultura afro-brasileira presente nas Macumbas e Quimbandas. Baseados num referencial teórico próprio que associava marxismo e psicanálise, Lapassade e Luz (1972) observaram a Macumba carioca e suas sessões de Exus e Pombagiras como uma linguagem de contestação, expressões de uma *contracultura* baseada na libertação transgressora, cuja lógica atuaria como uma espécie de psicanálise às avessas:

Na Quimbanda os negros falam, simbolicamente, de todas as libertações: a libertação dos escravos, certamente, mas também a libertação dos negros enquanto

---

<sup>75</sup> Embora a autora não se refira diretamente a práticas como a Macumba, sua abordagem expõe com clareza os modos pelos quais categorias como *pureza* - em oposição ao *sincretismo* - fomentaram a repressão a determinados agentes religiosos. Dantas (1988, p. 176) descreve algumas conseqüências desses processos, ocorridas em Pernambuco entre as décadas de 1930 e 1940, quando foi criado o Serviço de Higiene Mental. Como demonstra a autora, o SHM constituiu uma unidade de pesquisa que tinha dentre seus objetivos a realização de exames mentais nos adeptos das práticas afro-brasileiras.

negros; e ainda, a libertação de Eros, do amor louco. Exu e Pombagira, para nós é Eros. É também Dionísios, o Deus grego dos escravos e das mulheres, o Deus dos dominados que lutam por sua libertação, contra Apolo, deus dos senhores, deus da “Umbanda grega” (LAPASSADE E LUZ, 1972, p. xix).

Já nos anos 1970 começam a surgir várias investigações sobre a Umbanda, sobretudo no centro do país, em análises bem mais afastadas dos conteúdos racistas ou da visão pejorativa anteriormente projetada sobre Macumbas e Quimbandas. No entanto, de modo reiterado, os olhares sobre os cultos dos Exus e Pombagiras são apenas tangenciais. Renato Ortiz (1978) promoveu um dos estudos mais completos até hoje empreendidos sobre o tema. Sua proposta consiste em analisar o desenvolvimento da Umbanda junto ao processo de industrialização da sociedade brasileira, tal sistema religioso sendo percebido como resultante da assimilação dos valores socialmente hegemônicos do período. A Umbanda representaria uma *síntese* de elementos culturais diversos que, sob a égide da cultura *branca/ocidental/hegemônica*, teriam originado uma forma religiosa tipicamente brasileira. É nessa perspectiva que Ortiz abarca o fenômeno *Quimbanda*, concebendo-o dentro dos processos de *branqueamento* das religiosidades negras através dos quais essa forma ritual estaria condicionada a uma espécie de *domesticação* dentro das práticas umbandistas<sup>76</sup>. Destaca-se que o autor observa de modo apenas parcial as manifestações de Exus e Pombagiras presentes naquelas Macumbas afastadas do processo de *branqueamento*. Desse modo, ao contrário de Lapassade e Luz (1972), Ortiz (1978, p. 135) não compreende essas práticas como expressão contestadora, mas como manifestação oriunda das camadas socioculturais excluídas do processo de industrialização, tais formas religiosas sendo concebidas como um simples sinal de uma conjuntura socioeconômica mais ampla, onde a marginalidade social é um fator integrante. A umbanda, por outro lado, representaria a absorção dos valores vigentes. A supressão dos Exus e Pombagiras de parte dos templos umbandistas simbolizaria a adequação a esses valores.

Lísias Negrão (1996) estudou a Umbanda no estado de São Paulo visando recuperar o histórico de sua formação nessa região e discutir os processos de *negociação moral* contidos nas ressignificações doutrinárias e teológicas empreendidas pelos intelectuais ligados a essa

---

<sup>76</sup> Ortiz (1978) não concentra esforços analíticos nas práticas da Macumba, apenas agregando-as em seu trabalho ora como referência histórica, ora como contraponto para analisar o processo de *embranquecimento* atrelado ao desenvolvimento da Umbanda. Nesse ponto, deve-se considerar a crítica promovida por Negrão (1996) ao enfoque de Ortiz (1978), fundamentada no fato deste autor ter centrado sua investigação nos movimentos umbandistas intelectualizados, restringindo a análise na observação das federações da Umbanda e suas estratégias de legitimação social.

prática. Ao contrário de Ortiz (1978), não ficou restrito aos informantes ligados às federações umbandistas e, desse modo, sua análise não contém inferências sobre uma incorporação inequívoca dos valores sociais hegemônicos. Considera que aspectos da cosmovisão e das concepções éticas mais *relativas* oriundas das culturas africanas ainda residiriam nos terreiros umbandistas, sobretudo naqueles mais próximos das práticas macumbeiras, nas quais Exus e Pombagiras são protagonistas<sup>77</sup>. Entretanto, embora a Quimbanda corresponda a um ponto relevante para sua chave interpretativa sobre as negociações morais envolvidas no contexto analisado, a mesma é considerada apenas como contraponto de uma cosmovisão mais ampla estruturada nos sistemas de representação da Umbanda.

Os antropólogos Fernando Brumana e Elida Martínez (1991) buscaram interpretar a Umbanda como um *código*, uma espécie de *sócio-lógica* concebida pelo pensamento religioso subalterno, cuja atualização seria promovida pelas experiências sociais limites e aflitivas vivenciadas pelos sujeitos marginalizados na sociedade brasileira. Suas conclusões avaliam que a Umbanda seria uma reelaboração conceitual das relações entre a margem e a periferia, existentes nessa sociedade, articuladas por uma visão de mundo subalterna. Essa codificação metafórica estaria contida nas próprias estruturas simbólicas do panteão umbandista, através das quais a posição dos Exus e Pombagiras expressaria os elementos sintáticos básicos de um sistema de representação que visa interpretar algumas relações idiossincráticas presentes na realidade social brasileira, como as relações estabelecidas entre o público e o privado. Nesse sistema, Brumana e Martínez (1991) compreendem os Exus e Pombagiras como significantes que expressam a marginalidade, a *rua* e o espaço público brasileiro, permeado por relações *pessoalizadas* baseadas no compadrio e no clientelismo.

Um exemplo modelar acerca dos trabalhos que referem a linha dos Exus e Pombagiras como fundamentais para a compreensão dos sistemas de representação da Umbanda encontra-se no ensaio de André Droogers (1985), que busca refletir sobre o desenvolvimento e expansão da prática umbandista em conjunto com explicações acerca do transe mediúnico. Nesse último aspecto, Droogers (1985) reedita as interpretações simbólicas sobre o panteão relacionando os diferentes tipos comportamentais expressos pelas divindades com a possibilidade de *vivência de papéis* nas ritualizações do transe místico. Como propõe a análise, a possessão na Umbanda autoriza ao iniciado reviver e expressar as características

---

<sup>77</sup> Ao contrário da ideia relativa à “morte branca do feiticeiro negro”, enfatizada por Ortiz (1978), Negrão (1996) propõe que o desenvolvimento dessas práticas demonstra um posicionamento intermediário entre a absorção dos valores ocidentais hegemônicos e a manutenção das concepções africanas, possibilidade expressa no próprio título da obra: “entre a cruz e a encruzilhada”.

básicas do comportamento humano, como a puerilidade (expressa na linha das Crianças), o auto-centramento e a responsabilidade moral (na linha de Caboclo), bem como a serenidade, a humildade e a maturidade (a linha de Preto-Velho). Como componentes ativos desse panteão, Exus e Pombagiras possibilitariam experiências extáticas relativas à vivência de comportamentos transgressores, permitindo a vazão das tendências reprimidas pelos códigos comportamentais socialmente validados.

Desse modo, assim como nas análises citadas acima, Exus e Pombagiras são compreendidos como parte de uma estrutura de significados integrada, na qual se articulam com as demais categorias de divindades ora expressando concepções éticas, ora revelando um sistema metafórico que decodifica as contradições da sociedade brasileira, ou ainda um conjunto de símbolos que tipificam as diferentes modalidades do comportamento humano. Dito de outra maneira, a Quimbanda apresenta-se como dado crucial para a compreensão de um sistema cosmológico mais amplo. Contudo, o que parece pertinente é que ainda que o culto àquelas divindades muitas vezes componha, de fato, parcela de um complexo simbólico englobante, ao menos no que tange as realidades contemporâneas do Rio Grande do Sul, tais elementos parecem estar cada vez mais destacados, permitindo-se considerações sobre uma linguagem específica não mais vinculada de maneira estreita com a cosmologia umbandista.

#### 2.4 OS *PERSONAGENS* E O DISCURSO ACADÊMICO: A PRESENÇA DE EXU E POMBAGIRA NA LITERATURA ESPECIALIZADA

Se no âmbito das análises sobre os diferentes *sistemas religiosos* afro-brasileiros a Quimbanda tem sido vista como parte integrante do cosmos da Umbanda - em decorrência das próprias realidades empíricas historicamente disponíveis no país - nas reflexões elaboradas sobre as diferentes categorias de divindades que compõem as religiões afro é possível observar alguns trabalhos específicos sobre entidades como Exu e Pombagira. Nesses casos, encontram-se tanto os estudos que abordam as divindades quimbandeiras de um modo particularizado, quanto àqueles destinados a uma interpretação mais ampla da divindade Exu e seus desdobramentos na sociedade brasileira. Embora os primeiros mantenham vínculos mais efetivos com esta pesquisa, a consideração das dinâmicas incidentes sobre o Exu



iorubano é obviamente relevante, especialmente por estarem relacionadas com as negociações de realidade que envolvem a origem e a emergência das divindades cultuadas na Quimbanda.

O trabalho de Liana Trindade (1985) pode ser compreendido como a primeira obra empreendida com profundidade e com referências relacionadas de modo estreito com as entidades da Quimbanda. Tendo como propósito mais amplo a observação das formas comportamentais presentes nos processos de reconstrução de universos cosmológicos e sociais, a autora busca recuperar os modos como alguns aspectos filosóficos e religiosos de origem africana foram negociados entre diferentes categorias de atores sociais na sociedade brasileira. Elegendo a figura de Exu como central nesse processo, Trindade (1985) tenta avaliar as lógicas de reinterpretação dessa divindade tanto nas representações coletivas quanto nas interpretações individualizadas presentes no campo umbandista de São Paulo. Segundo Trindade (1985), a possibilidade de ruptura ou continuidade com as concepções originárias africanas encontra-se diretamente relacionada ao espaço de enunciação no qual os discursos sobre Exu são constituídos. Ora articuladas no âmbito *institucional* (intelectuais umbandistas), ora na dimensão *instituinte* (adeptos), essas representações demonstram as contradições individuais e sociais que permeiam o universo dos praticantes: por um lado, as representações de Exu construídas no âmbito das federações tendem a enfatizar os aspectos demoníacos e as demandas doutrinárias ligadas à domesticação da divindade, segundo a noção de *evolução espiritual* tipicamente kardecista; por outro viés, as representações individualizadas propostas pelos adeptos tendem a recuperar certas características cosmológicas originais, especialmente os atributos que projetam Exu como agente dinâmico dotado do poder da realização mágica.

Decerto, dimensões de estratificação social encontram-se profundamente arraigadas aos domínios federativos e não institucionalizados ligados ao campo afro-umbandista. Nessa perspectiva, Trindade (1985) compreende que as negociações ativas em torno de Exu (da Umbanda e Quimbanda) revelam tanto as estratégias de controle e de reprodução das hierarquias sociais, quanto as idealizações acerca de um possível reordenamento da posição dos agentes que compõem a estrutura social. Entretanto, assim como Ortiz (1978), e opondo-se à Lapassade e Luz (1972), a autora não enxerga no Exu quimbandeiro possibilidades concretas de articulação de um discurso contestatório, numa realidade em que essas representações podem tanto engendrar *insights* sobre a condição subalterna, quanto promover a manutenção das hierarquias.

Por sua vez, Monique Augras (1989; 1997) contribuiu para percepções sobre as entidades quimbandeiras com dois artigos, respectivamente empreendidos em torno da figura

genérica da Pombagira e do Exu Zé Pelintra. No primeiro, Augras (1989) promove considerações acerca de uma possível continuidade de elementos culturais africanos a partir do culto à Pombagira na sociedade brasileira. Em caráter especulativo, a autora avalia que essa divindade possa ser compreendida como reduto específico de determinadas simbologias relacionadas com o poder feminino contido em algumas divindades africanas, como a feiticeira mítica Iorubá Iyá Mí Oxorongá. Embora os atributos relativos à feminilidade estejam presentes em outros Orixás aportados no Brasil, Augras (1989) argumenta que a figura da Pombagira pode ter absorvido de modo mais efetivo as características vinculadas à concentração de poder em mãos femininas, de acordo com algumas sociedades de culto existentes entre os Iorubás, possibilidades que se perderam no processo de adaptação das religiões negras no Brasil. Essa perda decorre da interseção com os valores hegemônicos contidos no catolicismo e no sistema patriarcal brasileiro.

Por outro lado, em sua análise sobre o Exu Zé Pelintra Augras (1997) desvenda os modos como as figuras populares ligadas à marginalidade e à ambigüidade moral são inseridas nos sistemas de crença que emergem na cultura popular. Morador dos morros cariocas, vagabundo e adepto convicto da jogatina, Zé Pelintra parece exemplificar de modo assertivo os tipos sociais que obtém através da *astúcia* e da *malandragem* a solução para as contradições da vida cotidiana, especialmente no que se refere aos sujeitos apartados das condições de exercício da cidadania na desigual sociedade brasileira. Segundo Augras (1997), é em virtude de uma crença generalizada na desonestidade, presente nessa sociedade, que figuras como Zé Pelintra passam a ser incluídas nas devoções periféricas. Embora se abstenha de considerar as possibilidades, concretas ou não, de um discurso contestador presente nessas devoções, Augras deixa transparecer considerações relativas a uma evidente associação dessas representações com uma espécie de projeto de cidadania inconcluso inerente à realidade social e política brasileira.

Pombagira também foi tema pontual nas reflexões de Reginaldo Prandi (1996a), para quem as devoções a essa entidade podem ser lidas num contexto mais significativo que refere o desenvolvimento das religiões de matriz africana no Brasil e que apresenta uma lógica contínua e baseada numa espécie de *hipertrofia ritual*. De acordo com Prandi (2000; 1996a), uma vez que os conteúdos ético-morais das tradições africanas encontravam-se sob o domínio das divindades de culto doméstico, ligadas aos antepassados clânicos, o processo de dissolução da família negra escravizada promoveu a dissolução de determinadas estruturas éticas que compunham o repertório moral dessas práticas. Como demonstra o autor, essa

condição esteve ainda favorecida pela imposição da moral católica e da estrutura normativa judicial vigente no Brasil, as quais eram obviamente hegemônicas nos contextos adjacentes aos terreiros. Dessa maneira, nas religiões afro-brasileiras, as regras e preceitos incidentes sobre os comportamentos ficaram reduzidas aos tabus rituais estabelecidos entre adeptos e suas divindades, a dimensão ritualística ultrapassando sensivelmente os enfoques de uma doutrina ética. Como avalia Prandi (1996), essa realidade favorece para que as práticas afro-brasileiras sejam percebidas como religiões de libertação da personalidade, motivo pelo qual abarcam em seus quadros as mais diferentes categorias sociais. A devoção à Pombagira, nesse sentido, representaria de modo inequívoco a aceitação e a validação, por meio da prática religiosa, de todas as paixões e formas de comportamento humano, por mais recônditos que sejam. Segundo Prandi (1996), tais fatores são visíveis nos processos de troca estabelecidos entre os adeptos e a Pombagira, especialmente no que diz respeito aos tipos de demandas mágico-religiosas endereçadas de modo prioritário a essa divindade.

A conexão da Pombagira com as aspirações humanas também é salientada nas referências de Kelly Hayes (2009) sobre o transe místico dessa entidade. Em suas reflexões, Hayes (2009) notou que boa parte dos agentes possuídos pela Pombagira poderiam ser agrupados em torno de critérios etários e em acordo com trajetórias similares, cujas tipologias se apresentariam invariavelmente alocadas em torno de mulheres de meia-idade, com situação socioeconômica delicada e não raramente inseridas em relações conjugais complexas e permeadas por relações de poder. Aliando esses dados às representações da divindade, a autora conclui que a possessão pela Pombagira pode ser interpretada como técnica ritualizada através da qual os anseios femininos reprimidos pela sociedade patriarcal brasileira podem ser reorganizados psicologicamente, ainda possibilitando que situações concretas baseadas em relações de gênero assimétricas sejam reordenadas, por parte dos atores envolvidos, através da mediação simbólica da Pombagira (especialmente a partir do transe).

Restam algumas considerações sobre alguns dos principais estudos concentrados nos processos de adaptação do Exu iorubano na sociedade brasileira. A referência inicial desse tópico parte da obra de Roger Bastide (1960), a partir de seu interesse com o que denominou por “problemas da memória coletiva”, numa utilização da teoria de Maurice Halbwachs para teorizar sobre o sincretismo afro-brasileiro e as transformações dos mitos originários do continente africano. Nesse intuito, Bastide (1960) já notara sinais do que Prandi (2000) chamaria mais recentemente de *hipertrofia ritual*, avaliando a desestruturação dos mitos africanos mediante a mudança da estrutura social vivenciada pelas populações escravizadas.

Com a mudança dessas estruturas, alteram-se de modo profundo não apenas as concepções do parentesco ou as perspectivas ético-morais, mas ainda a base das representações coletivas e o significados primordiais dos Orixás da tradição Iorubá. No caso exemplar de Exu, Bastide observa certas continuidades entre sua versão africana, como as noções de mediador entre o sagrado e o profano, como divindade de orientação que abre e fecha caminhos e como trapaceiro, manhoso e brincalhão. O que parece relevante para o autor reside na exacerbação de determinados traços característicos desse Orixá segundo a realidade vivida pelos negros no Brasil escravocrata, na qual o caráter malévolo de Exu se acentua devido à repressão sofrida pelo elemento negro. Nesse contexto, Exu deve ser mau na medida em que se torna um recurso *mágico* fundamental na luta travada contra o branco opressor.

Valdeli Carvalho da Costa (1971) e Reginaldo Prandi (2001) buscaram compreender as modificações da figura mítica de Exu de acordo com o percurso que decorre desde suas versões mais africanizadas até sua transformação radical favorecida pela aproximação com a visão de mundo cristã. No primeiro caso, Costa (1971) combina uma análise sobre os dados secundários disponibilizados por Nina Rodrigues, Arthur Ramos e Roger Bastide (cada qual representante de um período no desenvolvimento das religiões afro-brasileiras) com explorações etnográficas realizadas em terreiros de Umbanda do Rio de Janeiro. Nessa perspectiva, constrói um *mapa* do processo gradual a partir do qual os caracteres míticos foram se perdendo, projetando como ponto final do percurso a apropriação umbandista acerca dos códigos simbólicos da divindade. De acordo com Costa (1971), entre as divindades dos panteões afro-brasileiros, Exu corresponde àquela que mais tem sofrido modificações, suas representações estando divididas a partir de categorias e graus progressivos de degradação (demonização) e purificação (domesticação), através das quais a própria figura mítica de Exu, enquanto realidade ontológica, deixaria de existir.

Prandi (2001) propõe a análise de um percurso similar, demonstrando as tensões presentes não apenas na acomodação de Exu na Umbanda, mas nos próprios Candomblés africanizados, em realidades nas quais a influência do maniqueísmo ocidental se apresenta como contraponto basilar à visão de mundo africana. Contudo, ao contrário da visão apocalíptica do primeiro, Prandi (2001) projeta na atual lógica da reafricanização uma espécie de *salvação* dos significados originais de Exu na sociedade brasileira, na qual as possíveis lógicas coloniais presentes nesses processos estariam cedendo espaço para a reapropriação de valores africanos mais *relativos*. Torna-se interessante notar que ambas as reflexões parecem reiterar as percepções de que não apenas os sistemas religiosos mais próximos da visão de

mundo católica, como a Umbanda ou até mesmo o pentecostalismo, mas ainda a própria Quimbanda, estariam colocados de modo inequívoco e indiscriminadamente nesse mesmo ponto de chegada no qual Exu ora deixa de existir enquanto significação ontológica, ora representa o mais completo afastamento das concepções ontológicas e metafísicas de base africana. Se para um a Umbanda é o sepultamento de Exu, para o outro a reafricanização é sua redenção. A Quimbanda sempre aparece nessas análises junto ao pólo da *desagregação* da visão *original* e epistemologicamente *relativa* que refere os cultos de matriz africana.

Ainda deve ser referida a análise elaborada por Vagner Gonçalves da Silva (2013), que discute os significados de Exu no contexto brasileiro mediante sua presença nas duas variantes mais conhecidas do campo afro-religioso, o Candomblé e a Umbanda. Para esse autor, as reflexões em torno de Exu possibilitam uma análise sobre os conflitos e alianças presentes nas relações étnicas, sobre as ideias em torno do sincretismo e da miscigenação cultural, bem como sobre as possíveis continuidades e rupturas entre os imaginários africano e afro-brasileiro. Ao mesmo tempo, as representações contraditórias relacionadas ao caráter sexuado de Exu permitem avaliar a negociação de valores presentes nas relações entre o desejo e a castração, a ordem e a desordem, a regra e o desvio, bem como nas possibilidades de cerceamento ou de liberdade na constituição da ética dos praticantes dos cultos afro. De acordo com suas características cosmológicas, Exu permitiria uma leitura mais ampla da sociedade brasileira em função de seu caráter de mediador cultural, apresentando-se como um “tropo” que fornece metáforas para reflexões sobre diferentes processos de negociação da realidade presentes nessa sociedade.

A análise de Silva (2013) ainda propõe um enfoque diverso daqueles estudos que refletem a adaptação cultural de Exu com base num inequívoco processo de demonização. Amparado na perspectiva da circularidade hermenêutica, de autores como Guinzburg e Bakhtin, o autor refere não apenas a incidência das cores do demônio sobre Exu, mas ainda o processo reverso, pelo qual o demônio também adquire as tonalidades do *trickster* africano. Nessa lógica, figuras como Exu e Pombagira atuam como mediadores das relações do campo religioso brasileiro, num processo contínuo de aproximação e afastamento entre os diferentes sistemas religiosos, ora nas conexões endógenas das modalidades afro-brasileiras, ora nas relações com o catolicismo e, mais recentemente, com o próprio neopentecostalismo, despertando tensões e contradições hermenêuticas.

### **CAPÍTULO 3 – UMA ENCRUZILHADA TEÓRICA: SISTEMAS SIMBÓLICOS, INTERAÇÕES, PROJETOS E NEGOCIAÇÕES DA REALIDADE**

As perspectivas relacionadas à antropologia interpretativa de Clifford Geertz (1978), ao interacionismo de Georg Simmel (2010), Herbert Blumer (1982) e Howard Becker (2008), bem como à fenomenologia social de Alfred Schutz (2003) são consideradas neste trabalho como matrizes teóricas fundamentais para o processo de compreensão das realidades empíricas que concernem às práticas da Quimbanda. Conforme evocado desde a concepção do objeto de pesquisa, tais aportes forneceram um instrumental fundamental para a identificação de um conjunto de fatores propícios ao enquadramento da realidade abarcada<sup>78</sup>: a Quimbanda analisada nos termos de suas matrizes éticas, estéticas e cognitivas, de suas formas interacionais, de sua condição nos processos de configuração das pertencas religiosas contemporâneas e das implicações sociais incidentes em seu desenvolvimento histórico. Por vezes, a noção de campo social contida na obra de Pierre Bourdieu (1974) ainda demonstrou-se complementar ao interacionismo, sobretudo no que se relaciona com as negociações de realidade inerentes à historicidade dessa prática religiosa.

Por um lado, a compreensão dos significados dos ritos e sistema de crenças da Quimbanda, conforme o primeiro objetivo da investigação, recorre fundamentalmente ao modelo hermenêutico de Geertz (1978), que contempla o estudo dos sistemas religiosos em suas dimensões simbólicas, considerando suas características enquanto veículos de suporte e síntese do *ethos* e visão de mundo de um determinado campo de significações compartilhadas. Por outra via, a base teórica contida no interacionismo de Simmel (2010) e Blumer (1982) é utilizada para atender aos questionamentos contidos no segundo objetivo da pesquisa, que concerne aos significados das lógicas interacionais e das formas de sociabilidade que se estabelecem no curso das ações religiosas estudadas. Em relação ao terceiro objetivo do trabalho, referente aos questionamentos sobre a emergência da Quimbanda no campo afro-gaúcho e na sociedade contemporânea, promove-se uma aproximação com o conceito de *projeto* de Schutz (2003), utilizado com a finalidade de fundamentar teoricamente os questionamentos sobre o modo como as práticas religiosas estudadas se enquadram nos

---

<sup>78</sup> Nos termos de Karel Kosick (1995), trata-se de uma reflexão dialética entre a abstração (teoria) e o concreto sensível (empíria), visando estabelecer o concreto pensado: o objeto de pesquisa articulado com uma perspectiva metodológica.

projetos dos indivíduos nela envolvidos, assim sendo possível uma análise da posição dessa religiosidade na configuração das identidades religiosas contemporâneas. Finalmente, no que compreende o quarto objetivo investigativo, relativo a uma verificação das implicações sociais e relações de poder historicamente incidentes sobre a Quimbanda, o interacionismo simbólico é retomado a partir dos trabalhos de Howard Becker (2008), sobretudo a partir de suas análises sobre as negociações de realidade baseadas na definição da marginalidade. Nesse ponto, a noção de campo social de Bourdieu (1974) é concebida como complementar em relação às ideias de Becker em virtude de favorecer a compreensão dos diferentes espaços e contextos sociais nos quais aqueles processos de negociação da realidade se desenvolvem. Noutro âmbito, a teoria dos campos ainda é utilizada com intuito de viabilizar os processos de reconstrução do histórico de formação do campo afro-religioso do Rio Grande do Sul.

### 3.1 A RELIGIÃO COMO SISTEMA SIMBÓLICO

Foi Clifford Geertz (1978) quem propôs uma análise da dimensão simbólica inerente aos fenômenos religiosos. A abordagem da religião efetuada em seu trabalho encontra-se intrinsecamente conectada a sua conceituação semiótica sobre a cultura, concebida como um padrão de significados incorporados e transmitidos através de símbolos, os quais viabilizam os sistemas de representação da realidade que se organizam e se expressam por meio de diversificados sistemas de significação<sup>79</sup>. Sistemas simbólicos constituem padrões culturais, os quais correspondem aos modelos e esquemas conceituais necessários para a percepção e acomodação humana em relação à realidade externa, configurando-se como programas instauradores do processo social e psicológico, cujo desenvolvimento incidirá tanto sobre a formação dos comportamentos individuais e coletivos quanto sobre o surgimento das instituições sociais.

Um sistema religioso se configura com base nesse mesmo processo, constituindo, em primeira instância, um sistema de símbolos. Sua diferenciação junto aos demais sistemas

---

<sup>79</sup> É conveniente retomar aqui a conceituação básica atribuída à cultura nos termos de Geertz (1978, p.103): “O conceito de cultura ao qual eu me atenho não possui referentes múltiplos nem qualquer ambigüidade fora do comum: ele denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”.

culturais parte das orientações, finalidades e perspectivas próprias a partir das quais ele se desenvolve. Geertz (1978, p. 109) propõe que uma primeira característica diferencial dos sistemas religiosos refere-se à vocação para estabelecer distintos ordens de disposição e motivação em relação aos indivíduos que compartilham de tais sistemas. Não se trata de ações intencionais ou sentimentos específicos ativados em decorrência de alguma devoção particular, mas de *inclinações* que incidem sobre os padrões de ação e sobre determinados tipos de sentimentos do homem religioso, inclinações estas variáveis de acordo com diferentes épocas e lugares<sup>80</sup>.

Por outra perspectiva, os símbolos sagrados operam na constituição de conceitos e esquemas interpretativos relacionados a uma dimensão existencial, engendrando as ideias de ordem sem as quais o elemento humano não se adaptaria ao mundo natural. Conforme ressalta Geertz, “o homem tem uma dependência tão grande em relação aos símbolos e sistemas simbólicos a ponto de eles serem decisivos para sua viabilidade como criatura” (1978, p. 114). É possível considerar diferentes dimensões limites, através das quais o caos ameaça o equilíbrio do homem, tais como as limitações derivadas de sua capacidade analítica, de seu poder de suportar e de sua introspecção moral, que constituem desafios radicais à compreensibilidade da vida e da orientação humana. Por um lado, a religião ancora os recursos simbólicos necessários para a resolução das inquietações cognitivas ativadas pelos fracassos dos aparelhos explicativos disponíveis<sup>81</sup>. Por outra via, ela oferece recursos que não apenas permitem compreender essas situações inexplicáveis, como abrem a possibilidade de expressão de emoções que permitam suportar essas mesmas situações<sup>82</sup>.

Ampliando essas constatações, se as aflições emergem dos conflitos cognitivos e da capacidade emotiva de suportar o incompreensível, o entendimento humano também se

---

<sup>80</sup> Conforme Geertz (1978, p.111), símbolos religiosos induzem distintos modos de *inclinação, disposição e motivação* em relação a objetos e acontecimentos, provocando sentimentos que vão da melancolia ao autocontrole. As diferentes motivações, ativadas na crença religiosa, são traços centrais de todas as religiões. Assim, quando se percebe um homem é religioso, infere-se que o mesmo seja motivado pela crença religiosa.

<sup>81</sup> Evans-Pritchard (2005) abordou as perspectivas *mágico-religiosas* relacionando-as a complexos sistemas explicativos. Verificou que, entre os Azande, a crença generalizada na bruxaria não significava apenas uma vivência impregnada pelo misticismo, configurando-se como sistema explicativo para os infortúnios, o que não viria a contradizer as relações entre causa e efeito, também admitidas e consideradas pelo povo zande. Dessa maneira, quando um acontecimento trágico acontece, um zande estabelece as relações lógicas a partir das quais se compreende a evidência empírica. O crédito na bruxaria apenas estabelece uma conexão entre a evidência empírica e a coincidência que se presta aos infortúnios.

<sup>82</sup> Malinowski (1984) considerou que, dentre as funções do pensamento *mágico-religioso*, encontram-se possibilidades para que as tensões psicológicas sejam expressas. Nessa lógica, as manifestações *mágicas* corresponderiam, em sua origem, a mecanismos que visam atenuar as angústias e os quadros de dor e incerteza diante das condições de existência.



depara com as ameaças incidentes sobre sua capacidade de produzir julgamentos morais. Desse modo, a perplexidade, o sofrimento e os questionamentos morais configuram problemáticas humanas suscitadas ora pela opacidade dos acontecimentos empíricos, ora pela falta de sentido nas situações de dor, ou, ainda, a partir da falta de coerência ético-moral verificada na flagrante iniquidade que permeia as escolhas e juízos empreendidos pelos seres humanos. São justamente as inquietações decorrentes dessas dimensões limites que configuram os principais desafios a serem atendidos pelas representações de ordem religiosa, as quais conferem a plausibilidade necessária ao reordenamento simbólico das aflições suscitadas por aquelas situações limites.

[...] tudo isso levanta a suspeita inconfortável de que talvez o mundo, e portanto a vida do homem no mundo, não tenha de fato uma ordem genuína qualquer – nenhuma regularidade empírica, nenhuma forma emocional, nenhuma coerência moral. A resposta religiosa a esta suspeita é sempre a mesma: a formulação, por meio de símbolos, de uma imagem de tal ordem genuína do mundo, que dará conta e até celebrará as ambigüidades percebidas, os enigmas e paradoxos da experiência humana. O esforço não é para negar o inegável [...] mas para negar que existam acontecimentos inexplicáveis, que a vida é insuportável e que a justiça é uma miragem (GEERTZ, 1978, p. 122).

Outra característica dos sistemas simbólicos sagrados diz respeito a sua capacidade de conferir níveis de factualidade às concepções existenciais desenvolvidas. Uma vez que eles atendem às demandas oriundas de problemas de significação cruciais (a experiência da perplexidade, da dor e do paradoxo moral), torna-se possível pressupor a propensão humana em relação às representações de ordem religiosa. No entanto, como reitera Geertz (1978, p. 126), a autoridade desses sistemas vai além dessa noção, conectando-se às características da *perspectiva* na qual os símbolos religiosos se encontram articulados, ou seja, sua forma particular de representar a vida e construir o mundo: a perspectiva religiosa, que se constitui no axioma básico de que o crer precede o saber. Desse modo, os sistemas simbólico-religiosos adquirem autoridade persuasiva justamente por sua capacidade de ultrapassar outros domínios, na medida em que veiculam concepções sobre realidades últimas<sup>83</sup>. Com base nessas características, a definição do fenômeno religioso como sistema simbólico é empreendida por Geertz (1978, p. 104) nos seguintes termos:

---

<sup>83</sup> Característica que faz dos símbolos sagrados um sistema explicativo tão poderoso (GEERTZ, 1978, p. 137).

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de facticidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Nessa visão semiótico-interpretativa dos sistemas religiosos, percebe-se a conexão estreita entre as disposições e motivações com a dimensão metafísica que neles residem, cuja articulação é processada na ação religiosa. Ou seja, nos rituais, as disposições induzidas sobre os homens pelos símbolos sagrados e as concepções gerais da ordem de existência que esses mesmos símbolos formulam se encontram e se reforçam umas às outras. Nas dimensões rituais expressivas que concernem a uma prática religiosa, os mundos *vivido* e *imaginado* se fundem sob a mediação de um conjunto unificado de formas simbólicas, configurando o instante em que as motivações e os conceitos adquirem facticidade para o crente e a ocasião na qual *ethos* e visão de mundo se fundem, podendo ser apreendidos na observação etnográfica. É nesse sentido que os símbolos sagrados sintetizam o *ethos* e a visão de mundo inerentes a um dado sistema de significados compartilhados, indicando a conexão e a inteligibilidade básica entre um estilo de vida particular e uma metafísica específica, ambos sustentados pela autoridade que cada qual confere ao outro no espaço da ação religiosa.

Dessa forma, os símbolos religiosos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia com uma estética e uma moralidade: seu poder peculiar provém de sua suposta capacidade de identificar o fato com o valor no seu nível mais fundamental, de dar um sentido normativo abrangente àquilo que, de outra forma, seria apenas real (Geertz, 1978, p. 144).

A esse respeito, cabem ser retomadas as noções de *ethos* e visão de mundo presentes na obra de Geertz (1978). Enquanto o *ethos* se refere ao caráter, tom, qualidade de vida, estilo moral e estético, bem como às principais disposições de um grupo cultural em relação ao mundo circundante, a visão de mundo relaciona-se com o quadro reflexivo e interpretativo que esse grupo elabora sobre os fatos, a natureza e a sociedade. O que se torna relevante em termos de análise dos símbolos religiosos diz respeito ao fato de que essa relação entre os valores e a ordem geral de existência de um grupo se apresenta como elemento central em todas as religiões, tais dimensões se expressando justamente a partir do ponto de conexão entre ritos e sistemas de crença. Em síntese, como propõe Geertz (1978), na crença e na prática religiosa *ethos* e visão de mundo apóiam-se mutuamente, numa lógica na qual as dimensões emotivas, afetivas e estéticas tornam-se intelectualmente razoáveis por adaptarem-

se ao estado das coisas prescrito pela visão de mundo. Do mesmo modo, os elementos conceituais tornam-se emocionalmente convincentes por estarem atrelados às afetividades e às preferências estéticas veiculadas na ação religiosa.

Considera-se que tais perspectivas se demonstram centrais para a o enfoque de análise relativo aos significados contidos nas formas rituais expressivas e nos sistema de crenças da Quimbanda, como proposto dentre os objetivos desta investigação, nos quais se busca perceber o *ethos* e visão de mundo veiculados em suas fronteiras simbólicas. No entanto, referir a existência desse campo de significações compartilhadas supõe a detecção de que o mesmo só seja possível na medida em que sua constituição é ativada através de processos interacionais. Por um lado, é justamente com base nesses processos de interação simbólica que se torna possível a constituição de certas matrizes estéticas, éticas e cognitivas; por outra via, é por meio das lógicas interacionais que se pode compreender o modo como *ethos* e visão de mundo são conjugados enquanto *experiências religiosas* vividas pelos adeptos. Trata-se de um deslocamento analítico que parte da dimensão antropológica (e semiótica) dos sistemas religiosos (nos termos dos seus significados simbólicos) em direção a um enfoque sociológico, destinado a avaliar as formas sociais através das quais esse sistema se expressa e ao mesmo tempo é experimentado: a observação da religião como experiência resultante de ações recíprocas.

### 3.2 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA COMO RESULTADO DE AÇÕES RECÍPROCAS

A noção de experiência religiosa é aqui empregada em sua acepção sociológica, estando relacionada tanto às formas sociais através das quais a experiência humana do sagrado se articula - ritos e crenças compreendidos como resultados de ações recíprocas - quanto em relação às dimensões sociais adjacentes ao fenômeno religioso, verificando-se as condições sociais em que ele se verifica, as conseqüências sociológicas que derivam dessas experiências e a correlação entre as condições sociais disponíveis e as formas de experiência religiosa desenvolvidas<sup>84</sup>. No entanto, o deslocamento a essa perspectiva sociológica demanda

---

<sup>84</sup> Modelo similar ao proposto por Stefano Martelli (1995, p. 136). Nesse sentido, destaca-se também a perspectiva teórica de François Houtart (1994), que abarca o desenvolvimento dos sistemas de representação (código de crenças), das formas expressivas (rituais), do repertório ético e das modalidades organizacionais da religião nos termos das relações dialéticas existentes entre cada sistema religioso e a estrutura social adjacente.

certas precauções relacionadas com o modo como algumas categorias teóricas típicas da sociologia da religião podem interferir no processo analítico. Trata-se de evitar as dicotomias básicas presentes nessa área de estudos, visíveis na sociologia clássica, as quais se traduzem, em boa parte dos casos, no dualismo religião *versus* magia, cujo antagonismo contribuiu de modo decisivo para uma categorização hierárquica e um escalonamento vertical entre diferentes sistemas de representação do sagrado<sup>85</sup>.

No campo religioso brasileiro, tais perspectivas atuaram de modo efetivo e são modelares no que compreende as representações acerca das religiões afro-brasileiras. O dualismo magia/religião contribuiu para percepções que repartiram os registros do campo afro-religioso a partir de tipologias construídas em acordo com a maior ou menor proximidade em relação aos conceitos de *religião* ou *magia*, restando às práticas categorizadas como *mágicas* (não raramente tipificadas pelas Macumbas e Quimbandas) aquelas conotações vinculadas às noções de “degradação”, “amoralidade” e “marginalidade”<sup>86</sup>.

É sobretudo em virtude dessas problemáticas, de cunho teórico, que as dimensões sociológicas relacionadas com a Quimbanda são analisadas neste trabalho com base no interacionismo simbólico e refletidas em termos de experiências religiosas organizadas a partir de determinadas lógicas de interação e de sociabilidade. Calcadas numa perspectiva *relacional* acerca dos fenômenos sociais, tributária desde os estudos de Georg Simmel, as vertentes interacionistas permitem uma ultrapassagem sobre certas categorias interpretativas *estáveis* que compõem boa parte dos modelos de análise dos fenômenos sociais, em geral, e do fenômeno religioso, em específico<sup>87</sup>.

---

<sup>85</sup> Essas polaridades se encontram presentes de modo evidente em Durkheim (1993), mas ainda em Max Weber (1994). Enquanto o primeiro observa a religião como sistema de representações através das quais os indivíduos compreendem a sociedade da qual são membros, coesão e solidariedade sendo elementos centrais do código religioso (diametralmente oposto às práticas *mágicas individualizadas*), o segundo busca a identificação dos valores articulados num sistema de crenças e dos sentidos da ação religiosa, assim possibilitando a distinção analítica entre diferentes modalidades de crença (novamente *religião* e *magia* distanciam-se mediante o sentido moral atribuído à *religião* e as acepções coercitivas da *magia*). Em ambas as interpretações, magia e religião constituem um par oposto e apartado por categorias antagônicas como amoralidade e moral comunitária, misticismo e representações coletivas, ação coercitiva e ação reverencial.

<sup>86</sup> Conforme referido no capítulo primeiro, a oposição entre religião e magia foi crucial na definição das relações de poder do campo religioso brasileiro, como apontado no estudo de Yvonne Maggie (1992). Cabe reiterar as considerações de Norton Corrêa (1998) sobre a perspectiva de estudos adotada por Roger Bastide (1989), de base durkheimiana, através da qual Macumbas e Quimbandas foram associadas à *degradação* da cultura religiosa negro-africana e à marginalidade supostamente decorrente do individualismo presente nas concepções *mágicas* - em oposição à ética coletiva supostamente preservada nos sistemas religiosos mais ortodoxos.

<sup>87</sup> A possibilidade de flexibilização de categorias teóricas estáveis a partir do interacionismo simbólico é referida por Carlos Gadea (2007). Para esse autor, tal característica sublinha a pertinência desse viés analítico para os estudos da cultura e do poder.

O estudo da religião efetuado por Simmel (2010) é exemplar nesse sentido. Ao deslocar o interesse analítico da noção de *religião* para a de *religiosidade*, Simmel desvinculou as diferentes modalidades de experiência religiosa de classificações *estabilizadas* como aquelas presentes na sociologia clássica. Sua teoria das formas culturais propõe que os conteúdos da realidade são idênticos em qualquer matriz representacional, apenas alterando-se a *forma* através da qual os mesmos recebem organização. Desse modo, a hierarquia entre religião e magia se dilui na medida em que os conteúdos (religiosos ou mágicos) são únicos e retirados da mesma dimensão sensorial: a realidade empírica. As formas culturais, enquanto *a priores* intrínsecos da condição humana, apenas articulam os dados da realidade mediante uma perspectiva própria - o *a priori* religioso (religiosidade) -, sendo irreduzíveis umas às outras e por isso mesmo, complementares. Uma vez que a magia se relaciona a uma realidade transcendente, na teoria das formas culturais seu conceito não faz sentido, pois passa a ser vista como expressão do mesmo *a priori* que sustenta a religião: a religiosidade. Nesse enfoque, categorias como misticismo, piedade e fé correspondem tão somente a formas que se organizam mediante uma mesma perspectiva de enquadramento do real: o *a priori* religioso, que se traduz como um modo de ser entre os tantos possíveis e realizáveis no quadro das realidades humanas.

A visão simmeliana acerca dos fenômenos religiosos ainda configura-se como uma chave interpretativa extremamente maleável. Ao privilegiar a observação das *relações* que organizam uma forma religiosa o enfoque flexibiliza categorias contidas nos modelos sociológicos convencionais, sobretudo aqueles que compreendem o fenômeno a partir de conceitos *estabilizados* como doutrina, liturgia, repertório ético e aparato institucional, cuja projeção indiscriminada sobre diferentes práticas pode demonstrar-se pouco fecunda<sup>88</sup>. Uma vez que a interação e as ações recíprocas são concebidas como definidoras dos contornos que enformam a religiosidade, a análise passa a ser empreendida numa perspectiva dinâmica e a experiência religiosa é analisada de acordo com suas características e lógicas próprias. Diante dessas prerrogativas, para Simmel (2010) a religião se define como uma forma simbólica,

---

<sup>88</sup> Essa consideração é crucial para o campo de estudos das religiões afro-brasileiras. Em primeiro lugar, deve-se considerar que essas religiões não apresentam formas de organização institucional comuns às religiões hegemônicas, a multiplicidade de entidades federativas sendo exemplar nesse sentido. Como demonstra Oro (2001, p. 56), não existe entre essas religiões um poder institucional centralizador, sendo o campo afro-religioso composto por diversas unidades de culto autônomas e rivais entre si. Por outro lado, de acordo com Prandi (2000), as práticas afro-brasileiras também não comportam repertórios morais específicos, os aspectos rituais superando as perspectivas orientadas ao estabelecimento de um código ético. Segundo esse último autor, os códigos morais presentes nos sistemas africanos originários foram ultrapassados por uma lógica de *hipertrofia ritual*, característica da adaptação dessas práticas no contexto pós-diáspora.

produto histórico-social específico que sintetiza um modo de expressão da religiosidade. O que importa à sociologia da religião são as formas através das quais a religiosidade se expressa, devendo ser observados os contornos que a definem em termos de ações recíprocas e interações simbólicas.

Torna-se relevante avaliar que, analisada nesses termos, a religião passa a ser vista não apenas como elemento coesivo, de conotação gregária e repertório moral estável, como na sociologia convencional, nem mesmo como prática humana estritamente ancorada em comportamentos ordenados e pacíficos, conforme as definições mais consolidadas sobre o sagrado. Do mesmo modo que a sociabilidade pode expressar-se através das mais variadas formas interacionais, como o conflito, a violência e a burla (SIMMEL, 1983), a religiosidade encontra nas mais diferentes lógicas de interação seus canais de manifestação<sup>89</sup>.

Entretanto, é com base na obra de Herbert Blumer (1982) que o conceito de interação pode ser explorado de modo mais efetivo. Esse autor já ressaltara que a investigação sobre determinadas experiências coletivas deve partir da identificação das formas de interação social que se encontram em jogo em situações específicas. Amparado na psicologia social de George Herbert Mead (1982), Blumer (1982) avaliou como natureza da interação social a ideia de que a vida em grupo pressupõe a interação de seus membros, num quadro de referência no qual a atividade de cada indivíduo se produz em relação ou como resposta à ação dos demais<sup>90</sup>. Nesse sentido, a interação é um processo atuante na formação do comportamento humano. O ser humano, considerado como agente, não apenas absorve características e elementos da ação alheia, como também os interpreta e produz índices para a ação do outro. O ser recebe estímulos, interpreta, reage e interage.

Fundamentalmente, la acción por parte del ser humano consiste en una consideración general de las diversas cosas que percibe y en la elaboración de una línea de conducta basada en el modo de interpretar los datos recibidos. Entre las cosas que se tienen en cuenta a la hora de actuar cabe mencionar los deseos y necesidades, los objetivos, los medios disponibles para su logro, los actos ajenos,

---

<sup>89</sup> Cabe ser ressaltado que, na teoria Simmeliana, embora as formas culturais sejam consideradas como irreduzíveis, são também concebidas como complementares, numa perspectiva ambígua a partir da qual Simmel (2010) previu que a modernidade engendraria a matização das formas, processo em que o sagrado e o erótico, o religioso e o social podem se cruzar.

<sup>90</sup> Essas considerações partem da ideia central contida no trabalho de Mead (1982), para quem o ato individual é sempre social na medida em que a construção da *persona* passa pelos processos interacionais, em operações mediadas pela linguagem. Tal noção é explicada com base na ideia de que o ato individual só é construído empregando-se as primeiras etapas das ações dos outros indivíduos, tomadas como gestos simbólicos que configuram *guias* para a ação.

tanto realizados como previstos, la propia imagen y el resultado probable de una determinada línea de acción. El comportamiento se orienta y se forma através de un proceso de indicación e interpretación, en el curso del cual determinadas líneas de acción pueden iniciarse o concluirse, abandonarse o postergarse, limitarse a un mero proyecto o a una vida interior de ensueños, o bien modificarse una vez iniciados (BLUMER, 1982: p. 12).

Nessa visão, a vida em coletividade consiste e depende da adaptação recíproca das linhas de ação dos diferentes indivíduos que compõe cada grupo. A articulação de tais linhas constrói a ação conjunta, baseada nas diferentes lógicas de ação de seus participantes. A perspectiva geral característica do interacionismo proposta por Blumer (1982, p. 16) conduz a uma noção da sociedade humana composta por indivíduos comprometidos com o ato de viver, num sentido em que a vida constitui um *continuum* de atividades nas quais os participantes ajustam suas linhas de ação de acordo com as situações com as quais que se deparam. O ajuste é construído em processos de interação, no qual um indivíduo tanto sinaliza para os outros suas respectivas possibilidades de ação, quanto age interpretando os sinais emitidos por esses mesmos outros. As atividades coletivas se moldam a partir dessas duas vias, que configuram a *designação* e a *interpretação*. Nesse sistema de relações, o mundo no qual se vive é composto por objetos cujos significados guiam e orientam os atos, sendo as significações estabelecidas de acordo com as situações da interação.

Blumer (1982) ainda fundamenta sua noção sobre o interacionismo simbólico a partir de algumas premissas. A primeira refere que o ser humano orienta seus atos em relação aos objetos em função do que estes significam para ele. A partir desse postulado, o autor questiona as teorias que objetivam a análise dos estímulos exteriores potencialmente incidentes no comportamento individual, como normas e regras sociais, acabando por preferir os significados atribuídos aos objetos e situações pelos próprios agentes. No enfoque interacionista, a verificação desse significado constitui elemento fundamental para a compreensão do comportamento e da ação individual. Por outra via, infere-se que a fonte desse significado é um produto social engendrado nas atividades dos indivíduos que interagem e que a utilização desse mesmo significado, por parte do agente, ocorre de acordo com sua interpretação própria, que por sua vez demandará a *manipulação* dos significados. Conforme Blumer (1982), essas premissas conduzem necessariamente ao desenvolvimento de uma proposta metodológica muito característica:

Si se pretende estudiar, por ejemplo, el comportamiento característico de los cultos religiosos, se acudirá a los cultos reales y se les observará detenidamente en su

desarrollo [...] se seguirá detenidamente la trayectoria, historia y experiencias vitales de dichos movimientos en la realidad [...] Consecuentemente, la postura metodológica del interaccionismo simbólico es la del examen directo del mundo empírico social (BLUMER, 1982: p. 35).

Torna-se importante constatar que essa visão sobre o mundo social assevera que a definição da sociedade está em aberto, em uma forte conexão com as influências herdadas de Simmel (1977), num enfoque em que as *relações*, e dessa forma, o indivíduo e a ação, são proeminentes em relação à totalidade social. No entanto, se o interacionismo pode ser caracterizado junto ao complexo do paradigma acionalista, é verificável que em Mead (1982) e Blumer (1982), a sociedade como resultante da interação demanda não apenas o enfoque no indivíduo ou na ação, mas na própria interação, tipificada nos processos de designação e interpretação ressaltados por Blumer. Como observou Joseph (2000: p. 18), a análise desse processo supõe a observação das relações sociais em termos de ações recíprocas. Assim, a reciprocidade remete à ideia de *trocas simbólicas*, deslocando o interesse analítico para os contextos de intercâmbio de ações. É com base nesses pressupostos que esta investigação pretende analisar as formas sociais através das quais as experiências religiosas da Quimbanda são vivenciadas e atualizadas, buscando-se compreender os contornos das sociabilidades que se desenvolvem tanto no âmbito de suas dimensões sagradas (prática religiosa) quanto profanas - nesse último caso considerando-se àquela teia de relações através da qual se organiza a comunidade quimbandeira.

Contudo, no caso específico das interações observadas no espaço e tempo sagrados, a utilização do enfoque interacionista pode sugerir determinada complexidade no que se refere às realidades que envolvem o transe mediúnico, que se apresenta como principal eixo através do qual se desenvolvem práticas como a Quimbanda<sup>91</sup>. Pensar em ações recíprocas e processos de designação e interpretação num contexto em que humanos e divindades interagem levanta dúvidas quanto à localização do *self* dos agentes empíricos envolvidos. Entretanto, sugiro que a aproximação teórica aventada seja não apenas possível para esse caso, podendo ser considerada como extremamente fecunda se conectada às atuais tendências de análise dos fenômenos da possessão.

---

<sup>91</sup> Autores como Norton Corrêa (1998), Márcio Goldman (1985) e Roger Bastide (1983) chamam a atenção para a centralidade da possessão nas práticas afro-brasileiras, compreendendo-a como principal canal de mediação entre os universos sagrado e profano. Como afirmou Corrêa (1998), na prática, tudo converge para que o transe ocorra e todas as atividades rituais se organizam em torno dele. Do mesmo modo, na Quimbanda, a possibilidade de contato entre crentes e divindades, mediada pela possessão, constitui o cerne da experiência religiosa.



Em primeiro lugar, é necessário avaliar o conceito de *self* segundo as referências culturais em jogo nesse contexto. A consideração sobre a noção de *persona* característica dos cultos afro-brasileiros já indica uma solução inicial ao problema<sup>92</sup>. Como demonstram os trabalhos de Augras (1983) e Goldman (1985), no universo afro-religioso a *persona* nunca é concebida de um modo acabado, sendo resultante de um longo processo através do qual o *eu* vai sendo constituído ritualmente a partir da agregação das referências míticas relacionadas com as divindades cultuadas. Embora não seja o foco principal desta pesquisa verificar o modo como a *persona* se constitui ritualmente, a consideração desse *self* uno e ao mesmo tempo múltiplo supõe que os processos interacionais verificados na ação religiosa possam ser relidos nos termos de uma passagem entre os diferentes referenciais de *persona* disponíveis. Ora, essa possibilidade não está distante das prerrogativas interacionistas. Conforme demonstrou Joseph (2000), em Mead (1982) a sociabilidade corresponde justamente à capacidade para *ser muitas coisas* simultaneamente, sendo a *transição* entre dois sistemas mediada pela interação e observável a partir das lógicas de sociabilidade conseqüentes. Ressalte-se que não são raros os estudos que abordaram o tema da possessão através do enfoque interacionista<sup>93</sup>. É o caso das análises de Alejandro Frigerio (1995), que ressaltaram as características dramáticas implicadas no fenômeno com base nas ideias acerca da “apresentação do *self*” contidas no trabalho de Goffman (1993)<sup>94</sup>.

No entanto, ainda é possível ir além das ideias sobre o transe como *vivência de papéis*, sobretudo em função de que essa possibilidade confere à possessão um caráter até certo ponto instrumental. Conforme alguns estudos têm referido, os enfoques do transe como expressão

---

<sup>92</sup> A noção de *persona* é considerada na pesquisa a partir das referências de Geertz (1978), sendo compreendida como modo de caracterização dos indivíduos humanos próprio a um sistema cultural. De acordo com o autor, a classificação dos diferentes indivíduos dispostos num quadro de relações sociais configura uma necessidade geral de qualquer sistema de orientação simbólica, observando-se uma inequívoca pluralidade de estruturas de orientação voltadas a essa percepção, as quais se constituem como produto de relações históricas. Desse modo, utilizo o conceito de *persona* visando salientar os quadros de referência cultural próprios das religiosidades estudadas. Por outra via, a noção de *indivíduo* aparece no trabalho com referência à obra de Luis Dumont (1985), como perspectiva hegemônica que abarca o desenvolvimento da ideia de individualidade nas sociedades *moderno-ocidentais*. Por sua vez, conceitos como *ator* ou *agente social* ainda surgem ao longo do texto, sendo empregados por se conectarem com a noção de *projeto*, utilizada com base na obra de Schutz (1972) para atender algumas das demandas do objeto de pesquisa. Nesse último caso, os vínculos entre a noção de *projeto* e o conceito de *ator* são abordados por Touraine e Khosrokhavar (2001).

<sup>93</sup> Para uma revisão completa desses estudos, ver o artigo de Janice Boddy (1994).

<sup>94</sup> A trajetória dos estudos da possessão é longa e o atual *estado da arte* do tema encontra-se bem afastado dos pressupostos teóricos pioneiros, como aqueles que abordaram o transe como psicopatologia associada aos quadros históricos, caso de Nina Rodrigues (1935). Tais perspectivas foram refutadas pela interpretação antropológica posterior, que abordou o fenômeno concebendo-o como expressão ritualizada de comportamentos míticos ou dramatização relacionada à vivência de papéis sociais múltiplos, possibilidades explicativas mais satisfatórias e presentes em análises como as de Bastide (1983) e Concone (1988).

de comportamentos míticos ritualizados ou vivência de papéis associados a diferentes categorias sociais podem, por vezes, *desrealizar* a possessão e obstruir a interpretação acerca da *agência* atribuída aos espíritos por parte dos adeptos. Trata-se, de um modo mais amplo, de avaliar tanto as formas através das quais a crença na possessão é negociada no contexto interacional em que ocorre<sup>95</sup>, quanto de verificar o modo como essa crença (nesse caso, as próprias divindades) incide no cotidiano dos adeptos, não apenas definindo *selves* difusos, mas ativando determinadas lógicas de sociabilidade e acarretando conseqüências práticas na vida dos agentes. Assim, observando-se as interações entre agentes e divindades, estamos considerando a *presença* e a *atuação*, no cotidiano de certos indivíduos, daquilo que para eles é real. Atribuir a agência ao sobrenatural, segundo a perspectiva dos atores, ajuda a perceber o modo como essas representações incidem em suas vidas, ampliando a perspectiva dramática. Essas possibilidades analíticas têm sido consideradas na literatura especializada como uma *saída* epistemologicamente coerente para lidar com o fenômeno, podendo ser perfeitamente combinadas com o interacionismo simbólico<sup>96</sup>.

Se o enfoque da análise baseado nas interações e sociabilidades atende às expectativas investigativas sobre o modo como as experiências religiosas da Quimbanda se expressam e se atualizam, a compreensão dos motivos relacionados à expansão dessa prática numa determinada conjuntura histórica e geográfica demanda a ampliação do quadro de referência teórica. Aqui, o enfoque do estudo desloca-se do contexto interacional para a dimensão das trajetórias e projeções dos agentes sociais envolvidos.

---

<sup>95</sup> O que Frigerio (1995) denominou como “micro-política do transe” nas religiões de matriz africana, referindo-se às acusações ou validações da possessão segundo os critérios de *veracidade* empregados pelos adeptos.

<sup>96</sup> Trabalhos como os de Maria Paula Meneses (2010) também têm chamado a atenção para as vantagens epistemológicas em se considerar a *realidade* dos espíritos, sobretudo por ela ser parte integrante do contexto vivido pelos atores sociais.

### 3.3 PROJETOS E IDENTIDADES RELIGIOSAS NA CONTEMPORANEIDADE

Nesta pesquisa, a utilização da noção de projeto parte dos questionamentos mais gerais sobre os significados da emergência da Quimbanda no campo afro-gaúcho e na sociedade contemporânea. Pressupõe-se que a compreensão dessa realidade empírica possa ser efetuada com base no entendimento das motivações que permeiam as ações dos sujeitos envolvidos nessas práticas. Não se trata apenas de verificar as lógicas de escolha desses atores em meio a outras possíveis ofertas religiosas, tanto do segmento africanista quanto do campo religioso em geral, mas de analisar a propensão desses atores em vivenciar as atividades desenvolvidas na Quimbanda, assim compartilhando do *ethos* e da visão de mundo por ela veiculados.

Parte-se do pressuposto de que essas práticas religiosas possam configurar um *campo de possibilidades* (VELHO, 1994), no qual projetos individuais relacionados a determinadas motivações possam ser contemplados. Em tal pressuposto não reside algum *a priori* investigativo e nem mesmo uma hipótese de pesquisa, mas uma constatação de fundo teórico de que as ações dos atores religiosos são empreendidas em acordo com seus projetos (SCHUTZ, 2003), estando relacionadas às diferentes possibilidades existentes para sua concretização, tanto no que concerne às ofertas disponíveis no campo religioso quanto às diversificadas formas de vivência e de relação com o sagrado encontradas na sociedade contemporânea<sup>97</sup>. É dessa maneira que se julga ser possível avaliar o lugar ocupado pela Quimbanda na configuração das identidades religiosas contemporâneas. Ainda deve ser ressaltado que a noção de projeto não é aqui percebida como possibilidade inerente a um *sujeito racional* de acepção cartesiana, devendo ser considerada nos termos dos quadros culturais em que esses propósitos se desenvolvem<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Considera-se que as realidades contemporâneas não apenas permitem analisar adesões e preferências religiosas em termos de projetos individuais, como demandam esse enquadramento. Danièle Hervieu-Léger (1999) e Françoise Champion (1997) demonstraram que a situação atual das vivências religiosas sinaliza o abandono dos antigos formatos institucionalizados, bem como o aumento do trânsito inter-religioso, em formas de participação religiosa matizadas, menos reguladas e empreendidas num quadro em que a escolha individual e a ultrapassagem das antigas ortodoxias são imperativas. Essas perspectivas se demonstram verídicas no campo religioso brasileiro (STEIL, 2001; PIERUCCI, 2006), sendo igualmente incidentes sobre as práticas de matriz africana, que de religiosidades étnicas transformaram-se em religiões universais e de conversão (PRANDI, 1998; PIERUCCI, 2006). Dessa forma, demonstra-se válido e necessário analisar as experiências religiosas da Quimbanda nos termos dos projetos individuais que concernem aos agentes envolvidos com essa prática.

<sup>98</sup> Gilberto Velho (1981) promoveu essa ressalva ao agregar a noção de *campo de possibilidades* junto ao conceito de *projeto*. A partir dessa perspectiva, busca verificar as condições culturais nas quais as projeções e orientações da ação se desenvolvem.

O conceito de projeto aparece na obra de Schutz (2003; 1972) relacionado às iniciativas de compreensão da realidade social através da perspectiva dos *atores*, num viés que enfatiza as subjetividades e direciona a observação para as construções de significados que conferem sentido às ações e práticas sociais. O viés fenomenológico projeta a ação individual como cerne das reflexões, através das quais se busca captar a realidade social com base na observação das ações dos sujeitos e da interpretação que os indivíduos constroem sobre as situações concretas com as quais se deparam. Assim, conceitos como *estruturas de significado*, *motivos* e *projeto* visam possibilitar interpretações respectivamente ligadas às formas pelas quais os atores atribuem significação à realidade, aos modos como essas significações orientam suas ações na vida cotidiana, bem como aos conseqüentes parâmetros através dos quais os sujeitos organizam suas experiências e atuam no mundo social.

Schutz (2003) parte da constatação de que a análise da sociedade deve concordar com as experiências concretas vivenciadas pelos atores. Uma vez que essas experiências decorrem dos significados e representações articuladas na vida cotidiana, sua compreensão deve partir da observação da organização do pensamento e das construções do senso comum. Desse modo, todas as construções científicas estão destinadas a interpretar as significações contidas no senso prático, em cujas fronteiras residem os valores e objetos significativos que organizam e incidem sobre as condutas e ações humanas. A partir da análise da constituição das estruturas de pensamento do sentido comum torna-se possível avaliar as formas pelas quais certos objetos tornam-se significativos para os indivíduos, bem como o modo através do qual os atores organizarão seus interesses e propósitos a partir desses elementos dotados de valor. Entretanto, a incidência dessas estruturas de significado sobre a configuração dos interesses dos atores e suas lógicas de ação varia em função das diferentes formas de distribuição e organização social dessas estruturas, bem como em decorrência dos distintos modos de apreensão e ressignificação particularizada das mesmas.

Observa-se que as estruturas de pensamento inerentes ao senso comum se constituem de modo intersubjetivo, engendrando campos de significações compartilhadas, cuja natureza, segundo Schutz (2003, p. 42-45), contém três dimensões básicas: por uma via, todo o conhecimento se baseia numa reciprocidade de perspectivas, a qual possibilita sua existência e reitera seu caráter *compartilhado*; por outro lado, e nessa mesma lógica, todo conhecimento possui uma origem social, sendo desenvolvido nas interações cotidianas e herdado junto às construções de sentido dos agentes e instituições predecessoras; numa terceira linha, todo o conhecimento, embora intersubjetivo e socialmente compartilhado, comporta diferentes níveis

de distribuição junto ao tecido social. O que se revela pertinente diz respeito ao fato de que, embora essas estruturas de significação incidam sobre as condutas e motivações dos atores, elas não operam de modo uniforme devido a seus distintos níveis de compartilhamento e distribuição, devendo ser compreendidas dentro de quadros culturais específicos. Ou seja, os esquemas conceituais que incidem sobre a ação humana operam em contextos diferenciados, conforme uma província de significados (SCHUTZ, 1972), engendrando distintas possibilidades relativas aos parâmetros de atitude e comportamento.

Schutz (2003) ainda destaca o caráter dinâmico das estruturas de significação, o qual decorre das diversas formas de reinterpretação individual de suas bases, ativadas em contextos biográficos singulares. Nesses termos, não apenas a distribuição desigual do conhecimento engendra diferenças substanciais nos esquemas conceituais que operam sobre as ações e condutas, mas os condicionantes históricos e a biografia específica de cada indivíduo engendrarão diferentes níveis de contato com as estruturas de significado disponíveis, fazendo com que cada lógica de ação resultante seja dotada de particularidades. Em virtude do caráter fragmentário desses esquemas conceituais, a compreensão da ação humana só é possível com base na observação dos aspectos subjetivos que a constituem. Tal empreendimento pode ser viabilizado a partir da construção teórica de modelos de conduta concebidos pelo observador. Nos termos de Schutz (2003, p. 54), trata-se de construir esquemas analíticos favoráveis à interpretação dos sentidos subjetivos da ação social.

É justamente diante dessas constatações que a noção de projeto serve como possibilidade de compreensão das diferentes lógicas de ação empreendidas pelos atores, do ponto de vista de uma perspectiva subjetiva. Sua consideração pressupõe a análise dos sentidos que esses atores atribuem a suas atividades, visando perceber os parâmetros motivacionais que compõem a elaboração de suas pautas de orientação. Analisar a ação social em termos de projeto significa compreender o modo como os atores organizam suas possibilidades de atuação mediante projeções futuras, considerando-se que estas são inevitavelmente condicionadas pelas experiências precedentes. Desse modo, o conceito alerta para a necessidade de observação das trajetórias desses atores, com intuito de verificar as condições de elaboração de suas pautas de ação. Não se trata de compreender a viabilidade dos empreendimentos propostos, mas de observar a constituição dessas aspirações a partir das influências contidas nas trajetórias individuais, as quais incidirão sobre os comportamentos presentes. Nesses termos, o conceito de projeto visa arregimentar as perspectivas histórico-biográficas e culturais que incidem sobre as escolhas dos indivíduos, com intuito de

compreender, através destas, os comportamentos e ações disponíveis à observação. Tal conceito encontra-se ligado de modo estreito com a definição de ação proposta por Schutz (2003, p.86).

Nos proponemos analizar aquí el proceso por el cual un actor, en la vida cotidiana, determina su conducta futura después de haber considerado varios cursos de acción posibles. Con el término acción designaremos la conducta humana como proceso en curso que es ideado por el actor de antemano, es decir, que se basa en un proyecto preconcebido. Con el término acto designaremos el resultado de este proceso en curso, es decir, la acción cumplida.

O projeto assim entendido refere-se à capacidade humana de imaginar, decidir, deliberar e conceber de modo imaginativo um ato futuro. A ação, por sua vez, difere-se da conduta por pressupor um projeto pré-concebido, uma formulação precedente que antecipa um estado de coisas a ser atingido. Por outro lado, o ato diz respeito ao resultado do processo em curso, e não a ação propriamente dita. O projeto constitui a capacidade de antecipação de um determinado estado das coisas, o estágio final provocado pela ação futura, ainda não empreendida. Não se trata da antecipação da ação futura ou dos estágios a serem ultrapassados para a obtenção dessa finalidade última, mas da projeção de um ato final, cuja previsão desperta as ações empreendidas. Projetar significa imaginar-se num tempo futuro e, dessa maneira, marca uma operação realizada com significantes vazios, na medida em que a reflexão sobre o processo em curso só é possível no estágio da concretização do ato, momento em que o ator pode refletir retrospectivamente sobre suas ações.

Toda proyección consiste en una anticipación de la conducta futura por la imaginación. Solo debemos determinar si lo que se anticipa en la elaboración imaginaria del proyecto es el futuro proceso en curso de la acción según se desarrolla etapa por etapa, o el resultado de esta acción futura. Fácil resulta ver que es esto último, el acto que se habrá efectuado, lo que constituye el punto de partida de toda nuestra elaboración de proyectos. Debo visualizar el estado de cosas que será producido por mi acción futura, antes de poder esbozar cada paso de mi acción futura, de la cual derivará dicho estado de cosas (SCHUTZ, 2003, p. 86).

Conforme Schutz (2003), essa dimensão temporal do projeto, caracterizada pela imaginação de um acontecimento futuro, comporta conseqüências analíticas importantes. Em primeiro lugar, toda projeção de atos futuros se encontra balizada no conhecimento de que o ator dispõe no momento de elaboração do projeto, a partir do acervo de informações sobre as experiências prévias que incidem sobre sua projeção. O ator que *imagina* encontra-se

influenciado por suas realizações anteriores e os resultados já alcançados em outros empreendimentos, fatores que orientarão a definição de seus propósitos. Do ponto de vista interpretativo, essa constatação sinaliza que os sentidos da ação empreendida só podem ser captados considerando-se as trajetórias dos atores e analisando-se os condicionantes histórico-biográficos incidentes sobre a elaboração desses projetos, vinculados de modo estreito com aquele acervo conceitual disponível ao ator de maneira prévia. Por outro lado, conforme detecta Schutz (2003), se a projeção sempre ocorre mediante significantes vazios, é somente a partir da concretização de um ato futuro que o ator pode refletir sobre sua ação. A compreensão objetiva da ação social e dos projetos a partir dos quais ela se desenvolve apenas pode ser apreendida mediante uma análise retrospectiva, na qual se evidenciam os motivos que balizam os projetos e ações empregadas no presente.

Schutz (2003, p. 88) elucida essa constatação abordando as categorias denominadas como “motivos para” e “motivos porque”. A primeira refere-se ao estado das coisas que se pretende atingir, o objetivo central da ação, de cunho estritamente subjetivo, referindo a experiência do ator que vive o processo de sua atividade em pleno curso. Nessa categoria, o “motivo para” corresponde ao cerne do projeto, a força concreta que move as ações empreendidas. Entretanto, ainda trata-se de uma operação efetuada no vazio, na qual o ator não dispõe das condições para reconstruir os passos que o levaram à determinada ação. Noutra perspectiva, os “motivos porque” se relacionam à visão retrospectiva da constituição do ato, cujos significados são objetivos e acessíveis ao observador. De acordo com Schutz (2003), enquanto no “motivo para” torna-se necessário questionar o ator sobre os sentidos de sua ação empreendida com relação ao futuro, no “motivo porque” a análise retrospectiva confere a possibilidade de compreensão da ação em sua integralidade.

Gilberto Velho (1981) tematizou o conceito de projeto com intuito de discutir as relações entre unidade e fragmentação nas sociedades complexas, numa abordagem destinada a compreender os processos de identificação e pertença, assim como as lógicas de ação dos indivíduos em contextos de referências institucionais matizadas. O conceito é utilizado com a finalidade de verificação das lógicas de pertença e de negociação de sentidos relativos às práticas sociais contemporâneas, sendo concebido como estratégia de produção de sentido empregada pelos sujeitos inseridos nas experiências socioculturais fragmentárias da sociedade urbana. À ideia de projeto Velho introduz a noção de *campo de possibilidades* (1994, p. 31), visando relativizar o possível teor *racionalista* contido nas caracterizações do conceito, bem como salientar as condições sociais e culturais através das quais as projeções e ideações se

processam. Constata-se, nesse sentido, que a emergência de projetos inevitavelmente se ancora na existência de códigos que possibilitem sua viabilidade, como a linguagem, a relação com outros projetos e assim por diante. Por outro lado, Velho (1981) chama a atenção para as dimensões emotivas que acompanham o projeto, compreendendo-as como componentes substancialmente atrelados às biografias individuais, incidentes de forma direta na articulação das lógicas de ação.

As minhas emoções estão ligadas, são matéria-prima e, de certa forma, constituem o meu projeto. Há sentimentos e emoções valorizados, tolerados ou condenados dentro de um grupo, de uma sociedade. Há, portanto, maiores ou menores possibilidades de viabilizá-los, efetivá-los. Desejos “pecaminosos”, emoções “inconvenientes”, sentimentos impróprios são limitados e balizados pelas sanções e normas vigentes ou dominantes. Os padrões de normalidade legitimarão ou não dentro de uma situação particular as condutas e ações individuais. Um código ético-moral definirá o errado, inadequado, incestuoso, impróprio, sujo, poluído, perigoso, que possa haver nos corações e mentes dos homens e nas suas condutas e interações (VELHO, 1981, p. 25).

De acordo com Velho (1981), o caráter político que emerge da confrontação de diferentes projetos, ou de diferentes nuances emotivos contidos nas projeções, acaba por engendrar sanções sociais ancoradas em atributos ético-morais, bem como categorizações sobre a *normalidade*, artifícios cuja operacionalização expressam diferentes modalidades de negociação da realidade. Pode-se considerar que as práticas religiosas estudadas parecem se enquadrar nessas confrontações políticas; nesse caso, despertadas por formas expressivas consideradas como distantes do padrão da *normalidade* religiosa. Tais constatações dirigem a orientação teórica da pesquisa para percepções sobre as diferentes lógicas de negociação da realidade presentes tanto dentro de um grupo social específico quanto nas relações desse grupo com outros segmentos sociais, conforme os campos de pertença detectados.



### 3.4 MARGINALIDADE E NEGOCIAÇÕES DA REALIDADE NO CAMPO SOCIAL E RELIGIOSO

As negociações de realidade que envolvem a Quimbanda são pensadas nesta pesquisa segundo as considerações de Howard Becker (2008) em torno de categorias de acusação como o *desvio*. Entretanto, se por um lado é correto avaliar que a noção de marginalidade e os sistemas de acusação que a definem são centrais nas realidades estudadas, como proposto desde o capítulo primeiro, é ainda necessário constatar que outras categorias de acusação encontram-se historicamente presentes em meio às realidades que referem o desenvolvimento da Quimbanda na sociedade brasileira. Esse é o caso da noção de *feiticeira*, compreendida por Evans-Pritchard (2005) em seu estudo sobre os Azande como categoria central de um código de acusações que expressa as tensões sociais de um determinado grupo, articulando julgamentos morais e organizando as relações estabelecidas num determinado sistema social<sup>99</sup>. Como demonstrou o autor, há um substrato político na *feiticeira*, a acusação definindo quais indivíduos possuem a conduta social e moralmente aceita, assim definido-se certas posições hierárquicas no grupo e promovendo-se a resolução dos conflitos morais existentes<sup>100</sup>. Considerando-se esses aspectos, no entanto, é visível que os processos que envolvem negociações morais e políticas profundamente atreladas à dimensão do poder encontram na noção de *desvio* uma classe de acusações mais ampla, a qual acaba por abranger categorias específicas, como a *feiticeira*, o *charlatanismo* e assim sucessivamente. Por essa razão, os estudos de Howard Becker servem como matriz teórica para reflexões dessa ordem.

O trabalho de Becker (1977) se desenvolve a partir de análises direcionadas às diferentes formas através das quais os indivíduos que atuam coletivamente produzem o drama da ação social, processo que se demonstra central nos estudos sobre a questão do desvio. Abordando essa temática, propôs uma visão totalmente diversa dos estudos que buscaram a

---

<sup>99</sup> A partir do viés pós-colonial, autores como Maria Paula Meneses (2009a; 2009b) e Peter Geschiere (2007) têm chamado a atenção para as implicações epistemológicas ligadas à noção de *feiticeira*, visando demonstrar que, assim como outras formas de poderes e tensões rituais presentes nas culturas urbanas contemporâneas, as crenças na *feiticeira* não correspondem a expressões *arcaicas*, mas a discursos morais intrinsecamente conectados às dimensões políticas e econômicas da sociedade global. Tais crenças apresentam-se como um *modo de existir* e de *estar no mundo* compatível com as contradições da modernidade.

<sup>100</sup> Deve-se aqui retomar a consideração de Douglas (1970) sobre o estudo de Evans-Pritchard (2005), a respeito da análise polissêmica sobre categorias como *feiticeira* ou *bruxaria* presentes naquele trabalho. Como recorda a autora, o estudo de Evans-Pritchard não se restringe a percepções sobre as implicações políticas dessas categorias, estendendo-se sobre os aspectos cognitivos que as acompanham, assim corroborando com as perspectivas da antropologia do conhecimento.

compreensão dos *motivos* pelos quais as pessoas praticam atos *desviantes*. Nesse sentido, Becker efetuou uma abordagem renovada sobre os estudos dos comportamentos transgressores, quando passou a enfocá-los sob a categoria *desvio social*, concebida como resultante de um processo social de rotulação. O enfoque supera os estudos anteriormente centrados no entendimento de supostas qualidades intrínsecas contidas nos comportamentos tidos como *anormais*, produzindo um olhar sobre os modos de definição dos parâmetros de *normalidade*, sobre a formulação das regras sociais e sobre os sistemas relativos à sua imposição. A teoria do desvio proposta pelo autor redonda num estudo sobre os processos de negociação da realidade cujos modelos de acionamento, no caso dos comportamentos abarcados, operam com base em processos de acusação: a definição da *normalidade*, do *desvio* e da *marginalidade* atribuída a certos atores e grupos. A ação coletiva é considerada pelo autor a partir de questionamentos sobre os modos pelos quais os grupos sociais constroem suas regras, impondo-as a outros grupos que, por sua vez, podem rompê-las, num contínuo processo coletivo de produção do espaço social.

Na análise proposta por Becker (2008), o cerne da discussão passa a ser justamente as conotações políticas imbricadas nessas definições, tratando-se de observar o modo como as regras sociais que prescrevem e delimitam os comportamentos *apropriados* ou *anormais* são construídas, bem como a forma como são impostas. A questão pertinente refere-se ao fato de que todos os grupos sociais fazem regras, as quais irão variar de um grupo a outro e mesmo dentro de uma mesma coletividade. Os códigos estabelecidos nessa lógica podem ser incorporados no aparato institucional disponível ou ativados pelo *consenso* ou *tradição*, instaurando limites e categorias definidoras dos parâmetros comportamentais aceitos. As regras definem ações e modos de conduta como corretos ou errados, projetando uma fronteira simbólica sobre aqueles que não compactuam com essas disposições, em geral organizada a partir da acusação pública, configurando-se as margens sociais que estabelecem os *outsiders*: aqueles que se desviam das regras do grupo.

Todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em certos momentos e em algumas circunstâncias, impô-las. Regras sociais definem situações e tipos de comportamento a elas apropriados, especificando algumas ações como “certas” e proibindo outras como “erradas”. Quando uma regra é imposta, a pessoa que presumivelmente a infringiu pode ser vista como um tipo especial, alguém de quem não se espera viver de acordo com as regras estipuladas pelo grupo. Essa pessoa é encarada como um *outsider* (BECKER, 2008, p. 15).

O esforço contido na obra de Becker (2008) busca *desnaturalizar* a noção de desvio, evidenciando os contextos transacionais em que tal perspectiva emerge. Não se intenta uma observação das características intrínsecas de um dado modelo comportamental, mas sobre o processo pelo qual esse modelo e aqueles indivíduos a ele vinculados passam a ser considerados *outsiders*. O desvio passa a ser compreendido como infração cometida sobre uma regra aceita de forma hegemônica. Não conduz a inferências sobre uma suposta *qualidade* contida no ato cometido, mas a uma consequência da aplicação (executada por terceiros) de regras e sanções a um infrator, cujo rótulo de desviante fora aplicado com êxito. Assim, o comportamento desviante é aquele que os atores rotulam como tal. O desvio é produto de um *processo* que envolve reações de certas pessoas a uma conduta específica, essa mesma conduta podendo ser ou não concebida como infração em acordo com momento ou situação que ocorre ou com a pessoa específica que comete o ato considerado como *desviante*.

Em outra acepção, se a construção de regras ocorre em todos os grupos sociais, nos contextos próprios às sociedades complexas, altamente diferenciadas em termos de linhas étnicas, ocupacionais e de classe social, o compartilhamento desses códigos torna-se ainda mais complexo, observando-se a emergência e a fricção entre diferentes conjuntos de regras. Tais realidades revelam desacordos, contendas e contradições a respeito dos comportamentos apropriados, direcionando as análises sobre as condutas consideradas como *desviantes* para os aspectos políticos do processo. Na medida em que certos grupos tentam impor suas regras a outras coletividades, surgem questionamentos sobre quais grupos atuam de modo hegemônico nessas definições da realidade e em que condições as iniciativas de imposição de regras se processam. De acordo com Becker (2008, p. 29-30):

Diferenças na capacidade de fazer regras e aplicá-las a outras pessoas são essencialmente diferenciais de poder (seja legal ou extralegal). Aqueles grupos cuja posição social lhes dá armas e poder são mais capazes de impor suas regras. Distinções de idade, sexo, etnicidade e classe estão todas relacionadas a diferenças de poder, o que explica diferenças no grau em que grupos assim distinguidos podem fazer regras para outros [...] Além de reconhecer que o desvio é criado pelas reações de pessoas a tipos particulares de comportamento, pela rotulação desse comportamento como desviante, devemos também ter em mente que as regras criadas e mantidas por essa rotulação não são universalmente aceitas. Ao contrário, constituem objeto de conflito e divergência, parte do processo político da sociedade.

As questões relativas à produção desses códigos e regras emergem na obra de Becker a partir da caracterização dos *empreendedores morais*, que configuram duas categorias de sujeitos envolvidos no processo: os criadores e os impositores de regras. No primeiro caso,

trata-se do indivíduo interessado nos conteúdos ético-morais dos códigos sociais disponíveis. Em geral, observa-se o sujeito não satisfeito com as regras existentes e motivado por propósitos reformadores. Como classificado por Becker (2008, p. 153), esse modelo típico do empreendedor de regras opera como um *reformador cruzado*, que crê numa espécie de missão sagrada através da qual adquire as responsabilidades de eliminar os *vícios* e *delinqüências* presentes numa sociedade ou grupo. No segundo caso, o impositor de regras relaciona-se ao agente localizado num estágio subsequente à concepção dos códigos assim definidos. Pode ser compreendido na figura das agências reguladoras de imposição e fiscalização de normas, acompanhadas de seus aparatos técnicos e estruturas burocráticas. O que se inicia como publicidade avulsa de defesa de interesses morais específicos converte-se em uma organização institucional destinada à imposição, validação e manutenção dos códigos criados. Nessa lógica, pode-se compreender que o desvio localiza-se como um produto final de um processo socialmente construído, projetando-se como o *resíduo* comportamental sobre o qual se exercem iniciativas de controle ou supressão.

Desvio [...] é sempre o resultado de um empreendimento. Antes que qualquer ato possa ser visto como desviante, e antes que os membros de qualquer classe de pessoas possam ser rotulados e tratados como *outsiders* por cometer o ato, alguém precisa ter feito a regra que define o ato como desviante. Ainda que um prática possa ser prejudicial num sentido objetivo para o grupo em que ocorre, o dano precisa ser descoberto e mostrado (BECKER, 2008, p. 167).

A noção de desvio, bem como os *outsiders* que personificam essa conceituação abstrata deve ser apreendida como consequência dos processos de interação social, correspondendo a um aporte fundamental para as percepções direcionadas às contendas políticas que historicamente envolveram a Quimbanda e alguns de seus cultores, bem como para reflexões sobre as acusações e negociações da realidade travadas em nome dos comportamentos religiosos colocados sob observação. Mas essas noções ainda devem ser observadas mediante a verificação dos espaços sociais através dos quais são processadas. No caso das realidades em estudo, as negociações de realidade constatadas ora podem ocorrer no âmbito das relações endógenas ao universo dos terreiros, ora no que compreende as relações desse segmento com outros agentes religiosos ou atores da sociedade mais ampla, não necessariamente identificados por um vínculo confessional. O conceito de campo social, de Bourdieu (1989), é relevante nesse sentido, pois ajuda a situar os diferentes campos nos quais essas negociações acontecem, bem como as *regras* e *forças* atuantes em cada um desses espaços.

Bourdieu (1989, p. 133) propõe a representação do mundo social na forma de um complexo multidimensional, constituído por certas propriedades que configuram princípios de diferenciação, cujo detentor comportará determinado poder ou força nesse relativo universo. Os agentes, ou grupos que compõem esse espaço, possuem posições relativas. Cada qual se encontra numa posição, e as propriedades que constroem tal espaço são atuantes, projetando-o como um campo de forças objetivas e impostas a todos que nele adentram. Essas propriedades constituem as diferentes espécies de poder, ou capital, que compreende o motivo de disputa interna desses campos. Nessa perspectiva, se o mundo social é representado pelo espaço social, este, por sua vez, pode ser decomposto em um somatório de campos.

Pode-se descrever o campo social como um espaço multidimensional de posições tal que qualquer posição atual pode ser definida em função de um sistema multidimensional de coordenadas cujos valores das diferentes variáveis pertinentes: os agentes distribuem-se assim nele, na primeira dimensão, segundo o volume global do capital que possuem e, na segunda dimensão, segundo a composição do seu capital – quer dizer, segundo o peso relativo das diferentes espécies no conjunto de suas posses (BOURDIEU, 1989, p. 135).

Em síntese, denomina-se como campo, o espaço no qual as posições dos agentes são constituídas a partir de disputas. É o lugar em que se trava a luta concorrencial entre os atores em torno de interesses específicos que caracterizam a área em questão, o chamado *capital específico*. O campo surge como configuração das relações socialmente distribuídas a partir da repartição das diversas formas de capital. O capital traduz os motivos pelos quais os grupos entram em conflito dentro de um determinado campo. Por essas bases, é possível avaliar as diferentes lógicas de negociação da realidade historicamente incidentes sobre as práticas estudadas de acordo com os diferentes campos nos quais elas se processam. Em acordo com a visão de Bourdieu (1989), é possível pensar as contendas endógenas do campo afro-religioso segundo os princípios e propriedades de força que repartem a distribuição do capital simbólico que estrutura tal campo de acordo com seu processo genealógico<sup>101</sup>. O mesmo vale para percepções acerca das relações de poder travadas entre o conjunto dos terreiros e outras denominações religiosas, concebidas em termos de contendas do campo religioso brasileiro. Finalmente, os tensionamentos engendrados entre terreiros afro-brasileiros e outros segmentos da sociedade brasileira podem ser refletidos segundo as disputas simbólicas por definição da realidade que compõem o campo social mais amplo.

---

<sup>101</sup> Com base nos pressupostos de Bourdieu (1974, pp. 27-78) sobre a *gênese e estrutura* do campo religioso.

## CAPÍTULO 4 – QUESTÕES DE MÉTODO

### 4.1 SOBRE AS DIMENSÕES EMPÍRICAS E AS CARACTERÍSTICAS DOS DADOS DE PESQUISA

Conforme antecipado no capítulo primeiro, foi possível constatar a existência de três dimensões empíricas principais favoráveis à coleta de dados, estando as mesmas subdivididas em acordo com os enfoques etnográfico e historiográfico da investigação. Essas três dimensões dizem respeito às realidades que concernem àquela teia de relações estabelecida entre os diferentes elementos que compõem o campo afro-religioso (terreiros, federações, diferentes categorias de atores e meios de produção e reprodução material dos cultos), às unidades de culto e às entidades federativas. A esses três universos empíricos principais somam-se algumas publicações religiosas, que se demonstram favoráveis para uma recuperação da historicidade tensa da Quimbanda em âmbito regional e nacional, além de alguns editoriais jornalísticos do centro do país, que complementam as informações sobre o histórico dos cultos de Exu no contexto brasileiro. As diferentes classes de dados disponibilizados nesses universos encontram-se vinculadas às demandas contidas nos quatro questionamentos do objeto de pesquisa, sendo que dados oriundos de determinada dimensão empírica atendem aos questionamentos presentes em diferentes objetivos investigativos.

No que se refere ao primeiro objetivo, relacionado com a análise dos significados dos ritos e do sistema de crenças da Quimbanda, utiliza-se dados coletados diretamente nas unidades de culto, conforme os eventos religiosos e sessões rituais públicas ou privadas disponíveis para observação, bem como dados obtidos nas entrevistas semi-estruturadas complementares à observação participante. Para analisar o sistema de crenças também foi considerado o conteúdo veiculado nos *pontos cantados*, que acompanham essas cerimônias religiosas. Avalia-se que as cantigas rituais comportam amplas informações sobre a cosmologia, a doutrina e as representações coletivas das práticas quimbandeiras.

No que se relaciona com a compreensão das formas sociais e das lógicas de interação simbólica que organizam as experiências religiosas da Quimbanda, conforme o segundo objetivo de investigação, os dados propícios para a análise foram coletados a partir das realidades existentes nas unidades de culto, com base nas observações etnográficas empreendidas em eventos sagrados ou profanos, e ainda numa consideração dos fatores que

emergem naquele círculo de relações mais abrangente, que articula os componentes do segmento afro-religioso. Nesse último caso, foram contempladas informações sobre as trocas materiais e simbólicas que organizam a comunidade quimbandeira, a partir das conversas informais estabelecidas com proprietários de lojas especializadas, prestadores de serviço, editores dos periódicos comunitários e etc. Também foram observadas algumas dessas relações a partir da análise dos jornais afro-umbandistas do Rio Grande do Sul, compreendidos como principal canal de comunicação da rede de templos. As entrevistas semi-diretivas complementam essas informações, seja no que diz respeito às interações existentes no interior dos terreiros, seja no que se refere às relações mais amplas que se estabelecem na comunidade afro-gaúcha em geral.

Em relação ao terceiro objetivo da pesquisa, que propõe a compreensão dos motivos da emergência da Quimbanda no campo afro-gaúcho e na sociedade contemporânea - observando-se a configuração dos projetos dos sujeitos envolvidos nessa prática - os dados obtidos são oriundos da aplicação de entrevistas narrativas a determinados agentes, as quais visam fornecer informações de suas trajetórias pessoais, bem como das circunstâncias histórico-biográficas incidentes sobre suas lógicas de adesão e pertença na Quimbanda. Os informantes correspondem a agentes religiosos selecionados durante o trabalho de campo. As informações obtidas nessas entrevistas também foram coletadas visando atender percepções sobre a relação entre as demandas e ofertas do campo afro-umbandista, com intuito de compreender a posição assumida pela Quimbanda nesse contexto. Embora esse posicionamento seja observado a partir de uma comparação majoritária entre as diferentes denominações que compõem o campo afro, percepções sobre o lugar ocupado por práticas como a Quimbanda no campo religioso mais amplo e nas pertenças religiosas contemporâneas também foram consideradas.

Para analisar as implicações sociais e as relações de poder que historicamente acompanharam o desenvolvimento dos cultos de Exus e Pombagiras, empreendimento que refere o quarto objetivo de investigação, os dados coletados provêm de uma combinação entre as entrevistas semi-diretivas aplicadas a diferentes categorias de atores afro-religiosos, como os sacerdotes identificados no Rio Grande do Sul como “quimbandeiros”, além dos presidentes das federações do campo afro-gaúcho, que constantemente buscaram mediar as relações desse campo com a sociedade envolvente. Os dados favoráveis para a análise desse tópico ainda decorrem dos textos religiosos e dos editoriais jornalísticos citados mais acima. Trata-se de documentos textuais propícios para uma recuperação da historicidade tensa da

Quimbanda em âmbito regional e nacional, os quais serão mencionados ao longo do trabalho na medida em que forem acionados com fonte empírica. Enquanto as publicações religiosas foram coletadas durante o trabalho de campo, em conjunto com os procedimentos de revisão bibliográfica, o material jornalístico origina-se de um arquivo pessoal através do qual venho coletando informações gerais sobre a presença do tema *religiões afro-brasileiras* na mídia impressa, em procedimentos de pesquisa efetuados em investigações anteriores<sup>102</sup>. O processo de tratamento dos dados coletados nesse conjunto de textos (publicações religiosas e jornais) ocorreu a partir da construção de um referencial de codificação temática com base na utilização de palavras-chave favoráveis à condensação do conteúdo. A partir dessa codificação, foram selecionados os trechos mais representativos em acordo com as categorias de análise que emergiram durante a pesquisa, os mesmos sendo posteriormente analisados segundo as perspectivas da análise do discurso apresentadas por Maingueneau (2002). Com base nesse modelo, realizou-se uma interpretação textual focalizada nas possíveis marcas discursivas presentes em cada texto, buscando-se verificar as *angulações* a partir das quais o enunciador expressa a construção lógica de suas ideias, considerando-se o *valor pragmático* contido nos discursos analisados.

Durante a pesquisa, também foram recuperadas outras informações referentes ao histórico e à formação do campo afro-gaúcho, não necessariamente vinculadas com as relações de poder atreladas à Quimbanda. Algumas dessas informações puderam ser coletadas junto aos documentos encontrados nos arquivos das federações afro-umbandistas do estado, caso das fichas de inscrição e adesão através das quais os terreiros antigos se filiavam a essas entidades. Esse material contém dados preciosos sobre os templos mais antigos, tais como data de fundação, número de adeptos e características das formas rituais praticadas. Por outro lado, informações históricas também foram recuperadas a partir da reconstituição de algumas genealogias relativas aos terreiros da região, com base nas entrevistas semi-estruturadas aplicadas aos sacerdotes mais antigos. Cabe ser ressaltado que o método genealógico não é novidade nas pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras. Uma vez que, historicamente, os terreiros se estruturaram - ao menos nos termos de sua organização social interna - a partir da concepção do parentesco mítico, certas genealogias encontram-se até hoje preservadas e

---

<sup>102</sup> Nesse caso, em específico, não se trata de um material coletado diretamente para esta investigação, mas do acionamento de informações disponíveis no referido banco de dados, as quais ilustram aspectos tratados ao longo do trabalho.



possibilitam uma reconstrução relativamente coerente das diferentes gerações de sacerdotes e suas respectivas *famílias-de-santo*<sup>103</sup>.

Cabem algumas considerações a respeito de determinadas características presentes nos dados de campo etnográfico, as quais apresentam qualidades de difícil administração em termos epistemológicos. Observa-se que muitas das realidades que são parte do universo dos terreiros engendram problemáticas que tanto incidem sobre fatores de ordem ética quanto a questões relacionadas com a credibilidade das informações coletadas<sup>104</sup>. A esse respeito, como bem lembrou Corrêa (1998), a dimensão conflitiva pode ser percebida como uma tônica que perpassa o contexto afro-religioso, estando diretamente relacionada com as freqüentes contendas estabelecidas entre os diferentes atores que compõem esse segmento. Nesses processos, como demonstraram Brumana e Martinez (1991), os agentes religiosos, buscando legitimidade no campo afro, têm sempre a necessidade de se auto-afirmar promovendo a forma *correta* de sua atuação à custa dos *erros* cometidos por outros agentes. Na pesquisa de campo, essa lógica extremamente conflitiva tornou-se visível, suscitando reflexões sobre uma provável influência da micro-política dos terreiros junto aos dados e informações disponibilizadas.

Nesse aspecto, as possíveis *distorções* contidas em certas declarações puderam ser percebidas, em alguns casos, nas contradições existentes entre discursos e práticas, as quais foram muitas vezes esclarecidas pelas próprias possibilidades do método etnográfico, sobretudo no que se relaciona com a presença contínua e prolongada junto às realidades estudadas. Entretanto, essas questões nem sempre se resolveram de modo pleno no que se refere às informações de cunho historiográfico, as quais estiveram orientadas pelo acesso à *memória viva* de sacerdotes mais antigos, observando-se que as relações de poder do campo religioso incidem de modo substancial no processo de seleção dos fatos daquela memória. Pareceria estarmos diante dos problemas levantados por Jovchelovitch (2003, p. 104) acerca da veracidade dos fatos contidos numa estrutura narrativa. O possível enfrentamento da questão residiu não apenas na confrontação entre as diferentes versões narrativas, ou mesmo

---

<sup>103</sup> Um exemplo de aplicação dessa perspectiva é encontrado no trabalho de Reginaldo Prandi (1991), no qual algumas genealogias do Candomblé paulista são reconstituídas visando atender aos questionamentos relacionados à formação do campo afro daquele estado. A mesma iniciativa foi empreendida por Norton Corrêa (2006), no caso dos terreiros de Batuque gaúcho. No âmbito das religiosidades de matriz africana, convém salientar que o parentesco mítico opera conforme a descrição de Prandi (1991, p. 104): “todo filho-de-santo tem seu pai ou mãe-de-santo, e por conseguinte, um avô ou avó-de-santo, bisavô ou bisavó. Filhos do mesmo pai serão irmãos; filhos de irmão serão sobrinhos. O parentesco religioso tem exatamente a mesma estrutura do parentesco ocidental não religioso contemporâneo”.

<sup>104</sup> Os problemas acerca da *credibilidade das informações* são abordados por Howard Becker (1977).

na complementação das informações disponíveis a partir de fontes diversas, mas ainda numa consideração da própria distorção da memória (quando detectada) como dado passível de interpretação<sup>105</sup>.

Outras qualidades dos dados coletados apresentam características ainda mais problemáticas, estando diretamente relacionadas com as perspectivas éticas da prática de pesquisa. Em primeiro lugar, verifica-se que a retratação de um campo de relações conflituoso e permeado por lógicas discursivas baseadas em diferentes categorias de acusação (de desvio ou feitiçaria) - como no caso das relações de poder que permeiam a Quimbanda - pode gerar representações pouco confortáveis tanto para acusados quanto acusadores. Em segundo lugar, não foram raras as oportunidades em que os fatos registrados na prática etnográfica puderam ser percebidos como realidades potencialmente constrangedoras aos atores sociais envolvidos. Os exemplos são variáveis e podem relacionar-se com a descrição de determinadas práticas rituais socialmente percebidas como *reprováveis* pela sociedade hegemônica, ou ainda com referências a episódios marcadamente desabonadores para os membros do campo afro (segundo os critérios dos próprios atores envolvidos). A solução encontrada para lidar com tais problemas partiu da possibilidade de preservação do anonimato de parte do quadro de informantes, trabalhando-se com denominações fictícias ou com a ocultação de elementos que permitem a identificação pública de determinados agentes<sup>106</sup>.

Por outro lado, também foi adotado um conjunto de medidas ligadas à produção textual etnográfica, as quais tiveram por objetivo *atenuar* possíveis definições da realidade (caracterização de atores ou episódios) ativadas segundo os critérios que conjugam as disputas do campo pesquisado ou ligadas às relações de poder estabelecidas entre os agentes desse campo e a sociedade envolvente. Em outros termos, trata-se daquilo que Howard Becker (2004) denominou como *políticas da apresentação*, cujos significados se relacionam com certos recursos lingüísticos que, se evidentemente não garantem neutralidade axiológica,

---

<sup>105</sup> Essas possibilidades são aventadas por Sandra Jovchelovitch (2003).

<sup>106</sup> Tais estratégias se demonstraram necessárias nas descrições de determinadas trajetórias pessoais, as quais incluem informações da vida íntima dos informantes. Também se apresentaram como pertinentes na retratação das contendas e situações conflituosas próprias do grupo que pratica a Quimbanda, cujas realidades comportam ameaças recíprocas, acusações de feitiçaria e negociações morais que são parte das relações cotidianas dos agentes. Destaca-se, por outro lado, que nem todas as realidades descritas demandam essas precauções. Nesse caso, deve-se avaliar que o conjunto de imagens anexado ao final do trabalho identifica determinados agentes (através da simples presença no texto fotográfico) em circunstâncias consideradas como normais no âmbito das representações de sentido que organizam a comunidade religiosa estudada. Assim, como exemplo, o registro da posse, bem como a identificação pública da condição da mediunidade, são fatos amplamente aceitos por parte dos atores sociais.

intentam de modo exaustivo atenuar juízos de valor possivelmente presentes na utilização de determinadas categorias convencionais (adjetivais, adverbiais, etc.)<sup>107</sup>.

## 4.2 A PRÁTICA ETNOGRÁFICA

Uma vez que os questionamentos que balizam esta pesquisa encontram-se conectados às perspectivas da antropologia simbólica, do interacionismo e da fenomenologia social, a entrada no campo de observação etnográfica segue as perspectivas metodológicas vinculadas a essas concepções teóricas. Nessa perspectiva, Geertz (1978) compreende que a captação dos sentidos investigados a partir da observação etnográfica demanda uma “descrição densa”, que se refere a uma concepção interpretativa dos múltiplos contextos pelos quais as ações são perpassadas. Praticar etnografia vai além da elaboração de relatos e descrições das atividades observadas, compreendendo um esforço intelectual interpretativo direcionado a uma efetiva apreensão dos sentidos atribuídos pelos atores em relação a suas próprias atividades. A questão consiste no fato de que existem estruturas superpostas de inferências e implicações através das quais o etnógrafo deve procurar seu caminho continuamente, visando captar a “teia complexa de significados” que organiza os códigos compartilhados pelo grupo observado.

O que o etnógrafo enfrenta, de fato - a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo rotinas mais automatizadas de coletar dados - é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar (GEERTZ, 1978, p. 20).

Por sua vez, algumas referências de Herbert Blumer (1982) conferem amplitude às estratégias de *entrada* no campo, abordando quatro enfoques metodológicos principais. Inicialmente, recomenda uma aproximação à realidade empírica a ser observada, visando à compreensão dos objetos e situações de modo similar a forma pela qual os atores pesquisados

---

<sup>107</sup> Becker (2004, p. 103) aborda alguns problemas na utilização de categorias convencionais da linguagem na construção do texto em ciências sociais, bem como as possibilidades vinculadas à solução lingüística do problema. Suas considerações partem da análise dos escritos de Erwin Goffman.

os vêem. Há de se aproximar o máximo possível do ponto de vista *nativo*, buscando a constatação do sentido comum compartilhado pela categoria estudada. Outra recomendação remete à iniciativa de se observar o grupo em estudo não o concebendo como simples resultante de fatores determinados e manifestos através das interações. Não se deve compreender tal processo como forma particular, mas descobrir, empiricamente, a forma de interação social que se encontra em jogo em cada caso. Trata-se, aqui, da percepção das *linhas de ajuste* de comportamentos, ressaltando-se que tal ajuste nunca segue um padrão homogêneo. Deve-se buscar o entendimento de como um indivíduo responde aos atos alheios, evento que nunca se processa de maneira idêntica, podendo ocorrer ora baseado em cooperação, ora em conflito, e assim por diante. Uma terceira orientação metodológica pressupõe o estudo da ação social em relação a seu parâmetro de formação, ao modo como essa ação emerge, não importando aqui as condições precedentes entendidas como possíveis causas do ato. Assim, a análise da *trajetória* do ato torna-se crucial e pode ser obtida através de uma descrição completa da ação. O quarto enfoque apresentado por Blumer (1982) relaciona-se à observação dos aspectos mais amplos das experiências coletivas colocadas sob análise, cujo entendimento supõe sua abordagem como ordenação de pessoas vinculadas reciprocamente em seus atos, ao invés do tradicional enfoque que as concebe como estruturas com dinâmica e funcionamento autônomos, estáveis e recorrentes.

Deve-se compreender que a concatenação dos atos individuais é responsável pela composição das experiências coletivas. Dessa maneira, ao invés de observar seu funcionamento exógeno, deve-se verificar a maneira como os indivíduos que a compõem enfrentam as situações internas e as definem. Essas premissas supõem que a compreensão de determinadas experiências coletivas, instituições ou situações sociais específicas deve ser buscada através da imersão junto à realidade empírica disponível, o trabalho de campo etnográfico configurando-se como procedimento essencial para tal empreendimento.

Com essas perspectivas como alicerce metodológico, a escolha dos terreiros propícios às observações foi promovida a partir dos contatos exploratórios com o campo de investigação, com base numa busca de informações efetuada no sistema *snow ball*, através do qual foi possível construir uma tipologia das unidades de culto existentes no estado e estabelecer os critérios de seleção dos templos a serem observados<sup>108</sup>. Esses critérios levaram em conta os templos em que a Quimbanda obtinha certo protagonismo, embora terreiros com

---

<sup>108</sup> Conforme as tipologias descritas no capítulo primeiro, no item “Delimitação Empírica”.

outros arranjos de vertentes e modalidades rituais praticadas também tenham sido observados. Nesses casos, tratou-se de observações pontuais, empreendidas através de poucas incursões etnográficas, ainda assim consideradas como suficientes para a observação de certos detalhes rituais ou para a coleta de dados baseada nas conversas informais. A presença nesses templos de *interesse secundário* também foi realizada com intuito de favorecer a percepção de um quadro mais significativo das dinâmicas atuais do campo afro-gaúcho, ainda possibilitando uma análise comparativa entre as denominações afro-religiosas da região, seja nos termos de suas especificidades rituais e cosmológicas (*ethos* e visão de mundo), seja no que concerne à posição ocupada no contexto do mercado de bens religiosos.

Por outro lado, três terreiros foram identificados como de *interesse prioritário*, sendo selecionados em acordo com as possibilidades favoráveis à compreensão do fenômeno estudado e ainda em decorrência das possibilidades de *acesso* ao campo de pesquisa. São eles os terreiros comandados por Mãe Marilene do Bará (Pombagira da Calunga), na cidade de Cachoeirinha, Pai Neco de Oxalá (Exu Lúcifer) e Mãe Ieda de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), esses últimos localizados na cidade de Porto Alegre. Todos compreendem templos de Linha Cruzada, observando-se total protagonismo dos cultos de Quimbanda. A participação nas atividades dessas três unidades de culto foi efetuada de modo regular, pelo período de três anos consecutivos. As incursões etnográficas realizadas paralelamente nas três casas foram possíveis em função da compatibilidade verificada nos calendários litúrgicos de cada uma. Além de uma frequência ativa nas sessões semanais e nos eventos rituais sazonais estendidos ao longo do ano, de acordo com os respectivos calendários, foi possível participar das atividades cotidianas mais específicas que se desenvolvem na vida diária dos terreiros.

Foram realizadas incursões etnográficas *complementares* nos terreiros de Pai Fernando de Xangô (Pombagira Maria Mulambo), Mãe Patrícia de Xangô (Exu Sete da Lira), Mãe Neusa de Ogum (Exu da Meia Noite), Pai Jorge Verardi de Xangô (Exu Sete Caveiras), Pai Juarez do Bará (Exu Tiriri) e Pai Paulinho do Xoroquê (Exu Sete Cruzeiros), todos localizados na cidade de Porto Alegre e categorizados, na maioria dos casos, como terreiros de Linha Cruzada<sup>109</sup>. Nessa mesma categoria pode ser referido o terreiro de Pai Dejair do Ogum (Exu Sete Encruzilhadas), localizado no município de São Leopoldo. Observações adicionais em terreiros específicos de Quimbanda também foram realizadas nos templos de Pai Bila do Exu Tranca-Rua, na cidade de Cachoeirinha, Pai Milton do Exu Sete Cruzeiros,

---

<sup>109</sup> As exceções se referem aos terreiros de Pai Juarez do Bará (Batuque e Quimbanda) e de Pai Paulinho do Xoroquê, onde se pratica a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé da Nação Keto, derivado do sudeste do país.

em Gravataí, Mãe Telma do Exu Veludo, em Gravataí e Mãe Maristela da Pombagira Maria Padilha, na cidade de Canoas<sup>110</sup>. No caso dos templos de culto especificamente umbandista, visitou-se o Centro Espírita Umbandista Elo de Luz, dirigido por Letícia Barbosa, o Centro Espírita de Umbanda São Jorge, comandado por Aidê Lima e o Abrigo Espiritual São Francisco de Assis, presidido por Gilda Centeno, todos localizados em Porto Alegre. Outros templos serão mantidos no anonimato pelas questões éticas acima descritas, assim obtendo-se uma margem de segurança para que certas identificações possam ser ocultadas<sup>111</sup>.

Deve-se ainda mencionar algumas observações etnográficas realizadas em eventos públicos ligados à Quimbanda gaúcha. Tais eventos tornaram-se constantes nos últimos anos e exemplificam de modo substancial a emergência da Quimbanda nessa região. Em geral, correspondem a grandes encontros de quimbandeiros, normalmente organizados em clubes particulares ou em espaços públicos urbanos, como ginásios e praças. Desenvolvendo-se com grande número de participantes, comportam cerimoniais de entrega de prêmios e troféus concedidos aos destaques da comunidade da Quimbanda gaúcha, ainda contando com uma sessão festiva destinada aos Exus e Pombagiras, que encerra as festividades.

Algumas considerações devem ser feitas a respeito dos processos de negociação da entrada no campo etnográfico. A possibilidade de inserção junto às atividades desenvolvidas nos templos, bem como de aproximação com os atores religiosos, nem sempre se processou de maneira tranqüila. Embora exista um número considerável de atividades rituais realizadas em caráter público, nas quais a presença do etnógrafo pode até mesmo passar despercebida, as necessidades ligadas à compreensão dos cultos e de seus sistemas de representação demandam uma aproximação efetiva com sacerdotes e adeptos. Consideração similar se estende para as possibilidades de observação das atividades cotidianas e outras rotinas que envolvem as sociabilidades diárias dos terreiros. Em geral, os primeiros contatos foram realizados através das sessões rituais públicas, nas quais pude conhecer os sacerdotes responsáveis, explicar os interesses da pesquisa e obter uma apreciação sobre as prováveis condições para a prática do trabalho de campo. Em alguns casos obtive uma aceitação imediata, sobretudo no que concerne aos terreiros em que alguma experiência de campo etnográfico já havia sido realizada por outro pesquisador. Em outras circunstâncias, a própria lógica competitiva do campo afro favoreceu a inserção, ao menos nos casos em que minha

---

<sup>110</sup> No terreiro de Pai Milton do Exu Sete Cruzeiros, eventualmente ocorrem sessões de Umbanda.

<sup>111</sup> No total, dezenove terreiros foram visitados. Em alguns templos de interesse secundário foi realizada apenas uma visita, ao passo que em outros, dessa mesma categoria, cerca de duas ou três incursões.

presença - enquanto membro da academia - foi percebida como fator atuante na busca pela legitimidade no campo religioso e social.

Entretanto, a maioria desses contatos e iniciativas de aproximação demandou um longo processo de negociação com pais-de-santo e iniciados, muitas vezes a aceitação por parte de uns não correspondendo ao consentimento dos outros. Inicialmente, olhos desconfiados, dúvidas incessantes sobre os motivos da pesquisa e inúmeras restrições quanto aos aspectos do culto passíveis de serem observados eram constantes. Essa realidade decorre de muitos fatores, os quais se relacionam tanto com as características básicas inerentes às relações entre essas religiões e a sociedade envolvente, quanto com aspectos próprios da estrutura de crença e das lógicas de sociabilidade típicas das religiosidades afro-brasileiras. Por um lado, o histórico preconceito impetrado a essas religiões por parte da sociedade hegemônica e a própria condição *marginal* atribuída a certas práticas como a Quimbanda favorecem para que a presença de um *outro*, oriundo daquela mesma sociedade global, possa ser percebida como ameaçadora. Noutra perspectiva, como já demonstrado em trabalhos como os de Johnson (2002), a dimensão do *segredo* demonstra-se central no âmbito dessas religiosidades, seja no que se refere aos processos de transmissão dos conhecimentos sagrados, seja no que se relaciona com as disputas por prestígio e com as relações de poder internas desse campo. De modo evidente, essas noções engendram problemas substanciais para a presença do investigador, bem como para a absorção de diferentes nuances do conhecimento sagrado.

Essas dificuldades foram transpostas na medida em que minha persistência no processo de negociação da entrada em campo etnográfico demonstrou-se compatível com as expectativas do grupo. Após a participação prolongada em certas atividades realizadas nos templos, em diferentes dias e durante longas horas a cada incursão, as possíveis dúvidas quanto a meus interesses foram progressivamente esclarecidas. Olhares desconfiados foram substituídos por cumprimentos entusiasmados e as restrições iniciais, impostas à observação, cederam espaço à possibilidade de uma participação efetiva nas mais diversificadas atividades rituais. Certos acontecimentos, aparentemente corriqueiros, tornaram-se indicativos dessa aceitação, assegurando que as estratégias de aproximação com o grupo quimbandeiro eram empreendidas de modo satisfatório. Como exemplo, posso referir certo episódio, ocorrido no terreiro de Mãe Marilene do Bará, no qual os apetrechos das divindades cultuadas (elementos da indumentária, bebidas, cigarros e charutos) foram colocados sob minha guarda. Tratava-se, naquele momento, não apenas de um teste sobre minhas qualidades como “cambono”

(auxiliar das divindades), mas da sugestão de que minha intromissão no espaço sagrado de um grupo ao qual eu não pertencia era mais do que simplesmente *tolerada*.

Durante a presença no campo etnográfico busquei participar da maior parte possível dos rituais realizados, promovendo anotações sistemáticas em diário de campo, as quais não apenas registravam aspectos dos rituais ou das interações simbólicas observadas, mas ainda as diversas conversas informais orientadas à compreensão de fatores relacionados aos ritos, aos aspectos cosmológicos e assim por diante. No âmbito do espaço e tempo sagrados, foram observados ritos específicos, como aqueles destinados aos trabalhos mágicos direcionado aos clientes (amarrações, abre-caminhos, banhos de ervas), assim como ritos de iniciação, práticas de sacralização de animais, festas e sessões públicas. Ainda nesse âmbito, pude acompanhar alguns grupos de religiosos em suas visitas a outros templos ou aos eventos públicos relacionados com a Quimbanda. Na dimensão do espaço e tempo profano, participei de atividades cotidianas como almoços, jantares, café da tarde e rotinas ligadas à limpeza e manutenção dos templos. Nessas incursões também foi compilado o conteúdo dos pontos cantados - cantigas rituais que se relacionam ora à evocação de entidades específicas, ora a um recurso simbólico-ritual empregado em determinadas atividades litúrgicas. Conforme ponderado mais acima, esses textos, dotados de significação, projetam-se como importantes fontes para a compreensão das representações coletivas da Quimbanda.

Nem todas as incursões etnográficas realizadas foram transcritas em diário de campo. A partir do momento em que o critério da saturação apresentou redundância nas informações, a frequência em alguns templos foi mantida apenas com intuito de preservação das relações estabelecidas com os principais informantes. Ao todo, foram produzidos quarenta e cinco diários de campo, transcritos em arquivos do editor digital de textos. As transcrições foram acompanhadas de releituras sistemáticas ao longo da investigação, sendo que trechos dos relatos foram destacados e comentários com especulações analíticas inseridos gradativamente no arquivo digital. Essas operações visaram demarcar as potenciais categorias de análise que posteriormente foram organizadas de modo a estruturar o texto etnográfico.



#### 4.3 ENTREVISTAS SEMI-DIRETIVAS E ENTREVISTAS NARRATIVAS

Enquanto as entrevistas semi-diretivas são empreendidas ora como complementares à observação etnográfica, ora com o objetivo de recapitular a história do campo afro-gaúcho e das tensões que acompanham a Quimbanda, as entrevistas narrativas visam favorecer a análise das trajetórias individuais dos atores que aderem às práticas estudadas. Na primeira modalidade, a perspectiva utilizada na concepção das entrevistas converge com as considerações de Gaskell (2002, p. 65), segundo o qual a entrevista semi-diretiva corresponde a uma chave de acesso para a construção de esquemas interpretativos direcionados ao entendimento das descrições e ideias propostas pelos atores sociais, tendo por finalidade crucial a compreensão detalhada das crenças, atitudes, valores e motivações que concernem a contextos socioculturais específicos. No que compreende as entrevistas destinadas a complementar a observação etnográfica, elaborei roteiros pouco fixos, utilizando tópicos guias que referiam os aspectos previamente detectados nas observações etnográficas, tais como os motivos de determinadas ações rituais ou as características e a organização cosmológica das divindades. Esses tópicos ainda se referiam a episódios e acontecimentos observados na dimensão sagrada e cotidiana dos tempos, nesse caso visando compreender fatores ligados às interações e sociabilidades. Em relação à seleção desses informantes, busquei identificar os agentes religiosos detentores da exegese necessária à compreensão dos códigos simbólicos da Quimbanda, não apenas sacerdotes, mas indivíduos que de um modo ou de outro pudessem ser enquadrados no perfil do *exegeta*.

Por outro lado, as entrevistas semi-diretivas orientadas à percepção de aspectos da historicidade tensa da Quimbanda e da formação do campo afro-gaúcho foram aplicadas a alguns sacerdotes identificados como *antigos quimbandeiros*, bem como aos presidentes das entidades federativas existentes no estado. Logicamente, essa temática não esteve restrita a esses atores, sendo tema recorrente em todas as entrevistas conduzidas na investigação, considerando que as classes de informantes citadas apenas sugerem certo domínio das questões relativas à historicidade da Quimbanda e do campo afro. Sobre esses questionamentos, os tópicos guias tiveram por objetivo fomentar a recuperação de determinados episódios, das genealogias dos terreiros, das transformações do campo afro-gaúcho. De modo espontâneo, referências sobre o culto dos Exus e Pombagiras e os prováveis tensionamentos a ele vinculados emergiram em diversos momentos da conversa.

As entrevistas narrativas seguiram o modelo proposto por Jovchelovitch (2003), que refere que essa técnica de coleta de dados tem por finalidade a criação de situações que estimulem os entrevistados a discorrer sobre fatos episódicos e acontecimentos relevantes em suas trajetórias e em seus contextos socioculturais. Busca-se a reconstrução de determinados acontecimentos, através da perspectiva do informante, baseando-se na qualidade *autogeradora* intrinsecamente associada ao ato de contar histórias. Como esclarece a autora, o princípio autogerador parte da necessidade que o informante tem de conceder informações detalhadas para conferir inteligibilidade aos fatos narrados, com intuito de tornar a narrativa plausível.

Através da narrativa, as pessoas lembram o que aconteceu, colocam a experiência em uma seqüência, encontram possíveis explicações para isso, e jogam com a cadeia de acontecimentos que constroem a vida individual e social [...] Comunidades, grupos sociais e subculturas contam histórias com palavras e sentidos que são específicos à sua experiência e ao seu modo de vida (JOVCHELOVITCH, 2003, p. 91).

Uma vez que as entrevistas narrativas visaram atender aos questionamentos sobre a emergência da Quimbanda no Rio Grande do Sul, a partir de uma análise da relação entre a trajetória e os projetos dos atores sociais envolvidos com essa prática, a concepção dos roteiros esteve restrita à formulação de tópicos guias limitados a *despertar* a narrativa. Optou-se pela realização de conversas *abertas*, guiadas por temas abrangentes e de algum modo relacionados às trajetórias pessoais e religiosas, sendo priorizados aqueles em que ambos os trajetos encontravam-se articulados. Assim, assuntos ligados às relações estabelecidas com as divindades do culto, à influência dessas divindades na vida cotidiana ou às características da pertença ao grupo religioso estudado conduziram parte das conversações. Do mesmo modo, associações entre a adesão religiosa e os fatores da vida pessoal puderam ser referidas, na maior parte das vezes emergindo de forma espontânea na conversa informal. Em alguns casos, informações cruciais surgiram com o gravador já desligado, sendo registradas posteriormente em diário de campo. Para essas entrevistas, os depoentes foram selecionados em acordo com as inúmeras conversas informais realizadas nos terreiros, a partir das quais se detectaram trajetórias interessantes para a compreensão das lógicas de pertença à Quimbanda.

Após o processo de transcrição integral das entrevistas construiu-se um referencial de codificação com base nos pressupostos da análise temática, conforme o modelo apresentado por Jovchelovitch (2003, p. 107). As tarefas de redução do texto qualitativo a partir de

palavras-chave, utilizadas com intuito de condensar as informações, propiciaram o desenvolvimento posterior das categorias de análise. A articulação temática dessas categorias constituiu o produto final da análise, cujos resultados somaram-se às categorias derivadas dos relatos etnográficos. No total, para esta pesquisa, foram realizadas trinta e cinco entrevistas semi-diretivas e oito entrevistas narrativas. Eventualmente, dados oriundos de uma investigação precedente, na qual foram entrevistados presidentes e partícipes das principais federações e entidades associativas do campo afro-gaúcho, foram recuperados e integrados ao *corpus* desta pesquisa<sup>112</sup>.

---

<sup>112</sup> Conforme detectado na pesquisa referida (LEISTNER, 2009a), as federações e entidades associativas do Rio Grande do Sul que se demonstram mais atuantes, no contexto de Porto Alegre, são as seguintes: AFROBRÁS (Federação das Religiões Afro-Brasileiras), CEUCAB (Conselho Estadual de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros), Fundação Moab Caldas, AFRORITO, CEDRAB (Congregação em Defesa das Religiões Afro do Estado do Rio Grande do Sul) e FORMA-RS (Fórum de Comunidades Tradicionais de Matriz Africana). No contexto da região metropolitana, ainda devem ser referidas as seguintes entidades: Associação Afro-Umbandista de São Leopoldo, UNIAFRO (da cidade de Sapucaia) e UNIAXÉS (da cidade de Canoas).

PARTE 2 – QUADRO DE REFERÊNCIA SÓCIO-HISTÓRICA  
PERSPECTIVA DIACRÔNICA

## **CAPÍTULO 5 – DINÂMICAS DO CAMPO AFRO-GAÚCHO: DO BATUQUE À UMBANDA, DA LINHA CRUZADA À QUIMBANDA**

Este capítulo tem por objetivo discutir alguns aspectos históricos da formação do campo das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul, verificando as diferentes variantes regionais que compõem o segmento dos terreiros desse estado. Não se trata apenas de construir um quadro comparativo entre as vertentes afro-gaúchas, o qual já se demonstra propício para a compreensão das especificidades da Quimbanda, mas ainda de se observar as dinâmicas existentes na formação desse campo em perspectiva com as transformações socioculturais mais amplas ocorridas nas sociedades brasileira e gaúcha. Trata-se de perceber o modo como determinados fatores de ordem socioeconômica e cultural incidem no reordenamento do campo afro-umbandista local, engendrando um quadro favorável para a emergência e expansão de uma determinada forma religiosa: a Quimbanda. De modo evidente, a compreensão final dessa *emergência* só poderá ser efetuada após uma análise mais completa sobre as características da visão de mundo e do *ethos* articulados nessa prática, bem como das formas de sociabilidade e das lógicas de pertença que envolvem seus adeptos, temáticas que serão discutidas no capítulo seguinte. No entanto, torna-se necessário observar um conjunto de transformações históricas que engendraram as condições favoráveis para o estabelecimento da realidade contemporânea da Quimbanda e do campo afro desse estado, não apenas no que se refere ao crescimento do culto dos Exus e Pombagiras em amplitude e frequência dentro dos outros sistemas religiosos da região, mas da própria possibilidade de autonomização dessa prática enquanto sistema religioso específico.

Mediante tal propósito, duas perspectivas iniciais devem ser consideradas. Em primeiro lugar, observa-se uma relação dialógica entre a configuração de um determinado sistema religioso e as condições históricas (sociais e culturais) presentes em seu contexto de desenvolvimento. Conforme avaliado por François Houtart (1994), tanto os aspectos que compõem a dimensão das significações religiosas (sistema de crença) e das formas expressivas (prática ritual), quanto aqueles relacionados com a consolidação de um repertório ético e com determinados parâmetros de institucionalização das experiências religiosas serão

profundamente alterados em acordo com as transformações estruturais da sociedade<sup>113</sup>. Em segundo lugar, e com base na perspectiva anterior, deve-se avaliar que cada sistema religioso ou arranjo de modalidades rituais presente no campo afro-gaúcho (e afro-brasileiro) encontra-se relacionado de maneira estreita com diferentes conjunturas históricas, as quais referem não apenas o advento de uma determinada tipologia religiosa, mas também a sua preeminência num campo de relações específico. Desse modo, percebe-se uma lógica na configuração e desenvolvimento desse campo, que se estrutura a partir do Batuque (numa sociedade *tradicional* e organizada com base numa economia agrária), se desenvolve com a inserção da Umbanda (num período de recente industrialização do país e de configuração do projeto de *modernidade*), cresce exponencialmente com a formação da Linha Cruzada e se complexifica no período contemporâneo (fase mais avançada de consolidação do sistema capitalista e de tendências culturais *pós-modernas*), no qual a Quimbanda se destaca como carro-chefe do complexo. É possível constatar a existência não apenas de um código de crenças vinculado a cada conjuntura, mas ainda diferentes modalidades expressivas de comportamento religioso, diferentes perspectivas éticas e distintos modos de institucionalização das experiências religiosas desenvolvidas, possibilidades aqui consideradas em acordo com a visão de mundo e o *ethos* presentes em cada modelo.

Logicamente, algumas dessas relações entre a formação das distintas denominações do campo afro-religioso e a conjuntura social adjacente já foram bem estudadas pela literatura especializada, ora sendo enfocada a formação das vertentes mais africanizadas na estrutura social e econômica pós-escravista (BASTIDE, 1960), ora sendo analisado o surgimento da Umbanda no contexto de urbanização e industrialização do país (CAMARGO, 1961; ORTIZ, 1978), ou ainda tendo sido avaliado o surgimento das sobreposições de vertentes afro-religiosas (africanizadas e umbandistas) entre as décadas de 1960 e 1970, caso do estudo sobre a Linha Cruzada realizado no Rio Grande do Sul por Norton Corrêa (1994). Nesse último caso, entretanto, embora Corrêa (1994) tenha observado com maestria os processos que levaram a uma articulação entre diferentes denominações do campo afro, seu estudo não destinou maior atenção às formas pelas quais uma determinada vertente adquiriu hegemonia perante as demais<sup>114</sup>. Dito de outro modo, é necessário completar a análise sobre as dinâmicas

---

<sup>113</sup> Houtart (1994, p 36) aborda essas transformações estruturais nos termos de uma relação dialética entre os sistemas produtivos e as concepções ideológicas.

<sup>114</sup> Conforme o próprio autor informa (CORRÊA, 1994, p. 9), sua intenção reside mais na *exposição* de um quadro do que numa *interpretação* mais efetiva sobre o mesmo.

do campo afro-gaúcho, especialmente no que se refere ao período de formação da Linha Cruzada e suas conseqüências posteriores, relacionadas com a expansão da Quimbanda.

Contudo, se no âmbito das transformações históricas que concernem às experiências religiosas afro-gaúchas as análises se encontram mais restritas aos processos de formação de determinadas imbricações de vertentes (a Linha Cruzada), as avaliações acerca da dinamicidade dessas religiosidades na sociedade brasileira como um todo já ultrapassaram tal perspectiva. Isso se torna evidente nas reflexões que atualmente destacam que aquelas imbricações configuram apenas parte inicial de um processo mais amplo, cujo resultado final é compreendido nos termos da *reafricanização* das religiões afro-brasileiras (PRANDI, 1991; SILVA, 1995; FRIGERIO, 2005; LÉPINE, 2005), em que as vertentes mais africanizadas (como o Candomblé) adquirem protagonismo perante as demais, engendrando-se um quadro no qual a contemporaneidade dessas práticas indica profundas modificações de ordem teológica e identitária. Essa constatação demonstra, por um lado, certa defasagem dos estudos sobre essas religiões no Rio Grande do Sul, ainda restritos à observação da arregimentação de distintos códigos de crença em unidades de culto específicas. Por outra via, se os estudos elaborados noutras regiões já avaliaram o modo como uma determinada tendência teológica e identitária se consolida após uma inicial aproximação de distintas denominações, a realidade empírica disponível no contexto gaúcho indica que mesmo essas análises *atualizadas* possam ser revistas. Isso se deve ao fato de que as dinâmicas percebidas na região propõem uma lógica de desenvolvimento que difere do que se observa no restante do país. Como asseverado no capítulo primeiro, nessa localidade, o protagonismo que se desenvolve gira em torno justamente de uma prática com poucas referências a identidades ou (re)construções teológicas afro-orientadas (caso da Quimbanda).

Dessa forma, ao reconstruir a formação genealógica do campo afro-gaúcho, este capítulo visa não apenas analisar os fatores que possibilitaram a emergência da Quimbanda no Rio Grande do Sul (assim completando os estudos sobre as dinâmicas do campo afro local), mas também fornecer alguns dados preliminares e imprescindíveis para uma posterior reflexão das peculiaridades ligadas às religiosidades de matriz africana nessa região (em comparação com os desenvolvimentos atuais das mesmas noutras localidades), sobretudo no que se refere às construções identitárias e tendências rituais. Após retomar um pouco do *histórico*, das principais *características cosmológicas e rituais*, bem como de outros *aspectos gerais* presentes na formação do Batuque e da Umbanda na localidade, o capítulo aborda o processo de formação da Linha Cruzada, completando a análise a partir da caracterização da

configuração atual do campo afro-gaúcho (com a emergência da Quimbanda) e da interpretação de sua realidade contemporânea mediante a consideração do contexto sócio-histórico adjacente<sup>115</sup>.

Por fim, deve ser destacado que o que está sendo compreendido neste trabalho como processo de emergência e autonomização da Quimbanda (ou “Quimbanda gaúcha”) não se refere apenas a uma ampliação das tipologias de culto aos Exus e Pombagiras encontradas no restante do país, conforme aquelas descritas na revisão de literatura. Não se trata apenas de um alargamento da presença dessas entidades na Umbanda local, ou ainda de uma possível recuperação de suas versões rituais encontradas nas Macumbas do sudeste, mas da constituição de uma nova forma religiosa organizada em torno de um culto específico àquelas divindades, desenvolvida nos terreiros gaúchos segundo adaptações e desenvolvimentos regionais próprios.

## 5.1 O *VELHO* BATUQUE

### 5.1.1 Formação histórica

Ainda encontram-se um tanto obscuras as origens e os fluxos de entrada das populações negras no Rio Grande do Sul. Corrêa (1994, p. 11) relembra que desde o início da colonização oficial do estado em 1737, com a fundação do forte Jesus-Maria-José no território onde hoje se encontra a cidade de Rio Grande, a presença negra já era percebida com base nos indivíduos que integravam a expedição então comandada por João de Magalhães, sendo eles responsáveis pela construção da primeira edificação do estado. A partir desse momento, a introdução do escravo na localidade terá por objetivo atender às demandas da agricultura e do

---

<sup>115</sup> De modo evidente, a constatação dessas especificidades regionais sinaliza que as transformações contemporâneas dos sistemas religiosos afro-brasileiros não se processam de modo equivalente. Nessa perspectiva, no estudo sobre a Quimbanda gaúcha, não apenas as dimensões socioculturais mais amplas devem ser consideradas (no que se refere à sociedade brasileira), mas ainda algumas particularidades regionais, as quais se relacionam com as estruturas e linhas de força atuantes no campo afro-religioso específico do Rio Grande do Sul, considerando-se aqui a noção de campo segundo a abordagem de Pierre Bourdieu (1974). Nesse último aspecto, será possível disponibilizar os dados preliminares que, posteriormente, irão permitir a avaliação dos motivos pelos quais nessa região a ideia de reafricanização não se demonstra tão efetiva, como parece ocorrer na maior parte do país.



trabalho braçal realizado no campo e nas estâncias. Após um período em que a sociedade gaúcha era formada pelos criadores de gado do interior e pelos pequenos proprietários da região litorânea, o desenvolvimento da triticultura (mudando o regime de propriedade) bem como a criação da indústria do charque a partir de 1780 favorecerá para que um grande contingente de mão-de-obra escrava comece a ser introduzido de maneira mais efetiva na região. Localizada de modo prioritário na metade sul do estado, as charqueadas acarretaram no grande crescimento da população de origem africana, chegando a ser observada uma proporção de quarenta por cento de negros na população total do Rio Grande do Sul já no ano de 1814. De acordo com os dados expostos por Bastide (1959, p. 236), ainda no período em que começará a imigração de colonos alemães, a população gaúcha contará, em 1814, com de cerca de 20.611 escravos, 5.399 negros ou mulatos livres e 32.000 brancos. Conforme esse mesmo autor, o contingente de escravos aumentará incessantemente até 1835 (100.000 negros escravizados), sendo distribuído de modo irregular pelo estado, considerando-se uma população pouco numerosa nas planícies de criação de gado e mais concentrada nos distritos agrícolas, caso das atuais cidades de Rio Grande e Pelotas, prováveis redutos de formação e preservação das tradições africanas nesse estado. Somente após esse período, com o ingresso dos imigrantes germânicos (e posteriormente italianos) e com a baixa taxa de mortalidade do elemento branco é que a proporção da população de origem africana tenderá a diminuir.

Ao que parece, embora tenham sido múltiplas as etnias que aportaram no sul brasileiro, a predominância na inserção dos grupos Bantos no Rio Grande do Sul demonstra-se incontestemente, fator que provoca algumas curiosidades sobre o fato de que as tradições religiosas africanas preservadas de modo mais consistente na localidade relacionam-se com origens Jeje-Nagô, as quais darão forma à estrutura simbólica sob a qual se desenvolverá o Batuque. A forte presença Banta é constatada, por exemplo, nas certidões de batismo de 1747 a 1751 referidas por Roger Bastide (1959), que registram a presença de negros de Cabo Verde, Angola, Guiné e Congo. Os periódicos dessa época ainda anunciam a venda de escravos procedentes de Rebola, Moçambique, Cabinda, Benguela e Monjolo (BASTIDE, 1959). A razão para uma hegemonia dos elementos de origem sudanesa na formação do Batuque pode residir, por sua vez, em fatores similares ao que ocorrera em outras regiões do país, nas quais certos grupos étnicos não apenas conseguiram impor suas tradições a outros, como essas mesmas tradições acabaram por constituir uma matriz identitária e religiosa genérica sob a qual a resistência em relação às condições degradantes da vida escravizada fora possível. Isso parece ter sido válido mesmo para grupos que, embora com origens étnicas

distintas, experimentavam as mesmas condições de existência. Como propõe Corrêa (2006), o forte grau de articulação interna do modelo Jeje-Nagô pode revelar as condições necessárias para a manutenção de um sistema religioso dessa procedência, mesmo num quadro com pouca presença de indivíduos de origem sudanesa. Pelo fato de ter cooptado sujeitos de origens diversas (CORRÊA, 2006, p. 50), tal sistema religioso teria atuado “como importante fator de identidade para as grandes massas negras de todas as origens étnicas no Rio Grande do Sul”.

Se o processo de inserção do elemento negro na localidade ainda se demonstra obscuro, a mesma constatação vale para as possíveis origens do Batuque enquanto modalidade religiosa específica. Em concordância com Oro (2002), existem duas versões para uma suposta origem dessa prática. Na primeira, que já aparece dentre as inferências de Roger Bastide (1959), o Batuque corresponderia a uma adaptação local de práticas africanizadas desenvolvidas previamente em outros estados. Corrêa (2006), em suposição similar, detecta as profundas semelhanças do Batuque com seu congênere pernambucano, o Xangô, fator que sustentaria essa ideia. Por outra via, Melville Herskovits (1943) avaliou a possibilidade do Batuque ter se desenvolvido de modo independente das outras denominações afro-brasileiras em razão de um possível isolamento geográfico estabelecido entre os negros do Rio Grande e os descendentes de africanos de outras regiões brasileiras, hipótese que, segundo esse autor, aguardaria testagem mais apurada. Os registros do fluxo de entrada de escravos no estado parecem não descartar nenhuma dessas possibilidades. De acordo com Oro (2002, p. 348), embora a procedência dos escravos gaúchos não esteja totalmente esclarecida, haveria um consenso historiográfico quanto à divisão dos escravos em três grupos principais, sendo eles: os *crioulos*, indivíduos já nascidos no Brasil e transferidos de outros estados para o sul; os *ladinos*, indivíduos que já haveriam trabalhado em outras regiões do país; e os *africanos*, que vieram para essa região com passagem breve por outros estados ou mesmo sendo provenientes dos países platinos. Dessa forma, tanto seria possível a importação de um sistema africanizado com origens no nordeste ou sudeste brasileiro (por parte de indivíduos oriundos dessas regiões), quanto o desenvolvimento de uma prática autônoma, situada num determinado contexto histórico e geográfico em decorrência da *entrada direta* de indivíduos originários do continente africano.

No entanto, uma vez que em todo o território brasileiro os terreiros de matriz africana surgem como organizações religiosas de indivíduos recém libertos e inseridos em novas condições sociológicas ligadas ao incipiente processo de urbanização (realidades verificadas

de norte a sul do país)<sup>116</sup>, é de se supor que a formação do Batuque tenha se dado de modo análogo ao que ocorrera nas outras regiões brasileiras. Diante de tal hipótese, não há porque duvidar que a emergência de cultos como o Candomblé, Xangô e Batuque tenha sido concomitante, independentemente de haver possíveis influências transregionais motivadas pelo fluxo interno de escravos.

Retomando os argumentos de Corrêa (2006), a grande concentração de escravos nas charqueadas da metade sul do estado dá sinais que a estruturação primária do Batuque ocorreu nessa região, especialmente em Pelotas e Rio Grande, tendo se deslocado para Porto Alegre a partir do declínio da indústria do charque ocorrido por volta de 1850, quando a mão-de-obra escrava é transferida para as demandas crescentes do trabalho urbano<sup>117</sup>. Algumas das primeiras referências sobre a presença do Batuque em Porto Alegre, detectadas por Bastide (1959), correspondem às descrições da época do Império elaboradas pelo cronista Achylles Porto Alegre, que definiu essa prática como sendo, ao mesmo tempo, um “divertimento”, “uma festa religiosa” e uma “cerimônia fúnebre”. Em que pese o tom pejorativo que o termo “divertimento” possa sugerir quando vinculado a uma prática religiosa não hegemônica, tal observador pode ter de fato percebido que o Batuque também significara a criação de um espaço de sociabilidade próprio das populações negras, àquela época estigmatizadas e segregadas dos principais núcleos de convívio social existentes na Porto Alegre Imperial. Como demonstrou Oro (2002, p. 350), já na segunda metade do século XIX o maior contingente de negros da capital se estabeleceu em locais como o antigo Areal da Baronesa, imediações da atual Rua Lima e Silva, e nas chamadas Colônia Africana e Bacia, atuais bairros Bonfim, Montserrat e Rio Branco, que naquele período correspondiam às zonas insalubres e tidas pela sociedade branca como *locus* da marginalidade.

É justamente nesses locais que se estabelecem os primeiros templos de Batuque porto-alegrenses, os quais foram posteriormente deslocados para outras zonas mais afastadas do centro da cidade mediante os interesses do crescente mercado imobiliário. Como demonstrou José Carlos dos Anjos (2007), tais interesses promoveram uma espécie de *higienização* dos antigos bairros negros com intuito de reconstruir a zona nobre da cidade, agora habitada por uma população economicamente privilegiada e majoritariamente branca.

---

<sup>116</sup> Sobre a relação intrínseca entre o processo de formação das cidades e o surgimento dos terreiros afro-brasileiros, consultar os trabalhos de Roger Bastide (1960) e Vagner Gonçalves da Silva (1995).

<sup>117</sup> Segundo Corrêa (2006, p. 47), é justamente nesse período que Porto Alegre desponta em termos de crescimento econômico, tornando-se o principal mercado absorvedor de mão-de-obra do estado.

As percepções acerca da estruturação do Batuque podem ser ampliadas através da recuperação de algumas *genealogias do santo*, as quais são verificadas a partir da reconstrução das “nações” ou “lados” que organizam o Batuque gaúcho. A concepção de “nação”, nesse caso, se refere a uma construção identitária que vincula determinadas origens étnicas a certas particularidades rituais, tais atributos sendo definidores da identidade das práticas batuqueiras presentes numa determinada unidade de culto. No Rio Grande do Sul, os “lados” ou “nações” existentes são o Oió e o Ijexá, de tradição Iorubá (Nagô), o Jeje, relativo às culturas de base Fon, e ainda a Cabinda, que apesar de sugerir uma possível vinculação com as tradições Bantas não demonstra qualquer elemento proveniente dessa origem. Conforme referido mais acima, o modelo cultural do Batuque fundamenta-se nas concepções de origem Jeje-Nagô. Existem ainda algumas combinações entre os “lados”, as quais decorrem, na maioria dos casos, do trânsito dos religiosos que circulam pelo universo dos terreiros, podendo um indivíduo se iniciar no Jeje e depois se transferir para o Ijexá, no qual completará sua trajetória religiosa agregando elementos rituais de ambos os “lados”, sua identidade passando a ser definida como *Jeje-Ijexá*<sup>118</sup>.

Ao que consta, Oió seria a “nação” mais antiga da região, sendo mencionada a existência de sacerdotes desse “lado” nos trabalhos de Herskovits (1943) e Bastide (1959), que realizaram pesquisas no terreiro da antiga yalorixá Andreza Ferreira da Silva, de forte atuação na Porto Alegre dos anos 1930 e 1940, e que segundo depoimento coletado por Bastide (1959, p. 238), haveria sido iniciada por africanos *nativos*. Contudo, as referências mais antigas sobre sacerdotes do Oió remetem a uma narrativa oral sobre a constituição dessa nação segundo dois troncos genealógicos principais, compreendidos pela perspectiva êmica como as origens do Oió em Porto Alegre. Uma delas diz respeito à antiga mãe-de-santo Ermínia Manoela de Araújo, conhecida como Mãe Donga da Oxum, que teria morado na antiga Colônia Africana no final do século XIX, tendo falecido no ano de 1915. Desta descende o babalorixá Antoninho da Oxum, que iniciou a famosa Mãe Moça da Oxum, sacerdotisa que atuou com destaque entre as décadas de 1960 e 1970 na região. Por sua vez, filhos de Mãe Moça que se tornaram sacerdotes conhecidos foram Mãe Laudelina do Bará, Pai Waldemar de Oxum e Mãe Eva de Oxum. No extremo mais longínquo atingido pela *memória viva* do Batuque, a segunda matriz originária do Oió retrocede até a figura de Emília

---

<sup>118</sup> Historicamente se faz referência na região a um “lado” denominado exclusivamente como Nagô, o qual parece ser raro na atualidade. Conforme os antigos batuqueiros mencionam, de modo recorrente, trata-se ora do Oió, ora do Ijexá, Nagô apenas sugerindo a denominação do tronco lingüístico mais amplo que abarca as duas nações anteriores.

Fontes, conhecida como Mãe Emília de Oiá Ladjá, que teria falecido por volta de 1929, em Porto Alegre, deixando como principais herdeiros de sua tradição religiosa nomes como os de Alcebíades de Xangô e Alice de Oxum. Esta última teria iniciado Mãe Nicola de Xangô, bem conhecida no mundo do Batuque e falecida na década de 1970. Nas conversas com sacerdotes atuais, ouvi diversas referências aos nomes de Mãe Isaura de Yansã e Pai Ivo de Ogum, que teriam sido sacerdotes do Oió muito prestigiados entre as décadas de 1960 e 1970<sup>119</sup>.

A nação Ijexá também é constantemente descrita nos termos de duas genealogias distintas. A primeira haveria iniciado com um velho africano, de nome Cudjobá, que segundo consta, teria marcas de chibata em suas costas. Da parte desse sacerdote descenderiam Mãe Celestrina de Oxum Docô e seu filho-de-santo, Hugo da Iemanjá, que viveu entre os anos de 1904 e 1957 e fora babalorixá de nomes como Jovita de Xangô e Airtom de Xangô. Da genealogia de Mãe Jovita descende Miguela de Bará, mãe-de-santo do contemporâneo Gelson de Bará. O segundo tronco do Ijexá na região corresponde a uma articulação entre esse “lado” e a nação Jeje, possivelmente promovida pelos filhos-de-santo do antigo babalorixá Paulino do Oxalá Efan, que teria vivido na Porto Alegre do final do século XIX. Pelo que consta nas narrativas, com a morte desse sacerdote seus filhos-de-santo haveriam se inserido pelos ritos Jejes, passando a se autodenominar como membros da nação “Jeje com Ijexá”. Dos iniciados por Pai Paulino, os mais conhecidos na região são respectivamente Pai Manoelzinho de Xapanã, que teria vivido entre 1886 e 1948, e Pai Idalino do Ogum, falecido no ano de 1987 com 115 anos de idade. Ao que consta, Pai Manoelzinho iniciou muitos adeptos na religião dos Orixás, tendo sido um dos maiores divulgadores do Batuque na região metropolitana de Porto Alegre. Dentre suas descendentes famosas estão Mãe Ondina de Xapanã e Mãe Ester de Iemanjá, yalorixás muito conhecidas na Porto Alegre dos anos 1960 e 1970<sup>120</sup>.

O Jeje detém sua origem fortemente associada a uma figura lendária para os adeptos do Batuque. Trata-se de um Príncipe, herdeiro do trono de Benin, que após a invasão desse país pelos ingleses em 1897 haveria sido exilado no Brasil, vivendo em Porto Alegre de 1899 a 1935, recebendo uma pensão mensal do governo inglês. A possibilidade de que o conhecido Príncipe Custódio de Almeida, assim como os membros de sua família, tenham sido os

---

<sup>119</sup> Informações sobre a Nação Oió foram coletadas junto a Mãe Norinha de Oxalá (entrevista realizada em 31 de março de 2009) e Pai Alfredo de Xangô (conversa informal transcrita em diário de campo com data de 12 de janeiro de 2013).

<sup>120</sup> Informações sobre as genealogias do Ijexá e do Jeje-Ijexá em Porto Alegre foram obtidas através do babalorixá e pesquisador do Batuque Hendrix de Oxalá (entrevista realizada em 18 de dezembro de 2012) e do sacerdote e presidente da AFROBRÁS Jorge Verardi de Xangô (entrevista realizada em 17 de outubro de 2012).

responsáveis pela introdução do Jeje no Rio Grande do Sul é incerta<sup>121</sup>. Como Príncipe, talvez nem mesmo tenha iniciado algum adepto devido às próprias etiquetas da realeza. Ainda assim, são diversas as referências dos adeptos a seu nome como ponto de origem das genealogias do Jeje gaúcho. Outro nome antigo ligado a essa nação é o de Mãe Chininha do Xangô, e é de sua herança religiosa que descende o grande divulgador do Jeje nos tempos recentes, Pai Joãozinho do Bará, que nasceu por volta do ano 1904 e morreu em 1972, tendo iniciado muitos filhos-de-santo. São raras as referências ao Jeje gaúcho que não se conectem ao seu nome. Dentre seus filhos mais famosos constam Mãe Nica do Bará, Pai João Vó da Oxum Docô, Mãe Eva do Bará, Pai Zé da Saia do Sogbô e Pai Pirica do Xangô, todos influentes entre as décadas de 1960, 1970 e 1980. Além destes, seu filho Nelson de Xangô iniciou nomes famosos no Batuque, como Pai Vinícius de Oxalá, muito conhecido na zona norte da capital pelos idos de 1970. Toda a genealogia do Jeje gaúcho já absorve a imbricação de “lados” denominada Jeje e Ijexá. Como notara Corrêa (2006), o Jeje praticado como modalidade exclusiva está extinto no Rio Grande do Sul e não é possível afirmar que em algum período essa nação esteve dissociada das influências iorubanas<sup>122</sup>.

A nação Cabinda tem como seu patriarca uma figura igualmente incerta e denominada Gululú. Segundo os mais antigos, tratar-se-ia de um descendente direto de africanos. Tal personagem haveria iniciado o nome mais conhecido dessa nação, Pai Valdemar do Xangô Camucá, que por sua vez, teve como seus iniciados mais conhecidos Pai Tati de Bará, Mãe Palmira de Oxum e Mãe Madalena da Oxum, que foram agentes religiosos ativos especialmente entre as décadas de 1950 e 1960. De Mãe Palmira descendem os babalorixás Henrique da Oxum e Cleon do Oxalá, este último um dos mais antigos representantes vivos da Cabinda no estado. Por outro lado, de Mãe Madalena descendeu Pai Romário de Oxalá, que segundo a perspectiva êmica iniciou muitos filhos-de-santo, sendo o principal responsável pela expansão dessa nação na região metropolitana de Porto Alegre. De seus descendentes mais conhecidos destacam-se, na atualidade, Pai Juarez do Bará e Pai Didi de Xangô<sup>123</sup>.

Embora relevantes para os adeptos, as variações de cada nação são extremamente sutis e restritas a algumas particularidades rituais, observando-se diferenças como a alteração na

<sup>121</sup> Ari Pedro Oro (2002, p. 359) recupera várias narrativas sobre o Príncipe Custódio de Almeida.

<sup>122</sup> Obtive referências sobre as genealogias do Jeje gaúcho com Pai Neco de Oxalá (entrevista realizada no dia 2 de outubro de 2012) e com Pai Paulinho do Xoroquê, neto de criação do antigo Pai João do Bará (entrevista realizada em 5 de outubro de 2012).

<sup>123</sup> As genealogias da Cabinda foram traçadas a partir dos depoimentos de Pai Juarez do Bará (entrevista realizada em 14 de junho de 2011) e Pai Paulo de Xapanã (entrevista realizada em 7 de outubro de 2012).

ordem das *rezas* que prescrevem as cerimônias (como especificidade do Oió), a ênfase no culto aos Eguns (particularidade da Cabinda), bem como a mudança nas cores ou numerações míticas associadas a cada Orixá do panteão, variáveis entre um “lado” e outro. Contudo, a quase totalidade dos templos apresenta um determinado padrão cosmológico e ritual, fundamentalmente plasmado no modelo Jeje e Nagô (no caso do Nagô podendo prevalecer o Oió ou o Ijexá), independentemente da denominação referida. Ainda que as divindades cultuadas e o idioma litúrgico sejam prioritariamente originários das tradições iorubanas, a influência Jeje encontra-se presente, seja nos ritmos básicos da música ritual<sup>124</sup>, seja nos fragmentos de *rezas* cantadas em língua daomeana arcaica<sup>125</sup>, ou ainda na presença de alguns Voduns inseridos junto ao panteão, majoritariamente composto pelos Orixás iorubanos. Historicamente, essa relativa homogeneidade do Batuque parece se estabelecer a partir de um trânsito constante dos adeptos circundantes entre distintos templos e diferentes nações, das invariáveis mudanças que os iniciados promovem em relação a seus tutores religiosos, assim como através de uma fertilização mútua ocorrida nas trocas simbólicas que emergem nas freqüentes *visitas* entre os sacerdotes de diferentes terreiros. Papel importante para essa condição também é observado nas trocas de acusação de desvio do código ritual, recorrentes no processo de estruturação do Batuque (Cf. CORRÊA, 1998), as quais asseguraram essa parcial unidade no sistema de crenças, o que indica a existência de uma espécie de teologia negociada de modo situacional e atualizada através de diferentes categorias de acusação.

### 5.1.2 Crenças e ritos

O panteão cultuado no Batuque é composto basicamente por doze Orixás, os quais se encontram organizados numa estrutura hierárquica denominada *orumalé*, escalonada de modo crescente no seguinte sentido: Bará, Ogum, Oiá (Yansã), Xangô, Odé e Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Bédji, Oxum, Iemanjá e Oxalá. Cada um dos Orixás se desdobra em identidades míticas secundárias diferenciadas especialmente em torno de categorias geracionais. Desse modo, por exemplo, existem os Xangôs Aganjú e Agodô, respectivamente um novo e o outro

---

<sup>124</sup> Sobre a música ritual do Batuque, ver Reginaldo Gil Braga (1998).

<sup>125</sup> As principais rezas do Batuque são descritas e traduzidas por um dos tamboreiros mais conhecidos da região, o falecido Mestre Borel, de nome Walter Calixto Ferreira (1997).

velho, o mesmo sendo observado para as diferentes *qualidades* dos demais Orixás<sup>126</sup>. Como representantes da memória coletiva africana, cada divindade simboliza elementos da natureza (como o fogo, a água, o trovão, os raios) ou domínios da ação humana (a forja, a administração da justiça, a medicina floral, etc.), ainda estando conectadas a determinados arquétipos, os quais incidem de modo efetivo sobre a concepção de *pessoa* de cada iniciado. Embora os adeptos reconheçam a especificidade e a relevância de cada Orixá, sendo eles complementares uns aos outros, é notória uma representação recorrente, já detectada por Corrêa (1994), segundo a qual o panteão se organiza como metáfora de uma grande família de moldes patriarcais, tendo Oxalá (sincretizado com Jesus Cristo) como figura paterna central. Na cosmovisão batuqueira, de modo independente à condição de iniciado, cada indivíduo possui um Orixá específico que é dono e guardião de sua cabeça (seu *eledá*), o qual estabelecerá com um segundo Orixá (de gênero oposto e dono do seu corpo) um par mítico que refere a filiação cosmogônica de cada pessoa. Como exemplo, pode-se dizer que alguém é filho de Oxalá (dono da cabeça) com Oxum (dona do corpo). Contudo, na medida em que o *orumalé* simboliza a totalidade do cosmos, cuja complexidade se inscreve nas singularidades de qualquer pessoa, cada indivíduo será concebido como portador de uma porção de cada um dos demais Orixás do panteão, embora herde de seu Orixá principal as características fundamentais da identidade mítica que baliza sua concepção de *pessoa*<sup>127</sup>.

A iniciação demanda invariavelmente a detecção precisa dos Orixás de cada adepto (cabeça e corpo) - cuja confirmação é efetuada através do jogo de búzios - bem como o conseqüente *assentamento* de suas divindades. Na maior parte das denominações afro-brasileiras, o assentamento corresponde tanto ao processo pelo qual o Orixá é ritualmente fixado em determinados artefatos materiais, quanto ao próprio conjunto de objetos sacralizados que passam a representar a divindade específica de um adepto. *Sentar* (ou *assentar*) um Orixá significa consagrar esse conjunto de materiais às divindades correspondentes de um indivíduo, promovendo-se a vinculação mística entre a *pessoa* e seus deuses, processo que é mediado pelas práticas sacrificiais. As trajetórias de cada adepto também indicam diferentes níveis de iniciação, que decorrem desde a mais simples

<sup>126</sup> É justamente nessas identidades secundárias que se detecta a inserção de determinados Voduns Jejes no panteão do Batuque, caso do Bará *Legba*, identidade secundária do Orixá Bará, do Ogum *Avagã*, no caso do Orixá Ogum, e do Xapanã *Sapatá*, identidade do Orixá Xapanã. Todos os Orixás contêm identidades secundárias, embora nem todas estejam relacionadas aos Voduns de origem daomeana.

<sup>127</sup> Assim, por exemplo, filhos de Bará, homem das ruas e encruzilhadas, tendem a ser “rueiros”, “amantes da noite e da boemia”. Filhas de Oxum, deusa do amor, tendem a ser “apaixonadas” e “vaidosas”. Para considerações específicas sobre a relação entre identidade mítica e concepção de *pessoa* nas religiões afro-brasileiras, consultar o trabalho de Augras (1983).



vinculação, associada a uma espécie de *batismo* (o *mieró de ervas*), até a mais completa graduação iniciática que conferirá ao indivíduo o grau de sacerdote (o *aprontamento de Bará a Oxalá*). Enquanto o *mieró* diz respeito a uma lavagem da cabeça com algumas ervas sagradas, a partir da qual o indivíduo já mantém um vínculo inicial com sua divindade principal, o *aprontamento* máximo corresponde ao assentamento de todos os Orixás do *orumalé* por parte de um mesmo indivíduo (além dos dois principais), que após receber os *axés de búzios* e *de faca* torna-se apto para exercer as atribuições básicas do sacerdócio, como a adivinhação no jogo de búzios ou a sacralização de animais.

Após iniciar no Batuque, a indicação da progressão iniciática e dos períodos em que a renovação dos pactos místicos com as divindades deve ser efetivada será avaliada no jogo de búzios. Em geral, um adepto pode renovar esses rituais em períodos que variam de dois em dois ou quatro em quatro anos. Em relação aos possíveis motivos que conduzem à iniciação, Norton Corrêa (2006) já havia detectado algumas representações genéricas que ora estão relacionadas com uma espécie de predestinação, na qual determinada pessoa pode ser compreendida como portadora de um vínculo inquestionável com seus Orixás, ora com as próprias dificuldades enfrentadas na vida pessoal, sobretudo as questões mais dramáticas ligadas aos problemas de saúde - cujas possíveis resoluções envolvem o necessário estabelecimento do vínculo com as divindades. Há uma noção recorrente na comunidade do Batuque segundo a qual, uma vez realizada a iniciação, os vínculos firmados com os Orixás jamais poderão ser rompidos, verificando-se uma relação em que o adepto deverá, de modo contínuo, atender as demandas rituais de seus santos (como alimentá-los ritualmente de tempos em tempos), sob pena de sofrer as conseqüências advindas dos castigos místicos.

Além das relações entre as divindades e os homens, o cosmos batuqueiro ainda comporta representações acerca dos Egums, espíritos dos mortos, que completam o círculo de relações místicas que organizam esse sistema de crenças. Compreendidos como entidades extremamente perigosas e liminares, configuram elementos *chave* nas percepções sobre a agência da feitiçaria no campo dos terreiros de Batuque. Essa representação encontra-se associada à ideia de que o espírito do morto não apenas continua vagando por entre os vivos, como não se encontra ciente dos motivos pelos quais se desligou das relações que mantinha em vida, fatores que acarretam numa busca contínua pela recuperação de seu *status* precedente. Nessa lógica, são considerados seres torpes, que procuram, por quaisquer meios, retornar ao plano terreno, assim atuando de modo nocivo sobre os vivos, seja através da possessão não consentida, seja com base numa potencial influência negativa sobre a vida das

peessoas, promovendo doenças, conflitos e tragédias pessoais. Nessas representações, cada ser humano, ao morrer, torna-se um Egum, e sua *presença* no mundo dos vivos somente será admitida mediante sua afixação no *balé* (casa dos mortos), através de procedimentos rituais que tornarão o Egum uma espécie de trabalhador (ou “escravo”) do terreiro. Na maioria dos terreiros de Batuque, o *balé* se apresenta como uma construção externa ao templo, na qual são depositados os utensílios místicos que compunham os assentamentos dos filhos-de-santo falecidos. Na ocasião da morte dos membros de uma unidade de culto, enquanto alguns poderão ser “presos” no balé, para atuar como trabalhadores do terreiro, outros serão “liberados” pelo sacerdote para que sigam sua jornada de retorno às energias do *orumalé*, do qual fazem parte enquanto seres que compõem a totalidade do cosmos.

Os principais rituais do Batuque ocorrem em diferentes ciclos litúrgicos distribuídos através de um calendário anual pré-determinado. Cada ciclo compreende no mínimo três eventos religiosos principais, que são o *corte*, a *festa* e a *levantação*, podendo ocorrer em duas ou três edições por ano em cada terreiro. O *corte*, também chamado de *matança* ou *serão*, geralmente executado em caráter privado, corresponde à ocasião na qual são efetuadas as práticas de sacralização de animais, que são realizadas tanto em função das iniciações quanto dos ritos destinados à atualização dos pactos místicos estabelecidos entre um adepto e suas divindades. Em geral, os animais sacrificados correspondem a aves (galos, galinhas e pombos) e quadrúpedes (ovelhas, carneiros, cabritos e porcos), sendo selecionados e combinados de acordo com o grau de iniciação do indivíduo que *matará* (*dará comida*) para seus santos, ou ainda dependendo dos Orixás que receberão o sacrifício. Num mesmo *corte* é possível que vários adeptos *dêem comida* a seus Orixás, o que ocorre na maioria dos casos. A sacralização é realizada a partir da degola dos animais, deixando-se verter o sangue (*axorô*) sobre a cabeça do iniciado e sobre os objetos do assentamento. Após o término dos ritos de imolação, os adeptos que cumpriram suas *obrigações* com os Orixás entrarão num período de recolhimento<sup>128</sup> que pode durar de três a sete dias, permanecendo isolados no terreiro e submetidos a uma série de tabus rituais<sup>129</sup>.

A *festa*, ou *Batuque* (a própria denominação religiosa sendo sinônimo da prática litúrgica) é um evento público e ocorre geralmente dois ou três dias após o *corte*, configurando-se como uma cerimônia de louvação aos Orixás. O foco do ritual reside na

---

<sup>128</sup> O período de reclusão dos adeptos é referido como a temporada em que estes estão *no chão*. Estar *no chão* significa estar cumprindo a *obrigação*, período no qual os Orixás estão *comendo*.

formação de uma “roda”, integrada de modo exclusivo pelos iniciados, os quais repetem as *rezas* iorubanas relacionadas com cada divindade do panteão e dançam com movimentos coreografados que expressam o conteúdo das narrativas míticas dos Orixás. Em sentido único, a roda gira pelo salão do templo durante todo o *Batuque*. As divindades vão *baixando* em seqüência naqueles considerados como *cavalos-de-santo*, de acordo com as *rezas* progressivamente entoadas na ordem do *orumalé*. A presença dos Orixás *no mundo* é o cerne e a motivação básica da cerimônia. Quando chegam, os deuses integram o centro da roda e dançam repetindo os mesmos movimentos estandardizados. A principal atração para os presentes reside na possibilidade de acompanhar a dança ritual de cada divindade, bem como de participar das sociabilidades que se estabelecem entre os membros da comunidade batuqueira. Trata-se de uma atividade extremamente extática, embora cercada de inúmeras evitações e etiquetas ritualísticas. A *levantação* compreende o ritual derradeiro de um ciclo, geralmente realizada em caráter privado. Trata-se do momento em que os Orixás já *comeram* e que, portanto, os adeptos que cumpriram a *obrigação* estarão livres para retornar a suas atividades rotineiras, sendo dispensados dos tabus aos quais estavam submetidos.

De fato, as atividades rituais existentes num terreiro vão além desse ciclo básico, embora o mesmo sintetize os aspectos fundamentais da liturgia e do sistema de crenças batuqueiro. Ainda são verificados os ritos cotidianos que pontuam a vida religiosa nos templos, sobretudo aqueles que visam atender às demandas místicas dos adeptos e *clientes*, caso das consultas diárias do jogo de búzios e da execução dos *trabalhos* direcionados a diversificadas demandas - como os problemas de saúde, desemprego, conflitos familiares e amorosos, cuja realização pode incluir o oferecimento de oferendas, novas sacralizações ou execução de limpezas místicas. Também são práticas importantes os ritos funerários, em geral efetuados num ciclo específico denominado *arissun*, que pode ocorrer tanto na ocasião do falecimento de algum membro do templo quanto estar incluído no calendário anual, nesse último caso sendo concebido como cerimônia de sacralização direcionada de modo restrito aos Egums cultuados no *balé*<sup>130</sup>.

---

<sup>129</sup> Os tabus podem constituir evitações de determinados alimentos ou restrições a comportamentos específicos, como a abstinência sexual, a proibição do consumo de bebidas alcoólicas, etc.

<sup>130</sup> O *arissun* equivale às cerimônias fúnebres denominadas como *axexê*, realizadas nos Candomblés do norte e sudeste do país. A cerimônia do *axexê* é referida nos trabalhos de Bastide (1983) e Ziegler (1977). Sobre o *arissun* no Batuque, ver Corrêa (2006).

### 5.1.3 Aspectos gerais da formação do *campo* batuqueiro

A consideração das características cosmológicas e rituais do Batuque permite associar algumas particularidades contidas na visão de mundo e no *ethos* dessa prática diretamente com o período de sua formação histórica, numa sociedade pós-escravista e de valores *tradicionais*, cuja organização estava sedimentada numa economia agrária e pré-capitalista. Corrêa (1994) já avaliou os aspectos ligados a uma *razão prática* que teriam favorecido a estruturação do Batuque nesse contexto, numa realidade social na qual os padrões de organização das dimensões de *espaço e tempo* ainda não se encontravam racionalizados pela lógica capitalista, sendo então compatíveis com uma religião sacrificial que demandava tanto a abundância de animais (presentes num estado pastoril e numa capital que ainda contava com extensas áreas rurais) quanto a disponibilidade de um tempo suficientemente amplo para realização de rituais compostos por longos processos iniciáticos. Junto a esses fatores, ainda devem ser consideradas as próprias simbologias presentes na organização do panteão, que revelam uma aproximação efetiva com as ideias de uma sociedade tradicional, especialmente no que se refere à concepção metafórica da organização familiar patriarcal, visível na estrutura do *orumalé*. As representações das divindades enquanto elementos associados ao mundo da natureza também advertem sobre uma estrutura de significação fortemente vinculada às características de uma economia agrária e ao trabalho camponês.

Ainda é pertinente considerar o desenvolvimento desse sistema religioso de acordo com as possibilidades de constituição de um espaço simbólico de resistência por parte da população negra diante das condições de vida existentes num determinado período, sobretudo aquelas derivadas do modo de produção escravista e das posteriores formas de inserção precária dessa população nas novas relações de trabalho emergentes no final do regime escravocrata. Não apenas a criação de um espaço de sociabilidade próprio, por parte de indivíduos excluídos dos principais círculos de convívio social da Porto Alegre Imperial, mas ainda as lógicas identitárias associadas às referências étnicas que organizaram o Batuque em termos de *nações* africanas ratificam as considerações quanto ao surgimento dessa prática como uma das possíveis estratégias de resistência empreendidas pelo elemento negro. Nesse último caso, conectado de maneira estreita com as iniciativas de reconstrução das pertencas africanas e com a consolidação de fontes identitárias relevantes para as massas negras do período, encontram-se ainda os processos de recomposição dos laços familiares dissolvidos pelo regime escravocrata, cuja operacionalização simbólica emerge com o desenvolvimento

das concepções sobre o *parentesco de santo* - que organizam a formação genealógica do Batuque gaúcho.

Por outro lado, a avaliação dessas possibilidades de reconexão identitária com os elementos culturais originários do continente africano também revela outros fatores que são elucidativos no que se refere à estruturação do campo batuqueiro. Essas possibilidades de *reconstrução* simbólica sempre se efetuaram de modo apenas parcial. Tal realidade se torna evidente nas relações existentes entre a concepção de parentesco e as perspectivas éticas desenvolvidas nos cultos afro-brasileiros, relação que é recorrente na formação histórica do Batuque. Como bem referiu Prandi (2000), uma vez que o culto aos ancestrais clânicos foi extremamente dificultado no Brasil, em função da dissolução dos laços de parentesco cultivados de modo anterior à diáspora, as conotações morais que anteriormente se ligavam aos ancestrais tribais foram perdidas e essas religiões tiveram suas dimensões rituais ultrapassando em muito as possibilidades de constituição de um repertório ético e moral<sup>131</sup>. Isso é evidente no Batuque quando se observam as representações projetadas sobre os Egums, cuja afixação ritual no *balé* propõe menos o cultivo de uma memória ancestral dos membros da família de santo e mais uma instrumentalização ritual baseada na capacidade de ação mística dessas entidades. Do mesmo modo como ocorrera com seus congêneres afro-brasileiros, o Batuque se desenvolveu como uma forma religiosa extremamente voltada a soluções práticas direcionadas à vida concreta de seus adeptos, tendo na figura de um conjunto de disposições éticas e morais uma realidade pouco favorável. Essa condição tem implicações sobre a formação do campo afro-gaúcho por dois motivos principais.

Em primeiro lugar, a constituição de uma modalidade religiosa empenhada com a resolução de questões práticas no cotidiano de seus adeptos é extremamente compatível com as demandas de uma população inserida em condições de vida precária, como aquelas vivenciadas pelos grupos negros em Porto Alegre a partir de meados do século XIX. Por outra via, a inexistência de uma ética coletiva precisa favoreceu o desenvolvimento de uma forma religiosa balizada por critérios *individualistas*, ainda que emergente numa estrutura societária na qual os parâmetros de sociabilidade estivessem orientados pela lógica da *tradição*. Assim, é possível constatar, junto ao surgimento do Batuque e de outras variantes afro-brasileiras, um

---

<sup>131</sup> Ressalte-se aqui, como bem observou Pierucci (2000, p. 301), que os Orixás, ao contrário dos *ancestrais* de origem africana, não configuram divindades moralistas, que condenam ou castigam o mal, ao contrário do que ocorre nas religiosidades surgidas da palavra e da ação dos grandes profetas, cuja mensagem central se assenta na regulamentação ética e moral da vida cotidiana de seus seguidores.

histórico tensionamento entre as perspectivas holistas e individualistas<sup>132</sup>, as primeiras decorrentes do contexto sociológico *tradicional* em que essas denominações emergem, as segundas relativas às transformações incidentes sobre as concepções éticas oriundas dos sistemas religiosos africanos em adaptação na sociedade brasileira.

Esse tensionamento influenciará a formação do campo afro-brasileiro e afro-gaúcho na medida em que, por um lado, a perspectiva individualista favoreceu que desde o surgimento dessas práticas os primeiros templos se constituíssem como empreendimentos individuais de sacerdotes comprometidos com a organização de seus terreiros e com sua inserção num mercado de bens religiosos em recente formação. Essa condição explica o processo de desenvolvimento desse campo a partir da formação de unidades de culto autônomas e rivais entre si, não havendo centralização de poder ou qualquer outra modalidade de institucionalização das experiências religiosas desenvolvidas, cada pai-de-santo sendo a principal autoridade religiosa em sua respectiva unidade de culto e não estando submetido a qualquer forma de organização eclesiástica. Por outro lado, a definição das diferentes posições dos agentes que compõem esse campo, bem como a repartição do mesmo entre os especialistas na gestão dos bens religiosos (sacerdotes) e os leigos (adeptos e clientes), só foi possível com base na legitimidade atribuída ao pai-de-santo mediante uma dominação *tradicional*. Os critérios para as definições dessa autoridade encontram-se amparados na ideia de que o domínio do código de crenças só é possível a partir da senioridade, bem como na percepção de que a transmissão do *axé* (força vital que ordena o cosmos, cuja possibilidade de acúmulo constitui o centro dos interesses no campo afro) só é factível a partir de uma herança delegada pelos mais velhos, que se demonstram como profundos detentores do conhecimento religioso.

Na cosmovisão batuqueira, essas perspectivas são conjugadas pelas representações acerca do *fundamento* (conhecimento completo do código ritual), cuja apropriação simbólica por parte de determinados agentes constitui o principal capital em jogo na formação histórica desse campo. Os índices para percepção do acúmulo dessa espécie de capital foram historicamente concebidos por critérios diversos, estando dentre os principais o número de filhos-de-santo, que quanto maior, maior a crença no *axé* do sacerdote e em seu domínio sobre

---

<sup>132</sup> Refiro-me às concepções de Luis Dumont (1985) sobre as diferentes tipologias societais teoricamente definidas em torno dos modelos holista (sociedade *tradicional*) e individualista (sociedade *complexa*).

o *fundamento*<sup>133</sup>. Desse modo, deve-se reiterar que essa tensão entre individualismo e tradição configura-se como central na organização do segmento dos terreiros. Se a lógica individualista incide sobre a formação de um sistema de relações competitivo, a perspectiva tradicional, ao menos nessa etapa de formação do campo afro-gaúcho, atuará tanto na fixação dos limites impostos a prováveis empreendimentos individuais quanto na conseqüente distribuição das posições hierárquicas dos agentes dispostos nesse sistema. Como será retomado mais à frente, essa histórica tensão se reproduzirá até que a ideia da tradição seja ultrapassada pela perspectiva do individualismo, numa realidade mais recente que favorecerá não apenas um crescimento exponencial do campo afro-gaúcho, mas ainda profundas alterações no que se refere à constituição de novos valores religiosos inseridos nesse contexto.

Como parte do processo de formação do Batuque também deve ser mencionada a histórica realidade repressiva incidente sobre essa prática, observada a partir das relações tensas estabelecidas entre o campo dos terreiros e a sociedade envolvente, que em território gaúcho seguem o mesmo padrão conflitivo constatado no histórico das religiões de matriz africana na sociedade brasileira. De acordo com Corrêa (1998), essa realidade partiu de diferentes instâncias repressivas, especialmente aquelas ativadas em torno da ação do Estado, a qual foi fomentada pelo discurso de intelectuais ligados a diferentes áreas e pela atuação dos adversários do campo religioso, que num período inicial podem ser tipificados especialmente na figura dos agentes ligados ao catolicismo hegemônico. Como demonstra Oro (2002), as referências acerca da presença do Batuque na Porto Alegre do final do século XIX já ganham destaque nas colunas policiais, recheadas de relatos sobre acusações e detenção de “feiticeiros” negros, possivelmente ligados ao universo dos terreiros. Também Marco Antônio Lírio de Mello (1995) verificou, em periódicos de diversas regiões do estado, diversas reportagens policiais que noticiavam a invasão das unidades de culto, as quais eram invariavelmente seguidas pela prisão dos sacerdotes e adeptos.

No entanto, é Norton Corrêa (1998) quem apresenta os detalhes mais elucidativos acerca dessas questões, não apenas no que se refere às ações repressivas, mas no que concerne às possíveis contrapartidas a essas realidades empregadas pela comunidade batuqueira. Nesse caso, o que se demonstra como pertinente diz respeito ao fato de que, historicamente, a única possibilidade de resistência encontrada por essa comunidade em relação às realidades repressivas parece ter sido tramada em torno de uma *canibalização* das representações

---

<sup>133</sup> Em outro trabalho (LEISTNER, 2009a), avaliei o número de filhos-de-santo como um dos principais índices da arrematamento do capital simbólico dos sacerdotes do campo afro-gaúcho.

externas amplamente incidentes sobre os cultos de matriz africana, cujas ideias sobre a feitiçaria e sobre o poder do *feitiço negro* demonstram-se centrais. Em que pese o fato dessas representações serem responsáveis por uma caracterização negativa acerca das religiosidades negras, observa-se uma ressignificação dessas mesmas representações, que passaram a ser acionadas por parte da comunidade do Batuque como mecanismo simbólico *nivelador* em relação ao poder formal do Estado e de outras instâncias repressivas ligadas à sociedade hegemônica.

Constata-se que essa lógica repressiva nunca favoreceu possíveis articulações políticas por parte da comunidade batuqueira. Fora com base nas próprias contradições que emergiram entre uma estrutura tradicional (*holista*) mesclada com uma perspectiva individualista que se engendram as lógicas de conflito que perpassam o universo do Batuque (e dos terreiros afro-brasileiros em geral), visíveis nas constantes relações conflitivas estabelecidas não apenas entre os diferentes sacerdotes, mas ainda entre estes e seus iniciados, bem como entre os próprios adeptos de um mesmo templo ou entre aqueles que pertencem a diferentes terreiros. Como resultante dessas realidades observa-se um campo articulado por diversos sistemas de acusação, acionados de um modo generalizado (CORRÊA, 1998). E nessa perspectiva, com o avanço da modernidade e a conseqüente diminuição de uma autoridade de cunho tradicional, esses tensionamentos tendem a se ampliar, provocando profundas alterações nas linhas de força e nos princípios que organizam o campo afro-gaúcho.

Em conjunto com as transformações socioculturais mais amplas ocorridas na sociedade envolvente, essas alterações serão responsáveis pela reconfiguração do campo afro do estado, ora favorecendo o surgimento de uma imbricação de diferentes vertentes religiosas (como a Linha Cruzada), ora possibilitando a expansão e autonomização da Quimbanda. Entretanto, antes de compreender o *ponto de chegada* desse processo, é necessário observar a inserção histórica de uma nova denominação no campo afro da localidade, verificando-se o modo como o surgimento da Umbanda no Rio Grande do Sul contribuiu para a composição desse mesmo campo e para as transformações anunciadas.



## 5.2 A UMBANDA GAÚCHA

### 5.2.1 Um sistema religioso importado de outras regiões brasileiras

Ao contrário do Batuque, que se desenvolve em acordo com as adaptações das tradições africanas aportadas no Rio Grande do Sul a partir do fluxo das populações escravizadas, a Umbanda emergirá na localidade no final da década de 1920 através da chegada à região de indivíduos com passagem por diferentes estados brasileiros. Como agentes religiosos já iniciados nos códigos umbandistas desenvolvidos em outras localidades, a atuação desses sujeitos será decisiva para a importação e introdução de um novo sistema religioso no campo afro do estado. Esse é o caso de Otacílio Charão, ferroviário que funda em 1926 o primeiro templo umbandista gaúcho na cidade de Rio Grande, denominado Centro Espírita de Umbanda Reino de São Jorge<sup>134</sup>. Embora as informações sobre a trajetória pessoal e religiosa desse personagem não sejam claras, é possível especular sobre uma possível participação do mesmo em terreiros umbandistas do centro do país, sobretudo em função das fortes semelhanças existentes entre as práticas desenvolvidas no Reino de São Jorge e aquelas relacionadas aos terreiros pioneiros da Umbanda carioca, os quais constituem a provável matriz das práticas umbandistas inseridas na cidade de Rio Grande<sup>135</sup>.

Já em 1932 a Umbanda chega à cidade de Porto Alegre por intermédio do tenente da marinha mercante Laudelino de Souza Gomes, que funda na capital a Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda, inicialmente sediada na Rua 17 de Julho, no bairro Cidade Baixa. De acordo com as informações disponíveis, Laudelino viveu durante muitos anos no Rio de Janeiro, depois tendo se transferido para São Luis do Maranhão, onde foi iniciado na Tenda Espírita do Cacique Tupinambá, templo da capital maranhense da década de 1920 com forte influência do espiritismo kardecista. Após sua aposentadoria como oficial da marinha, Laudelino retornou para seu estado natal com o objetivo de divulgar a Umbanda na sociedade gaúcha, e em 1936 inscreve no cartório de registros públicos da cidade de Porto Alegre a fundação do Abrigo Espírita São Francisco de Assis, terreiro que passa a ser sede da Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda e que existe até os dias atuais na capital

---

<sup>134</sup> Informações do umbandista Moab Caldas, no prefácio da obra do também umbandista gaúcho Alfeu Escobar (1975).

<sup>135</sup> As similaridades entre as práticas do Reino de São Jorge e da Tenda Espírita Mirim, pioneiro terreiro da Umbanda carioca, são enfatizadas por Escobar (1975).

gaúcha. A partir da década de 1940 são fundados nessa cidade três terreiros filiados àquela Congregação, sendo eles o Abrigo Espírita São Jorge, sediado no bairro Azenha e dirigido por Emídio Barbosa, o Abrigo Espírita São Sebastião, localizado na Cidade Baixa e liderado por Amélia Casapiccola, e a Casa de Oração São Benedito, com sede no bairro Petrópolis e presidida por Marcelino Antônio dos Santos<sup>136</sup>.

Com base numa consideração prévia dos rituais e das principais representações coletivas relacionadas a esses primeiros templos, percebe-se que a Umbanda emergente de modo inicial no Rio Grande do Sul se refere àquelas formas mais ocidentalizadas da prática umbandista, auto-referenciadas como “Umbanda branca”, as quais aboliram aspectos como o toque dos tambores e a sacralização de animais e que se desenvolveram com uma forte presença de indivíduos oriundos da classe média brasileira. Artur Cesar Isaia (1997) ratifica essa percepção ao considerar que as principais tendências do movimento umbandista surgido na região concentravam-se numa defesa de valores éticos e morais socialmente hegemônicos na sociedade brasileira do período. Nessa perspectiva, o surgimento desses primeiros templos acompanha o processo de expansão e institucionalização das práticas umbandistas por todo o país, as quais se disseminavam incorporando os valores contidos na sociedade global - inserida de modo contínuo num processo de urbanização e industrialização - conforme descrito por Ortiz (1978). Ainda em acordo com esse autor, cabe ser reiterado que tanto o surgimento como a expansão da Umbanda se efetuava nesse contexto sociológico através dos processos de *embranquecimento* (das tradições africanizadas) e de *empretecimento* (das perspectivas espíritas), o mesmo sendo verificado em todas as regiões brasileiras nas quais o desenvolvimento das cidades e da indústria era alcançado.

Isso explica os motivos pelos quais, a partir da década de 1920, após um desenvolvimento inicial no sudeste brasileiro, os terreiros umbandistas começam a emergir em diferentes regiões, ainda que suas matrizes simbólicas originárias se encontrem associadas às antigas Macumbas cariocas e paulistas. É justamente nesse processo que foram fundados os primeiros templos da Umbanda gaúcha, acompanhando uma lógica que era perceptível em diferentes regiões brasileiras<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> Informações baseadas no depoimento de Gilda Centeno, médium da Congregação Espírita dos Franciscanos de Umbanda desde 1942, atualmente diretora do Abrigo Espírita São Francisco de Assis (entrevista realizada em 13 de janeiro de 2013).

<sup>137</sup> Como demonstra Ortiz (1978), Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais e Rio Grande do Sul despontaram como as principais localidades onde o movimento umbandista se espalha a partir das décadas de 1920, 1930 e 1940.

No entanto, em primeiro lugar, é necessário frisar que somente após a importação de um sistema religioso já consolidado no sudeste, e inserido no estado por agentes como Otacílio Charão e Laudelino de Souza Gomes, é que se iniciará um fluxo contínuo (direcionado à prática umbandista) de atores religiosos anteriormente circundantes por diferentes registros do campo religioso, cuja realidade favorecerá a reprodução da denominação recém inserida no Rio Grande do Sul. Assim, na sequência dos primeiros terreiros fundados por indivíduos iniciados em outros estados, também emergiram templos instituídos por agentes religiosos locais que anteriormente praticavam o kardecismo e que passaram a incorporar em suas práticas as matrizes simbólicas da Umbanda, recém chegada na região. Esse é o caso do Templo de Umbanda Rainha Iemanjá Fraternidade Ubirajara, fundado em Porto Alegre por Astrogildo de Oliveira no final no início dos anos 1940 após a manifestação mediúmica do Caboclo Ubirajara (espírito cultuado na Umbanda) numa sessão kardecista<sup>138</sup>, seguindo um modelo similar ao surgimento de alguns templos umbandistas no estado do Rio de Janeiro<sup>139</sup>.

Como alguns desses fatos indicam, após o surgimento dessas primeiras unidades de culto, ocorrido entre o final dos anos 1920 e o início da década de 1940, a Umbanda começa a se desenvolver no Rio Grande do Sul ora através do aparecimento de templos com descendência no centro do país, ora com base na fundação de terreiros por parte de agentes religiosos locais. Já na década de 1940 é possível constatar a emergência de novos terreiros umbandistas em Porto Alegre, seguindo o modelo da denominada “Umbanda branca”, casos da Tenda Espírita de Umbanda Irmão Paulo e Xangô, localizada no bairro Teresópolis e presidida por Rubens da Rosa, do Centro Espírita Umbandista Emanuel, radicado no bairro Glória e dirigido por Erotilde Lima, além do Centro Espírita Umbandista Deus, Amor e Caridade, situado no bairro Menino Deus e chefiado por Vivaldina Goulart<sup>140</sup>. É também

---

<sup>138</sup> Informações coletadas junto às antigas umbandistas Gilda Centeno (entrevista realizada em 13 de janeiro de 2013) e Aidê Lima (entrevista conduzida em 10 de dezembro de 2012).

<sup>139</sup> Casos da fundação da Tenda Espírita Mirim, por Benjamim Figueiredo, no ano de 1924 no Rio de Janeiro, bem como da fundação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, por Zélio de Moraes, também na capital carioca. O surgimento desse último templo, que desde 1908 funcionava como centro espírita (e que a partir da década de 1930 transforma-se em terreiro umbandista), é até hoje considerado pelos umbandistas como marco de nascimento dessa religião. Esses casos são observados por Renato Ortiz (1978) como exemplares da lógica de *empretecimento* do espiritismo, processo inerente à historicidade da Umbanda.

<sup>140</sup> Detectei a presença histórica desses templos através da análise das fichas de adesão da primeira federação umbandista do estado, a União de Umbanda. Conforme os dados contidos nesses documentos, como descrições dos rituais praticados, nomes de dirigentes, data de fundação e número de médiuns e associados, foi possível perceber que os templos citados correspondem àqueles surgidos na década de 1940 com maior expressividade no contexto porto-alegrense.

dessa década, no ano de 1949, a fundação de um dos mais conhecidos centros de Umbanda da capital gaúcha, a Fraternidade Espiritualista Cavaleiros de São Jorge, localizada no bairro Santana e em atividade até os dias atuais.

Os dados obtidos neste trabalho apontam uma relativa aceleração no desenvolvimento dessa prática no contexto gaúcho, especialmente a partir dos anos 1950, década em que foram registrados na federação umbandista local cerca de 400 templos específicos de Umbanda, dentre os quais setenta por cento radicados na região metropolitana de Porto Alegre<sup>141</sup>, justamente onde o processo de industrialização começava a ser implementado com maior consistência (Cf. SOUZA e MÜLLER, 1997). Essas considerações comprovam as teses de Ortiz (1978), segundo as quais a expansão da Umbanda em diferentes capitais brasileiras ocorreria de acordo com o ritmo do processo de industrialização e urbanização do país. Como exemplos de templos de Umbanda surgidos na capital gaúcha da década de 1950, podem ser referidos os seguintes: Centro Espírita Umbandista Caboclo João das Matas (fundado no bairro Glória, em 1952); Centro Espírita Jaguarema da Luz (fundado em 1952, no bairro Vila Floresta); Sociedade Espírita Jandaia Mirim (fundada em 1953, no bairro Auxiliadora); Centro Espírita Umbandista Cacique Jaguaré (fundado no bairro Cristal, em 1953); Centro Espírita Umbandista José Arabutana (fundado em 1954, na Vila Floresta); Centro Espírita Umbandista Filhos de Yara (fundado em 1955, no bairro Partenon); Centro Espírita de Umbanda São Jorge (fundado em 1956, no bairro Nonoai); Centro Espírita Umbandista Cacique Sete Flechas (fundado no bairro Partenon, em 1956); e ainda o Centro Espírita Umbandista Caboclo Cachoeira (fundado no ano de 1958, no bairro Montserrat).

De acordo com os dados disponíveis, considerando-se o expressivo número de adeptos que compunham as correntes mediúnicas desses terreiros, bem como o elevado número de participantes que formavam seus quadros sociais (fator não verificado nas informações relativas aos templos em funcionamento noutros períodos), é possível inferir que a década de 1950 corresponde à *idade de ouro* da Umbanda gaúcha. O próprio surgimento da primeira entidade federativa nesse período, com a fundação da União de Umbanda, em 1953, corrobora com essa percepção, evidenciando-se a vitalidade do movimento umbandista que se firmava na Porto Alegre da época. Embora nos anos 1960 seja observável o surgimento de importantes templos de “Umbanda branca” na capital gaúcha, é nessa mesma década que um processo de

---

<sup>141</sup> Esses dados se baseiam no registro de templos disponibilizado pela União de Umbanda, sendo relativos ao período de fundação dessa federação, em 1953, até o ano de 1959.

arrefecimento dessa denominação poderá ser constatado, especialmente quando se inicia a formação da Linha Cruzada.

### 5.2.2 Representações coletivas e aspectos rituais

As representações coletivas que organizam a Umbanda gaúcha encontram-se aproximadas do quadro de representações mais gerais presente nas versões hegemônicas dessa prática, disseminadas por todo o país. De acordo com o que já foi exposto na revisão de literatura, o desenvolvimento do panteão umbandista procede de uma reinterpretação dos Orixás iorubanos, que deixam de representar os elementos da natureza para serem associados a espíritos, bem como da constituição de diversas categorias espirituais que representam antepassados da sociedade brasileira, como os indígenas (Caboclo) e os antigos negros escravizados (Preto-Velho). Os espíritos de crianças (linha de Cosme e Damião) completarão o panteão umbandista configurado na região de maneira mais recorrente.

Essas diferentes classes de entidades espirituais apresentam diversas formas de organização, sendo na maioria dos casos categorizadas a partir de uma divisão por linhas. Embora exista um consenso, em boa parte dos templos, de que existam as *sete linhas* da Umbanda, suas nomações e ordenamento variam de uma unidade de culto para outra. Em alguns terreiros podem ser observados arranjos similares aos encontrados na literatura umbandista clássica, como em Matta e Silva (1970), nos quais alguns Orixás de origem iorubana são considerados como chefes das linhas, que serão complementadas pelos demais Caboclos. Assim, por exemplo, existiriam as linhas de Oxalá, Iemanjá, Xangô, Ogum e Oxossi, cada qual agrupando uma série de Caboclos indígenas, além das linhas de Preto-Velho (composta por espíritos dessa classe) e de Cosme e Damião (composta pelos espíritos das crianças). No entanto, na maioria dos templos gaúchos, a configuração encontrada de modo mais recorrente promove uma redução espontânea na arregimentação das diferentes divindades através de três grupos principais, independentemente da consideração das sete linhas, sendo eles os Caboclos, os Preto-Velhos e as Crianças. Nesse caso, os Orixás já se encontram contemplados no grupo dos Caboclos. Ainda é possível encontrar outras linhas específicas cultuadas em determinados templos, como as linhas dos espíritos orientais, dos espíritos dos médicos (de forte inspiração kardecista) ou ainda a linha do povo cigano.

Os Caboclos representam indígenas que viveram no país desde o período do descobrimento. Sua representação imagética está fortemente vinculada à ideia construída acerca do indígena do romantismo, como já percebido por Édison Carneiro (1956). Demonstram-se como profundos conhecedores das ervas medicinais, as quais receitam de modo constante a seus consulentes, por tal motivo sendo muito procurados para a resolução de questões de saúde. Nas performances do transe místico, incorporam em seus médiuns simulando o uso de instrumentos indígenas, como o arco e a flecha, dançando e emitindo bramidos. Em geral, mantêm um comportamento austero e demonstram orientar-se por uma ética rigorosa, especialmente aquela de base kardecista, cujas referências permearam o sistema de crenças da Umbanda. Nesse sentido, os Caboclos estão muito mais próximos da ideia do indígena *catequizado* do que do autóctone do período pré-colonial. Desdobram-se em inúmeras identidades míticas como Caboclo Flecheiro, Pena-Branca, Pena-Verde, Cobra-Coral, Ubiratã, Ubirajara, Tupinambá, Tupi-Mirim, Rompe-Mato, Serra-Negra, etc. Suas versões femininas podem identificar-se como Jurema da Praia, Jurema Flecheira, Jurema Caçadora, Iracema, Jandira, Jupiara e assim sucessivamente.

Já os Caboclos ligados aos Orixás seguem um modelo comportamental e uma perspectiva ética similar a dos indígenas, diferenciando-se dos mesmos no que se refere à sua representação enquanto antepassados, a qual pode incluir as mais variadas narrativas, como no caso dos Oguns, geralmente associados aos militares, soldados e policiais. Ainda que em termos de um *status* ontológico essas entidades tenham se afastado de suas representações africanas (como espíritos e não mais Orixás), observa-se a permanência de algumas características míticas, como a regência da guerra no próprio caso do Orixá Ogum. No que se refere às denominações dos Orixás da Umbanda gaúcha podem ser encontrados, nas falanges de Ogum, as identidades de Ogum Bandeira, Sete Espadas, Beira-Mar, Sete Ondas; nas falanges de Xangô identificam-se os Xangôs da Mata, da Justiça, da Pedreira, da Cachoeira; as identidades secundárias de Oxossi podem incluir Oxossi Caçador, Flecheiro, Guerreiro; Oxum pode se apresentar como Oxum das Ondas, dos Rios, da Praia; Iemanjás denominam-se Yaras, Mãe D'água, Janaína, Jandaia e assim por diante.

Representantes dos antigos negros escravizados, os Preto-Velhos portam-se de acordo com personalidades serenas e humildes, geralmente associadas ao passado de forte sofrimento. Por essa razão, são exímios conselheiros e profundos conhecedores das dores enfrentadas pelos seres humanos. Costumam diagnosticar moléstias e receitar seus medicamentos com base num apurado conhecimento da medicina floral. Através do transe,

manifestam-se expressando as características da senilidade, com postura curva e locomoção vagarosa, quase sempre amparados pelo uso de bengalas. Suas identidades são múltiplas, podendo ser detectadas denominações como Pai João, Pai Joaquim, Pai José, Pai Tomé, Pai Sebastião, Mãe Maria, Tia Júlia, Vó Catarina, Vó Felisbina e Preta Josefina. Em alguns casos, esses nomes podem ser acompanhados de algum indicativo da procedência africana ou da condição na escravidão já em terras brasileiras, como nos exemplos de Pai João do Congo, Pai Joaquim da Angola ou Mãe Maria do Cativoiro.

Os espíritos infantis, que compõem a linha de Cosme e Damião, correspondem às crianças desencarnadas até os sete anos de idade. Possuem nomes como Zezinho, Luizinho, Pedrinho, Marianinha, Ritinha e Aninha. Sua presença é pontual ao longo dos rituais praticados no calendário litúrgico, sendo bem menos freqüente que a aparição das demais entidades do panteão umbandista. Atendem prioritariamente às demandas relacionadas à saúde e ao bem-estar das crianças. Cabe ser destacado que, no pensamento umbandista, cada uma dentre as possíveis identificações específicas dos Caboclos, Preto-Velhos e Crianças (como Caboclo Flecheiro, Pai Tomé ou Luizinho) assinala tão somente uma espécie de *faixa vibratória* através da qual algum espírito poderá se identificar e assim se apresentar num determinado terreiro. Essa concepção também decorre da herança kardecista, segundo a teoria das afinidades entre os espíritos, que se encontram agrupados no cosmos segundo suas relações de proximidade e semelhança. Desse modo, podem existir diversos Caboclos indígenas de mesmo nome, cada qual correspondendo a um espírito específico identificado na faixa vibratória que recebe certa denominação.

A cosmovisão umbandista comporta uma articulação de simbologias africanas diversas, além de perspectivas ameríndias e cristãs, nesse último caso, acessadas através da incorporação de elementos da visão de mundo kardecista. Desse modo, revela-se como uma religião monoteísta, concebendo o Deus judaico-cristão de acordo com as exegeses básicas do espiritismo e segundo uma associação com certas perspectivas africanas, através de seu sincretismo com o ser supremo Banto (Zambi) ou Iorubá (Olorum), ou ainda com uma vinculação estabelecida de modo recorrente nas vertentes menos ortodoxas do campo afro-brasileiro, na qual o Deus judaico-cristão pode ser identificado junto a um dos Orixás do *orumalé*: Oxalá (historicamente sincretizado com Jesus Cristo em terras brasileiras)<sup>142</sup>. Além

---

<sup>142</sup> Essa última associação é recorrente no Batuque, que como visto anteriormente, pode conter representações de Oxalá como Orixá supremo do *orumalé*. Para uma revisão do conceito de *Deus supremo* entre os Iorubás, ver o trabalho de John Bewaji (1998).

desse Deus soberano, o cosmos da Umbanda é composto por espíritos mais ou menos evoluídos de acordo com a doutrina da evolução kármica, herdada do kardecismo, perspectiva que projeta o ser humano como portador de uma existência genérica intercalada por sucessivas encarnações, as quais têm por objetivo viabilizar seu contínuo processo de evolução espiritual<sup>143</sup>. Nessa visão, Caboclos, Preto-Velhos e Crianças correspondem a entidades que se encontram num patamar evolutivo *superior*, sendo compreendidos como *seres de luz*. Portanto, são considerados aptos a retornar ao mundo material para prestar auxílio aos indivíduos encarnados. Cada ser humano possui diversos protetores, ou *guias*, geralmente subdivididos entre as diferentes categorias espirituais, os quais acompanharão cada indivíduo com intuito de orientá-lo em sua passagem pelo *mundo material*. A essas ideias são somadas as perspectivas da doutrina da caridade, sem cuja prática não existe a possibilidade de *evolução*, segundo uma das representações mais caras ao kardecismo. Com base na interpretação umbandista dessa doutrina, cada indivíduo encontra como condição inevitável para seu desenvolvimento espiritual a prática de ações caritativas, numa concepção que incidirá de modo decisivo nas concepções que balizam não apenas os princípios que regem as relações entre as demandas e ofertas de bens religiosos, mas as lógicas da iniciação e, de modo evidente, a constituição do repertório ético presente na Umbanda.

As principais atividades rituais dessa vertente se organizam através das sessões de caridade. Cada sessão tem por princípio básico o estabelecimento do contato dos adeptos e simpatizantes junto aos espíritos cultuados, os quais *baixam* nos terreiros com a finalidade de dar consultas e efetuar o *passé*, espécie de *energização fluídica* e *limpeza mística* que Caboclos e Preto-Velhos aplicam em seus consulentes. Ao contrário do Batuque, no qual as atividades visam *celebrar* a presença das divindades e reafirmar os vínculos místicos com as mesmas, a principal ideia de uma sessão umbandista consiste no fato de que os espíritos incorporam em seus médiuns para que ambos possam *trabalhar*. Nesse caso, trabalhar significa prestar a caridade, ação que é empreendida tanto pelas entidades quanto pelos médiuns, que dessa forma podem dar continuidade a suas trajetórias evolutivas. Por sua vez, os consulentes visam acessar a agência mística disponibilizada pelos espíritos. Os recursos místicos podem ser usufruídos de diferentes modos, como no próprio *passé*, através do qual as *energias negativas* que decorrem da ação maléfica dos espíritos inferiores poderão ser dissipadas. Outras demandas podem ser *negociadas* através das consultas, que podem indicar soluções relacionadas com a intervenção direta do próprio espírito consultado, ou ainda

---

<sup>143</sup> Sobre a noção de *pessoa* no espiritismo, ver o trabalho de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (1983).



recomendar a realização de trabalhos espirituais adicionais<sup>144</sup>. De modo similar ao Batuque, as demandas mais comuns relacionam-se com questões de saúde, emprego e conflitos interpessoais de ordem familiar e amorosa. De modo oposto às vertentes mais africanizadas, nas quais as prerrogativas éticas das divindades não se encontram amparadas por um código moral específico, a resolução das demandas dos consulentes a partir das entidades umbandistas implica, na maioria dos casos, uma espécie de contrapartida moral do requerente, a qual é conjugada na perspectiva êmica pela ideia de *merecimento*, comum na maioria dos templos umbandistas gaúchos. Assim, a realização das expectativas dos adeptos e consulentes encontra-se condicionada, até certo ponto, à responsabilidade ética e moral que cada sujeito detém sobre suas ações (seu *merecimento*)<sup>145</sup>.

Na maioria dos templos, as *sessões de caridade* são realizadas a cada semana ou quinzena, contando com três a quatro horas de duração e obedecendo a um roteiro fixo de procedimentos rituais seqüenciados, que se apresentam de modo mais ou menos recorrente na maioria dos templos gaúchos. Os médiuns formam a corrente mediúnica em formato de semicírculo, ficando dispostos em frente ao altar principal (*congá*), rigidamente uniformizados na cor branca. Os trabalhos se iniciam com a *defumação* do terreiro, dos médiuns e da assistência e com a realização das preces de abertura, que podem incluir orações espíritas e católicas como o Pai Nosso e a Prece de Cáritas, além da execução do hino da Umbanda. Após as orações inicia-se a evocação das entidades que trabalharão na ocasião, as quais são convocadas através dos *pontos cantados*. A chegada dos guias remete a uma série de cumprimentos rituais entre os mesmos, de acordo com os graus hierárquicos de que dispõem, e após o restabelecimento da corrente mediúnica iniciam-se os passes, primeiramente realizados nas crianças e, em seqüência, nas mulheres e homens. Terminadas essas atividades, os cumprimentos rituais entre as entidades e os *irmãos de corrente* serão repetidos, momento em que se iniciam os cânticos dos *pontos de subida* dos guias. Novas orações encerram a sessão e autorizam a dissolução da corrente mediúnica.

Além desse modelo seqüencial mais ou menos estável, cada templo pode apresentar certas variações na dinâmica das sessões. Em alguns casos, os pontos cantados são

---

<sup>144</sup> Nesses casos, pode-se recomendar a realização de oferendas destinadas aos Caboclos e Preto-Velhos. Também são trabalhos adicionais da Umbanda os “descarregos”, como o “ponto de pólvora”, no qual a queima de pólvora próxima ao corpo do indivíduo visa afastar as “cargas negativas” que o acompanham.

<sup>145</sup> Como propõe Lísias Negrão (1996), as percepções sobre a moral umbandista devem ser *relativizadas*, seja porque essa religião apresenta diversificados modos de incorporação dos elementos da cultura ocidental, seja porque também admite formas de preservação de valores da tradição africana.

acompanhados de palmas, em outros, utilizam-se maracás indígenas para a marcação do ritmo. O uso de tambores é raro nas casas de Umbanda “branca”, podendo ser encontrado em terreiros com menor envolvimento com essa variante. Assim como no Batuque, as etiquetas cerimoniais são relevantes nas sessões de Umbanda, sua dimensão extática sendo alvo de uma constante tentativa de controle por parte dos sacerdotes e presidentes de federações.

Unidades de culto mais próximas do kardecismo podem incluir sessões de desobsessão ou cirurgias astrais, que se demonstram comuns nas práticas espíritas. Em conjunto com essas modalidades rituais básicas, a maioria dos templos de Umbanda do Rio Grande do Sul ainda promove homenagens sazonais ao conjunto de divindades a partir dos rituais realizados em seus próprios *reinos*, ou seja, nos espaços naturais consagrados a determinadas falanges espirituais, como a praia (domínio da falange de Iemanjá), o rio e a cachoeira (reino de Oxum), a mata (domínio de Oxossi e dos Caboclos indígenas) e a pedreira (espaço regido pela falange de Xangô). Geralmente, cada terreiro organiza suas saídas anuais a esses reinos, as quais são chamadas de *cruzamento*. Essa denominação decorre do fato de que em cada saída, além da realização das oferendas às divindades correspondentes, serão efetuadas as renovações dos processos iniciáticos. Desse modo, o *cruzamento* se refere a uma repetição dos ritos da iniciação umbandista, que consistem na lavagem da cabeça dos médiuns com as ervas sagradas e as bebidas associadas a seus respectivos guias.

Na maioria dos templos gaúchos, após o cumprimento de sete cruzamentos um adepto e seu guia tornam-se *caciques*, adquirindo o grau máximo na hierarquia da Umbanda. A partir dessa condição, o médium poderá empreender uma carreira sacerdotal. Já os motivos para a iniciação encontram-se invariavelmente associados ao conceito de *mediunidade*, que sinaliza não apenas uma capacidade de mediação com o mundo espiritual (e uma conseqüente predisposição ao transe), mas uma inequívoca necessidade de prestação da caridade - devido aos prováveis erros cometidos em encarnações passadas. As aflições vividas no cotidiano de cada indivíduo podem ser reinterpretadas como um aviso sobre os imperativos da iniciação, através da qual o desenvolvimento das faculdades mediúnicas possibilitará a prática da caridade, realizada mediante a disposição do médium em receber os espíritos de luz e assim ajudar aos *irmãos de fé*.

### 5.2.3 Considerações sobre o surgimento da Umbanda no contexto gaúcho

São bem conhecidas as inferências acerca da formação da religião umbandista na sociedade brasileira, presentes na extensa literatura antropológica especializada, as quais consideraram a ressignificação dos valores religiosos africanos e sua imbricação com a visão de mundo ocidental como parte da inserção das populações negras junto ao modo de produção capitalista, numa sociedade na qual se consolidavam os movimentos de industrialização e urbanização do país, dominada pelos discursos relativos à constituição de uma identidade nacional. Tais fatores serão decisivos no que se refere à constituição de um novo sistema religioso conectado ao campo afro, seja nos termos de seu código de crenças e aspectos rituais, seja no que concerne às suas perspectivas éticas ou às suas formas de institucionalização das experiências religiosas. Ainda que devam ser resguardadas as particularidades regionais do surgimento da Umbanda gaúcha, as considerações mais gerais sobre a emergência dessa prática no país mantêm validade para as principais referências acerca de sua presença e desenvolvimento no Rio Grande do Sul.

A relação entre o *ethos* e a visão de mundo umbandistas e o contexto sociológico adjacente à sua emergência torna-se mais evidente numa comparação com as características da própria vertente mais africanizada da região. Assim como o Batuque, cujas dimensões rituais vinculam-se com as dimensões de *tempo* e *espaço* disponíveis na sociedade agrária, os aspectos cerimoniais umbandistas irão conectar-se com a racionalização dessas dimensões durante o processo de consolidação da sociedade capitalista. Ambas as referências serão afetadas pelas novas relações de trabalho (tempo) e pelas peculiaridades do ambiente urbano (espaço), realidades que, como advertiu Corrêa (1994), encontram exemplos em fatores *práticos* como no horário reduzido das sessões de Umbanda ou ainda na abolição das práticas sacrificiais e na dispensa dos longos períodos demandados pelos rituais de iniciação.

Transformações influenciadas pela mesma transição de contexto também operam sobre as estruturas de significação do panteão. Por um lado, se no Batuque o complexo do *orumalé* simboliza os elementos que compõem a realidade da natureza (associação característica para uma sociedade baseada na economia agrária), o panteão umbandista, composto por espíritos de brancos, indígenas e negros promove uma espécie de releitura simbólica do processo de constituição da população brasileira, organizada pelas diferentes clivagens étnicas formadoras da “nação”. Observa-se aqui uma forte inspiração das ideologias políticas vigentes a partir dos anos 1930, especialmente no que se refere às ideias de

integração do país e de consolidação da identidade nacional - baseadas na celebração da *mestiçagem* -, muito influentes no contexto de implementação da política industrial brasileira. Na mesma perspectiva, também se encontram presentes nessas simbologias os modos de composição de uma nova classe operária, circunspeta por negros, brancos e mulatos, cuja emergência matizou não apenas as pertencas étnicas, mas as próprias estruturas de significado dos panteões africanos mediante a proletarização do elemento negro. Não se trata mais de um conjunto de divindades míticas que outrora possibilitaram a reconexão com os valores do continente perdido, mas de uma série de entidades espirituais que simbolizam a presença negra em meio a uma nova estrutura social e econômica, na qual as populações de cor se inseriram como força de trabalho assalariada junto a outros segmentos populacionais.

Finalmente, se as divindades do *orumalé* batuqueiro incidem sobre a concepção de *pessoa* dos adeptos, que não apenas herdaram as características do comportamento mítico, como também as vivenciam através da possessão ritualizada, as representações sobre as divindades da Umbanda, amplamente abstratas e não mais regidas por narrativas míticas ordenadas estarão mais afeitas a uma concepção de *indivíduo* de base tipicamente *moderna*. Como dito anteriormente, uma vez que os espíritos de Caboclos, Preto-Velhos e Crianças são categorias espirituais genéricas, e que suas identidades específicas correspondem tão somente a uma categoria disponibilizada no panteão para a *identificação astral* de um espírito anônimo, a indeterminação de um padrão mítico e o anonimato do espírito cultuado permitem que o médium vivencie um papel mais *elástico* durante o transe mediúnico, observando-se - nas relações entre a identidade pessoal e as identificações com as características dos *guias* - uma realidade mais favorável para o desenvolvimento da individualidade<sup>146</sup>.

A percepção dessa possibilidade de afirmação da individualidade dos adeptos como parte da visão de mundo e do *ethos* umbandista, percebida por Velho (1994) e Ortiz (1978) como característica compatível com a ideologia *moderna* (e com a sociedade industrial brasileira), deve ainda ser complementada através de uma consideração sobre a vinculação da

---

<sup>146</sup> Estou reiterando aqui a análise de Gilberto Velho (1994) sobre a relação entre as noções de indivíduo e religião na sociedade brasileira. Para este autor, tal relação encontra na especificidade dos espíritos da Umbanda um assertivo exemplo do modo como as próprias religiões de transe possibilitam a elaboração de aspectos da individualidade no contexto brasileiro. Por outro lado, não se trata de afirmar que a concepção de *pessoa* das práticas mais africanizadas como o Batuque siga rigidamente os modelos míticos, assim configurando padrões comportamentais engessados. Como demonstrou Goldman (1985), a continuidade das práticas rituais durante as trajetórias religiosas tanto propicia que o iniciado se identifique com as características arquetipais ligadas aos deuses, quanto favorece que a representação de suas divindades seja afetada por sua personalidade. Como demonstra esse autor, há uma relação a partir da qual adeptos e divindades se singularizam nas atualizações progressivas dos pactos místicos.

Umbanda com os ideais da caridade e com a moral kardecista. Nesse aspecto, ao agregar certos conteúdos morais essa prática aponta para uma relativa responsabilidade ética do indivíduo, projetado-o, ao menos nos termos da versão umbandista mais institucionalizada, como *sujeito* moralmente orientado, numa perspectiva amplamente associada com a implantação da sociedade de classes.

Em acordo com Lísias Negrão (1996), é necessário avaliar que as expectativas morais de base kardecista nunca se concretizaram totalmente na Umbanda, sendo apropriadas de diferentes modos ao longo do *continuum* estabelecido entre os terreiros mais ou menos próximos das instituições que visaram racionalizar a religiosidade umbandista. Entretanto, ainda que parte dessas representações morais constitua mais um *discurso* acionado por agentes religiosos empenhados na legitimação social dessa prática, a absorção (ainda que parcial) de um determinado código ético como característica atrelada ao período de emergência dessa vertente não pode ser preterida. Não apenas o desenvolvimento de uma ética específica na qual a ontologia de categorias como bem e mal se encontra bem definida (como na delimitação da Quimbanda como dimensão cosmológica negativa da Umbanda, ambas as categorias sinalizando domínios de “bem e “mal”), mas ainda a emergência de padrões morais balizados na ideia da caridade (que propõe uma atitude para com o mundo fundamentada na responsabilidade ética do sujeito), apresentam-se como fatores que sinalizam a aderência da Umbanda a seu contexto de surgimento, num período onde a lógica da modernização coaduna-se com o estabelecimento de padrões éticos sedimentados e com uma concepção de sujeito moralmente orientado.

As lógicas de ordenamento social umbandistas também revelam as influências de seu período de surgimento. Novamente em comparação com o Batuque, cujas relações são amparadas pelo código da tradição, a Umbanda se estabelece a partir de uma lógica de ordenamento pautada pela combinação entre os códigos do carisma e da racionalidade<sup>147</sup>. A incorporação dessa lógica pode ser exemplificada pelas características da autoridade conferida ao sacerdote, agora não mais concebido como patriarca de uma estrutura genealógica, mas como chefe dos trabalhos mediúnicos, reconhecido não apenas por seus conhecimentos

---

<sup>147</sup> A combinação e as contradições entre a autoridade carismática e tradicional, consideradas como lógicas de legitimação da ordem social nos terreiros umbandistas, são temáticas abordadas por Yvonne Velho (1975). Ao analisar o desenvolvimento de um templo de Umbanda, a autora demonstra a existência de uma disputa constante entre o *código do santo* (conhecimento ritual e religioso) e o *código burocrático* (nível de conhecimento geral, condição socioeconômica, *status* na sociedade envolvente, etc.), perspectivas que conjugam o estabelecimento de papéis e hierarquias numa unidade de culto. A presença do código burocrático confirma a incorporação de valores *modernos* na organização dos cultos umbandistas.

rituais, mas ainda pelo *status* social do qual dispõe junto à sociedade envolvente (indicado por fatores como o nível educacional, a estabilidade econômica, etc.).

As formas de organização do campo umbandista reforçam essa percepção, verificando-se que a formação de unidades de culto como sociedades beneficentes (registradas com estatuto social reconhecido em cartório), compostas por um corpo diretivo e um quadro de sócios contribuintes apresenta-se como exemplo modelar dos processos de racionalização das relações sociais e da própria estrutura econômica dos templos. Essas ideias ampliam-se com a consideração das modalidades de institucionalização propostas nesse segmento, especialmente com base no surgimento das federações, que nasceram visando mediar as relações entre os terreiros e a sociedade envolvente, respondendo pelos primeiros e ao mesmo tempo impondo a eles certas normatizações. Nesse caso, o que se demonstra como pertinente diz respeito ao fato de que essas normatizações geralmente se estabeleceram em torno de propostas de uma codificação ritual e doutrinária, cujos processos correspondem à racionalização de aspectos do sagrado umbandista. Historicamente, os principais serviços prestados por essas entidades junto aos seus associados constituíram-se, no Rio Grande do Sul, com base no apoio jurídico e na intermediação dos processos de registros em cartório, em empreendimentos de legitimação social que se estruturam através da burocratização das relações sociais e religiosas. De maneira evidente, essa lógica burocrática indica iniciativas de aproximação com as lógicas de legitimidade hegemônicas na sociedade envolvente do período. Dito de outro modo, trata-se de ações que visavam conceber certo grau de organização institucional a partir de métodos de registro burocrático das experiências religiosas, aproximando os sistemas de representação umbandistas das lógicas organizativas racionalizadas tipicamente *modernas*<sup>148</sup>.

Do mesmo modo que ocorrera com o Batuque, as relações entre o campo umbandista recém formado na região e a sociedade envolvente sempre foram tensas. Apesar dos constantes esforços de legitimação social empreendidos pelos adeptos dessa vertente, as lógicas repressivas incidentes sobre os primeiros templos de Umbanda do estado foram constantes. Como descreve o antigo umbandista Alfeu Escobar (1975), templos como o de Otacílio Charão organizavam sessões itinerantes na cidade de Rio Grande visando escapar das

---

<sup>148</sup> Essas ações são constatáveis no surgimento da União de Umbanda do Rio Grande do Sul. Como analisei em outro trabalho (LEISTNER, 2009a), essa entidade surge em 1953, tendo sido fundada, entre outros, por Pompílio Posserra Eufrásio, Hélio de Castro, Jardelino de Oliveira, Júlio Hervê, Genito Fezola, Homero Reis e Adroaldo Guerra, muitos deles oficiais do exército, médicos e advogados. Isso ampara as inferências sobre a inserção da classe média nos quadros da Umbanda, além de ratificar as constatações quanto ao estabelecimento dessa classe no comando da empresa sagrada umbandista.

constantes batidas policiais, realizadas nos mesmos moldes do que fora percebido em todo o país, através de realidades que resultaram na invasão e interdição de templos, bem como na prisão de seus adeptos. O mesmo ocorrera no terreiro de Laudelino Souza Gomes, na Porto Alegre dos anos 1930, conforme o depoimento de uma antiga médium desse templo<sup>149</sup>:

Olha, o seu Laudelino tinha os registros da perseguição que fizeram ao terreiro em 1936. Foi um horror. A polícia só faltou entrar a cavalo lá dentro. Nessa época eu tava começando na Umbanda, no terreiro do pai Laudelino. E entraram querendo acabar com tudo. Tiraram tudo que tinha lá dentro: nossos quadros, nossas imagens, as roupas dos médiuns, e foi tudo levado para a delegacia dos costumes. Daí lacraram a porta do terreiro para que ninguém pudesse entrar lá. Pelo menos até 1941, por volta desse ano, ele [Laudelino] se complicou bastante com a polícia. Até que, como ele tinha a carteira dele de oficial do exército e eles não podiam prender, começaram a nos aliviar. Aí ele resolveu registrar o estatuto do terreiro em cartório. Mas lembro que até 1942, ou 1943, a gente sofria bastante com a polícia. Mas não era só isso. Quando fizemos o primeiro préstimo à Iemanjá, em 2 de fevereiro de 1942, na beira do rio Guaíba, as pessoas na volta, os católicos, jogavam de tudo que tu possa imaginar na gente. Era fruta podre e ia por todo o lado. Naquela época não era fácil ser de Umbanda.

Por outro lado, as estratégias de defesa em relação a essa realidade repressiva são bem diferentes no que compreende as contrapartidas de legitimação ativadas por umbandistas e batuqueiros. Se esses últimos valeram-se da ideia do *feitiço negro* como recurso simbólico disponível para a equalização das assimetrias advindas do poder *formal*, as estratégias de legitimação acionadas pelos umbandistas gaúchos contaram com os mesmos recursos simbólicos verificados no processo de busca pela aceitação social da Umbanda no restante do país, conforme as estratégias elencadas no estudo de Ortiz (1978). Não apenas os procedimentos de burocratização das experiências religiosas, com a criação de entidades federativas, mas os discursos identitários e teológicos, balizados pela lógica do *branqueamento*, foram centrais nesses projetos. O afastamento das concepções africanizadas é detectado não apenas na abolição dos sacrifícios ou nas concepções cosmológicas inspiradas pela ideia da *mestiçagem*, mas numa série de outras prescrições rituais e discursos que visaram *suavizar* as concepções pejorativas historicamente projetadas sobre a ideia de *africanismo*. Como refere Isaia (1997), algumas práticas do período de surgimento da Umbanda no contexto gaúcho demonstram os intentos de seus adeptos em qualificarem-se socialmente, através de uma auto-apresentação *familiar* em relação às significações assumidas

---

<sup>149</sup> Declarações de Gilda Centeno (entrevista realizada em 13 de janeiro de 2013).

pelo discurso da elite, com base numa fuga de tudo que pudesse identificar essa vertente com o universo simbólico das populações marginalizadas.

Como é possível inferir, a Umbanda surge no contexto gaúcho fortemente vinculada ao contexto sociológico do período de industrialização brasileira, associação que se torna evidente a partir da inserção gradativa de valores *modernos* e da influência das ideologias políticas vigentes no período. Tal relação é visível nas estruturas de significado contidas no panteão, nos ritos, nas perspectivas éticas e nas lógicas de burocratização e racionalização das experiências religiosas desenvolvidas, observando-se um conjunto de elementos que compõem uma visão de mundo e um *ethos* tipicamente umbandistas, que passaram a fazer parte do campo afro-religioso do Rio Grande do Sul.

### 5.3 DA LINHA CRUZADA À EMERGÊNCIA DA QUIMBANDA

#### 5.3.1 Percursos *cruzados*: a aproximação entre umbandistas e batuqueiros

De acordo com o que foi afirmado desde o capítulo primeiro, a formação da Linha Cruzada se refere mais a uma imbricação de denominações do campo afro-gaúcho do que a configuração de um novo sistema religioso. Embora essa articulação de vertentes acabe por constituir uma combinação de diferentes sistemas de crença, muitas vezes admitindo-se uma concepção cosmológica alternativa na qual os sistemas agregados são complementares, não há, ao menos inicialmente, o desenvolvimento de uma *nova* forma religiosa, e sim uma *composição* entre modelos de religiosidade anteriormente apartados. Como bem notou José Carlos dos Anjos (2006), embora essas denominações passem a se *cruzar* num mesmo espaço de culto (terreiro), os símbolos religiosos em questão não se anulam numa possível síntese que recolocaria a unidade nos sistemas. A Linha Cruzada surge de uma aproximação entre o Batuque e a Umbanda motivada pelas trajetórias de determinados agentes religiosos que, após a iniciação em uma dessas vertentes, aderiram à segunda passando a arregimentar em seus templos ambas as práticas. Na maioria dos templos *cruzados* surgidos no estado é detectável uma nítida separação das atividades práticas de cada denominação. Assim, enquanto o Batuque tende a preservar suas especificidades, sendo praticado de acordo com seus ciclos



rituais sazonais (sem interferência dos códigos rituais da Umbanda), a Umbanda continuará a ser cultuada através de suas seções de caridade sem que haja a presença dos códigos do Batuque em sua liturgia. O culto aos Exus e Pombagiras se insere nessa imbricação através de uma presença *tímida* ou *dissimulada* em alguns terreiros de Umbanda da região, sobretudo aqueles mais afastados do comando das federações. No entanto, antes de avaliar os modos de inserção dessas divindades na formação da Linha Cruzada, é preciso verificar as formas através das quais essa imbricação de vertentes se constituiu.

Ao menos até o final dos anos 1950 o campo afro-gaúcho encontrava-se arranjado a partir de dois círculos de relações principais, estabelecidos em torno do Batuque ou da Umbanda, cada qual contando com suas lógicas próprias de organização, capitais simbólicos específicos e princípios estruturantes básicos. Isso não significa o isolamento absoluto de um campo em relação ao outro. Ao que tudo indica, as conexões iniciais parecem partir das próprias semelhanças existentes entre os dois sistemas religiosos, especialmente no que concerne à linguagem do transe como recurso de mediação com o sobrenatural<sup>150</sup> ou ainda em relação às características comuns que projetam ambas as práticas como componentes do mesmo mercado de bens religiosos<sup>151</sup>. Como propôs Corrêa (2006), embora existissem resistências por parte dos adeptos de uma denominação em relação à outra, ambos os lados sempre se reconheceram como legítimos (ao menos no que se refere à *existência* das entidades sobrenaturais) e são diversas as referências sobre uma constante circulação de consumidores de bens religiosos pelas duas denominações. Ao descrever o período de fundação do primeiro terreiro de Umbanda de Porto Alegre, as narrativas de uma antiga umbandista demonstram não apenas a curiosidade dos batuqueiros em relação à Umbanda, recém chegada na capital, mas ainda algumas relações de cordialidade existentes entre os sacerdotes dessas diferentes denominações:

Logo que o Pai Laudelino fundou o Abrigo São Francisco de Assis todo aquele pessoal do Batuque aparecia lá pra ver do que se tratava. Tinha a Mãe Tinância e a Mãe Deolinda, que era do Xangô e que tinha um terreiro de Batuque aqui perto, ali na Cidade Baixa. Essa veio na nossa terreira logo que iniciamos, querendo saber quem era aquele tal de Laudelino que tava surgindo. Aí eles conversaram muito sobre religião. Depois o Pai Laudelino mandou a gente levar uma oferenda pro

---

<sup>150</sup> Com referência às ideias de Camargo (1961) sobre o *continuum* que abarca as “religiões mediúnicas” no país.

<sup>151</sup> Segundo o conceito de *religiões de aflição*, sugerido por Fry e Howe (1975), ou ainda em relação às noções sobre as *religiões hiper-ritualizadas*, conforme Prandi (2000).

Xangô dela. Fomos até lá e fomos muito bem recebidos. Mas o pessoal não se misturava muito. Era cada um na sua, cada um do seu lado<sup>152</sup>.

No entanto, a partir do momento em que as relações do mercado de bens religiosos se estabelecem de modo mais contundente, engendrando demandas de diferenciação no interior do campo religioso, os tensionamentos entre batuqueiros e umbandistas tendem a se acentuar. Assim surgem as acusações de membros do Batuque que, como demonstra Isaia (1997), não aceitavam que seus Orixás fossem cultuados como espíritos de antepassados, os quais, na cosmovisão batuqueira, correspondem justamente às entidades que tendem a ser rechaçadas por serem percebidas como Egums. Como demonstrou Corrêa (2006), tal fator sempre constituiu um elemento de forte tensão na interpretação batuqueira a respeito da Umbanda. As narrativas de alguns umbandistas que buscaram iniciação no Batuque e encontraram forte resistência dos sacerdotes desse culto é sintomática nesse sentido.

Quem praticava o Batuque, antigamente, dificilmente aceitava a Umbanda. E isso eu tenho como experiência. O Meu pai, o Leopoldo da Yansã, eu tive que quebrar um tabu, porque ele nunca aceitava na casa dele alguém da Umbanda. Pra entrar pra casa dele tinha que primeiro sair da Umbanda. Ou era Umbanda, ou era Batuque. E a maioria dos batuqueiros era igual a ele. Pensavam que Umbanda trabalhava com Egum. Era uma maioria que não aceitava as duas coisas, de jeito nenhum. Naquela época, ou se era batuqueiro ou se era da Umbanda<sup>153</sup>.

Por outro lado, o discurso umbandista já continha em suas matrizes ocidentalizadas forte predisposição a uma contrariedade ao Batuque, o que é visível nas próprias iniciativas de legitimação centradas na ideia do afastamento das origens africanas, perspectiva que por si só já enquadrava o Batuque como alvo de um discurso acusatório. Essa tendência é ressaltada num relato sobre as ideias acerca do Batuque enunciadas nas sessões de desenvolvimento mediúnico realizadas num centro de Umbanda da capital gaúcha dos anos 1950:

Aqui no terreiro os médiuns sempre vinham com dúvidas do que era o Batuque, do que se fazia no Batuque e tal. Tinham curiosidade, **queriam saber se era mais forte que a Umbanda**. Daí a antiga chefe daqui do centro sempre explicava assim: vocês **vão acreditar em gente que mata bicho?** O bicho não dá vida pra ninguém meu filho! Ela dizia isso: o bicho é uma galinha, um cabrito, é feito pra agente se alimentar. E o santo não come bicho. O santo vai dar vida pra ti porque tu tirou a vida do bicho? **Mas aí eles começaram a dizer que a Umbanda era fraca**. Até

<sup>152</sup> Declarações de Gilda Centeno (entrevista realizada em 13 de janeiro de 2013).

<sup>153</sup> Declaração de Pai Jorge Verardi de Xangô (entrevista realizada no dia 17 de outubro de 2012)

hoje dizem: ah, é fraca! Mas o Batuque não derruba a Umbanda, porque a **Umbanda não faz mal a ninguém. Eles fazem os trabalhos pra tudo né?** (grifos meus)<sup>154</sup>.

Além da contrariedade às práticas sacrificiais e de uma percepção moral balizada na dicotomia bem e mal, significantes recorrentes no discurso umbandista, a narrativa acima ainda revela a emergência de uma ideia relativa à eficácia simbólica superior do Batuque em comparação com a Umbanda, numa representação que passava a ressoar por todo campo afro-gaúcho e mesmo nos círculos restritos aos umbandistas<sup>155</sup>. Essa perspectiva já foi avaliada por Vagner Gonçalves da Silva (1995, p. 79) no contexto nacional, que discorreu sobre o modo como a Umbanda, ao se opor a práticas como a sacralização, acabou por valorizá-las como mais radicais e, portanto, capazes de solucionar demandas místicas mais complexas. O que se revela como pertinente diz respeito ao fato de que a oposição entre Batuque e Umbanda, despertada pelas demandas de diferenciação do campo afro, acabou por ressaltar as especificidades de cada vertente, favorecendo que os diferentes agentes religiosos circundantes pelas fronteiras estabelecidas entre as duas práticas pudessem perceber os atrativos específicos de cada denominação. Enquanto a Umbanda despontava como prática com maior aceitação social, o Batuque mantinha sua força com base na percepção de uma eficácia simbólica superior. Esses dois atributos, específicos de cada denominação, apresentam-se como os principais fatores que desencadearam não apenas o trânsito de adeptos de uma prática em direção à outra, mas ainda a possibilidade de arregimentação das duas vertentes, seja na perspectiva do adepto, que se iniciará em ambas, seja na ação racional do sacerdote, que poderá dispor das duas práticas numa mesma unidade de culto e assim contar com as vantagens (rituais, místicas, práticas, etc.) de cada uma.

É impossível detectar com precisão os agentes que iniciam esse movimento. Uma análise comparativa das genealogias dos terreiros permite apenas deduzir que a formação da Linha Cruzada se inicia entre o final da década de 1950 e início dos anos 1960, época em que começa aparecer um grande número de sacerdotes identificados com os terreiros *cruzados*. São desse período as referências a Pai Eliseu do Ogum, sacerdote de forte atuação no início da década de 1960 e que, de acordo com a *memória viva* do campo afro-gaúcho, pode ser considerado como um dos nomes mais antigos associados à Linha Cruzada.

---

<sup>154</sup> A narrativa de Aidê Lima se refere às discussões sobre o Batuque, constantes nos anos 1950 durante as sessões de desenvolvimento de seu terreiro (entrevista realizada em 10 de dezembro de 2012).

<sup>155</sup> A noção de eficácia simbólica está sendo utilizada com referência ao trabalho de Claude Lévi-Strauss (1995).

A trajetória de uma yalorixá que vivenciou as transformações do campo afro-gaúcho demonstra-se elucidativa para a compreensão da formação da Linha Cruzada. Quando criança, no final da década de 1930, Mãe Neusa de Ogum começa a freqüentar um centro espírita kardecista localizado na cidade de Alegrete, sua terra natal<sup>156</sup>. Já nos anos 1940 esse centro incorpora nuances do ritual umbandista, passando em seguida a se constituir como terreiro de Umbanda. Depois de batizar-se nessa vertente, Mãe Neusa seguirá como umbandista até inaugurar, ainda no interior do estado, o seu próprio templo. Após o casamento, no início dos anos 1960, muda-se com o marido para a capital gaúcha em busca de melhores oportunidades de emprego. Ao se estabelecer nessa cidade recomeça o trabalho com seus guias organizando sessões umbandistas em sua residência. O surgimento de problemas como o desemprego do cônjuge e uma gravidez delicada resultarão na busca por uma solução religiosa alternativa. A partir de então, Mãe Neusa recorre a um terreiro de Batuque da capital, e após realizar as *oferendas* requisitadas obtém êxito na resolução de suas demandas. A partir desse momento, as sessões de Umbanda realizadas em seu templo serão acompanhadas de uma assídua presença nas atividades do terreiro de Batuque. No entanto, o surgimento de novos problemas com a saúde dos familiares acarretará numa segunda consulta à mãe-de-santo batuqueira, que advertirá sobre as necessidades da iniciação no Batuque, opção inevitável para a estabilização das problemáticas enfrentadas. Alguns anos se passam e a iniciação primária conduz ao sacerdócio nos códigos batuqueiros, momento a partir do qual Mãe Neusa passará a cultivar o Batuque em conjunto com a Umbanda, seu templo passando a chamar-se “Centro Espírita de Umbanda Ogum de Ronda – Ilê Afro-Brasileiro de Ogum Onira”, denominação cuja construção semântica já supõe a prática conjunta da Umbanda e do Batuque.

Essa trajetória demonstra estar correta a análise de Norton Corrêa (1994), que compreendeu a formação da Linha Cruzada como parte de um processo de racionalização dos sistemas religiosos presentes no campo afro-gaúcho, operado sobretudo por sacerdotes, que naquele período poderiam contar com as vantagens de cada denominação, seja a Umbanda, mais prática (com seções rituais compatíveis com os horários da sociedade industrializada) e com maior aceitação social, seja o Batuque, que conseguia manter uma perspectiva de eficácia simbólica coerente com as demandas presentes numa sociedade urbana ainda mais complexa. Como observou esse mesmo autor, o culto de Exus e Pombagiras surgirá como sistema que agregará as vantagens práticas da Umbanda a uma eficácia simbólica intermediária em relação ao Batuque, transformando-se num ponto de mediação das duas denominações e numa

---

<sup>156</sup> Informações contidas no depoimento de Mãe Neusa de Ogum (entrevista realizada em 3 de outubro de 2012).

alternativa religiosa intermediária no novo complexo. No entanto, deve-se reiterar que o processo de formação da Linha Cruzada não se apresenta como *ponto de chegada* das transformações do campo afro-gaúcho, como prescrito por Corrêa (1994). De fato, a formação desse *arranjo* diz respeito apenas a um primeiro movimento na dinâmica do campo afro-religioso local, cuja continuidade acarretará noutras modificações, dentre as quais se destaca a expansão e autonomização do culto dos Exus e Pombagiras, que se organizará nos termos da emergente “Quimbanda”. Obviamente, a recuperação dessas transformações demanda a observação da inserção dos Exus e Pombagiras nos sistemas religiosos da região, bem como das modificações que levaram à constituição de uma nova forma religiosa e uma nova configuração do campo afro do Rio Grande do Sul.

### 5.3.2 O povo de Exu: da Umbanda à inserção na Linha Cruzada

A presença das divindades quimbandeiras no Rio Grande do Sul aparece de modo mais consistente já nos terreiros da Linha Cruzada, a partir dos anos 1960, sendo incluída nessa imbricação através da Umbanda praticada pelos agentes religiosos que se *cruzam*, vertente na qual, àquela época, Exus e Pombagiras ainda encontravam-se presentes de uma forma *dissimulada* (se não suprimida). De fato, a total ausência dessas entidades nunca foi constatada mesmo nos templos mais ocidentalizados, ao menos no que se relaciona com o sistema de crenças próprio da então denominada “Umbanda branca” gaúcha<sup>157</sup>. Se no primeiro terreiro umbandista de Porto Alegre, o Abrigo Espírita São Francisco de Assis, a presença de Exus e Pombagiras nunca foi *tolerada*<sup>158</sup>, sua existência, ainda que de modo dissimulado, já era viável no primeiro templo fundado no estado por Otacílio Charão. Certamente tratava-se de uma modalidade de presença admitida em um grau mínimo de frequência e numa aparição rigidamente controlada pelos parâmetros da ocidentalização umbandista, cuja característica marcante esteve muitas vezes balizada pela *domesticação* da mais *controversa* divindade de origem africana.

---

<sup>157</sup> A supressão dos Exus dos cerimoniais da “Umbanda branca” não significa sua ausência nas representações do cosmos umbandista. Ressalte-se que o conceito de “Quimbanda”, em seu sentido mais difundido na cultura afro-brasileira, emerge nesses próprios sistemas religiosos mais ocidentalizados.

<sup>158</sup> Conforme depoimento de Gilda Centeno (entrevista realizada em 13 de janeiro de 2013).

No terreiro do seu Otacílio Charão era só Caboclo e Preto Velho. Exu era aquela entidade **da rua** que servia pra cuidar do terreiro. Mas **quase nunca chegava nos médiuns**. Se chegasse, era imediatamente *despachado*. Quando **muito raramente, se admitia que só um Exu chegasse em algum médium da corrente pra fazer a limpeza no final da sessão**, pra levar as cargas negativas pra fora do terreiro. Mas na maioria das vezes, nem era admitido que chegasse. Aí **só se fazia um ponto riscado no chão**, que **representava essa entidade da rua**, e ali se queimava uma pólvora para que a energia negativa fosse levada (grifos meus)<sup>159</sup>.

A participação *controlada* ou a própria *supressão* dos Exus, aqui evidenciada tanto em sua expulsão do templo quanto no uso do *ponto riscado* como substituição ritual de sua presença é sintomática das representações acerca dessas divindades na Umbanda introduzida de modo inicial no Rio Grande do Sul<sup>160</sup>. Em outros templos antigos, a participação dessas divindades pode ser notada de modo mais ativo, mas ainda estando fortemente regulada pelos aspectos teológicos da doutrina umbandista afetada pela lógica do *branqueamento*, como até hoje se observa num terreiro da capital gaúcha fundado na década de 1950, conforme as expressões rituais descritas no trecho do relato etnográfico que segue<sup>161</sup>:

Os Caboclos indígenas comandam a sessão, evocando uma série de pontos cantados, os quais têm seu ritmo marcado pelo uso dos maracás. Nesse momento, os *passes* já foram aplicados nas pessoas da assistência. As entidades presentes parecem estar prontas para deixar seus médiuns, iniciando-se uma série de cumprimentos rituais que indicam a *subida* das entidades. Entretanto, após a *desincorporação* de sua Cabocla, uma das médiuns dá sinais de que vai receber outro espírito. As feições de sua face adquirem contornos agressivos, diferentes do aspecto maternal da entidade anterior. O corpo começa a tremer e retorcer-se até que cai de joelhos ao chão, a médium colocando suas mãos crispadas junto às costas, momento em que a nova entidade emite um forte urro seguido de uma longa gargalhada. Segundo as novas técnicas expressivas, trata-se, sem dúvida, de um Exu. A chefe do terreiro se dirige rapidamente até a entidade e, com voz de comando, ordena de imediato: *faz logo o que tu tem que fazer e sobe, porque aqui tu não vai ficar muito tempo!* Através de uma postura ébria, o Exu retruca: *mas nem uma cachacinha tu vai me dar?* Ao que lhe é respondido: *primeiro limpa, depois tu bebe lá fora!* A entidade então inicia uma espécie de limpeza mística no templo, arrastando-se pelo chão numa performance que parece representar a ideia básica associada aos *espíritos sem luz*, que sofrem pelos erros cometidos no passado *vivido*. O corpo retorcido, locomovendo-se *de arrasto* e emitindo brados agonizantes expressa essa representação básica acerca dos *espíritos sofredores*, considerados como *inferiores* em relação aos altivos Caboclos que anteriormente comandavam a sessão. Passando suas mãos em formatos de garra pelo chão do salão sagrado, o Exu conclui a limpeza, sendo então conduzido à porta lateral do terreiro, com passagem para o

<sup>159</sup> Declaração de Lindomar Alves, antigo personagem do campo afro-gaúcho, iniciado em 1952 no Centro Espírita de Umbanda Reino de São Jorge, primeiro templo umbandista do estado (entrevista conduzida em 27 de julho de 2012).

<sup>160</sup> O “ponto riscado” designa a representação simbólica das entidades da Umbanda. É grafado no uniforme dos médiuns ou em lâminas de madeira posicionadas em espaços especiais do terreiro (altares, etc.).

<sup>161</sup> Observações etnográficas realizadas em sessão de caridade no Centro Espírita de Umbanda São Jorge, conforme registros em diário de campo com data de 22 de outubro de 2012.

pátio externo. Nesse espaço, lhe é ofertado o *marafó*, que é servido a partir dos respingos atirados ao chão, os quais são imediatamente sorvidos mediante as lambidas do Exu, que então recebe nova voz de comando, em tom imperativo: *agora sobe e leva tudo de ruim que possa ter chegado nessa sessão!* Com um longo e agonizante urro a entidade começa aos poucos a deixar o corpo da médium, que ao abrir os olhos, se recompõe, indicando o final do transe místico. Todos retornam à corrente mediúnica e a sessão é finalizada com as orações habituais.

Não apenas essas performances rituais, mas as próprias representações coletivas que as sustentam configuram uma tipologia básica relativa ao culto dos Exus e Pombagiras nos primeiros templos de Umbanda da região. São comuns as narrativas dos antigos membros do campo afro-gaúcho que descrevem essas mesmas performances como recorrentes e indicativas do modo como a então linha de *Exu da Umbanda* era cultuada: a *Quimbanda da época*. Como dizem os antigos, os Exus só chegavam ao final das sessões para *limpar o terreiro, arrastando-se e bebendo cachaça pelo chão*, sendo tratados como *escravos dos guias de luz*, verificando-se que nem mesmo existiam sessões rituais específicas para essas entidades. Na maioria dos casos, tais performances conduzem a representações acerca dos *espíritos sem luz, liminares* e de *caráter dúbio*, que fazem o *bem* e o *mal* e que, por esse motivo, não são confiáveis. Tais ideias são visíveis nos discursos de antigos membros do campo afro-gaúcho, cujas enunciações reproduzem a visão clássica dos Exus e Pombagiras no contexto umbandista da época:

Tem o **Exu bom** e o **Exu ruim**. Um é **batizado**, o outro pode ser um **Exu Pagão**. **Tem que saber ver pra expulsar**, se for o caso. Agente não deixa eles tomarem conta daquele médium ou da pessoa. Porque eles tomam conta, **se não tiver comando**. Tem que ser **controlado por um espírito superior, o Caboclo ou o Preto Velho**. Eles **trabalham pra limpar uma casa**, limpar uma pessoa, eles **são de limpeza**. Por isso se chama o povo de demanda. O Exu é povo de demanda, que é coisa mais pesada. Ele até pode **trabalhar** nisso aí, **pra poder evoluir**. Vai **trabalhar em troca de luz**. Trabalha **em troca da evolução**. Mas ele [Exu] é **sempre submisso ao Caboclo**. O Exu vem a ser o lixeiro do plano espiritual, e tá ali pra segurar as coisas mais pesadas. Então **o Caboclo já vem pra disciplinar ele, pra fazer ele andar nos eixos e assim poder trabalhar pra ti**. Aqui, os Exus, aqui na terreira, **quem manda neles são os guias** (grifos meus) <sup>162</sup>.

Como é possível detectar, Exus e Pombagiras não estavam diferenciados de suas representações umbandistas hegemônicas<sup>163</sup>, estando essas divindades associadas aos espíritos com um passado *errante*, mas que, embora perigosos e detentores de um caráter moral

<sup>162</sup> Declaração de Aidê Lima (entrevista realizada em 10 de dezembro de 2012).

<sup>163</sup> Trata-se das representações clássicas dos Exus e Pombagiras na visão umbandista, similares àquelas apresentadas por Negrão (1996) e Trindade (1985) no contexto da Umbanda do centro do país.

duvidoso, necessitam de um espaço religioso propício para sua *evolução*, numa ideia fortemente balizada pelas doutrinas da caridade e da evolução kármica presentes na Umbanda. Ora considerados como espíritos *trevosos*, ora como os *lixeiros* do plano espiritual (os que limpam a negatividade), cujo comando estava invariavelmente subordinado aos Caboclos e Preto-Velhos, sua presença mínima no culto era apenas admitida enquanto *trabalhadores* em busca da *evolução astral* e condicionados a um *batismo* simbólico - indicativo da aceitação de uma *moral superior* e da submissão às entidades espirituais mais *elevadas*.

Como é possível perceber, essas perspectivas encontram-se fortemente vinculadas às características de constituição dos sistemas religiosos umbandistas (em acordo com os processos de ressignificação de valores religiosos africanos na sociedade brasileira industrializada), os quais incorporaram os valores morais socialmente hegemônicos. Essa operacionalização simbólica pode ser detectada no próprio modo como os Exus (signos de uma alteridade africana) foram alocados numa dimensão cosmológica denominada “Quimbanda”, representativa da “magia negra” e estabelecida em oposição à “magia branca” dos Caboclos e Preto-Velhos (representação oriunda de uma moral dicotômica na qual os aspectos liminares dos Exus são projetados no pólo negativo do complexo ético). São essas as ideias básicas dos Exus e Pombagiras que surgem inicialmente no Rio Grande do Sul.

Deve-se ainda reiterar, com base em Ortiz (1978), que nesses contextos (umbandistas), a Quimbanda nunca configurou de fato um sistema religioso específico, existindo apenas como um aspecto cosmológico próprio da visão de mundo articulada na Umbanda. Na mesma perspectiva, a Quimbanda existente até a década de 1960 no ambiente gaúcho se refere a essa mesma repartição simbólica do cosmos umbandista, não havendo terreiros ou sistemas religiosos organizados especificamente em torno dos Exus, ou mesmo templos auto-referenciados como *quimbandeiros*. É somente após a inserção na Linha Cruzada, via sua presença tímida na Umbanda, que o culto àquelas divindades sofrerá profundas alterações. São essas mudanças que irão engendrar uma nova forma religiosa, que a partir de então será *auto-referenciada* como Quimbanda, com ritos e sistema de crenças próprios, bem como com uma visão de mundo e um *ethos* particulares.

Esse processo será favorecido, inicialmente, pelas próprias características de composição da Linha Cruzada. Uma vez que esse arranjo de vertentes se distinguiu por um apartamento simbólico preciso das denominações agregadas (Batuque e Umbanda), é justamente a partir de uma espécie de *espaço neutro* compreendido entre essas duas vertentes que se desenvolverá um novo sistema religioso. Nessa perspectiva, o que está sendo chamado



neste trabalho de Quimbanda (*gaúcha*) surgirá como uma ressignificação da presença *tímida* ou *dissimulada* dos Exus e Pombagiras na Umbanda, a partir de uma *relativa* continuidade estabelecida com elementos simbólicos umbandistas e da agregação de novos signos fornecidos e influenciados pelo Batuque. A Quimbanda, que se desenvolverá a partir de então, não se refere mais a uma categoria de acusação relativa à ideia de *magia negra* (ativada no campo afro), a um domínio simbólico *negativo* do cosmos umbandista (a *esquerda* da Umbanda), e nem mesmo a uma *linha* subordinada às categorias espirituais da Umbanda. Também não se tratará de uma sobrevivência das antigas Macumbas do sudeste, embora a nova forma religiosa mantenha muitas semelhanças com essas práticas e as reabilite simbolicamente junto à sociedade contemporânea. O que de fato se desenvolverá, no campo afro-gaúcho, diz respeito a um sistema de crenças e uma estrutura ritual renovados, surgidos nos terreiros do Rio Grande do Sul através de uma adaptação primária dos códigos aproximados na Linha Cruzada, num processo que ocorrerá em acordo com as condições socioculturais adjacentes e com as dinâmicas próprias do campo afro da região.

### 5.3.3 Transformações em *processo*: a emergência da Quimbanda

As transformações que vão engendrar uma forma religiosa renovada e autônoma não partem da ação isolada de um agente religioso específico. Dito de outro modo, a emergência da nova prática não corresponde a uma ação messiânica balizada no empreendimento de alguma figura categorizada junto ao perfil do *profeta* ou do *fundador* de uma nova religião<sup>164</sup>, mas a um tipo de ação religiosa *reformadora* que poderá ser detectada “em processo” em várias unidades de culto de modo concomitante. Por um lado, o aspecto reformador sinaliza a existência de experiências religiosas dotadas de originalidade e inventividade, as quais se ligam a exegeses renovadas sobre os Exus e Pombagiras ou ainda à introdução de novos códigos rituais numa matriz simbólica pré-existente<sup>165</sup>. A *agência* que conduzirá esses

<sup>164</sup> Enquanto Weber (1994) considera o *profeta* como agente imbuído da autoridade religiosa relacionada à experiência de comunhão direta com a divindade, sendo este um transmissor da mensagem divina, Joachim Wach (1990) constatou diferenças importantes entre as figuras do *profeta* e do *fundador* da religião, apenas o segundo sendo considerado como responsável pelo surgimento da nova religião baseada na revelação.

<sup>165</sup> Em acordo com Joachim Wach (1990), são estes os aspectos que definem a *ação reformadora*, cuja efetividade dependerá da capacidade da ação para adquirir relevância numa comunidade religiosa.

processos pode ser atribuída tanto a determinados atores, historicamente identificados com os Exus e Pombagiras, quanto à ação de suas próprias entidades, considerando-se, nesse caso, as representações êmicas que identificam os atos das divindades como incidentes sobre as modificações detectadas. Por outro lado, a ocorrência dessas transformações em diversas unidades de culto de forma simultânea reforça o vínculo existente entre as mudanças observadas e as condições sociológicas adjacentes. Inicialmente processadas em determinados templos, aqui considerados como núcleos originários das ações reformadoras, as modificações se espalharão em cadeia por diversos terreiros da região, numa lógica que engendrará uma nova comunidade de significados compartilhados, articulada em torno da Quimbanda e de suas divindades.

Até meados da década de 1960, os cultos dos Exus e Pombagiras no Rio Grande do Sul ainda encontravam-se balizados nas concepções umbandistas, até mesmo aqueles presentes na formação inicial da Linha Cruzada. Segundo consta, a maioria dos terreiros *cruzados* mais antigos, como os de Pai Eliseu do Ogum e Pai Vinícius de Oxalá, reproduziam as representações e aspectos litúrgicos voltados a essas divindades segundo parâmetros tipicamente umbandistas. Contudo, as primeiras mudanças ocorrem já nesses templos sendo inicialmente observadas nos domínios do código ritual, especialmente no que se refere às inovações na *feitura* dos Exus. Na perspectiva êmica, o termo *feitura* se refere às formas através das quais as divindades são cultuadas, compreendendo um conjunto de procedimentos rituais que incluem as características do *assentamento* ou das oferendas destinadas às entidades com as quais se busca estabelecer um contato místico permanente. Desse modo, se na versão umbandista aquelas divindades eram apenas *toleradas* nos templos para *trabalhar* em troca da *evolução espiritual*, agora passavam a ter seus próprios assentamentos e receber a sacralização animal como recurso de mediação simbólica, recuperando parte do modo como eram cultuadas nas antigas Macumbas e distanciando-se de forma substancial da liturgia presente na Umbanda. A referência ao *corte* para os Exus é constante nas narrativas dos atores do campo afro-gaúcho como elemento fundamental na distinção entre uma concepção antiga e uma nova perspectiva de culto àquelas divindades (agora presentes na Linha Cruzada).

Antigamente **não tinha feitura de Exu**. Ninguém fazia isso por aqui. No máximo tu tinha uma imagem de gesso do Exu e lavava ela com ervas, pra dizer que ela tava *imantada* (sacralizada). Aí, **depois, começaram a cruzar o Exu**, já naqueles terreiros que se diziam de Linha Cruzada. Os pais-de-santo começaram a cortar galo e bode pra Exu, começaram a fazer sacrifícios na encruzilhada. Mas **antes não tinha isso, porque era tudo feito dentro da “Umbanda branca”**. Se tu quisesse dar uma oferenda pro Exu tu levava uma vela, um charuto e uma cachaça na encruzilhada.

Mas aí diziam que eles gostavam de sangue e de carne. Então nós chegávamos a ir ao açougue pra pedir um bife ou uma bandeja com sangue pra botar na oferenda. **Mas antes, não se cortava pros Exus**<sup>166</sup>.

Não tinha nada de matança pra Exu. **Só se cortava pros Orixás, no Batuque**. Exu tu só ofertava as coisas que eles gostam: a vela, o charuto e a cachaça, ou *marafó*, como se diz na linguagem do terreiro. Depois do Pai Eliseu, o Eliseu do Ogum, que foi meu chefe na Linha Cruzada, e que foi um dos primeiros a fazer isso, é que **começaram a cortar pros Exus**. Aí já **começou também a mudar as oferendas**. Começaram a colocar o milho torrado, a batata inglesa, **que nem aquelas oferendas que agente monta pro Bará, no Batuque**. E tudo foi modificando (grifos meus)<sup>167</sup>.

O que se demonstra pertinente diz respeito ao fato de que as adaptações da *feitura* para os Exus já demonstra uma absorção dos códigos rituais do Batuque no processo de modificação do culto a essas divindades, verificada não apenas na inclusão das práticas sacrificiais, mas nas próprias similaridades das oferendas destinadas às entidades quimbandeiras e àquelas direcionadas ao Orixá Bará. Se, por um lado, as representações cosmológicas dos Exus ainda mantinham relação com a visão de mundo umbandista, os mesmos sendo ainda concebidos como espíritos “atrasados” e “lixeiros do astral”, por outro, os aspectos ritualísticos principiavam uma contínua absorção dos códigos batuqueiros.

Esse processo também demonstra o modo como os rituais dos Exus e Pombagiras começam aos poucos a ocupar uma posição intermediária em relação às denominações agregadas na Linha Cruzada, o que solidificará sua função primária nesse arranjo como sistema de mediação simbólica entre Batuque e Umbanda. Tal aspecto já se verifica na própria identificação sinonímica inicialmente estabelecida entre a denominação da imbricação de vertentes (Linha Cruzada) e o novo modelo de culto aos Exus, que passava a ser identificado, naquele período, pela expressão *Exu Cruzado* (ou Exu cultuado na Linha Cruzada), em oposição ao *Exu de Umbanda* (cultuado na versão umbandista). Nessa diferenciação categorial, relevante para os informantes mais antigos, o termo *cruzado* correspondia ao Exu que recebia a sacralização, sendo empregado em contraste com o qualificador “de Umbanda”, relativo ao Exu cultuado anteriormente nos moldes daquela prática, sem a sacralização ou a confecção dos *assentamentos*. Dito de maneira reiterada, a identificação quase indiscriminada entre *Linha Cruzada* e *Exu Cruzado* reforça a percepção sobre a centralidade que Exus e Pombagiras recebiam na formação daquele arranjo de denominações, ao mesmo tempo em que o conceito de *Exu cruzado* apresenta-se como

<sup>166</sup> Declaração de Lindomar Alves (entrevista conduzida em 27 de julho de 2012).

<sup>167</sup> Mãe Ieda de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), em entrevista realizada no data de 21 de julho de 2011.

ilustrativo das primeiras alterações substanciais no culto às entidades quimbandeiras no contexto gaúcho<sup>168</sup>.

No entanto, a fertilização dos cultos de Exus pelo *ethos* batuqueiro torna-se ainda mais visível a partir da observação dos motivos pelos quais essas entidades foram *cruzadas*, ou noutros termos, adquiriram uma *feitura* mediada pela sacralização, através de concepções que ainda encontram-se relacionadas a uma das principais atribuições místicas delegadas a essas entidades no novo contexto. No antigo terreiro de Pai Vinícius de Oxalá, onde inicialmente os Exus encontravam-se submetidos ao modelo ritual umbandista, a sacralização partirá da constatação da necessidade em se promover uma *feitura mais completa* para os mesmos, visando garantir uma eficácia simbólica adequada em suas ações mágicas<sup>169</sup>. Nesse caso, a necessidade de instrumentalizar sua ação partia da percepção de que, uma vez consideradas *liminares*, seriam essas as principais entidades acionadas nas contendas místicas ativadas com outros sacerdotes, que naquela altura, rivalizavam com o referido pai-de-santo no início de sua carreira sacerdotal. Motivo similar é encontrado nas narrativas que descrevem o modo como os Exus e Pombagiras foram *cruzados* num antigo terreiro da cidade de São Leopoldo<sup>170</sup>. Após uma série de conflitos estabelecidos com sacerdotes vizinhos, o pai-de-santo informa a seus seguidores que, devido às constantes contendas, os Exus deveriam ser *cruzados* para garantir a proteção em relação às prováveis práticas de feitiçaria que estariam sendo endereçadas ao templo. A partir de então, a sacralização aos Exus passará a ser oferecida invariavelmente e a confecção de seus assentamentos se tornará uma constante.

Com base nos fatos acima descritos, é possível inferir que após sua inserção na Linha Cruzada, os ritos das entidades quimbandeiras começam a readquirir muitas de suas perspectivas pré-umbandistas, com base na incorporação do *ethos* batuqueiro. Por um lado, o caráter liminar e a moralidade ambígua dessas entidades deixam de configurar atributos negativos, como na visão da Umbanda, observando-se uma gradativa reabilitação de uma das

---

<sup>168</sup> Conforme citado anteriormente, embora o termo Quimbanda já estivesse presente nas representações coletivas do campo afro nessa época, sua conotação pejorativa favoreceu para que a expressão “Linha Cruzada” fosse utilizada como sinônimo da imbricação de vertentes e do culto aos Exus, o qual vinha sofrendo as modificações referidas. A própria noção de “Exu cruzado” também pode ter contribuído para essa utilização sinonímica. Será apenas num período mais recente que o termo Quimbanda passará a ser empregado pelos adeptos como categoria de identificação auto-atributiva.

<sup>169</sup> Fatos descritos por Mãe Inayá de Oxum (filha consanguínea de Pai Vinícius de Oxalá), conforme conversa informal descrita em diário de campo com data de 17 de dezembro de 2012.

<sup>170</sup> Episódios ocorridos na Tenda de Umbanda do Cacique Eitú, templo fundado na década de 1950 na cidade de São Leopoldo. Inicialmente voltado às práticas umbandistas, esse terreiro agrega o Batuque no final dos anos 1960, período em que as contendas descritas se iniciam. Esses fatos foram recuperados através das narrativas de seu atual sacerdote, Pai Nilton de Oxum (Exu Balaka), em entrevista realizada no dia 31 de outubro de 2012.

características básicas dos *tricksters* africanos, concebidos como agentes mágicos fundamentais dos sistemas cosmogônicos. A posição de Exus e Pombagiras como mediadores privilegiados nos sistemas de acusação de feitiçaria reitera essa concepção, tendo ainda conseqüências importantes no que se refere às transformações do código ético que se consolidará na expressão religiosa emergente. Nesse último aspecto, as características intrínsecas desses espíritos (de moralidade dúbia) não demandarão mais a necessidade de que *trabalhem* na prática da caridade para modificar seu *status* ontológico de *entidades sem luz*. De maneira oposta, poderão agora ser *alimentados* ritualmente segundo as concepções típicas presentes no Batuque acerca da possibilidade de acúmulo e manipulação do *axé*, perspectiva que constitui não apenas uma das principais formas de ordenamento do cosmos batuqueiro, mas que revela a concepção de uma prática religiosa direcionada de modo prioritário à manipulação mística dos acontecimentos (em benefício próprio), em detrimento de possíveis prescrições morais específicas (compatíveis com uma ética coletiva).

Essa forte relação entre as modificações dos planos cosmológico, ritual e ético, inerentes aos cultos dos Exus, será ainda mais visível numa série de inovações ocorridas a partir da segunda metade dos anos 1960 em diversos terreiros da região metropolitana de Porto Alegre. Entre os agentes religiosos diretamente conectados a essas transformações encontra-se a figura da yalorixá Ieda de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), considerada pela perspectiva êmica como uma das primeiras quimbandeiras da região. As inovações cerimoniais desenvolvidas em seu templo constituem exemplos inequívocos das ações reformadoras que engendrarão uma nova perspectiva de culto aos Exus e Pombagiras na localidade. Após percorrer um trajeto similar ao dos agentes que formaram a Linha Cruzada, a participação da entidade Exu em seu cotidiano religioso começa a destacar-se não apenas através de uma constante presença dessa divindade nas atividades rituais, mas ainda com base nos aspectos formais de sua manifestação mediúnica<sup>171</sup>. As incorporações constantes de “Seu Sete”, bem como a recusa dessa entidade em manifestar-se através das performances mediúnicas regidas pelas limitações doutrinárias impostas aos *Exus de umbanda* (vestidos de branco, arrastando-se e bebendo o marafo servido no chão), acarretarão em constantes advertências de antigos sacerdotes sobre a especificidade do Exu de Mãe Ieda, cujas características não se enquadravam nas representações coletivas comumente associadas àquelas divindades no campo afro da região. Por sua vez, a incongruência entre os caracteres

---

<sup>171</sup> Informações obtidas através dos relatos de Mãe Ieda do Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), em entrevista realizada em 21 de julho de 2011.

expressivos de “Seu Sete” e os esquemas conceituais do campo afro local, embora tenha gerado diversas acusações de desvio ritual, não levou a uma aceitação passiva dos aspectos doutrinários hegemônicos por parte da mãe-de-santo acusada. Pelo contrário, tal realidade resultou numa ressignificação pontual dessas mesmas representações segundo uma hermenêutica alternativa.

Como Mãe Ieda refere em suas narrativas, as diferenças entre seu Exu e os Exus que até então participavam das sessões umbandistas consistia no fato de que “Seu Sete” poderia ser compreendido como um Exu mais *evoluído*, um *Exu da alta*, em oposição àqueles, considerados como entidades *sem luz* e localizados na mais baixa hierarquia da espiritualidade, segundo as representações amplamente disseminadas na região pela Umbanda “branca”. No entanto, deve-se considerar que a ideia de *evolução* atribuída a “Seu Sete” pouco se relaciona com a noção de *evolução espiritual* contida na visão de mundo umbandista, segundo a qual a graduação evolutiva das entidades (e dos seres humanos) pode ser inferida em acordo com os progressos morais obtidos nas sucessivas encarnações ou na constante prática da caridade. Numa perspectiva distinta, a evolução de “Seu Sete” é percebida por essa yalorixá com base nos aspectos *formais* de sua manifestação mediúnica, que passaram a incluir performances muito particulares.

Ao contrário dos Exus umbandistas, com presença ritual controlada, rigidamente uniformizados e condicionados a performances representativas de uma condição espiritual subalterna, “Seu Sete” passava a *chegar* no terreiro de modo freqüente, exibindo um comportamento requintado e exigindo vestes e objetos de consumo ritual (bebidas e charutos) de excelente qualidade<sup>172</sup>. Como se percebe, os sentidos conferidos à noção de *evolução* encontram-se aqui bem distantes dos possíveis conteúdos morais que na visão de mundo umbandista (e kardecista) estariam associados ao próprio *desprendimento* do espírito em relação aos aspectos do *mundo material*. Tais ideias encontram-se mais aproximadas de certos significados *formais* (ativados na prática ritual) ligados à transformação do estatuto ontológico de Exu, não mais vinculado de modo inequívoco a uma condição subalterna verificada no interior das cosmologias afro-umbandistas. No plano simbólico, a reversão dessa condição não é processada a partir de possíveis reflexões éticas, mas com base numa

---

<sup>172</sup> Essas características, concebidas como indicativos da evolução de “Seu Sete”, são constantes nos depoimentos dessa yalorixá e de seus filhos-de-santo, conforme as declarações de Guaraci de Ogum, em entrevista realizada em de 27 de setembro de 2012: “antes da Mãe Ieda, os Exus só chegavam se arrastando e bebendo cachaça pelo chão. **Aí o Seu Sete, por já ser um espírito evoluído, já chegou de pé, se vestindo bem e tomando uísque, ao invés da cachaça. Mas isso é porque ele é um Exu de muita luz. Por isso ele pode se vestir daquele jeito, com cartola e capa e consumir do bom e do melhor**” (grifos meus).

espécie de metáfora das possibilidades de ascensão social dos agentes subalternos inseridos em estruturas hierarquizadas<sup>173</sup>.

De fato, essa reversão simbólica do estatuto subalterno de Exu tem implicações para o campo das lutas ideológicas processadas no interior das representações religiosas. Se as lógicas de *domesticação* e *diabolização* dessa entidade (ativadas na dimensão endógena do campo afro) são observadas sobretudo nas vertentes umbandistas mais ocidentalizadas, apresentando um forte componente ideológico que se projeta afinado com a realidade social do período de industrialização e modernização do país – ora expresso no rechaço aos elementos simbólicos mais africanizados, ora detectado junto à adoção de uma ética dicotômica compatível com a visão de mundo hegemônica –, a superação da subalternidade atribuída a essa mesma divindade representa uma profunda ruptura com aquelas perspectivas. Nesse sentido, também é preciso se ater ao fato de que a reabilitação de Exu nos termos de uma metáfora relativa à *ascensão social* não se demonstra gratuita. Como referem os trabalhos de Trindade (1985) e Greenfield (1995), ao mesmo tempo em que as iniciativas mais efetivas de *domesticação* e *controle* institucional dos Exus partiram (historicamente) dos agentes religiosos ligados à classe média brasileira, não são raros os processos de identificação (e *projeção*) dos atores ligados às classes populares com aquelas divindades. Isso demonstra que as negociações de realidade que envolvem os Exus não apenas são afetadas por fatores ligados à estratificação social, mas que as próprias transformações cosmológicas inerentes a essa categoria de divindades (no caso do campo afro-gaúcho) podem ser interpretadas nos termos das relações de poder que incidem sobre os adeptos dessas religiosidades de acordo com as posições que os mesmos ocupam na estrutura de classes.

Como parece lógico, a passagem do Exu subalterno ao Exu evoluído, nas transformações cosmológicas do campo afro-gaúcho, representa a contraposição entre uma visão de mundo que busca assegurar o domínio simbólico acerca de determinados valores éticos e culturais e uma perspectiva subalterna que visa romper com aquele domínio, ainda demonstrando aspirações quanto à superação daquela mesma condição de subalternidade. A passagem de uma visão à outra revela as rupturas entre um período no qual a visão de mundo umbandista encontrava-se amplamente sintonizada com as ideologias políticas e as perspectivas culturais adjacentes e uma nova realidade na qual essas mesmas noções

---

<sup>173</sup> Pois o “Exu da alta” não é dotado de prerrogativas éticas, mas de uma evolução de *status* inferida segundo uma nova estética ritual, a qual se encontra amparada em estratégias de distinção social e conjugada por ideias como requinte e sofisticação.

começavam a ser desestabilizadas - provavelmente em função do esgotamento das ideologias políticas que acompanhavam o processo de industrialização (e em razão do esgotamento desse mesmo processo). O surgimento da Quimbanda no Rio Grande do Sul e as transformações religiosas processadas em torno da figura de Exu são sintomáticos dessas mudanças.

Para os propósitos da reflexão aqui empreendida, relacionada com as modificações rituais e cosmológicas que favoreceram o desenvolvimento da Quimbanda no contexto gaúcho, considera-se que os novos conceitos de *Exu evoluído* ou de *Exu da alta*, surgidos em terreiros como os de Mãe Ieda, terão influência decisiva junto às modificações que passarão a reorganizar os aspectos cosmológicos, rituais e éticos que demarcarão o *ethos* e a visão de mundo da forma religiosa então emergente. Se a concepção de *Exu cruzado* significou um primeiro estágio nessas transformações, a noção de *Exu da alta* ampliará essa tendência, sendo ainda decisiva para a autonomização do culto aos Exus em relação à matriz umbandista.

Por um lado, a *releitura quimbandeira* dos códigos morais presentes na Umbanda é tipificada nessa nova exegese do conceito de *evolução*, a qual demonstra o progressivo afastamento do culto aos Exus em relação à ética dicotômica de base kardecista e, numa dinâmica inversa, a progressiva reabilitação de elementos do *ethos* batuqueiro, no qual as prescrições morais serão substituídas por uma lógica de constante incremento dos aspectos ritualísticos. Do mesmo modo que a introdução da sacralização de animais a essas entidades ratifica a crença de que as forças místicas devem ser manipuladas e incrementadas em benefício próprio (noção distante de uma ética coletiva), as novas técnicas expressivas dos Exus (performances mediúnicas), bem como a nova estética através da qual tais entidades serão revestidas passarão a configurar elementos indicativos da instrumentalização de sua ação mística. Como dito mais acima, a ideia de *Exu da alta* reinterpreta a noção de *evolução*. Assim, se os Exus podem interferir positivamente na vida dos humanos através do trabalho nas sessões mediúnicas, sua evolução (como recompensa) não se refere mais ao desenvolvimento astral balizado pelo progresso moral e pela obtenção de luz, mas à ampliação de sua potencialidade mística. Dito de outro modo, quanto mais trabalha ou evolui um Exu ou Pombagira, maior o retorno que receberá em termos de oferendas e sacralização de animais. Por sua vez, essa evolução será medida pela aquisição da nova estética ritual através da qual essas práticas continuarão a se afastar dos modelos rituais umbandistas. Quanto mais evoluídos, mais requintados os atributos estéticos de que irão dispor. A noção de caridade, como contrapartida para a possibilidade de evolução, redenção e pagamento das dívidas passadas, se desfaz. Apesar de acionada discursivamente, não há trabalho que não



exija uma contrapartida (oferenda) daqueles que são ajudados. Ou seja: não há caridade, mas um princípio de *troca*. E quanto maiores os atributos estéticos dos Exus (as capas, chapéus, charutos, bebidas e presentes diversos recebidos como pagamento por seus préstimos) maior o sinal de que seu poder simbólico é efetivo e de que sua evolução se concretiza, uma perspectiva moral sendo profundamente alterada.

De modo evidente, essas modificações não se restringem às exegeses sobre as entidades, operando numa substancial transformação das perspectivas morais e do modelo de atitude para com o mundo inspirado pela forma religiosa emergente. Por um lado, a substituição do princípio da caridade pelas relações de troca reforça a prioridade dos rituais em detrimento das prescrições éticas. Tal constatação revela o surgimento de uma religiosidade que encontra-se efetivamente voltada para a satisfação das demandas práticas da vida cotidiana, e que afasta-se de modo substancial de possíveis proposições acerca de um modelo de conduta balizado por critérios morais precisos.

Essas ressignificações ainda terão importância central no âmbito do código ritual, pois não apenas os aspectos formais serão renovados (nova estética e perspectiva de manifestação mediúnicidade das entidades), como será observada uma sensível ampliação da frequência dos Exus e Pombagiras nas atividades dos terreiros. Uma vez que passam a ser concebidos como *evoluídos* (nesse caso, dotados de *eficácia simbólica*), a participação dos Exus nas sessões rituais não será mais regida pela ideia da tolerância aos espíritos que trabalham em busca da evolução, mas percebida nos termos de uma atrativa agência mágico-religiosa voltada à satisfação das demandas místicas dos consulentes. Ao contrário do antigo modelo umbandista, em que os Exus baixavam nos templos em ocasiões esporádicas para fazer a *limpeza* das energias negativas, sendo ritualmente controlados e manifestando-se através de técnicas expressivas que simbolizavam sua condição subalterna, agora passavam a *chegar* em sessões rituais próprias, cada vez mais frequentes, vestindo-se em trajes de gala e manifestando-se através de comportamentos e de uma estética representativa de seu poderio mágico-religioso.

É perceptível que o surgimento do conceito de *Exu da alta* não incide apenas nos domínios do código ritual ou das concepções éticas, conectando-se ainda a transformações na ordem das representações coletivas. Se a noção de *Exu cruzado* já demonstrava rupturas iniciais com os esquemas conceituais umbandistas, a ambigüidade moral de Exu deixando de ser percebida exclusivamente como negativa e assim sendo recuperados traços de sua originalidade africana, a consideração quanto ao *Exu da alta* não apenas reforçará essa ideia, como introduzirá novos elementos que promoverão uma efetiva ressignificação daquelas

representações, especialmente no que concerne à possibilidade de autonomia dos Exus e Pombagiras em relação à Umbanda. Decerto, as representações desses espíritos como seres liminares, perigosos, associados a um passado humano marginal e compreendidos como entidades espirituais que buscam a evolução mediante a ajuda mística prestada aos seres encarnados, continuarão presentes. Contudo, se essas ideias ainda emergem no contexto etnográfico abarcado, irão operar muito mais como um discurso que apenas reproduz as antigas representações, acionando-as como um *saber religioso acumulado* ao qual se soma a ideia do Exu já evoluído. Por outro lado, e nesse caso com profundas implicações para o processo de autonomização da Quimbanda, ainda que essas ideias acerca da necessidade de evolução dessas divindades persistam, o conceito de *Exu da alta* é projetado sobre a totalidade de entidades cultuadas no Rio Grande do Sul. Ou seja, em sua maioria, essas entidades já detêm a condição de *evoluídas*. Desse modo, sua representação precedente, na qual eram concebidas como subordinadas aos Caboclos e Preto-Velhos, tenderá a ser desacreditada.

Ora, como bem observou Renato Ortiz (1978), é justamente a representação simbólica dessa tutela dos Exus (espíritos em busca de evolução) em relação aos guias umbandistas (espíritos já evoluídos) o que historicamente assegurou a consideração da Quimbanda como subcategoria da Umbanda, Exus e Pombagiras compondo uma linha subordinada a um sistema cosmológico mais amplo. Contudo, na medida em que essa conexão é matizada ou mesmo desfeita, o culto àquelas divindades recuperará uma autonomia similar a que detinha nas antigas Macumbas, passando a ser praticado como modalidade religiosa específica e não mais atrelada à Umbanda, ainda que, na maioria dos casos, sua presença continue inserida em unidades de culto tipicamente *cruzadas*, onde Batuque e Umbanda continuarão presentes.

Se a avaliação do surgimento de noções como as de *Exu cruzado* e *Exu da alta* é relevante para uma análise da forma como os cultos dos Exus vão gradativamente se modificando e adquirindo autonomia no campo afro-gaúcho, a consideração de sua presença contínua e concomitante com as outras denominações que compõem a Linha Cruzada será fundamental para percepções sobre o processo a partir do qual a nova forma religiosa emergirá adquirindo protagonismo em relação às demais vertentes. As narrativas de alguns sacerdotes gaúchos ilustram o processo pelo qual, em seus terreiros, as atividades rituais destinadas aos Exus e Pombagiras não apenas tornaram-se independentes em relação à Umbanda, mas passaram a centralizar a maioria das ações sob as quais a vida cotidiana dos templos se desenvolve. Essas ideias são visíveis nos relatos de uma das quimbandeiras mais antigas da região:

Aquilo parecia uma loucura. O povo adorava, passou a adorar os Exus. Se tinha sessão do “Seu Sete” aqui em casa, vinha muita gente de fora, visita, assistência, e lotava o terreiro. Faziam fila pra consultar com ele e com os outros Exus da casa. Daqui a pouco até os filhos-de-santo começaram a se entusiasmar mais. Era um amor, uma paixão por aquilo, uma fé nos Exus, que não se via antes. Aí, nos Caboclos, começaram a achar aquilo chato, sem graça. Tu dizia que ia fazer sessão de Umbanda eles começavam a achar desculpa pra não vir. Tu dizia pra um filho que ele tinha que tomar um banho de ervas pra entrar na sessão de Preto-Velho e aquilo parecia um fardo. Mas pros Exus, vinham correndo<sup>174</sup>.

Como se pode notar, a ampliação progressiva do culto aos Exus é percebida tanto nos termos do potencial de atratividade do novo bem religioso disponibilizado para a clientela dos templos, como nas próprias lógicas de identificação despertadas pelas novas práticas em relação ao conjunto de iniciados. Noutro sentido, essa emergência também tende a ser vista, de um modo recorrente, a partir de um inequívoco contraste entre o protagonismo adquirido pelas entidades quimbandeiras e o decréscimo das atividades rituais direcionadas aos Caboclos, que até então conduziam boa parte das atividades cerimoniais cotidianas da Linha Cruzada. Essas mesmas perspectivas são ressaltadas nos depoimentos que descrevem as alterações nos cultos dos Exus processadas em diferentes unidades de culto da região metropolitana de Porto Alegre, as quais também operaram como núcleos originários das ações reformadoras que engendraram a Quimbanda gaúcha:

Quando o Pai [João Altair do Bará – Exu Rei Sete de Malê] começou as *giras* de Exu dele, a coisa foi um estouro! Era gente saindo pelo ladrão! Ali na Avenida Mariano de Mattos, onde ficava o nosso terreiro, a rua ficava lotada de carros de uma ponta a outra. Aquilo era uma coisa nova. Ele e outras pessoas como a Mãe Ieda estavam começando a fazer aquele culto de Exu, “bem pegado”, que era uma novidade e só depois virou moda em Porto Alegre. Mas foi esse encantamento com os Exus que “detonou” a Umbanda. Depois disso, ninguém mais queria saber de Caboclo e Preto-Velho. Eu acho errado isso, mas as pessoas gostam daquele encantamento. A mesma coisa tu vai notar hoje em relação ao Batuque. Pros Exus as pessoas fazem de tudo. Pros Orixás ninguém mais está dando importância<sup>175</sup>.

Até 1960, 1962, por aí, ninguém tocava sessão pra Exu, ou só pra Exu. Tu só via aquela coisa bem “Umbanda branca”, de Exu chegar no chão e tal. Na nossa casa, a Mãe [Teresinha de Oxalá – Pombagira Mirongueira] **começa a tocar pra Exu em 1968, fazendo uma sessão específica pra eles, com toque de tambores, com os Exus vestidos com roupas e tudo. E isso virou manchete na época. Foi considerado um escândalo, porque ninguém fazia aquilo.** Mas logo, logo, os outros pais-de-santo começaram a aparecer lá em casa pra olhar aquilo. Rodrigo, só pra tu ter uma ideia, **faziam fila, era uma fila de gente lá em casa, todas as sextas feiras, pra ver os Exus.** Iam vários pais-de-santo. Ia todo mundo pra ver a sessão de Exu da minha mãe. **Aí a sessão de Exu começou a “bombar”, bem mais que as outras. Iam 10 pessoas na Umbanda e 80 na de Exu.** Não tinha mais lugar. Só se

<sup>174</sup> Mãe Ieda de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), entrevista realizada no data de 21 de julho de 2011.

<sup>175</sup> Depoimento de Lico de Bará (Exu Sete da Lira), filho consanguíneo de Pai João Altair do Bará (Exu Rei Sete de Malê), entrevista conduzida em 1º de fevereiro de 2013.

falava nas sessões de Exu. E foi o maior descaramento, porque, **logo, os caras começaram a ir lá pra “copiar”. Viram que dava IBOPE, passaram a copiar o que agente fazia. Depois, todo mundo passou a tocar pra Exu** (grifos meus)<sup>176</sup>.

Essas narrativas não apenas refletem o protagonismo que a Quimbanda então emergente passava a deter em relação à Umbanda e ao próprio Batuque, já no final dos anos 1960 e início da década de 1970, como ainda destacam a formação inicial de uma comunidade de significados compartilhados que passava a se organizar em torno da nova forma religiosa. Embora tenham existido (e ainda existam) diversas estratégias de contenção aos cultos de Exus (do mesmo modo que se observa nas negociações de realidade que envolvem a historicidade tensa da Quimbanda em todo o país), é notório um crescente interesse pelas novidades relacionadas com essas práticas já nas atividades desenvolvidas nos primeiros terreiros *reformadores*, onde a partir de então passava a existir uma modalidade religiosa específica e agora auto-referenciada como Quimbanda. A referência contida na narrativa acima sobre as possíveis *imitações* e *apropriações* do ritual desenvolvido nos templos originários, que visavam adaptar o novo modelo de culto em terreiros alheios, direciona a análise para as formas através das quais a Quimbanda se reproduzirá na região, assim sendo constituída a comunidade de significados compartilhados estruturada em torno dessa prática.

Essa comunidade se consolidará no início dos anos 1980, período no qual serão observados, no campo afro local, diversos terreiros, sacerdotes e adeptos identificados como “quimbandeiros” ou “exubandeiros”, nesse último caso considerando-se o surgimento de uma terminologia regional acionada como sinônimo de Quimbanda: a “Exubanda”<sup>177</sup>. Ao contrário do Batuque, que se dissemina nos termos de uma genealogia organizada através do *parentesco de santo*, ou da Umbanda, que se desenvolve com a organização burocrática de sociedades de culto fundadas por agentes que empreendem carreiras sacerdotais, a Quimbanda se reproduzirá de acordo com adaptações rituais específicas realizadas em templos de Linha Cruzada, que passam a adotar as modificações realizadas naquelas unidades de culto *reformadoras*. Essa reprodução tende a se acelerar no momento em que o novo

---

<sup>176</sup> Pai Neco de Oxalá (Exu Lúcifer), filho consanguíneo de Mãe Teresinha de Oxalá (Pombagira Mirongueira), em entrevista realizada no data de 7 de abril de 2012.

<sup>177</sup> Atualmente, no campo afro do Rio Grande do Sul, ambos os termos são utilizados como sinônimos e acionados para identificar o culto dos Exus e Pombagiras, sobretudo aqueles fundamentados na estrutura ritual e cosmológica desenvolvida na localidade. Quimbanda e Exubanda geram respectivamente os qualificadores quimbandeiro e exubandeiro, utilizados em identificações auto-atributivas.

modelo de culto se torna uma *tendência* na região. De acordo com a perspectiva êmica, tal período se refere ao surgimento da “moda da Exubanda” no Rio Grande do Sul.

Os processos adaptativos podem ocorrer de duas maneiras principais. Por um lado, surgirá no campo afro-gaúcho a figura do “padrinho de Exu”, ou “feitor de Exu”, compreendido como agente religioso responsável pela implantação do novo modelo em unidades de culto secundárias. Concebido como especialista na nova modalidade (devido ao próprio pioneirismo), tal agente será fundamental para a propagação das transformações dessas práticas pela localidade. Por outro lado, considerando-se que os chefes que adotarão o novo modelo já possuem a condição sacerdotal derivada das pertencas ao Batuque ou à Umbanda, e que em decorrência não apenas dessas filiações, mas das próprias rivalidades intrínsecas do campo afro-religioso dificilmente aceitarão a subordinação a outro sacerdote, a inserção do novo modelo de culto em seus templos ocorrerá, na maioria dos casos, de acordo com adaptações particulares operadas a partir de reformas de culto *secundárias*, as quais se inspiram nas ações reformadoras originais.

Nesses casos, o processo de adaptação ocorre através da atribuição da agência reformadora às próprias entidades espirituais, até então cultuadas nos moldes umbandistas, mas que, após inspiração nas modificações empreendidas em outros templos, exigirão uma dinâmica de culto similar. No plano simbólico, essas ações serão favorecidas por uma das representações fundamentais associadas aos Exus e Pombagiras, compreendidos como entidades mais próximas ao plano terreno e aos seres humanos. A partir dessa caracterização, tais divindades são consideradas como detentoras de certas predileções, interesses próprios e, numa ideia muito comum, percebidas como capazes de *apreender* e *copiar* aquilo que experimentam nas atividades rituais de que participam. Uma vez que o novo modelo de culto passa a ser compartilhado nas constantes visitas entre membros de diferentes templos, realizadas a partir do trânsito que se estabelece na rede inter-terreiros, a nova perspectiva de culto passa a ser *intercambiada* nos termos de uma *troca ritual*, cuja ação é balizada através das representações sobre os interesses das entidades e cujo sentido, segundo o conceito de reciprocidade de Mauss (1974), visa restabelecer o equilíbrio das relações do campo afro mediante o surgimento de um novo bem religioso valorizado e até então monopolizado pelos quimbandeiros pioneiros.

Assim, a nova matriz simbólica começa a se espalhar na região, sendo adaptada em cada templo mediante a figura do padrinho de Exu ou de uma ação reformadora *secundária* (empreendida através da agência atribuída às entidades), tendo sua reprodução efetuada

através da rede de terreiros já sedimentada no campo afro-umbandista local. De acordo com o que já foi referido, no que diz respeito à constituição de uma matriz simbólica padronizada na formação do Batuque - configurada através dos intercâmbios múltiplos motivados pela circulação de agentes religiosos entre os diferentes templos -, a constituição de uma *comunidade quimbandeira*, através da qual os códigos dessa prática serão compartilhados e disseminados ao longo do campo afro, se realizará através do mesmo processo<sup>178</sup>. Será através da circulação dos símbolos que acompanham o trânsito dos agentes por entre essa rede de templos que os processos de adaptação da nova modalidade de culto serão efetuados e que um determinado modelo ritual e cosmológico será definido, conferindo uma forma mais ou menos padronizada àquilo que, no ambiente gaúcho, passou a denominar-se como Quimbanda.

São diversos os personagens relacionados com o desenvolvimento histórico dessa forma religiosa no Rio Grande do Sul. No que se relaciona com os agentes ligados aos núcleos primários das ações reformadoras, além de Mãe Ieda de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas) podem ser citados João Altair do Bará (Exu Rei Sete de Malê) e Mãe Teresinha de Oxalá (Pombagira Mirongueira), que assim como a primeira, têm seus nomes profundamente associados ao pioneirismo das práticas quimbandeiras na localidade. Do terreiro de Mãe Ieda surgem outros nomes importantes, cujas ações estão ligadas de modo substancial à divulgação da nova prática, caso de Mãe Nilzinha do Maré, que a partir dos anos 1970 *apadrinhou* o culto de Exus de diversos sacerdotes de Linha Cruzada na região metropolitana de Porto Alegre. Por outro lado, de Pai João Altair descenderá Édison do Exu Corcunda, que propagará o modelo ritual praticado por aquele sacerdote a partir do estabelecimento de seu templo na década de 1970. Do terreiro comandado por Mãe Teresinha de Oxalá descenderá Pai Neco de Oxalá (Exu Lúcifer), de trajetória religiosa destacada desde os anos 1970, o qual pode ser compreendido como um dos nomes mais citados no processo de divulgação do culto aos Exus no contexto gaúcho.

Numa segunda geração de sacerdotes identificados com a expansão da Quimbanda, em processo verificado já a partir dos anos 1980, podem ser detectados nomes como os de Pai Sidnei do “Seu Sete” (Exu Sete Cruzeiros), principal divulgador dessa prática na cidade de Alvorada, assim como os de Joãozinho do “Meia-Noite” (Exu da Meia-Noite), Selma do Exu Mangueira e Cláudio do “Das Almas” (Exu Tranca-Rua das Almas), que divulgaram a

---

<sup>178</sup> Norton Corrêa (2006) referiu algumas formas pelas quais os terreiros de Batuque e de Linha Cruzada compõem uma ampla rede de troca de informações e de intercâmbio de experiências religiosas. Como demonstra o autor, as fronteiras dessa rede não se estabelecem apenas por critérios geográficos, mas por uma combinação entre essa perspectiva espacial e o alcance dos laços genealógicos.

modalidade no município de Canoas. Por sua vez, Pai Idy de Oxum (Exu Sete Cruzeiros) apresenta-se como um dos principais agentes responsáveis pela inserção da Quimbanda na cidade de Sapucaia, e alguns de seus descendentes religiosos diretos, como Pai Cláudio de Iemanjá (Pombagira Rainha) e Pai Elenilton do Exu Cigano, correspondem aos nomes que fixaram do novo padrão de culto no município de Esteio. Em Cachoeirinha, alguns nomes importantes nesse processo correspondem aos de Mãe Adelaide de Oiá (Pombagira Maria Padilha) e Mãe Marilene de Bará (Pombagira da Calunga), quimbandeiras pioneiras daquela cidade. Muitos dentre os agentes religiosos citados correspondem a figuras que não apenas seguiram atuando como sacerdotes do Batuque e da Umbanda em seus respectivos templos, mas que ainda assumiram a postura de *padrinhos*, *feitores* ou *mestres* de Quimbanda, implementando essa prática em terreiros distintos e assim propagando as modificações rituais emergentes pela região. Outros atores importantes nesses contextos foram os sacerdotes Helinho do Exu das Almas, Ivo do Exu Capa Preta e Tony do Exu Rei, todos com atuação religiosa destacada na região metropolitana de Porto Alegre a partir dos anos 1980.

## 5.4 O PROTAGONISMO DOS EXUS E O ATUAL CAMPO AFRO-GAÚCHO

### 5.4.1 A expressividade do campo afro local e a centralidade da Quimbanda

Se a expansão da Quimbanda no Rio Grande do Sul já caracteriza uma interessante particularidade regional no que se refere aos desenvolvimentos contemporâneos das religiões afro-brasileiras, deve-se considerar que não apenas a expressividade dessa prática, mas a efetiva expansão do campo afro-religioso desse estado como um todo se revela como exemplo modelar da relevância que os cultos de matriz africana adquirem no ambiente estudado. Desse modo, também é preciso se ater ao fato de que, se a expressão local das religiões afro-gaúchas configura, por si só, um importante fato social (em sentido durkheimiano), a consideração da vertente religiosa que adquire hegemonia nesse contexto deve ser igualmente percebida nos termos de sua pertinência sociológica.

Embora inexistam pesquisas quantitativas que atendam de modo satisfatório à percepção da expressividade do universo de terreiros na região, alguns dados e avaliações

disponíveis podem ser considerados como elucidativos a esse respeito, ainda suscitando curiosidades sobre o fato de que, numa das regiões menos identificadas com as culturas negras do país (e de forte colonização européia) tenha se desenvolvido uma comunidade afro-religiosa que se apresenta como a mais expressiva em todo território brasileiro. Nesse sentido, ainda que se trate de uma região na qual a população se declara majoritariamente branca<sup>179</sup>, e como afirmou Oro (2008, p. 10), um estado onde historicamente se observou um processo ideológico de invisibilidade étnica dos grupos negros e indígenas, a estimativa é que o número de terreiros corresponda a cerca de 20.000 unidades<sup>180</sup>.

Segundo os dados do IBGE, relativos ao Censo de 2000, o Rio Grande do Sul aparecia com o maior percentual de indivíduos declaradamente identificados com os cultos de matriz africana no país, com índice de 1,62%, superando os 1,31% referentes ao Rio de Janeiro e os 0,3% da média nacional. Esses dados contrariam o índice de retração numérica dos seguidores das religiões de matriz africana no Brasil, que de acordo com Pierucci (2004, p. 25), apresentaram decréscimos graduais nos recenseamentos de 1980 (0,6%), de 1991 (0,4%), até chegar aos 0,34% no ano de 2000<sup>181</sup>. No contexto gaúcho, essa lógica é inversa, podendo ser observado um aumento nesse índice entre as décadas de 1990 e 2000 de 33,6%<sup>182</sup>. Essa mesma expressividade se mantém nos dados revelados pelo censo de 2010<sup>183</sup>, no qual a média do país manteve-se na casa dos 0,3% enquanto o Rio Grande do Sul permaneceu como recordista nacional, com 1,47% de sua população total declarando-se vinculada a essas práticas religiosas. No que concerne à população da região metropolitana, esses números tendem a aumentar consideravelmente, observando-se uma média de 2,52% da população metropolitana identificada com aqueles cultos. De modo evidente, essas cifras podem ser

---

<sup>179</sup> 86,55% da população gaúcha se declara como branca, conforme os dados de uma pesquisa apresentada pelo *Jornal Zero Hora*, em edição de 17 de julho de 2005.

<sup>180</sup> Essa estimativa é mencionada nos trabalhos de Oro (2008) e Corrêa (1998), embora ambos considerem que se trata de uma conjectura. Em campo de pesquisa, os informantes mais comidos, muitos deles ligados ao campo federativo (que possui uma visão panorâmica sobre esse segmento), também referem expectativas de que existam aproximadamente 20.000 unidades de culto no estado.

<sup>181</sup> De acordo com Pierucci (2004), esse decréscimo é inversamente proporcional ao crescimento das religiões pentecostais no país. Ressalte-se que boa parte dos quadros sociais que aderem a essas denominações são provenientes justamente das religiões de matriz africana, num trânsito que se verifica constante entre aquelas práticas que compõem o segmento das religiões populares no Brasil.

<sup>182</sup> Conforme alguns dados disponibilizados por Oro (2008). Outras informações relevantes a esse respeito foram publicadas no *Jornal Zero Hora* (em edição de 17 de julho de 2005), que ao esmiuçar os dados do Censo de 2000 refere que dos quinze municípios com maior percentual de seguidores dessas religiões, treze são gaúchos. O ranking nacional ainda é liderado pela cidade gaúcha de Rio Grande, com 6,78% da população declaradamente afro-umbandista.

<sup>183</sup> Números apresentados por Oro (2012).



percebidas como tímidas (sugerindo-se a provável existência de números ainda mais expressivos), especialmente quando se trata de religiões historicamente desenvolvidas sob forte repressão e cujas realidades persecutórias até hoje incidem sobre as declarações de pertença de seus adeptos, num quadro que indica potenciais desvios nos resultados de estudos quantitativos a esse respeito<sup>184</sup>.

Nos termos da análise aqui empreendida, é sugestivo que o período de expansão dessas religiões nesse estado seja compatível com a formação da Linha Cruzada e com a conseqüente expansão da Quimbanda, demonstrando que tais fatores não apenas encontram-se relacionados, conforme será refletido a seguir, mas que a expressividade numérica do campo afro-gaúcho também reflete a amplitude adquirida pelo culto aos Exus e Pombagiras na localidade. Para tal constatação, basta ser reiterado que na atual formação do segmento dos terreiros gaúchos, a Linha Cruzada corresponde a cerca de 80% das configurações religiosas presentes nas unidades de culto existentes, e que em tal arranjo, a Quimbanda apresenta-se como carro chefe do complexo, arregimentando em torno de seus cerimoniais a maior parte das atividades desenvolvidas no cotidiano dos templos. Dito de outro modo, numa região onde os cultos afro-brasileiros adquirem um de seus maiores índices de expressividade no país, a maior parte das atividades religiosas desenvolvidas se refere justamente àquelas organizadas em torno da Quimbanda. Logicamente, do mesmo modo que se demonstra complexa a apreciação precisa sobre o número de templos e de adeptos que compõem o campo afro-religioso, uma caracterização inequívoca sobre a freqüência ou amplitude com que cada denominação inserida nesse segmento é praticada também não se demonstra apreensível por meio de dados quantitativos. Dessa maneira, a avaliação da centralidade da Quimbanda perante os outros sistemas religiosos só pode ser constatada a partir das percepções dos próprios indivíduos que compõem o segmento dos terreiros, bem como através de alguns índices externos observáveis em campo de pesquisa etnográfico.

Nesse último caso, as grandes giras festivas destinadas aos cultos de Exus são exemplares dessa centralidade. Os encontros de quimbandeiros que passaram a ser realizados com freqüência no Rio Grande do Sul atual, tais como o “Encontro das Almas Iluminadas” e o “Encontro de Quimbandeiros do Sul”, tornaram-se os eventos públicos do campo afro de maior prestígio e com maior número de participantes, observando-se, em eventos como esses,

---

<sup>184</sup> Esses fatores são ressaltados por Prandi (2003), que ainda recorda o fato de que, no Brasil, devido às realidades repressivas incidentes sobre as religiões afro-brasileiras, e em razão da existência de uma “moldura cultural católica” presente de modo hegemônico no país, não são raras as declarações de adeptos do africanismo referindo-se como católicos.

a realização de ritos que chegam a contar com a participação de cerca de quatro a cinco mil pessoas<sup>185</sup>. Do mesmo modo, a ampla maioria das informações disponibilizadas sobre as atividades rituais praticadas nos templos dá conta de que as giras e sessões semanais de Exus tornaram-se a tônica dos eventos religiosos dos terreiros gaúchos. Essa percepção é constantemente reforçada pela perspectiva êmica:

Olha Rodrigo, hoje em dia, **se eu faço uma sessão de Caboclo ou de Preto Velho, aparece meia dúzia de pessoas. Se eu tocar pra Exu, o terreiro lota.** Mas o que é que acontece? **É assim em todo lugar.** Por isso que hoje só se vê gira de Exu em todo o lado. **Por isso o pessoal ta fazendo pouca coisa pra Umbanda.** Não adianta, agora a coisa virou nisso que está aí: **é só Exu e mais Exu**<sup>186</sup>.

A coisa dos Exus cresceu de um jeito que hoje, se tu quiser fazer um feitiço numa encruzilhada de Porto Alegre, é capaz de ter que agendar um horário, porque se não, tu chega lá e já tem vários fazendo trabalho pros Exus<sup>187</sup>.

É que, como **a Umbanda tá tão fraquinha**, se tu não diz pras pessoas que vai fazer um *saravá pra Exu*, não vem ninguém. A Umbanda tu faz com uma meia dúzia de médiuns. **Eles só vêm se tiver Exu. Aí enche o salão**<sup>188</sup>.

Hoje **tu faz sessão de Umbanda e vem três pessoas. Tu faz uma gira de Exu e vem no mínimo cinqüenta.** Por isso que **o Exu tá tomando conta.** E não é só a Umbanda que tá diminuindo. **As pessoas estão deixando de dar uma comida pro seu Orixá pra dar uma festa pros Exus.** É o que eu te digo. **A festa de Orixá**, que antes vinha um montão de gente pra prestigiar, hoje, tu só faz com a presença dos teus amigos, e **se bobear, ainda tem que insistir pra eles virem. Agora, festa de Exu tu não precisa ter amigos. Tu abre os portões do terreiro e eles vem, todo mundo quer vir.** Agora, de Caboclo, se tu não cuidar, tu vai ver aqui em casa só eu e mais uns três médiuns na frente do Congá. Os *nego* chegam aqui na frente da terreira, batem palmas e me perguntam: Pai Juarez, o que é que tem hoje? E eu digo: Exu! Báh, eles chegam a *vir de bando*. Mas se eu digo: Caboclo, ou Batuque, eles na hora já dizem: ah, pois é, acho que não vai dar pra vir<sup>189</sup>.

Tu quer ver como é que funciona a coisa? Eu vou tocar agora dia 8 pros Orixás, e vou ter que *me rasgar* convidando as pessoas pra poderem vir. Se não, **o Batuque fica vazio. Mas se eu tocar pro Exu**, eu abro a boca pra meia dúzia de pessoas e não preciso fazer muita força, porque **o terreiro enche ao natural**<sup>190</sup>.

O Exu cresceu tanto, ficou tão independente, que posso te assegurar que hoje, **na minha casa, oitenta por cento das pessoas que chegam aqui e se iniciam é pelo lado de Exu. A maioria dos clientes, ou das próprias pessoas que vão acabar entrando pra religião, chegam no terreiro através das sessões ou dos trabalhos**

<sup>185</sup> Na ocasião desta pesquisa, realizei observações etnográficas no “11º Encontro das Almas Iluminadas”, ocorrido em 31 de agosto de 2012, no ginásio de esportes do Sindicato dos Metalúrgicos da cidade de Canoas. Também foi possível acompanhar o “5º Encontro de Quimbandeiros do Sul”, realizado em 02 de abril de 2012, no Espaço Cultural Porto Seco, em Porto Alegre.

<sup>186</sup> Mãe Ângela de Oxum (Exu Tranca Rua), em entrevista realizada na data de 18 de janeiro de 2012.

<sup>187</sup> Mãe Nara de Iemanjá (Pombagira Rainha do Cruzeiro), em conversa informal registrada em diário de campo com data de 11 de agosto de 2012.

<sup>188</sup> Declaração de Mãe Nilzinha do Exu Maré (entrevista realizada em 12 de janeiro de 2013).

<sup>189</sup> Declaração de Pai Juarez do Bará (Exu Tiriri das Almas), em entrevista realizada em 14 de junho de 2011.

<sup>190</sup> Pai Paulo de Xapanã (Exu Caveira), em entrevista conduzida na data de 7 de outubro de 2012.

**com a Quimbanda.** Agente sabe que tem os outros *lados*, o Batuque e a Umbanda, e que não é certo trabalhar só com Exu. Aqui no terreiro é cada coisa no seu lugar. Mas **Exu é o que o povo gosta. É o que chama o povo pra dentro do terreiro** (grifos meus)<sup>191</sup>.

De acordo com as narrativas descritas acima, torna-se claro que, atualmente, a Quimbanda não apenas adquiriu protagonismo no campo afro-gaúcho, como é possível observar um sensível arrefecimento da Umbanda, e num processo não menos relevante, constata-se a própria retração do Batuque, que pelo menos até o período de formação da Linha Cruzada ainda aparecia como hegemônico naquela imbricação.

No caso da vertente umbandista, essa retração já era visível desde o período inicial de *formação* dos terreiros cruzados, no processo consolidado em meados da década de 1960, quando a maioria das trajetórias dos agentes religiosos responsáveis pelo surgimento da Linha Cruzada representava uma clara migração da denominação *ocidentalizada* na direção do pólo mais *africano* do complexo, como parece ter ocorrido na maioria do país desde as reformulações das religiosidades afro-brasileiras detectadas a partir dos anos 1970<sup>192</sup>. O arrefecimento das práticas umbandistas também pôde ser constatado nos dados obtidos por esta pesquisa, não apenas no que concerne à retração da Umbanda agregada na Linha Cruzada, mas ainda no que se refere aos próprios terreiros umbandistas que ficaram restritos ao quadro de relações especificamente ligado a essa prática, caso do universo da “Umbanda branca” gaúcha<sup>193</sup>. Isso se torna claro no contraste verificado entre a expressão que essa denominação obtinha nos anos 1950 e sua *decadência* atual (constatada no Rio Grande do Sul), a qual pode ser caracterizada numa consideração breve sobre a participação de adeptos e consulentes nas atividades de alguns dos principais centros umbandistas da capital gaúcha. Como exemplo, terreiros importantes como o Abrigo Espírita São Francisco de Assis e o Centro Espírita de Umbanda São Jorge, que na Porto Alegre dos anos 1950 contavam com círculos mediúnicos compostos por mais de 120 médiuns, além de uma presença numerosa de

<sup>191</sup> Entrevista com Pai Dejair do Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), realizada em 23 de outubro de 2012.

<sup>192</sup> O período de refluxo da Umbanda, após anos de um crescimento considerável no campo religioso do país, se consolidará entre o final dos anos 1970 e início da década de 1980, conforme já apontado por Lísias Negrão (1996). Como propôs Prandi (1991; 1998), essa realidade sinaliza, em conjunto com o crescimento do Candomblé no sudeste do país nesse mesmo período, o marco inicial do processo de reafirmação nas religiosidades afro-brasileiras.

<sup>193</sup> Conforme exposto no capítulo primeiro, esse segmento corresponde a cerca de 5% das unidades de culto existentes no estado. De acordo com os dados encontrados nesta investigação, percebe-se que tais cifras estão diminuindo de modo considerável.

consultantes, atualmente realizam sessões de caridade com a participação de uma média semanal de cinco médiuns de corrente e meia dúzia de assistentes<sup>194</sup>.

Por outra via, se ao menos no início de formação da Linha Cruzada o Batuque projetava-se como hegemônico em razão da percepção coletiva acerca de sua eficácia simbólica superior, tal centralidade foi aos poucos perdendo espaço para a nova forma religiosa emergente na localidade. Evidentemente, constatar a preeminência da Quimbanda em relação ao Batuque não significa conferir a este último, como no caso da Umbanda, uma suposta condição de *decadência*. Ao contrário, o Batuque continua a desenvolver-se com certa pujança no Rio Grande do Sul. Nesse aspecto, algumas considerações sobre o que pode ser aqui caracterizado como *protagonismo* das denominações praticadas no campo afro são importantes.

Estou de acordo com Norton Corrêa (2006) de que existe uma representação coletiva através da qual o Batuque tende a ser concebido como a denominação afro-gaúcha de maior poder simbólico. Essa percepção ainda incide de modo substancial no que se refere à identidade religiosa de boa parte dos adeptos desse campo, especialmente no que concerne à importância que os códigos batuqueiros detêm sobre *concepção de pessoa* dos iniciados. Dito de outro modo, essa prática ainda pode ser vista como hegemônica no que se refere às representações dos Orixás como princípio simbólico fundamental que articula as relações de cada iniciado com sua posição no cosmos e com sua existência genérica como ser humano. No entanto, na maioria das vezes, tais representações tendem a ser percebidas como distantes das problemáticas cotidianas enfrentadas pelos agentes religiosos, para as quais a maior parte das expectativas tendem a ser projetadas sobre as entidades quimbandeiras. Portanto, para os casos em que o Batuque ainda conserva essa espécie de hegemonia cosmológica, será através da Quimbanda que todas as demandas cotidianas serão processadas, a maior parte dos rituais e serviços religiosos sendo empreendidos nessa prática.

Contudo, esse protagonismo também irá se configurar nos termos da cosmologia, especialmente no momento em que as práticas rituais dos terreiros passam a se concentrar em torno das atividades direcionadas aos Exus, num movimento que parece estar ocorrendo de maneira gradual e contínua no Rio Grande do Sul. Atualmente, em muitos casos, já se verificam interpretações relativizadas sobre a crença na eficácia simbólica superior do

---

<sup>194</sup> De acordo com as observações etnográficas realizadas nesses templos, além das informações prestadas por suas atuais chefes, conforme as entrevistas com Gilda Centeno (em 13 de janeiro de 2013) e Aidê Lima (em 10 de dezembro de 2012).

Batuque (em contraste com novas percepções sobre o poder dos Exus), bem como o surgimento de concepções sobre a *pessoa* afro-religiosa agora constituídas a partir dos códigos da própria Quimbanda. Um exemplo dessa tendência é percebido nas identidades através das quais certos agentes se apresentam no campo afro local, em identificações não mais definidas pela filiação mítica ligada aos Orixás (como Idalino do Ogum, Romário de Oxalá, João de Bará), mas pelos próprios vínculos místicos estabelecidos com as entidades quimbandeiras (como Nilzinha do Maré, Ivo do Capa Preta, Bila do Tranca-Rua, etc.).

#### **5.4.2 Reflexões iniciais: fatores *externos* e *internos* ao campo afro-religioso**

Se a expressividade da Quimbanda no contexto contemporâneo do Rio Grande do Sul já foi contextualizada de modo suficiente, algumas possibilidades explicativas acerca desse fenômeno devem ser empreendidas, principiando-se a análise através da consideração de alguns *fatores externos* ao campo afro-religioso (e diretamente incidentes sobre o mesmo), nesse caso, concebidos nos termos das realidades sociais e culturais circundantes ao campo de relações específico nos quais aquela forma religiosa se desenvolve e se reproduz. Em relação às realidades enfocadas nesta pesquisa, os primeiros fatores elucidativos sobre as condições favoráveis à emergência da Quimbanda se referem àqueles de ordem *socioeconômica*. Nessa perspectiva, no que concerne às dinâmicas históricas da formação do campo afro-gaúcho, se o Batuque surge e se demonstra preeminente numa sociedade agrária e de economia baseada em moldes pré-capitalistas, e se a Umbanda se desenvolve numa etapa de implementação dos processos de urbanização e industrialização do país, a emergência da Quimbanda (em conjunto com a formação da Linha Cruzada) coincidirá com o período mais adiantado de consolidação do modo de produção capitalista, no qual serão observadas ampliações substanciais das perspectivas de urbanização e industrialização iniciadas na fase precedente.

O que está sendo compreendido como fase de consolidação das perspectivas de industrialização e urbanização relaciona-se com aquilo que Cristián Parker (1995) definiu como lógica latino-americana do processo de modernização capitalista, cujos resultados, influenciados pelos descompassos entre o desenvolvimento urbano e o processo de industrialização das sociedades latino-americanas, se relacionam de maneira estreita com o aumento da heterogeneidade estrutural. De acordo com esse autor, tal heterogeneidade diz

respeito tanto às diferentes formas de inserção das classes trabalhadoras nos novos postos de trabalho quanto à configuração dos aglomerados sociais nas novas estruturas cidadinas. Por um lado, as disparidades entre a urbanização e o ritmo de industrialização interna dos países latino-americanos são expressas através de um quadro no qual a implementação do regime industrial não correspondeu à geração de um sistema capaz de absorver a mão-de-obra que advinha do campo devido ao esgotamento das formas de produção rural ou dos modelos de repartição da propriedade da terra. Essa realidade engendrou diferentes modos de inserção no mercado de trabalho, gerando profundas disparidades sociais e o conseqüente aumento da pobreza e do mercado baseado na informalidade, ainda favorecendo o surgimento de um grande contingente populacional urbano apartado dos sistemas de proteção social, possibilidade até então vinculada às lógicas do emprego formal. Por outro lado, essa heterogeneidade estrutural também é acompanhada por uma forte tendência de ampliação descontrolada das malhas urbanas, cuja organização se processa igualmente a partir de condições assimétricas e cujo exemplo máximo pode ser observado no surgimento das periferias das grandes metrópoles (PARKER, 1995, pp. 65-93).

No caso brasileiro, se o marco inicial do processo de industrialização é verificado a partir da década de 1930 (Cf. ORTIZ, 1978), no período de constituição da Umbanda, a consolidação desse processo, nos moldes do diagnóstico referido por Parker (1995), ocorrerá justamente a partir da década de 1960, que compreende o período do surgimento da Linha Cruzada e do início das transformações que favoreceram a emergência dos cultos de Exus e Pombagiras no Rio Grande do Sul. Deve ser destacado que as realidades avaliadas por Parker (1995) para o contexto latino-americano não destoam de modo substancial daquelas encontradas em ambiente gaúcho, como é possível verificar a partir dos trabalhos de Célia Souza e Dóris Müller (1997) e de Fausto Brito (2006), que demonstram ser justamente a década de 1960 o marco da etapa de ampliação da malha urbana de Porto Alegre, num processo que teve como conseqüências o fenômeno de *metropolização* da região e a configuração da espacialidade que definiu as zonas periféricas da localidade. De modo evidente, esse processo foi acompanhado por um aumento substancial das taxas de desemprego, bem como pelo surgimento de núcleos urbanos imersos em uma realidade precária, sobretudo no que se relaciona com as condições sanitárias ou de acesso à educação e às políticas sociais empreendidas pelo poder público, considerando-se ainda a constituição de zonas suburbanas onde o índice de violência aumentou de modo considerável. Esses processos são visíveis no histórico de formação dos bairros periféricos da capital gaúcha, tais

como a Vila Bom Jesus, Lomba do Pinheiro, Rubem Berta, Cascata, Mário Quintana, São José e Restinga, além daqueles situados em outras cidades da região metropolitana, como Cachoeirinha, Alvorada, Canoas, Esteio e Sapucaia, cuja ocupação massiva ocorre entre as décadas de 1960 e 1970 pela população de baixa renda até então residente em outras regiões da capital, ou ainda pelos indivíduos que migravam do interior do estado em busca de melhores oportunidades de trabalho<sup>195</sup>. Como as realidades contemporâneas indicam, essas regiões continuam a compor as zonas periféricas da região metropolitana, apresentando os maiores índices de vulnerabilidade social e, de uma maneira inversa, os mais baixos índices de desenvolvimento humano (IDH) da localidade<sup>196</sup>.

O que se demonstra como pertinente diz respeito ao fato de que é justamente nesses bairros que os templos religiosos de matriz africana se concentram de maneira mais efetiva, a própria formação histórica do universo de terreiros dessa região sendo acompanhada por um deslocamento espacial através do qual as unidades de culto mais antigas foram gradativamente transferidas para a região periférica. Conforme já referido, essa mobilidade espacial é visível na formação dos terreiros de Batuque, que após terem se estruturado nas regiões das antigas Colônia Africana e Bacia (atualmente zonas nobres da capital gaúcha), acabaram se radicando em bairros como a Vila Bom Jesus, a Vila São José, a Restinga e todos aqueles que compõem a periferia da capital e de seus municípios vizinhos. Na atualidade, a maioria absoluta dos templos afro-religiosos de Porto Alegre encontra-se localizada nesses bairros, e embora seja possível considerar a existência de uma relativa heterogeneidade no que se refere aos quadros sociais que compõem essas religiões<sup>197</sup>, a presença maciça dos

---

<sup>195</sup> Sobre a formação dos bairros porto-alegrenses, ver os dados do catálogo “História dos Bairros de Porto Alegre”, confeccionado pelo Centro de Pesquisa Histórica da Secretaria de Cultura de Porto Alegre, disponível em <http://www.portoalegre.rs.gov.br>. Como se observa, até finais da década de 1950, as regiões onde posteriormente se formaram os bairros acima citados encontravam-se distantes do centro da cidade e destituídas de qualquer infra-estrutura básica, realidade favorável para que o preço dos loteamentos fosse compatível com as condições financeiras da população de baixa renda, que ocupou majoritariamente as regiões.

<sup>196</sup> De acordo com os dados do último relatório “Mapas e Indicadores das Vulnerabilidades Sociais da cidade de Porto Alegre” (Cf. PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE, 2007), bem como pelo Atlas do Desenvolvimento Humano da Região Metropolitana de Porto Alegre (Cf. PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE, 2008). De acordo com as informações disponíveis, verifica-se que, se de fato a capital gaúcha pode ser considerada como portadora de um dos mais altos índices de Desenvolvimento Humano do país, as assimetrias desses índices em relação aos diferentes bairros do município demonstram profundas desigualdades intra-urbanas, várias regiões apresentando situação concreta vulnerabilidade social. Segundo esses mesmos relatórios, constatações similares são válidas para as periferias das cidades da região metropolitana.

<sup>197</sup> Até a atualidade, dados quantitativos sobre os quadros sociais das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul não estão disponíveis, apenas contando-se com inferências amparadas em trabalhos de campo etnográfico. Nesse sentido, estou de acordo com Corrêa (2006), que infere que a maior parte dos adeptos do campo afro-gaúcho pertence às classes trabalhadoras, especialmente aquelas de baixa renda e que habitam as regiões periféricas. Excetuando-se o contexto da “Umbanda branca” gaúcha, que absorve muitos indivíduos da classe média e alta, a quase totalidade de templos de Linha Cruzada e de Batuque se encontra vinculada às camadas

terreiros nesses sítios urbanos indica que foram justamente as populações vinculadas de modo majoritário a essas práticas aquelas que sofreram (de modo consistente) o impacto das transformações socioeconômicas referidas<sup>198</sup>.

Com base no que tem sido sustentado teoricamente ao longo deste capítulo, essas modificações da estrutura social terão reflexo no plano das representações coletivas, na expressão ritual e nas perspectivas éticas que balizam o *ethos* e a visão de mundo articulados no universo dos terreiros gaúchos, tal influência sendo percebida justamente nas ações reformadoras que deram início ao processo de autonomização e emergência da Quimbanda na localidade. Não apenas essas transformações religiosas acompanham a realidade social adjacente, sendo por ela influenciadas de maneira recíproca, como a própria centralidade adquirida pela Quimbanda se vincula de maneira efetiva com o novo contexto sociológico.

Essa espécie de *leitura religiosa* das modificações sociais é visível, num primeiro nível, no âmbito das significações contidas nas estruturas do panteão. Se no Batuque essas estruturas se encontravam afeitas às realidades agropastoris, simbolizando as realidades da natureza, já na Umbanda refletiam o processo de constituição e “integração” da população brasileira, incorporando as ideologias da mestiçagem racial e simbolizando a formatação de uma nova classe operária composta por diferentes clivagens étnicas, numa representação atrelada de modo substancial ao processo de industrialização do país. Por sua vez, as representações coletivas da Quimbanda apresentam uma estrutura de significados que relê simbolicamente a “periferização” de determinadas categorias sociais (ocorrida no processo de consolidação da lógica de modernização capitalista), agora condicionadas aos espaços suburbanos e afastadas das potenciais ações do poder público, cujas formas de presença e atuação mais recorrentes nesses contextos têm operado não apenas no sentido de reforçar a *marginalidade* socialmente atribuída à periferia, mas ainda constituindo essa própria noção de

---

populares. Embora trabalhos como os de Reginaldo Prandi (1991) tenham demonstrado um verídico processo de universalização das religiões afro-brasileiras, que deixaram de se vincular ao universo das populações negras ou das classes trabalhadoras, o mesmo sendo constatável no Rio Grande do Sul, deve-se avaliar que, nessa região, a maioria dos adeptos pertence às classes médias e baixas, como tenho detectado no âmbito das experiências de campo etnográfico. Isso não exclui a possibilidade de uma presença constante de indivíduos de situação econômica privilegiada nesses ritos, os quais não constituem, no entanto, uma maioria.

<sup>198</sup> No ano de 2008, uma pesquisa solicitada pela Prefeitura Municipal de Porto Alegre junto ao Centro de Pesquisa Histórica da Secretaria Municipal de Cultura foi realizada com o objetivo de promover um censo dos terreiros porto-alegrenses. Dentre as informações obtidas, além da constatação da existência de 1.290 unidades de culto em Porto Alegre, verificou-se que a ampla maioria dos templos se localiza em bairros como Restinga (133 unidades), Partenon (116), Cascata (64), Rubem Berta (57), Morro Santa Tereza (57), Lomba do Pinheiro (57), Mário Quintana (53), São José (52), Bom Jesus (42) e assim por diante. Esses dados, que me foram revelados de modo parcial pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), grupo ligado ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, ainda aguardam maiores interpretações.



marginalidade<sup>199</sup>. Dito de outra maneira, a constituição de um sistema religioso organizado em torno das entidades quimbandeiras propõe um quadro no qual os Exus e Pombagiras representam, num primeiro momento, a condição marginal socialmente atribuída àqueles que se encontram afastados do poder formal e alocados nas regiões percebidas como lócus da marginalidade, do perigo e dos vícios urbanos. Não se trata mais de uma leitura religiosa de diferentes categorias sociais que aderem ao mercado de trabalho (em uma suposta condição de igualdade) para construir a modernização da “nação” brasileira, como pareceria estar expresso na lógica que perpassa a ideologia umbandista, mas de uma avaliação sobre a configuração de um núcleo populacional afastado das prerrogativas básicas da cidadania, das possibilidades efetivas de obtenção de emprego formal, e que ainda passa a ser socialmente percebido de maneira inequívoca nos termos de sua condição “marginal”. A conotação *outsider* das entidades quimbandeiras, embora articulada por diferentes nuances (moralidade ambígua, malandragem, sexualidade desenfreada, etc.), parece ser central nessa *leitura*, aglutinando em torno de si todas as representações possíveis acerca da marginalidade conferida às populações inseridas de maneira precária nesses processos sociais.

Por outro lado, uma vez que essas entidades representam não apenas os principais *agentes mágicos* dos sistemas cosmogônicos afro-brasileiros, ainda sendo consideradas como símbolos daquelas categorias sociais que convivem nos interstícios do poder formal e das determinações normativas, as mesmas serão percebidas como detentoras das atribuições místicas fundamentais para as novas demandas religiosas que emergem nesse contexto *periférico*. Nessa perspectiva, Exus e Pombagiras passam a atuar como principais intercessores espirituais num contexto em que a informalidade se torna a *regra*. No que se refere às dificuldades advindas das relações de trabalho ou da economia baseada na informalidade, constantemente acompanhadas do sentimento de insegurança e de uma percepção sobre riscos sociais eminentes, as expectativas religiosas emergentes poderão contar com aquelas divindades cujas características cosmológicas associam-se justamente ao poder sobre o *movimento*, sobre as *trocas* e sobre a *circulação* das energias místicas (daí a associação de Exu com as atividades comerciais), ainda sendo dotadas de *astúcia* e *esperteza*, sendo portanto concebidas como especialistas na arte de *driblar* quaisquer adversidades (daí a

---

<sup>199</sup> Patrícia Birman (2009) analisa o modo como o Estado pode incidir negativamente na vida dos moradores da periferia, não apenas com soluções administrativas, mas a partir da utilização de categorias de identificação baseadas na ideia de marginalidade, as quais reforçam os processos de exclusão.

associação de Exu com a *malandragem*)<sup>200</sup>. Ao mesmo tempo, no que se relaciona com as problemáticas oriundas da ausência do poder público como mediador das questões básicas do cotidiano urbano (saúde, segurança, violência), também será possível contar com entidades que não apenas são percebidas como investidas de eficácia simbólica propícia à cura de doenças diversas, mas que ainda são associadas aos perigos, crimes e atividades ilícitas que permeiam as representações hegemônicas sobre o universo suburbano, assim apresentando-se como principais intermediários místicos para as demandas advindas do sentimento de insegurança, nesse caso no que se relaciona com o efetivo aumento da violência nas cidades.

De fato, essas considerações explicam os motivos primários pelos quais as atividades rituais destinadas às entidades quimbandeiras ganharam relevo, especialmente nos termos dos bens e serviços religiosos disponibilizados a seus adeptos e consulentes. Trata-se aqui de uma consideração da Quimbanda como *religião de aflição*, segundo a interpretação desenvolvida por Fry e Howe (1975) relacionada com as formas religiosas direcionadas de modo prioritário ao fornecimento de soluções simbólicas para as aflições que decorrem das questões de saúde, dos problemas financeiros e emocionais. Decerto, outras denominações que compõem o campo religioso afro-brasileiro e o segmento das religiões populares também se enquadram nesse conceito, atuando como produtoras de sentido em contextos de aflições emergentes. O que parece ser característico do caso gaúcho e do campo afro desse estado é que a Quimbanda, de acordo com suas particularidades, apresentou-se nessa região como mais *afinada* com as realidades periféricas, o que explicaria, ao menos no contexto das denominações afro-gaúchas, a consolidação de seu protagonismo. Cabe ser ressaltado que, ao simbolizarem os antepassados que viveram sob as condições de uma existência marginalizada, os Exus e Pombagiras se apresentam como divindades que conhecem profundamente os problemas enfrentados pelos agentes periféricos, fator que projeta tais divindades como *especialistas* na solução das demandas emergentes.

No entanto, como pode ser observado no Rio Grande do Sul, os cultos aos Exus e Pombagiras não ficaram restritos a uma suposta instrumentalidade ritual direcionada às demandas religiosas processadas numa nova realidade socioeconômica, experimentadas unicamente pelas populações periféricas. Desse modo, a Quimbanda, que se consolida nesse estado, não se refere a uma prática exclusivamente acionada como recurso *mágico* ou ainda concebida como religiosidade circunscrita a uma espécie de *gueto* cultural. Ao contrário, sua

---

<sup>200</sup> De acordo com as representações detectadas no trabalho de Augras (1997), especialmente aquelas articuladas em torno da figura de Zé Pelintra.

emergência pode ser compreendida num quadro mais amplo de expansão dos cultos afro-brasileiros na região, através do qual essas práticas se posicionarão de maneira valorizada no mercado de bens religiosos, tendo no culto aos Exus e Pombagiras a modalidade religiosa protagonista desse processo. Se a expansão da Quimbanda parte inicialmente dessa vinculação com determinadas mudanças na estrutura social e econômica, sua consolidação como sistema religioso preeminente no campo afro-gaúcho só será possível com base em sua adequação, e mesmo aderência, a um conjunto de novos valores presentes nas sociedades brasileira e gaúcha, os quais se conectam a significativas mudanças ocorridas no plano da cultura. Nesse sentido, as explicações para a emergência dessa prática passam a ser analisadas nos termos dos *fatores externos* ao campo afro-religioso, de ordem *cultural*, diretamente incidentes sobre o universo dos terreiros afro-gaúchos. Processadas de maneira simultânea em relação às transformações de âmbito socioeconômico, essas alterações do plano da cultura correspondem a profundas rupturas com os antigos modelos de estilo de vida, de estruturas cognitivas e de concepção acerca da subjetividade, cujas novas perspectivas podem ser compreendidas dentro de um novo espectro inerente às mentalidades, à política e às lógicas de sociabilidade emergentes a partir dos anos 1960 e 1970, segundo o movimento que muitos tendem a associar com (e classificar como) o *pós-moderno*<sup>201</sup>.

Reginaldo Prandi (1998) demonstrou o modo como esses valores têm incidido sobre as dinâmicas do campo religioso brasileiro, num quadro em que as lógicas de valorização da cultura do *outro*, do *exótico* e do *mágico* tornaram-se centrais. Essas novas perspectivas ajudam a compreender o processo através do qual a categoria de divindades mais *controversa* dos panteões afro-brasileiros, até então dissimulada ou suprimida dos rituais, pôde adquirir protagonismo, num quadro de referência cultural em que a lógica dicotômica (do ponto de vista ético e teológico) presente nas exegeses ocidentais acerca de Exu não apenas deixa de configurar uma visão hegemônica, como pôde ser *relativizada* pelas novas estruturas representacionais que colocaram sob suspeita os elementos centrais da cultura racional de base ocidental (ciência, filosofia, teologia judaico-cristã).

Por outro lado, e com base nas transformações culturais anunciadas, as atividades rituais dos Exus parecem oferecer ao conjunto de adeptos e simpatizantes uma possibilidade de experimentação de diversas perspectivas éticas e estéticas, emocionais e cognitivas, as quais se encontravam até então afastadas das possibilidades disponíveis para consumo no

---

<sup>201</sup> Para uma análise dessas transformações, bem como da noção de pós-modernidade no contexto latino-americano, ver o trabalho de Carlos Gadea (2007).

mercado de bens religiosos (ao menos no formato quimbandeiro), e que agora são consideradas como valorizadas num contexto de sensibilidades religiosas *pós-modernas* (MARTELLI, 1995). Vivenciar os códigos quimbandeiros, mediados por entidades como Exu e Pombagira (liminares, *mágicos*, de moralidade ambígua e de sexualidade francamente assumida), parece possibilitar aos agentes experiências *singulares* no que diz respeito ao *consumo* daquelas mesmas concepções (éticas, emocionais, cognitivas, etc.). Por sua vez, essa possibilidade de singularização também se demonstra vinculada às modificações culturais anunciadas, especialmente quando a mesma apresenta-se como central nas ideias acerca da valorização do indivíduo presentes nas culturas contemporâneas.

Do mesmo modo, a Quimbanda também se demonstra como vertente capaz de absorver essa forte tendência de individualização inerente às transformações do *religioso* nessa nova perspectiva cultural. Como demonstra Hervieu-Léger (1999)<sup>202</sup>, as novas formas de adesão e pertença religiosas, compreendidas em sua condição contemporânea, passaram a ser regidas por formatos menos institucionalizados e por modos mais pessoais de crer, perspectivas que encontram na Quimbanda amplas possibilidades de concretização. Apartada de um possível conjunto de disposições éticas bem definidas e amplamente direcionada à manipulação mística dos acontecimentos em favor daqueles que recorrem à agência mágico-religiosa, essa prática encontra-se voltada de modo substancial às possibilidades de realização individual. Por outra via, ao contrário de outras denominações do campo afro-religioso, nas quais as lógicas de pertença encontram-se invariavelmente condicionadas à participação numa estrutura genealógica regida por um sacerdote investido de uma espécie de poder patriarcal, cuja autoridade é pouco questionável, a Quimbanda apresenta-se como a forma religiosa do campo afro menos regulada pelos parâmetros de institucionalização das experiências religiosas ou pelas hierarquias da organização interna dos templos. Embora essa prática ainda se organize nos moldes de uma irmandade reunida em unidades de culto específicas, na maioria dos casos, a relação prioritária estabelecida entre um adepto e o universo religioso quimbandeiro se dá a partir de vínculos diretos firmados entre esse mesmo adepto e suas divindades. De fato, tanto a valorização do indivíduo quanto dos vínculos de proximidade entre um agente e suas divindades são fatores encontrados em diversas denominações afro-brasileiras<sup>203</sup>. Entretanto, no caso da Quimbanda, essa possibilidade é ampliada na medida em

---

<sup>202</sup> De modo evidente, as considerações da autora partem de análises elaboradas no contexto europeu. No entanto, como demonstrado por autores como Steil (2001), processos similares têm sido observados no campo religioso brasileiro.

<sup>203</sup> Característica recorrente nos Batuques, Candomblés e Xangôs.

que a mediação com o sobrenatural, em geral realizada pelo sacerdote, será profundamente matizada e ultrapassada por uma possibilidade eminente de mediação direta do adepto com relação a seus Exus e Pombagiras.

Essas afinidades com o quadro de referência cultural emergente são mais visíveis quando observadas as possibilidades de *vivência de papéis* através do transe mediúnico, ou ainda as possíveis concepções acerca da *pessoa* presentes nas três denominações que compõem o campo afro-gaúcho. Do mesmo modo pelo qual as características de cada uma dessas práticas encontram-se vinculadas ao período de sua formação e preeminência nesse campo, as concepções relativas ao transe e a possíveis definições da *pessoa* em cada vertente também apresentarão maiores aderências junto às transformações culturais anunciadas. Nesse sentido, se no Batuque a possibilidade de vivência de comportamentos ritualizados através da possessão e a concepção de pessoa estavam ligadas às representações mais ou menos estáveis que derivam das narrativas míticas, na Umbanda essas possibilidades foram ampliadas na medida em que os *guias* configuram entidades singulares que representam uma massa anônima de determinadas categorias sociais, assim portando características flexíveis quanto a seus comportamentos míticos. Nesse caso, a indeterminação do padrão mítico e o anonimato do espírito cultuado permitem que o médium possa vivenciar um papel mais *elástico* durante o transe mediúnico, observando-se que, na Umbanda, as relações entre a identidade pessoal do adepto e suas possíveis vinculações com as características de seus *guias* propõem uma realidade mais favorável ao desenvolvimento da individualidade. Conforme referido anteriormente, essa concepção ratifica a aderência da Umbanda com o período de consolidação da ideia de *modernidade*, no qual a perspectiva do individualismo será relevante. Contudo, será com base na incorporação de elementos éticos oriundos do kardecismo que essa noção será acompanhada por uma determinada centralidade moral (pois os guias encontram-se investidos da mesma), o que aproxima essas concepções da noção de um *sujeito* racional e eticamente orientado<sup>204</sup>.

Por outro lado, na Quimbanda, essas possibilidades de reforço da individualidade persistem. Assim como os guias umbandistas, os Exus e Pombagiras representam espíritos que, embora associados a categorias sociais específicas (marginais), também são anônimos e assim possibilitam “manipulações” e “flexibilizações” quanto a suas identidades e comportamentos míticos. Contudo, nesse caso, a ausência completa de um padrão moral

---

<sup>204</sup> Não estou com isso afirmando que a ideia de sujeito moderno esteja sedimentada na Umbanda, mas que a noção de *pessoa* presente nessa prática é afetada pelas perspectivas éticas oriundas do kardecismo.

relativo a essas entidades favorece com que a ideia de individualidade seja muito mais ampla. Dito de outra maneira, as divindades da Quimbanda, segundo suas representações coletivas, podem justificar qualquer modelo comportamental de seus adeptos, seja através da vivência de diferentes papéis sociais através da possessão, seja com base num possível referencial de *pessoa*, o que sugere concepções acerca da subjetividade muito mais próximas daquelas comumente associadas à contemporaneidade, nesse caso considerando-se as identidades *descentradas*, *cambiantes* e desenvolvidas a partir de processos de identificação sempre operados em contextos *situacionais* (Cf. GERGEN, 1997).

Essas perspectivas relacionadas ao *ethos* e à visão de mundo quimbandeira serão retomadas com maior profundidade no capítulo seguinte deste trabalho. O que se revela como importante diz respeito ao fato de que cada vertente encontrada no campo afro-gaúcho se encontra profundamente sintonizada com o período de sua emergência, e essa interpretação pode ser ratificada observando-se a aderência do *ethos* e da visão de mundo de cada denominação com cada período referido, o que se reflete nas representações coletivas, expressões rituais, perspectivas éticas e modelos de institucionalização das experiências religiosas encontrados em cada um desses sistemas simbólicos. De modo reiterado, a observação dessas transformações socioeconômicas e culturais evidencia as condições favoráveis para o desenvolvimento e expansão da Quimbanda no Rio Grande do Sul. Entretanto, torna-se necessário avaliar que a emergência dessa prática só é possível na medida em que aquelas mesmas transformações também incidem sobre as linhas de força que organizam as relações específicas do campo afro-religioso local. Dessa maneira, as possibilidades de compreensão das realidades estudadas partem de uma consideração dos *fatores internos* ao campo afro-religioso.

Como referido linhas atrás, a formação histórica do campo de terreiros gaúchos se caracteriza, sobretudo no caso do Batuque, por um constante tensionamento entre as perspectivas holistas e individualistas, cujo ordenamento tende a ser assegurado, num primeiro momento, por uma dominação do tipo *tradicional*, a partir da qual as relações e hierarquias que se organizam tendem a ser estabelecidas com base no critério da *senioridade*. Essa noção tende a configurar o atributo básico daqueles que conseguem arregimentar em torno de si as ideias sobre o domínio do *fundamento* religioso. Por sua vez, dentre os principais capitais simbólicos através dos quais o domínio do fundamento pode ser inferido observa-se o número de filhos-de-santo que cada sacerdote pode dispor, e como possibilidade de incremento desse capital, constata-se uma busca inequívoca pela ampliação da família-de-

santo. Nesse sentido, a família religiosa pode ser expandida não apenas pelo incremento do número de iniciados, mas ainda pela quantidade de filhos-de-santo com *casa aberta*, nesse caso considerando-se aqueles que, a partir da obtenção da condição do sacerdócio, abrirão seus templos continuando sob a tutela do antigo sacerdote (aquele que mais amplia sua família e assim acumula a maior porcentagem do capital simbólico)<sup>205</sup>.

Entretanto, essa possibilidade de ampliação da família-de-santo parece ter sido historicamente controlada justamente pelo ordenamento social baseado na *tradição*. Tal fator é constatável nas narrativas dos antigos membros do campo afro, que demonstram que a possibilidade de *aprontamento* de vários iniciados sempre foi concebida como uma afronta à tradição religiosa, sobretudo em função de que tal procedimento acabava por conceder o *fundamento* a agentes “despreparados” para o empreendimento do sacerdócio. No entanto, sobretudo a partir dos anos 1960, quando as mesmas mudanças culturais que incidem sobre a formação da Linha Cruzada e sobre o surgimento da Quimbanda passam a influenciar as dinâmicas do campo afro-religioso como um todo, a tensão entre as perspectivas individualistas e holistas será ultrapassada por uma valorização da *individualidade*. Se até então essa possibilidade era limitada por uma lógica de ordenamento social pautada pela *tradição*, agora, outra perspectiva passava a viabilizar a emergência da individualidade nas dinâmicas do campo afro: a legitimidade das relações sociais baseada na lógica do *carisma*<sup>206</sup>.

De fato, a legitimidade de ordem carismática sempre acompanhou o quadro de relações próprio de qualquer religião e de qualquer denominação ligada às religiosidades afro-brasileiras, seja quando atribuída às divindades do panteão, seja quando vinculada a agentes religiosos específicos. Da mesma forma, a ideia de carisma sempre se encontra articulada de maneira concomitante às perspectivas de legitimação baseadas na tradição ou na racionalidade, tal combinação sendo evidente em qualquer forma de expressão religiosa, numa realidade que é igualmente válida para as práticas que compõem o campo africanista, caso das vertentes *africanizadas* (Batuque) ou mais *ocidentalizadas* (Umbanda). No entanto, o que se demonstra importante é que em cada denominação específica, ou em determinado contexto sócio-histórico, e de modo evidente, uma dentre essas três lógicas de dominação se apresentará como preponderante. Se no campo batuqueiro a legitimidade tradicional se

---

<sup>205</sup> Analisei essas concepções em detalhe num dos capítulos da dissertação de mestrado referida anteriormente (Cf. LEISTNER, 2009a).

<sup>206</sup> As lógicas de dominação (ou legitimação) tradicionais, carismáticas ou burocráticas são aqui mencionadas em sentido weberiano (Cf. WEBER, 2001, pp. 128-141).

apresentava como hegemônica, e se na Umbanda essa dominação partia de uma lógica burocrática, a partir dos anos 1960 a perspectiva carismática começa a se sobressair em relação às demais, sendo preeminente nos terreiros gaúchos especialmente na expansão da Quimbanda. Nesse contexto, a ideia de individualidade era favorecida pelas características culturais do período, fomentando com que certos agentes religiosos buscassem suas realizações pessoais. Uma vez que essa realização corresponde à própria possibilidade de ampliação do *axé*, cujo alcance encontra-se condicionado à ascensão na hierarquia da comunidade dos terreiros e à ampliação da família religiosa, e que essas expectativas não estarão mais limitadas pela lógica da tradição, será observado não apenas um incremento nas disputas pelas posições que ordenam o campo afro-religioso, mas ainda uma efetiva expansão desse mesmo campo. Em síntese, a emergência da individualidade e de uma lógica de ordenamento social pautada pelo *carisma* favoreceu com que essas lógicas de conflito e competição se ampliassem, e uma vez que os capitais simbólicos que conjugam as disputas entre os sacerdotes são inferidos pelo número de iniciados e de filhos-de-santo com *casa aberta*, a tendência de ampliação do campo afro-gaúcho pôde se concretizar<sup>207</sup>.

Logicamente, o aumento da competição no campo religioso também é fruto da racionalização (inspirada na racionalidade econômica) que incide sobre os formatos de relações sociais observados na sociedade envolvente. No entanto, no caso do campo afro-gaúcho, o que parece legitimar as ações de cada agente no decorrer dessas disputas e dessa lógica concorrencial diz respeito à capacidade que cada um dispõe para legitimar seus propósitos mediante seus atributos *carismáticos*. Essa legitimidade não é legada pela *tradição* outorgada pela senioridade ou pela *herança* de uma pertença religiosa determinada (como ocorria na formação do campo batuqueiro), ao mesmo tempo em que não se liga a uma dominação de base racionalizada, através da qual as pretensões de cada ação encontram justificativa num código burocrático (como ocorrera na Umbanda). Embora as ações empreendidas detenham sua fundamentação básica afetada pela racionalidade concorrencial do campo religioso (e do campo social englobante), o que permite a continuidade ou

---

<sup>207</sup> A relação entre a expansão do campo afro-gaúcho e o capital simbólico atrelado à expressividade da família-de-santo (concebido como elemento que organiza as disputas entre sacerdotes), pode ser inferida a partir de declarações muito recorrentes entre os informantes desse segmento. A afirmação de um editor de periódico voltado à comunidade afro-gaúcha, o senhor Alberto Flores (entrevista realizada em 12 de maio de 2009), é exemplar: “**a família religiosa** é o que eu te falei: **um dos principais cartões de visita de um pai-de-santo**. Porque **se tu não tens axé, se tu não tens força, se teu santo não responde, tu não tens uma família religiosa sólida. Pai-de-santo que tem poucos filhos, tem axé?** Será? Quem acredita nisso?” (grifos meus).



efetividade dessas mesmas ações relaciona-se com o carisma que cada agente dispõe<sup>208</sup>. Essas considerações explicam os motivos pelos quais a partir dos anos 1960 e 1970<sup>209</sup> se observa uma considerável expansão dos terreiros desse estado, chegando-se à expressividade atual desse segmento, conforme contextualizado anteriormente. Por sua vez, de acordo com o que também já foi referido, não apenas esse crescimento, mas também as características dessas alterações no campo afro local se encontram relacionadas de maneira estreita com o surgimento e a expansão da Quimbanda na região.

Deve-se considerar que a expansão do segmento de terreiros não apenas é favorecida pelas constantes lógicas conflitivas (e de competição) que perpassam o campo afro-religioso, como também irá retroalimentar a ampliação dessas mesmas realidades conflituosas. Ora, na medida em que os conflitos se acirram com o crescimento do número de agentes que disputam os capitais simbólicos desse campo, as acusações de feitiçaria (centrais nas negociações de realidade do campo afro) tendem a aumentar (Cf. BRUMANA e MARTINEZ, 1992; BRITES, 1994; e CORRÊA, 1998). Nessa mesma perspectiva, uma vez que os Exus são concebidos como agentes místicos privilegiados dos sistemas cosmogônicos afro-brasileiros (possuindo atributos compatíveis com a *agência* da feitiçaria, como a liminaridade e a moralidade ambígua), seu acionamento como mediadores desses sistemas de acusação será efetivo, promovendo-se com que tais entidades adquiram centralidade nas dinâmicas do campo afro local<sup>210</sup>. Tal constatação pode ser verificada através da consideração dos principais motivos que levaram vários babalorixás gaúchos a *cruzarem* seus Exus, justamente no período de formação da Linha Cruzada (momento de ampliação do campo afro local), visando potencializar a ação mística dessas entidades para defesa e resposta em relação aos possíveis ataques de feitiçaria.

---

<sup>208</sup> Isso é visível nas transformações dos cultos aos Exus e Pombagiras, permeadas por inventividades que se justificam a partir das representações sobre a eficácia simbólica (conferida às entidades ou aos agentes que empreenderam essas modificações).

<sup>209</sup> O período que indica esse crescimento é apontado pelos informantes mais antigos, através de referências sobre os babalorixás responsáveis pela iniciação maciça de adeptos, em processos ocorridos a partir das décadas de 1960 e 1970. Essa consideração pode ser ratificada a partir de um comparativo entre o número de templos de Batuque referidos por Carlos Galvão Krebs (1988) para o ano de 1952 (211 templos em Porto Alegre), e as expectativas de Norton Corrêa (2006) para todo o estado já nos anos 1980 (cerca de 20.000 unidades). É notável que essa diferença substancial situa-se entre as décadas de 1950 e 1980, o que indica que a expansão dos terreiros da região ocorreu entre os anos 1960 e 1970.

<sup>210</sup> A centralidade das entidades quimbandeiras nos sistemas de acusação que articulam as relações entre os terreiros é referida por diversos autores, como Serra (2001), Negrão (1996) e Maggie (1992). Contudo, é nos trabalhos de Rodrigues e Caroso (1996) e Barros (2000) que a emergência dessas entidades é avaliada em correlação direta com o aumento da competitividade e dos conflitos entre os sacerdotes.

Destaca-se que, no contexto gaúcho, os sistemas de relação articulados pelas ideias da feitiçaria não se resumem ao acionamento de categorias discursivas através das quais o acusado tende a ser visto exclusivamente como um *outsider* (o feiticeiro como *desviante moral*). Ao contrário, a presença do feitiço como significante próprio desses sistemas de relação não exclui atividades rituais concretas que indicam uma potencial *agência* da feitiçaria<sup>211</sup>. Desse modo, a centralidade adquirida pelos Exus nesses sistemas não se refere apenas a uma *linguagem* através da qual as tensões sociais emergentes no campo afro puderam ser expressas. Embora essa possibilidade seja visível na emergência da Quimbanda na região, numa lógica em que quimbandeiros foram vistos como *feiticeiros* e a Quimbanda como sinônimo de *feitiçaria* (ou *magia negra*), deve-se constatar que a emergência dos Exus e Pombagiras na localidade - enquanto relacionada às dinâmicas conflitivas do campo afro-gaúcho - também demonstra uma predominância da dimensão ritual orientada àquelas entidades. A centralidade dos Exus e Pombagiras como mediadores dessas lógicas de conflito é reforçada de modo constante nas narrativas dos adeptos do campo afro-gaúcho, realidade muitas vezes considerada como motivo para a expansão do culto a essas entidades.

De repente, até os pais-de-santo velhos, aqueles mais antigos, **começaram a sentar os Exus**. Até gente que era só do Batuque começou a sentar os Exus, ali, numa casinha na frente do terreiro, **pra proteção**. A ideia era essa, se proteger, **porque a coisa não é fácil. Todo mundo toca todo mundo**, e tu tem que se proteger. Era **pra segurar a casa** mesmo. Geralmente tinham lá, na casinha, um Exu Tranca-Rua, **pra impedir que a coisa ruim entrasse**<sup>212</sup>.

Olha guri, vou te dizer que **creceu muito o povo de Exu por causa disso. É muito feitiço**, Báh! Eu sou um alvo de feitiçaria que... Tu nem imagina... Deus me perdoe! Eu to sempre me limpando. Eu sei de gente que me odeia. **Aí, não tem como abrir mão de trabalhar com o povo de Exu. Se tu não tem eles, não tem defesa**. Tá de peito aberto. **E quanto mais tu cresce e aparece na religião, mais os outros vão te tocar**<sup>213</sup>.

As possibilidades de ser “tocado” ou de “tocar de volta”, segundo as terminologias próprias empregadas no campo afro-gaúcho, correspondem justamente às negociações que envolvem a feitiçaria, e aparecem nas narrativas desse campo invariavelmente associadas aos

<sup>211</sup> Peter Geschiere (2007) aborda as dificuldades teóricas implicadas na percepção da *agência* da feitiçaria. Isso se deve ao fato de que, invariavelmente, a ideia de feitiçaria relaciona-se com sistemas interacionais nos quais o feiticeiro é sempre alvo de um discurso acusatório. Assim, na medida em que se trata de categorias discursivas amparadas por definições morais, não é possível assegurar a existência da prática do feitiço, assim como nem sempre aquele que por ventura o execute (quando a feitiçaria é ritualmente acionada) irá assumir tal ação.

<sup>212</sup> Pai Paulinho do Xoroquê (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), entrevista realizada em 5 de outubro de 2012.

<sup>213</sup> Pai Luiz Antônio de Xangô (Pombagira Maria Mulambo), entrevista conduzida em 5 de novembro de 2012.

Exus. Como aparece evidenciado na última narrativa, a relação entre a possibilidade de ser “tocado” (ser vítima do feitiço) e uma possível posição de destaque no universo dos terreiros não apenas ratifica que os conflitos e competições próprias desse segmento se organizam nos termos da troca de feitiço, como propõe que essa negociação não prescinde do acionamento (discursivo ou ritual) das entidades da Quimbanda. Nesses termos, parece claro que o protagonismo alcançado por essa prática no Rio Grande do Sul também se encontra relacionado com essas lógicas de organização das relações sociais preeminentes no segmento dos terreiros gaúchos a partir dos anos 1960 e 1970.

No que concerne aos fatores internos ao campo afro-religioso, favoráveis a expansão dos cultos aos Exus, aliados a essa demanda pela mediação nas contendidas do *feitiço* também devem ser avaliados os próprios motivos relacionados com a ampliação do campo afro, também incidentes na expansão da Quimbanda. O que se está propondo, nesse caso, é que na medida em que a lógica que ordena as relações sociais desse campo passa a ser prioritariamente conjugada por uma autoridade carismática, se engendrará um quadro favorável para que determinadas *inovações* rituais sejam desenvolvidas e para que se desencadeie a circulação de um *novo* bem religioso até então presente de modo dissimulado na localidade. Para que tal processo ocorra, as possíveis resistências baseadas na *tradição* (sobretudo aquelas ligadas ao culto dos Orixás ou dos *guias* umbandistas) não serão mais um impeditivo. Na mesma perspectiva, se um *novo* bem religioso emerge como valorizado num contexto em que a lógica carismática demonstra-se central, é porque esse mesmo bem também se encontra investido de um forte teor de carisma. Isso pode ser comprovado tanto numa avaliação da adequação da Quimbanda ao contexto sociocultural adjacente (nos termos dos serviços religiosos disponibilizados, no reforço de uma subjetividade descentrada, etc.), como pelos modos através dos quais os bens religiosos vinculados a essa prática passaram a ser rapidamente negociados no mercado simbólico dos terreiros. Assim, a Quimbanda e suas divindades emergem no campo afro-gaúcho dotadas de forte conteúdo carismático<sup>214</sup>.

De fato, a racionalidade concorrencial do campo afro-religioso também se demonstra efetiva. Como dito acima, a apropriação da nova forma religiosa emergente por parte de sacerdotes que visavam quebrar o monopólio dos quimbandeiros pioneiros, os quais introduzem a novidade na localidade, é sintomática a esse respeito e demonstra o acirramento

---

<sup>214</sup> A ideia de carisma vincula-se não apenas ao conjunto de experiências religiosas que enformam a Quimbanda, nos termos de um *carisma institucional* (Cf. WEBER, 1994), mas ainda às divindades ou sacerdotes dessa prática, aqui podendo ser utilizada a noção de *carisma pessoal* (atribuído a indivíduos ou entidades, físicas ou sobrenaturais).

das disputas pela apropriação do *carisma* associado aos cultos de Exus e Pombagiras. É correto afirmar que essas relações se conectam aos processos de racionalização dos códigos quimbandeiros empreendidos por determinados sacerdotes. Contudo, isso não significa que um novo código burocrático passe a reorganizar a lógica através da qual as relações do campo afro-gaúcho têm sido majoritariamente processadas. Em síntese, se na origem do campo batuqueiro as relações eram regidas pelo código da *tradição*, na formação do campo umbandista esse código passou a ser organizado, de maneira prioritária, por uma perspectiva *burocrática e racionalizada*. Mais recentemente, com a formação da Linha Cruzada e a emergência da Quimbanda, a lógica de ordenamento social desse segmento passou a ser legitimada de maneira efetiva pelo código carismático, e essa tendência está fortemente vinculada às condições que levaram ao protagonismo da Quimbanda no segmento de terreiros do Rio Grande do Sul.

Ainda deve-se avaliar que a realidade contemporânea da Quimbanda também se conecta com as relações estabelecidas entre o campo afro e outros segmentos religiosos (relações do campo religioso mais amplo) ou sociais (campo social englobante), através de dinâmicas que igualmente influenciarão a configuração dessa prática e do atual segmento de terreiros gaúchos. Destaca-se que essas relações exógenas sempre foram incidentes nos reordenamentos simbólicos do campo religioso afro-brasileiro em todo o país, em seus aspectos endógenos. Como visto, tanto o Batuque quanto a Umbanda estiveram imersos num quadro de constante repressão social, cujo acionamento partiu não apenas dos concorrentes do campo religioso mais amplo, mas de diversas instâncias repressivas relacionadas à sociedade envolvente. Contudo, se essas realidades repressivas demonstram-se similares e incidentes sobre essas duas denominações, em seus respectivos contextos de formação histórica, as possíveis contrapartidas e estratégias de legitimação social empreendidas em cada contexto (as quais interferem no reordenamento identitário ou teológico do segmento dos terreiros) demonstram-se distintas. De modo reiterado, esses mecanismos de negociação foram ora acionados a partir de uma espécie de *canibalização* da ideia do poder do *feitiço negro*, no contexto batuqueiro (perspectiva utilizada como mecanismo nivelador das relações de poder assimétricas projetadas sobre essa prática), ora ativadas a partir de modelos de institucionalização burocrática das experiências religiosas, no contexto umbandista (como se observa no surgimento das federações e das propostas de reordenamento teológico e identitário balizados pela lógica do “branqueamento”).

De fato, os modelos federativos surgidos com a Umbanda acabaram por assumir certa centralidade nos processos de mediação entre o campo afro-religioso e outros segmentos sociais, até hoje consistindo no principal ator envolvido nesses empreendimentos, visando organizar o universo de terreiros ou simplesmente tomando a frente nas negociações sociais que envolvem as religiosidades de matriz africana na arena pública - propondo projetos políticos comuns e lógicas identitárias unificadas. No Rio Grande do Sul, embora essas entidades tenham se desenvolvido em torno da vertente umbandista, com o surgimento da União de Umbanda na década de 1950, aos poucos se disseminaram visando mediar as relações do campo afro como um todo, inclusive dos templos de Batuque e Linha Cruzada. Essa possibilidade ocorre de modo mais efetivo já na década de 1970, após o surgimento da AFROBRÁS, entidade federativa voltada a todo segmento de terreiros gaúchos<sup>215</sup>. Até mesmo a União de Umbanda, a partir desse período, deixa de vincular-se de modo específico ao universo umbandista<sup>216</sup>, demonstrando que esse modelo institucional passou a ser o principal canal através do qual as propostas de legitimação ou tentativas de organização do campo afro foram ativadas. Isso não significa que outros mecanismos niveladores das relações de poder assimétricas não tenham continuado atuantes, caso do poder simbólico associado à *feitiçaria negra*, recurso que ainda se demonstra presente nessas relações. O que se apresenta como pertinente é que no período de formação da Linha Cruzada, onde os códigos umbandistas e batuqueiros se somam, ambas as possibilidades (entidades federativas e ideia da feitiçaria) de mediação com a sociedade envolvente passaram a ser acionadas de modo concomitante.

Contudo, é notável que a partir da *diminuição* das ações repressivas direcionadas às práticas afro-brasileiras, especialmente nos anos 1970 e 1980 (Cf. NEGRÃO, 1996), numa realidade que decorre tanto de uma cultura política baseada no pluralismo quanto do avanço da lógica de pluralização do campo religioso, as entidades federativas acabaram perdendo seu poder organizativo. Embora essas entidades continuem atuantes na interlocução entre o conjunto de templos e a sociedade envolvente, a histórica dificuldade que sempre detiveram no intuito de organizar esse segmento (baseada na própria lógica de competição endógena do

---

<sup>215</sup> A AFROBRÁS foi fundada por diversos babalorixás gaúchos no ano de 1973. Seu surgimento parte de uma busca por um canal de mediação com a sociedade envolvente que atendesse não apenas os interesses dos umbandistas, como ocorria com a União de Umbanda, mas dos batuqueiros, sobretudo. Essa ideia fica evidente na declaração de um dos fundadores dessa entidade, o senhor Lindomar Alves (entrevista realizada em 8 de abril de 2009): “foi para dar apoio aos babalorixás e yalorixás, mães-de-santo e pais-de-santo, porque a União de Umbanda não aceitava o Batuque e até mesmo combatia os batuqueiros. Para a Umbanda, os Orixás e essa passagem com os Exus, da Linha Cruzada, sempre foram demônios. Onde existisse sacrifício e sangue, a Umbanda era realmente contra. Aí a AFROBRÁS veio pra ajudar o pessoal do Batuque”.

<sup>216</sup> A partir de 1973 essa entidade passa a admitir como filiados os sacerdotes do Batuque e da Linha Cruzada.

mesmo) foi ampliada. A fragmentação do movimento federativo se apresenta como exemplo inequívoco da descentralização de poder que atinge o campo afro-gaúcho, numa realidade que é recorrente em todo o país. E nesse contexto, se práticas como a Quimbanda sempre foram reprimidas por esses movimentos institucionais, não apenas devido aos conteúdos simbólicos dos Exus (associados ao discurso *demonizante* advindo da sociedade global), mas ainda em decorrência das características *mágicas* presentes nessa prática (o que destoa das estratégias de legitimação das federações, que buscam se equiparar às religiões hegemônicas afastando-se do conceito de *magia* e aproximando-se da noção de *religião*)<sup>217</sup>, a diminuição do poder organizacional das federações a partir das décadas de 1970 e 1980 irá favorecer para que a Quimbanda se reproduza, emergindo com protagonismo no Rio Grande do Sul.

Dito de outra maneira, embora os processos de negociação social desenvolvidos pelos quadros federativos tenham historicamente estabelecido uma contenção àquela prática que potencialmente apresentaria *danos* à imagem do campo afro-religioso com um todo (fomentando as lógicas repressivas incidentes sobre o mesmo), a diminuição do poder dessas instituições gerou condições favoráveis para que essa mesma prática se expandisse, ao menos no que se refere ao contexto gaúcho. No atual campo afro dessa localidade, as entidades associativas ainda correspondem aos principais atores que negociam a presença das religiões de matriz africana na esfera pública, assim demonstrando sua relevância nas dinâmicas atuais desse segmento. Em seus propósitos, essas instituições continuam a posicionar-se num constante combate às inovações rituais advindas com a emergente Quimbanda, que na visão institucional corresponde à prática que mais desperta tensionamentos com a sociedade envolvente e com outras agências religiosas. Entretanto, não apenas a manutenção desses propósitos de contenção, mas a própria expressão dos quadros federativos (em termos do poder efetivo de que dispõem) configuram realidades bem distantes das experiências religiosas presentes no cotidiano dos templos, amplamente dominadas pelo avanço das práticas quimbandeiras. Nesse sentido, a Quimbanda representa justamente uma forte contraposição aos propósitos de institucionalização das experiências religiosas desenvolvidas nos terreiros, inexistindo qualquer modelo de mediação institucional das relações estabelecidas entre os adeptos dessa prática e a sociedade envolvente. Como é possível inferir, essas relações se baseiam em articulações diretas, realizadas especialmente através dos códigos carismáticos que essa prática detém e que, atualmente, podem ser compreendidos

---

<sup>217</sup> Em conformidade com as lógicas de competição do campo religioso, propostas por Bourdieu (1974, p. 43), sobretudo aquelas travadas em torno das competências religiosas distinguíveis entre os setores hegemônicos (a *religião*) e subalternos (*magia, feitiçaria*).

como extremamente valorizados por uma grande parcela de consumidores dos bens religiosos. Em síntese, com base no histórico de formação das variantes regionais que compõem o segmento dos terreiros gaúchos, é possível constatar que as dinâmicas desse segmento sinalizam um percurso que vai do Batuque à Umbanda, da Linha Cruzada à Quimbanda.

## 5.5 PARTICULARIDADES REGIONAIS

Algumas breves referências sobre as particularidades inerentes às dinâmicas das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul devem ser feitas, sobretudo no que se relaciona com as transformações atuais dessas religiosidades observadas em outras localidades do país, as quais têm sido analisadas sob a ótica do processo de *reafricanização*. Segundo autores como Prandi (1991), Silva (1995), Lépine (2005) e Frigerio (2005), as tentativas de “retorno à África” constituem uma das principais tendências das religiões afro-brasileiras. Pode-se inferir que esse novo *espírito* que paira sobre a cultura afro-religiosa nacional compreende-se como artefato estratégico atuante tanto nas relações endógenas do campo afro, na medida em que se disponibilizam elementos de diferenciação simbólica para as agências religiosas, quanto em relação à sociedade envolvente, pois emergem como construções de sentido que acabam por incidir sobre a formação das identidades coletivas e articulações políticas dos adeptos. Nesse processo, *africanização/reafricanização* compreende uma série de reformulações que inclui a substituição da oralidade pela adoção de escritos produzidos pelos próprios adeptos, ou importados até mesmo da produção científica, com base nas etnografias elaboradas por autores clássicos como Roger Bastide e Pierre Verger. Nessa lógica, evidencia-se uma incessante busca pela *pureza* de culto perdida nos processos de aculturação pós-diáspora. Ainda configuram características dessas mudanças as viagens de determinados agentes religiosos ao continente africano, as quais objetivam a compreensão dos cultos em seu caráter seminal, bem como o abandono das imagens de santos católicos e de outras influências que não configurem a ideia de uma *matriz africana*, em processos ativos e permanentes de desincretização teológica e ritualística.

De acordo com os autores supracitados, essa parece ser a tendência hegemônica não apenas no campo religioso afro-brasileiro, mas, sobretudo, nas religiosidades afro-

americanas<sup>218</sup>. Se no passado os processos de *embranquecimento* observados junto ao desenvolvimento da prática umbandista se evidenciaram como hegemônicos, não apenas no âmbito das identidades políticas, mas também no plano das ressignificações doutrinárias, a atualidade do campo religioso afro-brasileiro projetaria como tendência identitária e teológica uma profunda ruptura com aquelas noções. De acordo com essa tendência, a reafrikanização corresponderia ainda a um processo pelo qual as práticas afro-brasileiras deixam para trás suas amarras étnicas, tornando-se religiões universais e abertas a todos os grupos sociais, sobretudo na medida em que os códigos religiosos deixam de ser transmitidos exclusivamente pela herança tradicional delegada pelos sacerdotes mais velhos, sendo possivelmente absorvidos por agentes religiosos que agora podem acessar diretamente os códigos disponibilizados num banco simbólico que já não é monopolizado pela herança sacerdotal ou condicionado à pertença a grupos culturais específicos: a África, disponível para consumo através dos textos etnográficos ou das novas mídias digitais. Como propõe Pierucci (2006), esse processo ocorre em acordo com uma lógica contemporânea que incide sobre as identidades religiosas de um modo geral, não mais restritas às formas de pertença *herdadas* ou *transmitidas* segundo os vínculos étnicos ou culturais balizados por perspectivas tradicionais.

Segundo Prandi (1991) e Frigerio (2005), a reafrikanização também pode ser percebida a partir do efetivo deslocamento de adeptos da Umbanda na direção das vertentes mais africanizadas, cuja realidade pode ser apreciada mediante o crescimento do Candomblé no centro do país, ocorrido paralelamente ao refluxo da Umbanda observado a partir dos anos 1970 e 1980. Essas constatações abalizaram aquilo que Prandi (1998) compreendeu como o *sentido* das dinâmicas das religiosidades afro-brasileiras, historicamente desenvolvidas nos respectivos períodos de *sincretismo* (implantação dessas práticas no país), *branqueamento* (desenvolvimento da Umbanda, até os anos 1960 hegemônica) e *reafrikanização* (tendência atual, desenvolvida após a década de 1960), cujo desenvolvimento pode ser percebido nas lógicas através das quais certas denominações se alternam em termos de hegemonia no campo afro-religioso de estados como São Paulo, que segundo esse autor, organiza-se num movimento que vai do Candomblé à Umbanda e da Umbanda ao Candomblé.

Entretanto, como já advertido desde o capítulo primeiro, e conforme sugerido nos dados até aqui apresentados, essas realidades parecem encontrar no Rio Grande do Sul uma situação distinta. O próprio sentido atribuído por esta pesquisa às dinâmicas do campo afro-

---

<sup>218</sup> No que se refere à reafrikanização nas religiões afro-americanas, consultar Frigerio (2005).



gaúcho (do Batuque à Umbanda, da Linha Cruzada à Quimbanda) já ressalta os diferenciais constatados. Embora, para o caso gaúcho, também seja constatável uma espécie de *decadência* da Umbanda, cujo sentido parece se conectar a uma ultrapassagem da ideologia que vigorava no período de recente implementação da industrialização no país (ligado a incorporação de elementos ocidentalizados pelas práticas afro-brasileiras), a situação hodierna na localidade não demonstra um retorno às vertentes mais africanizadas ou uma retomada da hegemonia das mesmas no que concerne às tendências rituais, teológicas e identitárias.

Ainda que se constate que a prática que adquire protagonismo no Rio Grande do Sul se desenvolva a partir de uma fertilização pelo *ethos* “africanizado” do Batuque, essa espécie de retorno aos códigos mais “africanos” (e o conseqüente afastamento daqueles “mais ocidentalizados”) é apenas parcial e não se processa a partir de referências *afro-orientadas*. Ao contrário, a inserção contínua de elementos de base ocultista e a adoção de diversas perspectivas oriundas da magia européia demonstram que, se de fato ocorre, no surgimento da Quimbanda gaúcha, uma recuperação de determinados aspectos rituais, éticos e estéticos ligados a uma origem “africana”, essa recuperação é apenas *formal*. Noutros termos, essas perspectivas encontram-se restritas à dimensão ritual, a qual incorpora elementos extáticos e fortemente investidos de eficácia simbólica, como os ritos sacrificiais, além da presença de uma moralidade extremamente *relativa* e ampliada na razão inversa a partir da qual os aspectos ritualísticos adquirem preponderância, estando os mesmos efetivamente voltados às demandas da vida prática. Por outro lado, os possíveis *conteúdos* que emprestam colorido às experiências religiosas quimbandeiras não se conectam a referenciais simbólicos orientados ao continente africano, como parece ocorrer no processo de reafricanização, no qual as referências a um *ideal* de *pureza* de culto perdido nos processos da diáspora demonstram-se centrais. Ao contrário, na Quimbanda os conteúdos cosmológicos e as representações coletivas parecem estar articuladas por uma lógica contínua de incorporação de elementos simbólicos de origens diversas, segundo os quais, como será demonstrado mais adiante, não são raras as adoções de elementos associados ao ocultismo europeu, que desde as antigas Macumbas municiam o repertório simbólico dos cultos de Exus e Pombagiras - sendo até hoje inseridos de maneira contínua na Quimbanda praticada no Rio Grande do Sul.

Decerto, como demonstrei em outros trabalhos (LEISTNER, 2012; 2011; 2010), o processo de reafricanização não está totalmente ausente no Rio Grande do Sul. Contudo, nessa região, sua presença se demonstra mais efetiva no contexto dos novos empreendimentos de legitimação social que têm sido articulados pelas federações e entidades associativas

ligadas as religiosidades afro-gaúchas, especialmente a partir de algumas lógicas de construção identitária afro-referenciadas cujos escopos têm balizado as experiências políticas e reivindicativas desse segmento. Conforme defendi num desses trabalhos (LEISTNER, 2011), assim como se observa, em outras regiões do país, uma superação da Umbanda pelas tendências rituais *reafricanizadas*, também é possível constatar que as lógicas identitárias que sustentam as ações de legitimação das federações afro-religiosas foram transformadas, deixando de orientar-se pelas perspectivas de “branqueamento” e adotando novas construções africanizadas. Nesses novos projetos coletivos (teológicos e políticos), a reafricanização serve de base para as novas propostas de unificação teológica, as quais tencionam a valorização da imagem dos cultos e o afastamento da acepção de *magia*, que tanto estigmatizou essas práticas. Atualmente, tal processo pode ser verificado em todo o país e considerado como uma das facetas da lógica de reafricanização, nesse caso aquela mais ligada aos espaços de articulação política ocupados pelos adeptos das religiões afro-brasileiras.

Entretanto, no Rio Grande do Sul, essas possibilidades se restringem de maneira efetiva justamente a esses espaços através dos quais a identidade política dos adeptos do campo afro tem sido constantemente negociada e reformulada. De maneira inequívoca, observa-se nessa região uma espécie de *descolamento* entre essas experiências políticas e aquelas relacionadas às experiências religiosas desenvolvidas nos templos, amplamente dominadas pela Quimbanda (LEISTNER, 2011). Contudo, essa presença *relativa* da reafricanização no campo afro-gaúcho, em seus aspectos políticos e intrinsecamente ligados às associações federativas, não prejudica a constatação da emergência da Quimbanda na localidade e a conseqüente singularidade dos desenvolvimentos do campo afro local. Ao contrário, essa realidade ainda ratifica a expressividade da própria Quimbanda no contexto mencionado, ajudando a compreender aquelas próprias especificidades regionais. Por um lado, como já foi afirmado, a expressividade das tendências rituais verificadas nos templos contrasta de modo substancial com a gradual perda de poder organizacional do segmento federativo. Dito de outra maneira, embora as federações continuem sendo importantes por capitanearem os principais processos de negociação social desses segmentos, a expressividade da Quimbanda e sua total independência em relação aos quadros institucionais (agora balizados pelas tendências africanizadas) demonstram que o que de fato se processa no campo

afro-gaúcho, como tendência religiosa, seja a afirmação da Quimbanda como denominação autônoma e protagonista na região<sup>219</sup>.

Por outra via, o contraste entre o processo de reafricanização empreendido pelos quadros institucionais e a emergência dos códigos quimbandeiros nesse estado chama a atenção para as principais diferenças das lógicas através das quais ambas as tendências se processam. Conforme já demonstrado por Paula Monteiro (1994), é possível perceber um progressivo processo de racionalização das religiosidades populares (incluindo-se as de matriz africana) na medida em que as mesmas adentram nas disputas do campo religioso, sendo então perpassadas pela mesma lógica concorrencial e racionalizada que organiza de maneira prioritária as relações na sociedade global. Nesse processo, visando posicionarem-se como legítimas perante as outras denominações com as quais estabelecem disputas, acabam incorporando os códigos racionais através dos quais poderão se afastar da concepção de *magia* e se aproximarem da perspectiva da *religião*, assim estabelecendo distinções categoriais inerentes ao que faz ou não parte de seu sistema de crenças. No momento em que seus líderes, sobretudo os agentes federativos, coabitam num espaço de intermediação no campo religioso, entrando em constantes disputas pela definição dos critérios que atribuem legitimidade a sua própria religiosidade, a perspectiva de racionalização começa a ser preponderante, e a organização de um conjunto de disposições teológicas, necessária. É nessa medida que o sincretismo tende a ser rechaçado e uma busca pelos *fundamentos* religiosos de *origem* empreendida. E uma vez que as ideologias da mestiçagem racial e da integração da sociedade brasileira se desestabilizaram com o advento da valorização dos particularismos culturais, o processo de racionalização pôde ser executado mediante uma orientação à matriz cultural africana (ao contrário do que ocorrera no surgimento da Umbanda no país).

No entanto, como demonstram Prandi (1991), Frigerio (2005) e Lépine (2005), na maior parte do país a reafricanização não está presente apenas na dimensão institucional das religiões afro-brasileiras (mais próximas dos espaços que compõem a arena pública, e portanto, das lógicas majoritariamente racionalizadas), mas nas próprias tendências rituais dos templos, de modo distinto do que se observa no contexto gaúcho. Ainda assim, como referem Frigerio (2005) e Lépine (2005), essa tendência se efetiva na medida em que determinados sacerdotes, dispostos num campo religioso competitivo e estabelecido em torno de

---

<sup>219</sup> A constante oposição das entidades associativas à Quimbanda, mesmo nessas novas estratégias de legitimação baseadas em discursos *afro-referenciados* (que embora distantes da ideia de *branqueamento* continuam rechaçando aquela prática), acaba por reiterar o apartamento existente entre a reafricanização (aqui limitada ao âmbito federativo) e as experiências religiosas quimbandeiras.

diversificadas ofertas religiosas, tendem a racionalizar sua fé visando estabelecer os parâmetros de legitimidade da mesma. Ora, com base nessas constatações, a reafrikanização propõe a preeminência de um código de legitimação baseado em uma lógica *racional*, cuja realidade apresenta-se como aspecto mais elementar da emergência e da reprodução dessa tendência de retorno às origens negras<sup>220</sup>. Com base nessas constatações tornam-se mais claros os motivos pelos quais no Rio Grande do Sul essas tendências não são tão visíveis, como parece ocorrer noutras regiões. Isso parece evidente a partir do próprio descolamento entre as experiências religiosas “quimbandeiras” e aquelas relacionadas com a identidade política dos segmentos afro-religiosos gaúchos, que indicam que as relações que se estabelecem no campo afro local são processadas em diferentes *espaços* (ou domínios), alguns mais impregnados pela racionalização, outros constituídos por lógicas eminentemente fundamentadas numa dominação carismática. Como parece evidente, se nos espaços onde a tendência da reafrikanização se efetua observa-se a primeira tendência, naqueles em que as experiências religiosas cotidianas ligadas à Quimbanda se atualizam será constatada a segunda. Ao contrário de outras localidades do país, onde os espaços prioritários nos quais as renovações rituais e identitárias das religiões afro-brasileiras se desenvolvem parecendo estar mais afetados pela lógica da racionalização (seja no segmento das federações ou nas próprias realidades dos templos), no Rio Grande do Sul, historicamente se constituiu um círculo de relações através do qual a lógica do carisma consolidou-se de modo prioritário.

Isso se evidencia a partir da formação de uma comunidade quimbandeira gaúcha, nos moldes descritos anteriormente, cuja emergência apenas foi possível através da configuração de um círculo de sociabilidades religiosas articuladas em torno das perspectivas carismáticas, algo que parece não ocorrer naquelas localidades onde a racionalização tem incidido de maneira mais contundente, definindo a lógica crucial através da qual as experiências religiosas têm se desenvolvido. Nesses locais, o processo de reafrikanização parece ser hegemônico. Ao mesmo tempo, isso não significa que os segmentos dos terreiros nessas outras localidades do país não se encontrem afetados pelas perspectivas carismáticas. Assim como o quadro que proponho para compreensão do campo afro-gaúcho, os segmentos afro-brasileiros desenvolvidos noutros estados também são compostos, de maneira evidente, por diversos espaços nos quais a tradição, o carisma ou a racionalização podem ser mais ou menos efetivos. Será sobretudo naqueles ambientes em que a racionalização cede maior

---

<sup>220</sup> Lépine (2005) argumenta que o processo de reafrikanização se encontra efetivamente apoiado numa dominação de ordem racional.

espaço ao carisma que a tendência da reafrikanização tenderá a diminuir e a emergência de cultos como a Quimbanda (mais *sincréticos*, *mágicos* e não necessariamente orientados por identidades afro-referenciadas) poderá ser detectada.

Ora, como demonstram os trabalhos de Liana Trindade (1985) e Stefania Capone (2004), esses espaços são visíveis no contexto afro-religioso do centro do país, e é justamente nesses domínios simbólicos que se verifica uma maior centralidade dos Exus e Pombagiras, especialmente naquelas esferas onde o controle das federações ou as prerrogativas teológicas de determinados sacerdotes (mais afetadas pela racionalização) não são tão relevantes. Como demonstram ambas as autoras, é com base nas relações mais diretas estabelecidas entre os adeptos e suas divindades (as quais escapam da autoridade das federações e dos sacerdotes) que as entidades quimbandeiras se tornam centrais, configurando-se espaços onde a possibilidade de rompimento com a mediação sacerdotal ou institucional, bem como de existência de uma manipulação mística dos acontecimentos exercida de forma *direta*, serão favorecidas pelo domínio da lógica do carisma. Segundo o estudo de Capone (2004), essa possibilidade é constatada mesmo em terreiros do centro do país envolvidos com a reafrikanização, nos quais a presença dos Exus quimbandeiros ganha espaço justamente no cotidiano dos adeptos, desinteressados do processo de racionalização dos códigos doutrinários e ritualísticos (que constituem preocupações muito mais relacionadas aos sacerdotes).

Se as condições socioeconômicas e culturais que favorecem o surgimento da Quimbanda no Rio Grande do Sul demonstram-se basicamente as mesmas de todo o país, e se nessas outras localidades essas mesmas condições engendram outras formas de atualização das práticas afro-brasileiras (como a lógica da reafrikanização), compreende-se que tais diferenciais só podem ser apreendidos segundo uma avaliação das dinâmicas próprias do campo afro-religioso desenvolvido em cada localidade. O que parece ser específico do Rio Grande do Sul é que, nesse estado, ao contrário de outras regiões, se desenvolveu um espaço mais alargado para que aquelas relações conjugadas pela lógica do carisma fossem disseminadas. Isso explica os motivos pelos quais nessa localidade, não apenas a reafrikanização não se demonstra tão evidente, como se constata uma substancial ampliação de uma denominação menos ortodoxa, dotada de elementos híbridos e de referências simbólicas diversas. De fato, essas realidades propõem fecundas possibilidades interpretativas acerca dos significados da Quimbanda gaúcha no âmbito da constituição das identidades religiosas afro-brasileiras na sociedade contemporânea. No entanto, antes de serem referidas essas possibilidades, deve-se aprofundar mais a análise sobre as características da visão de

mundo e do *ethos* quimbandeiro, bem como das lógicas de sociabilidade e de pertença que envolvem os adeptos dessa prática no Rio Grande do Sul atual, temáticas abordadas no capítulo seguinte.

PARTE 3 – ELEMENTOS ETNOGRÁFICOS  
PERSPECTIVA SINCRÔNICA

## CAPÍTULO 6 – A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA *QUIMBANDEIRA*

Uma vez que já foram discutidos os fatores socioeconômicos e culturais favoráveis ao processo de desenvolvimento e expansão da Quimbanda no Rio Grande do Sul, é possível focalizar a reflexão junto aos aspectos que compõem de maneira mais específica a *experiência religiosa quimbandeira*, aqui percebida a partir de uma análise conjunta da visão de mundo e do *ethos* articulados em tal religiosidade, bem como das formas de sociabilidade, das lógicas de pertença que envolvem seus adeptos e dos processos de negociação da realidade relacionados com seu desenvolvimento e expansão na sociedade gaúcha. Desse modo, conforme antecipado no capítulo primeiro, esta seção do trabalho visa atender especificamente aos quatro questionamentos investigativos principais definidos no objeto de pesquisa, os quais se referem à possibilidade de compreensão do sistema de crenças e dos ritos da Quimbanda, das formas interacionais através das quais a experiência religiosa “quimbandeira” se organiza, dos motivos de sua expansão no cenário gaúcho e na sociedade contemporânea e das implicações sociais que acompanham o desenvolvimento dessa forma religiosa. Algumas respostas a essas questões já foram antecipadas, especialmente no que concerne ao *ethos* e a visão de mundo dessa prática, ainda que de maneira breve e sintética, no capítulo anterior, no qual os esforços analíticos centravam-se numa avaliação da aderência dessa modalidade religiosa em relação ao quadro de referência sociocultural incidente sobre o campo afro-gaúcho, através de uma perspectiva de análise diacrônica. Neste capítulo tais concepções serão exploradas com maior profundidade, elaborando-se uma *descrição densa* das realidades pesquisadas, através de uma perspectiva mais centrada no viés sincrônico.

Deve ser reiterado que os dados expostos e analisados na seqüência se referem às realidades disponíveis no contexto etnográfico abarcado, as quais se relacionam especificamente com a realidade social do campo afro-religioso do Rio Grande do Sul. Como dito anteriormente, o que se desenvolve como Quimbanda nesse estado constitui uma forma religiosa específica que reelabora determinadas concepções religiosas anteriormente presentes na Umbanda (em sua versão disseminada por todo o país) segundo adaptações regionais próprias e influenciadas pelos diversos signos religiosos que circulam pelo universo dos terreiros gaúchos. Isso significa que muitas das realidades aqui descritas não podem ser tomadas nos termos de uma *totalidade* interpretativa acerca dos cultos de Exus e Pombagiras, especialmente aqueles existentes em outras regiões brasileiras. De fato, muitas características



que estarão sendo observadas poderiam ser encontradas nos cultos direcionados a essas divindades presentes noutras localidades. Isso se deve ao fato de que os códigos da Quimbanda gaúcha são originários de uma matriz religiosa comum a partir da qual aquelas divindades e suas representações básicas emergiram, especialmente no que se refere às antigas Macumbas. Além disso, conforme já ressaltado, as representações que municiam a Quimbanda nesse contexto regional são formatadas por uma espécie de saber religioso acumulado que integra perspectivas umbandistas mais ou menos hegemônicas em todo o país com ressignificações particulares, processadas em âmbito local. Entretanto, deve-se avaliar que tais especificidades não excluem, de maneira evidente, possibilidades comparativas entre as realidades afro-gaúchas e afro-brasileiras, especialmente no que concerne às tendências teológicas e identitárias que se relacionam com a contemporaneidade das religiões de matriz africana no país, conforme proposto no capítulo anterior e de acordo com o que será ampliado nas considerações conclusivas deste trabalho.

O capítulo encontra-se dividido em seis subseções principais. Na primeira busca-se situar as possíveis fronteiras simbólicas da Quimbanda. Uma vez que essa prática encontra-se muitas vezes inserida em unidades de culto nas quais diferentes sistemas religiosos se encontram agregados, a delimitação daquilo que pode ou não ser considerado como próprio de um sistema religioso articulado em torno dos Exus e Pombagiras apresenta-se como tarefa ao mesmo tempo complexa e essencial aos objetivos desta pesquisa. Nas duas seções seguintes são abordadas as representações coletivas e as principais atividades litúrgicas da Quimbanda. Trata-se de compor um quadro descritivo favorável para uma interpretação das principais concepções cognitivas, éticas e estéticas dessa religiosidade. As características das sociabilidades que se desenvolvem não apenas nos espaços sagrados (dimensão ritual), mas ainda ao longo de um campo de significados compartilhados que estrutura a comunidade “quimbandeira” são o tema da quarta seção. As duas seções seguintes abordam respectivamente as trajetórias de alguns agentes religiosos (visando uma compreensão da pertença “quimbandeira”) e as negociações de realidade que envolvem a emergência de um culto especificamente organizado em torno das figuras mais polêmicas dos panteões afro-brasileiros: os Exus e Pombagiras. Ao final desta seção, a conclusão retomará alguns dos principais pontos abordados, indicando respostas mais específicas àquelas quatro classes de questionamentos formuladas como objeto de pesquisa.

## 6.1 FRONTEIRAS SIMBÓLICAS DA QUIMBANDA GAÚCHA

Desde o capítulo primeiro tem sido referido que a delimitação precisa das fronteiras simbólicas da Quimbanda se apresenta como tarefa complexa. Como também foi afirmado, embora essa vertente tenha adquirido autonomia diante dos outros sistemas religiosos afro-gaúchos, além de um protagonismo em relação aos mesmos, sua inserção nos terreiros da região encontra-se, na maioria das vezes, acompanhada da presença das outras denominações que compõem a Linha Cruzada. Por certo, essa condição não configura um problema para as percepções sobre a dimensão ritual, especialmente em função de que no âmbito das *práticas*, as atividades litúrgicas das vertentes agregadas numa mesma unidade de culto tendem a ser rigidamente separadas por domínios de espaço e tempo sagrados diferenciados. No entanto, no que concerne aos aspectos cosmológicos, as possíveis definições do que pode ou não ser considerado como próprio das representações coletivas da Quimbanda tornam-se matizadas, observando-se a existência de diversas complementaridades entre os códigos contidos nas vertentes agregadas num templo *cruzado*. Se isso não configura um problema quando os limites da observação etnográfica concentram-se nos terreiros de culto exclusivamente quimbandeiro, deve-se reiterar que a maior parte das configurações religiosas através das quais a Quimbanda se reproduz diz respeito à Linha Cruzada.

Nesses últimos casos, uma consideração breve sobre as formas como essas denominações se intercalam na vida religiosa cotidiana ajudará a compreender o modo como surgem determinados espaços simbólicos específicos (ligados a cada uma das denominações), os quais podem ser mais ou menos acionados pelos adeptos de acordo com a preponderância que adquirem em suas respectivas experiências religiosas. A geração desses domínios é perceptível no rigoroso apartamento do espaço e tempo sagrados através dos quais os Orixás do Batuque, os guias da Umbanda ou os Exus quimbandeiros são cultuados. Tal repartição aparece já na disposição dos altares, os quais se estabelecem como três focos de irradiação do sagrado totalmente independentes entre si. Enquanto o *peji* dos Orixás e o *congá* dos guias são fixados no interior do templo, geralmente dispostos de modo paralelo no salão principal, o altar dos Exus (*abassê*, *roncó*, ou simplesmente *quarto* dos Exus)<sup>221</sup> tende a constituir uma edificação externa à grande sala, na qual serão dispostos seus assentamentos, imagens e

---

<sup>221</sup> Na Quimbanda gaúcha, são diversas as nomenclaturas que dão sentido aos elementos materiais e simbólicos da prática ritual. Observa-se o acionamento de uma multiplicidade de termos, os quais podem ser utilizados num terreiro e completamente desconhecidos em outro.

objetos rituais<sup>222</sup>. Não existe apenas uma independência entre esses domínios espaciais, mas um isolamento através do qual todo e qualquer artefato material correspondente a um altar não deve entrar em contato com os outros. Esse mesmo isolamento é motivo de atenção redobrada durante a execução das atividades litúrgicas, quando a presença dos signos das outras modalidades que não aquela que está sendo executada tende a ser providencialmente rechaçada. Exus não podem *baixar* em ritos do Batuque, assim como Orixás não baixam nos cerimoniais da Umbanda ou Quimbanda. Enquanto o Batuque será praticado de acordo com seus ciclos rituais sazonais, num período no qual não se pode lidar com os Caboclos ou com os Exus, as sessões de Umbanda ou Quimbanda serão realizadas de modo semanal ou quinzenal, não sendo possível qualquer acesso aos códigos do Batuque. Até mesmo os altares de uma vertente devem ser cobertos quando a outra estiver em prática, o apartamento dos códigos rituais sendo motivo de uma constante vigília. Em termos práticos, a Linha Cruzada opera como se num mesmo templo existissem três religiões distintas.

No entanto, essa delimitação se matiza quanto aos aspectos cosmológicos, especialmente quando são constatáveis as sobreposições representacionais ligadas às três denominações. O que se observa, nesse sentido, é que se cada vertente detém seus espaços precisos de reprodução e atualização ritual, seus códigos simbólicos não são isentos de possíveis complementaridades. Na medida em que a Linha Cruzada se caracteriza por fornecer ao adepto uma pertença conjunta a diferentes códigos religiosos, o acionamento dos mesmos por parte de cada agente será variável. Do mesmo modo, cada sistema simbólico contém especificidades relativas a representações elaboradas de acordo com diferentes perspectivas e motivações. Enquanto o Batuque pode fornecer narrativas míticas que explicam os comportamentos dos adeptos de um modo mais satisfatório (através de uma concepção de *pessoa* característica), a Umbanda pode apresentar elementos de uma teodicéia mais convincentes (de inspiração kardecista), ao passo que a Quimbanda comportará elementos dotados de uma eficácia simbólica mais adequada às demandas da vida urbana. Dessa forma, as representações que emergem no campo etnográfico podem apresentar esse entrecruzamento de perspectivas, no qual cada sistema complementa as possíveis “fragilidades” teológicas do outro, sem que haja anulação ou superação entre os mesmos. O acionamento dos códigos presentes num ou noutro sistema varia de acordo com as experiências e expectativas religiosas de cada agente, como se percebe nos seguintes relatos:

---

<sup>222</sup> Em função de sua consideração como “povo da rua”, na maioria dos casos os altares dos Exus e Pombagiras são construídos no espaço externo dos templos.

Ah, o santo (Orixá) é, como se diz, o meu centro, o dono da minha cabeça. O Exu é o meu protetor do dia-a-dia, que tá comigo a todo o momento, que me ajuda o tempo inteiro, no meu trabalho e nas coisas que tem a ver com dinheiro. O Caboclo agente trabalha porque se faz a caridade. Aí é pra ajudar as pessoas. Mas amor e essas coisas, que o Orixá não se mete... Pra isso agente trabalha com os Exus<sup>223</sup>.

Com a Mãe Iemanjá (Orixá) a minha relação é assim: ela é minha mãe de cabeça e eu tenho muitas coisas a ver com ela, como o fato de ser bem maternal e tudo. Já os Exus já são o meu suporte. É com eles que eu pago as minhas contas, que eu resolvo os meus problemas. O Exu é como se fosse uma linha de frente, sabe? O santo (Orixás) já é aquela coisa da tua concentração, pra lidar com eles quando a coisa é mais do teu interior, teus pensamentos<sup>224</sup>.

O Exu Maré, automaticamente, trabalha pra minha mãe Iemanjá (Orixá). Se eu preciso de alguma coisa, pra mim, pra desenvolver, pra resolver, eu peço pra ele com a licença da minha mãe Iemanjá. Mas eu não vou ficar toda hora pedindo pro santo (Orixá). Os trabalhos, aquilo que tem que ser aberto, resolvido, encaminhado, é tudo com o “Seu Maré”. A Mãe Iemanjá é a dona dos meus pensamentos. Eu trabalho com os dois, porque trabalho no cruzado né? Tu pede pra um com a irradiação do outro. Mas o Exu é mais o lado do trabalho, do serviço, dessas coisas<sup>225</sup>.

De acordo com as declarações acima, há uma centralidade da Quimbanda no que concerne às atividades rituais direcionadas ao cotidiano dos adeptos. É justamente essa centralidade ritual que assinala o protagonismo dessa vertente, e uma vez que essa preeminência se consolida, a tendência de que os códigos das outras denominações adquiram cada vez mais uma função complementar se concretiza. Contudo, para efeitos da análise aqui empreendida, é conveniente questionar o que pode ser de fato compreendido como próprio e específico dessa vertente em termos de representações coletivas. Isso se torna visível a partir da caracterização de uma espécie de *continuum* relativo aos templos afro-gaúchos com maior ou menor protagonismo da Quimbanda. Na direção que vai dos templos cruzados, onde essa prática adquire certa hegemonia, até os terreiros específicos de Quimbanda, cada vez mais os elementos que até então se apresentavam como complementares perderão espaço, e o que é específico dessa denominação, nos termos de um sistema de crenças próprio, poderá ser detectado e relacionado analiticamente. É possível detectar uma linguagem que é específica da Quimbanda, a qual comporta não apenas significações imanentes, mas interpretações e exegeses elaboradas pelos próprios agentes religiosos<sup>226</sup>. Ora, é justamente o maior nível de

---

<sup>223</sup> Everton de Xangô (Cigano Vladmir), iniciado do templo de Pai Neco de Oxalá (Exu Lúcifer), em conversa informal descrita em diário de campo com data de 19 de abril de 2012.

<sup>224</sup> Mãe Nara de Iemanjá (Pombagira Rainha da Encruzilhada), em conversa informal descrita em diário de campo com data de 11 de agosto de 2012.

<sup>225</sup> Declaração de Mãe Nilzinha do Exu Maré, entrevista conduzida em 12 de janeiro de 2013.

<sup>226</sup> A delimitação desse sistema pode sugerir certa arbitrariedade da análise etnográfica. Contudo, como bem recorda Gilberto Velho (1994, p. 53), embora o estabelecimento de fronteiras entre diferentes sistemas

acionamento de uma dentre essas linguagens, por agentes religiosos específicos, o que define certos padrões identitários do campo afro-gaúcho. Assim, na perspectiva êmica, aquele que conjuga de modo mais enfático o código dos Exus e Pombagiras será percebido como “quimbandeiro” ou “exubandeiro”, tais identidades sugerindo a existência da aquisição e do acionamento de uma cosmovisão mais específica. O mesmo é válido para as unidades de culto que, independentemente de serem *cruzadas* ou específicas de Quimbanda, podem estar mais ou menos arraigadas em torno do código dos Exus, assim sendo percebidas na comunidade afro como *locus* das práticas quimbandeiras.

Ainda que seja possível discernir o que é específico do sistema de crenças da Quimbanda, outras dificuldades relacionadas com a *forma* como suas representações coletivas se constituem, se apresentam. Adriane Rodolpho (1994) chamou a atenção para as complexidades impostas a uma tentativa de organização das informações sobre as simbologias dessa prática. Conforme a autora, ao contrário do Batuque, da Umbanda e de outras denominações afro-brasileiras, para as quais é possível contar com certo nível de sistematização cosmológica, existindo tabelas e organogramas que sintetizam o panteão e que apresentam as principais simbologias das divindades (como suas cores, numerações míticas e equivalências junto ao sincretismo afro-católico), a Quimbanda parece estar inserida num campo representacional fluído, fundamentalmente polissêmico e permeado por ambivalências. Ao contrário do Batuque, que em razão do ordenamento *tradicional* pôde estabelecer certo padrão cosmológico processado numa “teologia” baseada em acusações de desvio do código religioso, ou da Umbanda, que contou com a inserção de uma classe média letrada que produziu certo grau de codificação através de produções escritas, a Quimbanda se reproduz a partir de apropriações muito particulares e num constante processo de recriação simbólica.

Como pude observar no campo etnográfico, as informações que abastecem o sistema de crenças quimbandeiro provém de diversificadas fontes, sendo pouco prováveis os processos de sistematização que operem a partir de uma seleção das informações disponíveis<sup>227</sup>. Ao contrário, observa-se uma lógica acumulativa que propõe a agregação

---

cognitivos sempre parta de uma construção do pesquisador, tal possibilidade é analiticamente viável desde que parta da avaliação de uma experiência social concreta e dos significados a ela atribuídos pelos agentes estudados.

<sup>227</sup> A figura do *bricoleur* (Cf. LÉVI-STRAUSS, 1970) é ilustrativa do modo como os esquemas simbólicos da Quimbanda se reproduzem. Isso não significa que não tenham surgido intelectuais empenhados em processos de compilação, separação e codificação dessas crenças, fator que é inerente à expansão das mesmas no contexto gaúcho. Empreendimentos dessa ordem podem ser verificados nos escritos dos sacerdotes Neco de Oxalá (Aderson Bagesteiro, 2002) e Carlinhos do Exu Mor (Carlos Ribeiro Neto, 2010). No entanto, no âmbito das experiências afro-gaúchas, tais propósitos não encontram canais através dos quais possam se institucionalizar.

contínua de símbolos que se somam inadvertidamente. Além disso, na maioria dos casos, a grande preocupação dos especialistas no culto se relaciona com as *feituras* rituais. Ou seja, o modo *como fazer as coisas*: como assentar os Exus ou garantir que tais entidades *respondam*<sup>228</sup>. As interpretações dedicam-se a uma reflexão mais específica do que pode ou não gerar um resultado prático segundo determinados procedimentos rituais. Obviamente, isso não é problema para os adeptos e sim uma dificuldade que o pesquisador encontra no processo analítico. Contudo, tal realidade indica que a sistematização dos elementos que compõem o sistema de crenças da Quimbanda só pode ser executada mediante a consideração de determinados padrões representacionais que emergem de modo mais ou menos recorrente num quadro de significados compartilhados.

Mas nem todas essas complexidades configuram um obstáculo à análise. Algumas delas até mesmo apresentam-se como dado favorável à compreensão da religiosidade em questão. A observação do modo como a aparente *ausência* de certos elementos presentes na expressão teórica de outras religiões - como as explicações sobre a origem do mundo, dos homens, bem como sobre a natureza e destino dos seres humanos (nos termos de uma soteriologia ou escatologia) - chama a atenção não apenas para a possibilidade de mescla com códigos religiosos buscados em outras crenças, mas ainda para o modo como práticas como a Quimbanda se demonstram flexíveis, permitindo que um adepto vivencie seus códigos e ao mesmo tempo desenvolva uma religiosidade particular, combinando simbologias diversas num modelo mais pessoal de crer<sup>229</sup>. Ora, essa é justamente uma das características que fazem da Quimbanda uma prática sintonizada com as lógicas de pertença religiosa em voga na sociedade contemporânea. Como tem sido enfatizado, uma vez que essa vertente, assim como boa parte de suas congêneres afro-brasileiras, dedica-se de modo enfático às demandas da vida cotidiana, sua dimensão ritual superando os elementos teóricos e as concepções éticas, muitos questionamentos de ordem religiosa podem ser buscados por seus adeptos em outros registros do campo religioso. Se na atualidade essas complementações podem ser menos freqüentes para denominações mais ortodoxas, sobretudo em tempos de reafirmação (em que os códigos originários da matriz africana são recuperados e acionados como cosmologia auto-suficiente), a Quimbanda, por intermédio de seus adeptos, não as dispensa. Essas características são exemplares no que se refere às possibilidades de uma definição teística. Para um iniciado de um templo quimbandeiro, por exemplo, Deus pode ser tanto o Ser

---

<sup>228</sup> Diz-se que uma entidade “responde” quando as intenções projetadas sobre sua ação mística são satisfeitas.

<sup>229</sup> De acordo com o conceito de ecletismos flutuantes, proposto por Françoise Champion (1997).

Supremo dos Iorubás (Olorum) quanto o Orixá maior do Batuque (Oxalá), ou até mesmo aquele de inspiração judaico-cristã, não existindo um Deus único e específico do cosmos da Quimbanda.

Avaliadas essas características *formais* do código religioso, pode-se compreender que além das inúmeras complementaridades possíveis, o cosmos da Quimbanda organiza-se através das representações efetuadas sobre uma relação triádica existente entre os seres humanos (os vivos), as divindades (Exus e Pombagiras) e os mortos (Egums, Almas e Quiumbas)<sup>230</sup>. Nesse sistema, propõe-se a existência de duas dimensões, uma material, outra espiritual. Essa ideia decorre das noções básicas presentes no espiritismo e na Umbanda. Contudo, ao contrário destas, não existem preocupações com a existência de inúmeros planos espirituais escalonados em diferentes níveis evolutivos e habitados por espíritos mais ou menos perfeitos. Os múltiplos planos são reconhecidos e referidos especialmente por agentes que buscam complementar suas reflexões cosmológicas, assim ponderando-se a existência de diferentes dimensões habitadas pelas divindades das outras denominações, como os guias da Umbanda e os Orixás, ou até mesmo os santos católicos. No entanto, as referências mais específicas acerca de um universo cósmico da Quimbanda se restringem àqueles dois planos.

Enquanto o plano material corresponde ao mundo dos vivos, o espiritual é composto por uma plêiade de Exus e Pombagiras, que se dividem em múltiplas identidades e formam uma sociedade mítica na qual existem relações de comando e subordinação, assim como afinidades, conflitos e consolidação de parcerias. Podem estar presentes em diversos espaços urbanos, sobretudo aqueles associados à ideia de liminaridade, como encruzilhadas, ruas, esquinas e cemitérios, numa representação que demonstra o paralelismo entre os planos sagrado e profano, que se encontram extremamente aproximados. Ao contrário de outras cosmologias, nas quais o apartamento entre aquelas dimensões é efetivo, caso da distinção iorubana entre *Orum* (mundo dos deuses) e *Aiê* (mundo dos vivos), ou mesmo das representações ocidentais mais genéricas sobre as relações entre o céu e a terra, o universo sagrado da Quimbanda encontra-se *plasmado* junto às realidades terrenas. Essa perspectiva se coaduna com as representações básicas acerca dessas divindades. Os Exus designam as

---

<sup>230</sup> Essa estrutura apresenta-se como outra influência advinda do Batuque. Como demonstrou Corrêa (2006), a cosmologia batuqueira fundamenta-se nas representações sobre as relações estabelecidas entre os deuses (Orixás), os mortos (Egums) e os vivos. Na Quimbanda, os Orixás são substituídos pelos Exus, e a adoção dessa estrutura parece ter sido fundamental no processo de constituição do sistema de crenças quimbandeiro.

entidades mais próximas aos seres humanos e não apenas viveram *neste* mundo como continuam circulando espiritualmente pelo mesmo.

A referência a essa proximidade tem importância central na experiência religiosa quimbandeira, pois se conecta de maneira estreita com as representações acerca das relações entre os homens e as divindades e com suas justificativas, bem como sobre as relações entre os planos material e espiritual. Por um lado, se os Exus viveram *neste* mundo, demonstram-se profundos conhecedores das realidades enfrentadas pelos vivos, e na medida em que continuam a circular pela dimensão terrena, se apresentam como agentes espirituais privilegiados para ajudar àqueles que se encontram *encarnados*. Ao mesmo tempo, uma vez que correspondem a entidades que ainda não se *desprenderam* das realidades da matéria, possuem um desejo contínuo de reviver as experiências terrenas, estando sempre disponíveis a baixar num terreiro para receber as oferendas e participar da festa que lhes é ofertada.

Além disso, são considerados “venais”, “interesseiros” e “ávidos” pelas sacralizações, oferendas e presentes, as quais exigem como pagamento pelos potenciais serviços prestados aos vivos. Em outras palavras, existem relações constantes entre o mundo dos vivos e o plano espiritual, e uma vez que essas relações são estabelecidas entre homens e Exus, as interações entre divindades e humanos encontram-se balizadas numa *troca*. Mas é preciso ressaltar que essa possibilidade de troca fundamenta-se na lógica recíproca, no sentido de Marcel Mauss (1974). As divindades tanto possuem atributos favoráveis ao atendimento das demandas das pessoas como necessitam destas para retornar ao mundo terreno (através da possessão) e receber os sacrifícios. Essa perspectiva tende a se ampliar na medida em que Exus e Pombagiras não detêm um poder cabal sobre o destino dos homens. Embora possam castigá-los, puni-los e até mesmo provocar eventualmente sua morte, não se projetam como deuses cuja vontade é soberana e aos quais os vivos devem se curvar temerosamente. Trata-se de divindades que estão disponíveis àqueles que com elas desejarem estabelecer relações de troca, e qualquer pessoa pode se inserir nessa relação. Os Exus estão à volta de todos e podem influenciar a vida de qualquer pessoa, de modo positivo ou negativo. Os vivos podem estabelecer relações com essas divindades acessando seus préstimos ou evitando sua interferência negativa. Os planos material e espiritual encontram-se aproximados, o segundo tendo influência sobre o primeiro, sendo intensas as relações entre ambos através das diferentes possibilidades de trocas estabelecidas entre os vivos e as divindades.

Os Egums, Almas ou Quiumbas complementam o quadro de relações básico do cosmos quimbandeiro. Assim como os Exus, habitam o mundo espiritual representando as



peças mortas. Ao contrário das divindades, não possuem uma identidade astral definida, condição que os diferencia das mesmas. Os Exus, uma vez que já viveram, também são Egums, mas diferentemente destes, já se encontram inseridos numa classificação espiritual através da qual podem se apresentar com identidades que sintetizam categorias espirituais específicas (como Exu Tranca-Rua, Pombagira Cigana, etc.). Os Egums, Almas e Quiumbas, por estarem ainda mais ligados à dimensão material que as divindades, conservam suas identidades terrenas. Por essa proximidade ainda maior com os domínios do profano, estando dispostos numa zona limítrofe entre os mundos material e espiritual, são considerados ainda mais liminares que os Exus, e portanto, mais perigosos. Por essa razão são temidos e tidos como potenciais responsáveis pelos infortúnios que acometem as pessoas, sendo considerados como agentes importantes nas ações ligadas à feitiçaria. No entanto, a consideração desse perigo não sugere seu rechaço, abandono ou combate. Assim como os Exus, é possível firmar vínculos com os Egums e acioná-los ritualmente de acordo com as demandas místicas existentes. Ao mesmo tempo em que são ameaçadores, possuem atributos valorizados. De acordo com as trajetórias no mundo espiritual, os Egums podem se transformar em Exus, adquirindo suas atribuições e assim passando a ocupar suas funções no complexo cósmico.

Aqueles que estabelecem relações com os Exus e Pombagiras, bem como com os Egums, Almas e Quiumbas inserem-se pelos domínios simbólicos da Quimbanda. Essas relações podem ser mais ou menos intensas e estabelecidas de diferentes modos. Aquelas que apresentarem maior intensidade podem levar à iniciação, e essas possibilidades de adesão a esse sistema direcionam a reflexão para as formas como esse código simbólico pode ser partilhado pelos agentes. Uma vez que essas formas de comunicação com o código religioso também são sustentadas pelas representações coletivas, as mesmas serão aqui consideradas como parte do sistema de crenças quimbandeiro.

## 6.2 O SISTEMA DE CRENÇAS

### 6.2.1 Os vivos: os agentes religiosos e suas relações com o sistema simbólico

A adesão aos códigos da Quimbanda pressupõe a inserção num campo de relações místicas no qual sagrado e profano se aproximam através das trocas que podem ser estabelecidas com os Exus. Contudo, a avaliação de que existem representações sobre a possibilidade desses intercâmbios e a constatação de que as divindades estão *disponíveis* a uma troca baseada na lógica recíproca não significa que a adesão a essas relações seja questão de mera opção por parte das pessoas. Ao contrário, não estabelecer o contato com as divindades significa mais do que abdicar de um simples suporte místico. Num mundo competitivo no qual os indivíduos se encontram rodeados de inimigos - imagem muito presente na visão de mundo dos adeptos das religiosidades afro-brasileiras<sup>231</sup> - aqueles que possuem seus vínculos firmados com Exus e Pombagiras estarão resguardados das ações maléficas que podem ser empreendidas por essas próprias divindades, caso acionadas por terceiros. Do mesmo modo, em contextos em que os problemas econômicos e emocionais se somam a dificuldades práticas de toda a ordem, a inserção nessas relações tende a ser vista como fecunda. Essas noções parecem sinalizar as possibilidades iniciais através das quais as pessoas se aproximam desse sistema, o qual fornece mecanismos de mediação com a realidade sobrenatural mediante a disponibilização de serviços e bens religiosos direcionados a atender demandas concretas.

Em princípio, qualquer pessoa pode estabelecer algum tipo de *contrato* com os Exus. Em seu formato mais sutil, essa possibilidade é geralmente processada nas sessões públicas, onde uma relação contratual pode ser firmada quando a divindade se compromete em solucionar determinada demanda, o consulente contraindo uma dívida estipulada de acordo com os desejos da entidade. Tanto os pedidos como as contrapartidas podem ser diversos: amor, saúde e emprego podem ser restituídos com velas, perfumes, chapéus, capas e todos os objetos rituais consumidos pelos Exus, além de oferendas específicas ou sacralizações. O que se revela importante é que a partir desse momento a inserção num circuito de trocas está sedimentada. A partir de então, pode-se continuar consultando regularmente aquela entidade

---

<sup>231</sup> Sobre esse aspecto, ver os trabalhos de Reginaldo Prandi (1991), Norton Corrêa (1998) e Maggie Alves Velho (1975).

nas sessões rituais ou até mesmo reafirmar novos acordos de modo não necessariamente presencial. É comum nas representações coletivas da Quimbanda a ideia de que qualquer pessoa possa acionar um Exu, desde que o invoque no espaço e tempo sagrado apropriados<sup>232</sup>.

Mas essas possíveis relações com o código simbólico, fundamentadas na ideia das trocas, podem ser ampliadas. Há uma representação importante na comunidade quimbandeira de que quanto mais fortes forem os vínculos estabelecidos com os Exus maior será a eficácia simbólica obtida nas relações de troca. Essa percepção corresponde a um dos fatores que podem sugerir ou justificar o processo iniciático, sendo a iniciação um ponto bem mais avançado no estabelecimento dos intercâmbios entre vivos e divindades. Na medida em que o incremento da prática ritual amplia o poder dos Exus (quando passam a receber mais sacralizações), e que a iniciação demanda um cuidado ritual contínuo da parte do agente religioso com sua entidade (o qual deverá *alimentar* ritualmente a divindade de forma periódica), a fixação do vínculo iniciático entre um indivíduo e um Exu fará com que ambos sejam fortalecidos. O novo adepto não apenas adentra de vez no código da Quimbanda como também poderá contar com um mecanismo de mediação com o sobrenatural estabelecido de maneira mais consistente.

Certamente, a possibilidade de contato com as entidades mediante processos de troca não exaure as justificativas acerca da iniciação nos códigos quimbandeiros, assim como não reflete de modo inequívoco as motivações possíveis para tal ação. As pessoas não se iniciam somente com base numa espécie de ação calculista que visa acessar aqueles recursos místicos, sendo possível verificar adesões balizadas por perspectivas diversas. Como exemplos, referências acerca de uma possível *missão* com essas entidades ou ainda sobre uma espécie de *dom* para lidar com as mesmas não são raras. Do mesmo modo, aderir a essa prática também corresponde à possibilidade de se participar de determinados rituais e de se inserir numa comunidade de significados compartilhados cujas realidades produzem sentido para os adeptos, sendo possível perceber que a pertença e a participação num espaço simbólico no qual a individualidade é valorizada desperta interesses quanto à adesão quimbandeira, conforme tratado mais à frente. Contudo, no que concerne ao plano das representações coletivas, a ideia central que baliza o processo iniciático reside nas percepções da necessidade

---

<sup>232</sup> Certa vez apreendi que os Exus podem ser evocados ao se passar por uma encruzilhada qualquer. Também já havia tomado conta de que são especialistas em livrar os vivos dos perigos urbanos. Ao sair de um terreiro da periferia de Porto Alegre pela alta madrugada, após longas horas de observação etnográfica, não hesitei em ofertar um cigarro após sete tragadas (conforme me havia sido ensinado) no primeiro cruzeiro avistado, tencionando que qualquer Exu me livrasse de um imaginável assalto. Naquele momento, ainda que portando um *desajustado* ceticismo acadêmico, adentrei no código da Quimbanda.

do estabelecimento de vínculos mais efetivos com os Exus, os quais poderão ser continuamente renovados e ampliados.

É possível aderir à Quimbanda sem a necessidade de ritos preparatórios específicos, apenas passando o adepto a participar das atividades litúrgicas. Porém, a definição de um vínculo efetivo demanda o *assentamento* da divindade de cada indivíduo. Na Quimbanda o assentamento é compreendido com base nas mesmas ideias presentes no Batuque ou noutras modalidades afro-religiosas. Trata-se de um conjunto de objetos místicos que representam o vínculo material que um iniciado mantém com sua entidade. Não é raro que os adeptos se refiram a esses objetos concebendo-os como seu próprio Exu. Contudo, ao contrário das outras denominações, não há nessa prática referências sobre a filiação mítica, assim não sendo possível descobrir *a priori* a divindade correspondente a cada pessoa. Como se diz, toda pessoa possui um Exu ou Pombagira, mas isso só se descobre se a divindade se apresentar através da possessão ou for desvendada por outro Exu. Descoberta a entidade, é possível providenciar seu assentamento. A partir desse momento, se diz que a pessoa possui sua *obrigação de Exu*. Nesse contexto, o termo obrigação é polissêmico. Pode significar tanto o pacto estabelecido com a divindade (que a partir de então se tornou uma *obrigação*), quanto o conjunto de elementos materiais que compõem o assentamento, ou ainda o ato de renovação dos pactos místicos processado em determinadas cerimônias rituais, quando é costume se dizer que “se está de obrigação” ou que se vai “cumprir obrigação”.

Como em todas as religiões iniciáticas, na Quimbanda existem diferentes níveis de iniciação (ou tipos de *obrigação*), e na medida em que existem tendências de incremento ritual e de ampliação das relações de troca, as quais não apenas fortalecem o poder simbólico dos Exus mas ainda a posição do adepto nas hierarquias de prestígio na comunidade quimbandeira, a maioria dos indivíduos buscará progressões nos graduais da iniciação. Esses diferentes graduais são inferidos segundo o tipo de obrigação que cada agente dispõe, e tais tipologias são caracterizadas em acordo com a ampliação das sacralizações oferecidas às entidades. Assim, uma obrigação básica, na qual se assentou inicialmente um Exu, pode ter sido executada com a sacralização de uma, duas ou três aves (galos para Exus, galinhas para Pombagiras). Num modelo de obrigação mais elevado, pode-se oferecer quadrúpedes às divindades (bodes ou cabritas). Assim, é possível referir que determinado Exu e seu médium possuem uma *obrigação de aves* ou uma *obrigação de quatro-pés* (quadrúpedes), cada uma sinalizando níveis iniciáticos diferenciados.

Embora cada indivíduo possua uma divindade específica, uma representação sinaliza que as entidades da Quimbanda nunca *trabalham* sozinhas. Exus e Pombagiras são pares míticos por excelência, e assim, casam-se uns com os outros. Desse modo, se um adepto possui um Exu *sentos*, cedo ou tarde deverá *assentar* a Pombagira que representa a *mulher* do primeiro, o mesmo valendo para inversões de gênero das entidades. São diversas as afinidades na sociedade mítica das divindades que balizam a formações dos casais, e o conhecimento dessas relações, dominado pelos sacerdotes, é imprescindível para que a *feitura* dos *assentamentos* obtenha uma *resposta* (eficácia simbólica). Mas não existe uma regra que defina um número máximo de Exus ou Pombagiras que podem acompanhar uma pessoa. Uma vez que se encontram espiritualmente por todos os lados e próximos aos humanos, qualquer entidade pode desejar e forçar a aproximação com um indivíduo, mesmo que este já possua um casal de Exus *sentos*. São vários os casos em que um segundo, terceiro ou quarto Exu podem se vincular a um médium da Quimbanda, devendo os mesmos, na maioria dos casos, receberem seus assentamentos. Os motivos para que novas divindades se aproximem podem ser muito variados. Sempre é possível contar com a ajuda de vários Exus, e o médium que dispõe de muitos deles não apenas encontra-se devidamente protegido, mas possui uma espécie de *arsenal quimbandoiro* favorável à resolução de diversificadas demandas<sup>233</sup>.

A progressão na carreira iniciática pode levar ao sacerdócio. Na Quimbanda, essa possibilidade é bem simplificada em relação às demais vertentes. Não há condições rígidas relacionadas ao tempo de iniciação ou à senioridade. Os poucos pré-requisitos variam de um templo a outro, mas geralmente indicam apenas o nível da *obrigação* de *quatro-pés*. Em outros templos podem ser observadas gradações hierárquicas mais complexas, geralmente resultantes das racionalizações rituais operadas por alguns chefes. Assim, além dos níveis de obrigação medidos pela quantidade das sacralizações, as hierarquias podem ser organizadas em torno da autorização concedida pelo sacerdote para que divindades e médiuns utilizem determinados elementos distintivos, como o uso da capa, do chapéu e das *guias imperiais*, essas últimas correspondendo a um colar de contas apenas utilizado por aqueles que possuem a obrigação de *quatro-pés*. Quanto mais completos os elementos de distinção, maior a percepção de que o médium e a divindade ultrapassaram estágios da carreira iniciática e maior a posição de ambos nas hierarquias de prestígio do terreiro e da comunidade do campo afro. Nessa mesma direção, maior será a possibilidade de que o iniciado seja considerado *pronto*,

---

<sup>233</sup> Destaque-se que todos os Exus *sentos* e vinculados ritualmente a um médium podem se manifestar através da possessão nesse mesmo indivíduo.

ou seja, emancipado em relação a seu chefe de culto e apto para empreender uma nova carreira sacerdotal. No entanto, uma vez que na Quimbanda toda forma de institucionalização tende a ser rompida, aquelas racionalizações possuem pouca relevância para a maior parte dos templos. A progressão iniciática é motivação de todos e não pode ser contida, fator que facilita com que muitos adeptos atinjam rapidamente à condição de *prontos*.

Nem sempre se diz que alguém se tornou um sacerdote de Quimbanda. Pode-se tão somente referir que a pessoa é *pronta*, ou que possui *axé de faca*, condição que autoriza a execução da sacralização para as divindades. A partir de então, é possível não apenas iniciar outras pessoas, mas também considerar-se emancipado e assim sacralizar para os próprios Exus. A possibilidade de que um agente empreenda uma carreira sacerdotal dependerá de inúmeros fatores, não apenas aqueles que concernem aos projetos pessoais de cada indivíduo, mas especialmente os que se relacionam com a autoridade do sacerdote de origem, que em última instância constitui aquele com quem se deve negociar a condição de emancipação. Nesse caso, a realidade do templo onde essas relações ocorrem será fundamental para a possibilidade de formação de novos chefes quimbandeiros. Essa via pode ser mais sinuosa nos terreiros de Linha Cruzada, onde a possibilidade de emancipação pode estar condicionada à posição do iniciado em relação às outras denominações do campo afro-gaúcho. Nesse contexto, ainda persiste a ideia de que os agentes aptos a abrirem seus templos devem ser ao menos sacerdotes do Batuque ou da Umbanda. No entanto, uma vez que a possibilidade de *aprontamento* na Quimbanda é cada vez mais simplificada, e que a autoridade dos sacerdotes de origem passa a ser constantemente questionada (em função do rompimento com a lógica da tradição), muitos daqueles que adquirem o *axé de faca* poderão inaugurar templos especificamente quimbandeiros.

Outra tendência, observada de modo recorrente no Rio Grande do Sul diz respeito àqueles agentes que após o *aprontamento* na Quimbanda continuam sob a tutela dos chefes de Linha Cruzada, mas que paralelamente começam a prestar atendimentos espirituais com as entidades quimbandeiras em seus próprios domicílios, acolhendo uma parcela significativa dos consumidores dos bens religiosos disponíveis no campo afro-gaúcho. Não se trata do surgimento de templos afro-brasileiros em suas configurações mais conhecidas, como unidades de culto compostas por diversos iniciados e organizadas através de rituais regulares,

mas de um culto doméstico no qual as divindades de um agente *baixam* para dar consultas particulares e realizar trabalhos místicos direcionados a uma clientela em formação<sup>234</sup>.

Não apenas a obtenção do sacerdócio, mas também a progressão na carreira iniciática constituem fatores cruciais para que a relação entre homens e divindades seja fortalecida e assim se obtenha êxito nas possíveis trocas estabelecidas entre ambos. Quanto maior o nível hierárquico na trajetória religiosa, maior a crença de que os pactos místicos estabelecidos estejam sedimentados. Mas como na Quimbanda tudo opera pela lógica da *ampliação do axé*, sempre é possível incrementar as sacralizações e assentar mais e mais Exus. Em alguns terreiros, essa prática é constante e encontra-se mais ligada aos agentes religiosos que já exercem o sacerdócio. Essa arregimentação de múltiplas entidades pode ser denominada como *ganga de Exu*, ou *coroa de Exu*, através da qual se somam ao casal de Exus principais de um agente cinco ou sete entidades secundárias<sup>235</sup>, que trabalharão em conjunto com as principais. Assim, se diz que um sacerdote tem uma *obrigação* com sete ou nove Exus *sentos*, a qual corresponde a sua *coroa de Exu*. Cada uma das divindades terá atribuições específicas. Além do Exu principal e seu par mítico, com funções de comando nas práticas quimbandeiras do terreiro, as restantes podem estar incumbidas de tarefas mais específicas, como a defesa do templo ou o contra-ataque nas contendas do feitiço. A relação com as práticas sacrificiais é similar, o aumento do número de animais sacrificados às entidades sempre configurando um índice de maior eficácia simbólica. Na Quimbanda gaúcha, o oferecimento de bovinos aos Exus é exemplar desse princípio. Tendo emergido em conjunto com as transformações rituais observadas na região, a sacralização desse animal na Quimbanda é considerada pela própria perspectiva êmica como ponto máximo de potencialização do *axé* e de fortalecimento dos pactos com as divindades quimbandeiras<sup>236</sup>.

A lógica de ampliação progressiva do *axé* revela que os pactos estabelecidos com os Exus devem ser sempre reafirmados e expandidos. Quanto maiores as oferendas e

---

<sup>234</sup> Durante o trabalho de campo foram detectados inúmeros casos que exemplificam a possibilidade de culto doméstico. Um exemplo refere-se à trajetória de Mãe Nara de Iemanjá (Pombagira Rainha), que após emancipar-se na Quimbanda iniciou trabalhos com sua Pombagira em sua residência. Embora continue ligada a um terreiro de Linha Cruzada, sendo chefiada pelo sacerdote do templo, empreende os trabalhos de Quimbanda em seu domicílio a partir de rituais semanais nos quais a Pombagira atende a diversos consulentes (conforme conversa informal registrada em diário de campo com data de 11 de agosto de 2012).

<sup>235</sup> A quantidade decorre das numerações míticas da Quimbanda, nas quais os números sete e nove são associados respectivamente aos Exus e Egums. Agregados aos dois Exus principais, o somatório de uma *ganga* contabiliza essas numerações.

<sup>236</sup> Conforme revela Pai Neco de Oxalá (Exu Lúcifer), em entrevista realizada em 2 de outubro de 2012: “o fato do *axé* do boi ser mais forte tem a ver com o tamanho e a brabeza do bicho”.

sacralizações, mais firmes estarão os contratos estabelecidos com essas entidades. Do mesmo modo, quanto melhor a qualidade das oferendas (charutos, bebidas, cigarros) maior a expectativa de que os Exus retribuirão com ações místicas eficazes. Por um lado, o incremento ritual fortalece o poder simbólico da entidade. Isso significa que a *resposta* que as mesmas poderão oferecer a seus cultores será mais efetiva. No mesmo sentido, a possibilidade de que um adepto tenha condições de incrementar essa relação (assentando mais Exus, fornecendo mais sacrifícios, oferendas e objetos de consumo ritual – como as roupas, capas e adornos – de excelente qualidade) significa que essa mesma condição configura um índice de que a divindade lhe fornece os meios econômicos e materiais necessários para a ampliação dos pactos. Ou seja, não apenas a crença de que as trocas entre homens e divindades devem ser efetuadas, renovadas e ampliadas será mantida, como essa mesma crença fornece os próprios índices que sinalizam que os intercâmbios são bem sucedidos. As representações básicas que organizam as relações cósmicas entre os *vivos* e as *divindades* emergem de modo constante nas declarações dos adeptos:

**Pra mim, a minha entidade tem que receber o que tem de melhor. Não dá pra oferecer um charuto vagabundo, uma cachaça vagabunda. Imagina, tem gente que dá uma garrafa de 7 campos pros Exus! Como tu vai dar uma cachaça ruim pro teu Exu? Aí tu vai pedir o que pra ele em troca? Ele vai te dar algo ruim também. Tem que ser um bom uísque, uma bebida de primeira, assim. Tudo dentro do melhor que tu poder dar, mas aí é claro, dentro das tuas condições. Mas se o Exu é bom ele vai te dar condições pra que tu compre as coisas pra ele. A roupa dos exus é a mesma coisa. Tem que dar pra ele um traje de gala, um sapato envernizado, entendeu? E as obrigações, ele vai querer de vez em quando. Tudo bem, tu pode dar um galo, mas se tu dá um boi, o Exu te responde na mesma moeda. Vai te trazer um axé maior, entendeu? É tudo de bom (grifos meus)<sup>237</sup>.**

Essas representações fornecem elementos para interpretar diversos aspectos da religiosidade estudada. Uma vez que as ideias de aumento do poder simbólico das entidades também incidem sobre as posições que os adeptos ocupam nas hierarquias de prestígio da comunidade da Quimbanda (pois quanto maior o poder e evolução da divindade, maior a graduação iniciática do agente religioso, e quanto maiores os índices de que a relação entre divindade e adepto é efetiva, maior o sinal do poder simbólico de ambos), essas representações serão cruciais para compreender as sociabilidades que organizam a comunidade da Quimbanda. No entanto, no que se refere especificamente ao sistema de crenças dessa prática, o que é possível avaliar é que essas ideias sempre reforçam a noção de

---

<sup>237</sup> Everton de Xangô (Cigano Vladimir) - conversa informal descrita em diário de campo de 19 de abril de 2012.



que em tal sistema a relação entre divindades e seres humanos é inevitavelmente mediada por uma troca, e que a maior adesão a esse intercâmbio será decisiva para a constatação da identidade quimbandeira. Isso é visível quando se observa que são justamente aqueles agentes religiosos que mais “trocam” com os Exus, e que lhes dedicam constantemente as sacralizações e oferendas, os que serão considerados pelos adeptos de outras denominações como *Exubandeiros*. Como exemplo, é comum perceber na comunidade afro-gaúcha antigos batuqueiros profundamente contrariados com o oferecimento de bovinos aos Exus, sobretudo por tratar-se de uma *obrigação maior* àquelas que são oferecidas comumente aos Orixás do Batuque. Entende-se que práticas como essa conferem primazia aos Exus em detrimento dos Orixás. Ora, ainda que num tom crítico, essas considerações mostram que de fato é essa maior inserção nos processos de troca com os Exus e Pombagiras o que distingue de modo inicial um quimbandeiro no campo afro-gaúcho.

As possibilidades de troca entre indivíduos e divindades não se restringem a práticas como a Quimbanda, tal representação sendo constante no âmbito das religiosidades populares como um todo e noutras denominações afro-brasileiras<sup>238</sup>. É até mesmo possível avaliar que essa concepção seja decorrente das próprias cosmologias africanas (numa espécie de atualização das mesmas), que como demonstram certos autores, podem incluir possibilidades de manipulação, acúmulo e ampliação das forças vitais que estruturam o cosmos<sup>239</sup>. Porém, o que se demonstra como crucial nas experiências religiosas quimbandeiras é que as principais ideias que balizam a organização das relações entre os planos sagrado e profano são hegemonicamente regidas pela possibilidade de estabelecimento desses intercâmbios, os quais se direcionam de modo mais recorrente para questões práticas da vida dos adeptos, e que é justamente o acesso a essas negociações místicas o que demarca a penetração junto aos códigos simbólicos da prática religiosa. Segundo essas perspectivas, para um quimbandeiro, o cosmos sempre se encontra em equilíbrio de acordo com a equalização das trocas efetuadas entre os vivos e os Exus. Os problemas cotidianos e mesmo outras aflições e dramas mais complexos, que incidem na vida de qualquer pessoa, podem estar relacionados a um desequilíbrio naquelas relações, o que pode significar o não oferecimento da sacralização ou uma simples ausência nas atividades rituais destinadas àquelas divindades. Tudo concorre

---

<sup>238</sup> Sobre as relações de troca no âmbito das religiosidades populares, ver Carlos Rodrigues Brandão (1986).

<sup>239</sup> Caso da análise sobre a concepção de *axé* (característica das comunidades Nagô) elaborada por Juana Elbein dos Santos (1976).

para uma ampliação efetiva dos ritos (voltados à solução de demandas práticas) e um distanciamento de possíveis perspectivas éticas ou reflexões ontológicas mais profundas.

A ênfase nesse processo é reiterada com base na detecção de que, na religiosidade quimbandeira, não existem maiores preocupações com deuses que detenham um poder mais efetivo sobre a existência genérica dos homens, sendo por tal motivo objetos de uma *deferência religiosa*. Do mesmo modo, não se constatando a existência desses deuses, não se observa a consolidação de uma teodicéia que justifique as realidades humanas e que forneça a possibilidade de salvação num mundo sobrenatural, o que por sua vez implicaria exigências morais concebidas como contrapartidas inevitáveis para a salvação. O que se observa é uma religiosidade extremamente ocupada com as realidades mundanas, e a própria aproximação estreita entre os mundos profano e sagrado o reitera.

Pode-se objetar que essa característica é comum a outras denominações do campo afro-religioso. De fato, as práticas afro-brasileiras parecem sempre encerrar uma relação de troca entre as divindades cultuadas e seus adeptos, a dimensão dos ritos superando as preocupações éticas e assim constituindo-se como religiosidades extremamente direcionadas a manipulação mística dos acontecimentos. No entanto, em boa parte desses casos, isso não significa que as relações entre homens e divindades não sejam balizadas por sentimentos de deferência e não impliquem adoções parciais de conteúdos éticos advindos de outras formas religiosas. As denominações do campo afro-gaúcho são exemplares nesse sentido. Como visto no capítulo anterior, a Umbanda, ainda que parcialmente, pôde incorporar elementos da ética kardecista e assim propor que as trocas místicas estejam condicionadas a uma contrapartida moral dos iniciados e consulentes, a qual se expressa nas concepções acerca do *merecimento*. Por sua vez, se no Batuque os Orixás não detêm maiores prerrogativas morais, não condenando ou punindo os adeptos em razão de seus comportamentos, a filiação mítica pode implicar bem mais do que meros tabus ou interdições rituais, sinalizando, por diversas vezes, um inevitável compromisso mítico no qual as pessoas devem sempre saciar os desejos das divindades e atender as suas expectativas. Na Quimbanda, essas perspectivas podem desaparecer. Além de não existirem prerrogativas éticas, pois os Exus possuem uma moralidade ambígua que pode validar qualquer modelo comportamental ou expectativa religiosa, não há nessa prática referências à filiação mítica, assim não existindo demandas divinas que devam ser atendidas de maneira inequívoca pelos iniciados. Como é costume se dizer, Exus e Pombagiras não são *pai* nem *mãe*, mas *compadres* e *comadres*, representação

cujo sentido básico demonstra a propensão a um modelo de troca equilibrada, destituída de qualquer espécie de *pátrio poder mítico*<sup>240</sup>.

Nesse sentido, nem o adepto tem compromissos bem esclarecidos com as divindades, nem as entidades demonstram responsabilidades precisas com os mesmos. Dito de outro modo, se a perspectiva da troca é recorrente noutros registros do campo religioso, na Quimbanda ela é potencializada ao máximo, especialmente por estar fundamentada numa relação mais nivelada entre as entidades e seus cultores (diferente, por exemplo, do que ocorre com os Orixás no Batuque). Se há necessidade de contemplar os Exus com sacrifícios e oferendas de um modo sempre contínuo, tal realidade decorre muito mais do interesse com que cada adepto deseja reforçar as trocas e assim ampliar a eficácia simbólica subjacente a essas relações, do que qualquer imperativo mítico. Assim, cabe se inserir nessas relações e ampliá-las porque deverá haver um *retorno* (em termos de realização das expectativas mágico-religiosas), ou como dizem os adeptos, porque os Exus *responderão*.

Deve-se ainda referir que essas negociações envolvendo os Exus e os seres humanos são cheias de tensionamentos. Existem falhas cometidas por ambos os lados, podendo haver punições, represálias e retaliações acionadas pelas duas partes envolvidas. Não se trata de um vínculo invariavelmente pacífico, mas de uma relação cheia de conflitos e possíveis reconciliações. Há interesses de ambos os lados e, desse modo, também existem mal entendidos e até mesmo enganos recíprocos. Por um lado, os Exus podem *cobrar* aqueles que a eles recorrem com severidade. Assim, a troca com essas entidades sempre demanda um risco, especialmente quando a não observância dos acordos redunde numa cobrança letal. Um ponto recolhido nos terreiros gaúchos exemplifica essa noção:

A pedra na pedreira rolou, tava tremendo  
**Chegou seu Sete Cachoeiras pra cobrar quem tá devendo**  
**Você me prometeu e eu não esqueci**  
 Eu vim de longe, agora estou aqui  
 Eu vim do inferno, vim pra falar contigo  
 Se tu não me pagar vai voltar pra lá comigo  
 O tempo de pagar está chegando ao fim  
**Mas se tu não me pagar**  
**Vai pro inferno comigo pra trabalhar pra mim**

<sup>240</sup> Certa vez, acostumado a tratar os guias e Orixás respeitosamente como *pais* (nas observações etnográficas realizadas), dirigi-me a um Exu através dessa respeitosa forma de tratamento, ao que fui imediatamente retrucado: “não fiz filho em puta nenhuma pra ser chamado de pai, daqui a pouco tá me pedindo pensão alimentícia”. Excetuando-se o tom de jocosidade característico dessas divindades (mestres da ironia e do deboche), a referência tem relevância quando reafirma que, com elas, as trocas são mais importantes que qualquer relação baseada na filiação mítica.

Por outro lado, dificilmente essas divindades impõem uma relação baseada numa reciprocidade negativa, possibilidade que desestabilizaria o aparente nivelamento das relações entre homens e divindades, aqui concebida como diferencial que confere especificidade aos processos de troca observados na Quimbanda. Se essas entidades são poderosas e temidas, ao ponto de um culto específico se desenvolver em torno das mesmas, há sempre um equilíbrio nas relações entre os Exus e seus cultores. Nas interações entre homens e divindades verificadas durante as sessões rituais, não foram raras as oportunidades em que presenciei discussões acaloradas entre iniciados e entidades, mostrando que as representações coletivas da Quimbanda engendram sociabilidades muito particulares, as quais decorrem daquela própria matriz representacional segundo a qual o mundo dos homens e das divindades – bem como o sagrado e o profano – encontram-se extremamente aproximados. No que concerne especificamente às trocas balizadas pelo critério da reciprocidade, a declaração de uma agente do campo afro-gaúcho sobre as relações que mantém com seu Exu é exemplar do modo como as cobranças e represálias partem não apenas das divindades, mas ainda dos adeptos:

Mas às vezes não é que o cara [Exu Tranca Rua] não *responde!* Ou eu faço alguma coisa, um *serviço* pra ele e ele inventa de não trabalhar! Eu sei que o relógio deles é um e o nosso é outro. Às vezes ele tá ali com comida [oferenda], cheio de bebida na casinha dele [quarto dos assentamentos], charuto, bebida e nada de trabalhar. Ah, mas eu vou ali na hora, eu chego ali na casinha e eu mesma grito com ele: e aí cara, vamos trabalhar? Vamos responder? Eu peço muito por ele, sempre agradecendo e pedindo. Mas também xingo ele e brigo com ele. Bah, eu brigo com ele direto [risos]. Mas aí eu tiro o trago dele e ele ligeirinho me responde<sup>241</sup>.

Como pode ser constatado, se existe uma representação através da qual os pactos devem ser sempre ampliados e fortalecidos, tal necessidade parte da própria tenuidade contida nas relações estabelecidas de modo mais recorrente com os Exus. A tensão inerente a esses intercâmbios, bem como aos enganos recíprocos existentes entre homens e divindades fica evidente num ponto da Pombagira Rainha do Cruzeiro, conforme os seguintes trechos:

É pra quem tem fé, é pra quem tem fé  
Ela parou e me disse assim  
Sou Rainha do Cruzeiro e estou aqui  
Mas **eu não quero ouro, eu não quero prata**  
**Eu apenas quero a sua fé**

---

<sup>241</sup> Mãe Ângela de Oxum (Exu Tranca Rua), entrevista realizada em 18 de janeiro de 2012.

**Eu acreditei, eu acreditei**

Que o Exu mulher, fosse me ajudar

Mas e o galo preto que **eu te prometi**

Não paguei, tá certo, **eu não cumpri**

Mas o que **você me disse e me prometeu**

**Você não cumpriu então foi erro seu**

Eu acreditei, eu acreditei

O fato de que essas relações estejam amparadas numa lógica recíproca reitera a constatação de que a inserção nos códigos dessa religiosidade não se processa de maneira prioritária através de imperativos míticos, assim como a participação nos mesmos não demanda uma contrapartida moral. O que se constata de modo mais efetivo é a possibilidade de inserção num campo de relações místicas no qual sagrado e profano se aproximam através das trocas que podem ser estabelecidas com as entidades quimbandeiras. Se aqueles tensionamentos demonstram que esses intercâmbios nem sempre são seguros, tais riscos são parte do preço que se paga pelo acesso ao poder simbólico atribuído a divindades liminares e de caráter moral ambíguo. Essa última consideração indica a necessidade de abordar o sistema de crenças quimbandeiro através das representações associadas às entidades.

### **6.2.2 As divindades: Exus e Pombagiras**

De acordo com o que foi abordado na revisão de literatura, especialmente no que concerne às representações coletivas constituídas em torno de Exu, é possível considerar a existência de um histórico processo de negociação da realidade que incide de modo direto sobre os múltiplos significados atribuídos a essa divindade, seja no que se refere às suas representações encontradas nas vertentes mais ortodoxas do campo religioso afro-brasileiro, seja no que se relaciona com suas imagens presentes na Umbanda. Em que pese o fato desse dinamismo representacional ser de extremo interesse para esta investigação, deve-se considerar que o que está sendo analisado especificamente nesta seção corresponde àquelas representações mais gerais que emergem num contexto etnograficamente delimitado, o qual se relaciona com o universo dos terreiros afro-gaúchos. Também deve ser considerado que, uma vez que a Quimbanda, como vertente autônoma, surge nessa região a partir de um processo de emancipação em relação à Umbanda, a maior parte das ideias sobre essas

divindades partirá daquelas mesmas representações coletivas mais ou menos consolidadas através do imaginário umbandista.

De fato, existem adaptações de significado que incidem sobre essas representações mais gerais, elaboradas no contexto local, cujos sentidos estão fortemente relacionados com a possibilidade de autonomização das práticas quimbandeiras na região. Assim, figuras como as de *Exu cruzado* ou *Exu da alta*, estabelecidas em oposição ao *Exu de Umbanda*, foram fundamentais para a diferenciação entre uma perspectiva de culto “quimbandeiro” e a perspectiva umbandista. Entretanto, a existência desses diferentes conceitos não significa uma distinção mais efetiva no que se refere às representações coletivas que descrevem o passado *vivido* das divindades, sua ambigüidade moral, suas atribuições místicas e sua conotação *outsider*, as quais continuam a ser tributárias do imaginário constituído desde as antigas Macumbas e na própria Umbanda. Isso se deve ao fato de que conceitos como os de *Exu da alta* não se referem a um imaginário sobre as entidades espirituais, mas a uma construção de sentido que tem por objetivo distinguir diferentes modalidades de culto em relação às mesmas. Trata-se de noções que visam reiterar que as entidades da Quimbanda não são submissas aos *guias* umbandistas, embora continuem representando os espíritos dos antepassados marginais da sociedade brasileira.

A consideração de Exus e Pombagiras como espíritos - seres de um passado humano vivido - é central nas representações dessas entidades e sempre se encontra presente nas declarações dos adeptos do campo afro-gaúcho, muitas vezes sendo sobressaltada a distinção entre os Exus quimbandeiros e aqueles cultuados nas vertentes mais ortodoxas do campo religioso afro-brasileiro.

O Exu Orixá é aquele Exu que nunca pisou na terra. Ele é um ser da natureza, como qualquer outro Orixá. Este tu vais ver nas casas de Candomblé, mais lá pro norte. E o Exu Quimbandeiro, que pertence a essa nossa linhagem que nós trabalhamos em linha de incorporação, aqui, e que é da Quimbanda, esse Exu não, esse é um espírito, um desencarnado. Ele já viveu na terra. Ele tem a sua história de vida e vem trabalhar através da incorporação, ajudando aqueles que ainda estão encarnados<sup>242</sup>.

Mas essa consideração acerca de uma vivência ancestral dos Exus sempre se encontra acompanhada de sua associação com a marginalidade, que configura a condição básica da sua

---

<sup>242</sup> Pai Roberto de Xangô (Exu do Lodo), entrevista realizada em 17 de novembro de 2012.

vivência mundana. Em boa parte dos casos, representam tipos sociais relacionados à delinquência, à contravenção e ao mundo do crime.

Exu é um espírito. Exu e Pombagira viveram. São espíritos que na passagem pela terra foram tipo uns marginais. Gente que fez muita maldade e que tiveram a chance de voltar novamente, na religião, pra se recuperar ajudando as pessoas. Pode ter sido um viciado, um assaltante, alguém assim<sup>243</sup>.

Noventa por cento foram pessoas que passaram pela terra e *aprontaram* alguma coisa. Ou roubaram, ou mataram, ou eram vagabundos, ou eram prostitutas. É tudo assim. Não existe de dizer que algum Exu foi bonzinho na terra. São espíritos quase sem luz, porque passaram na terra só aprontando<sup>244</sup>.

Eles [Exus e Pombagiras] são espíritos, no meu entendimento, espíritos de pessoas que foram muito, que fizeram muita coisa ruim na terra. Eles assaltaram, mataram, sei lá, praticaram maldades. E agora, eles têm que vir e fazer coisas boas, pra se redimir<sup>245</sup>.

Os Exus e as Pombagiras são seres que desencarnaram e que não foram muito corretos. Uns vem pra resgatar, vem atrás de luz. São as entidades que estão mais próximas dos seres humanos. São os que mais se parecem conosco. Por isso que gostam de estar no nosso meio, pra poder voltar a beber e fumar<sup>246</sup>.

Cada um tem a sua história. Tem os que foram ladrões, cafetões, marginais mesmo. As Pombagiras são prostitutas, cafetinas e tal. Mas depende de cada Exu. Ele é o da frente. É aquela entidade que não tem ruim, sabe? Trabalha pra qualquer coisa. Só que daí que eu te digo. Ele trabalha porque quer ser recompensado e reconhecido. Esse é o motivo pra que se dá pro Exu a comida, o galo, se dá o padê, se dá a frente, se dá a festa. Pra recompensar a ele pelo trabalho desenvolvido. Então, quanto mais ele trabalha, mais ele dá retorno pras pessoas e mais as pessoas são gratas<sup>247</sup>.

Essas concepções mantêm vínculos estreitos com as representações umbandistas, sugerindo que tais entidades necessitam ajudar os vivos para que possam se *redimir*, segundo as leis da evolução espiritual. No entanto, conforme afirmado anteriormente, no campo afro-gaúcho essas ideias operam muito mais na caracterização da marginalidade dessas entidades do que numa incorporação efetiva dos códigos éticos de origem kardecista. Se é *costume* se dizer que Exus e Pombagiras trabalham em troca da *evolução espiritual*, na Quimbanda o conceito de *evolução* está longe de implicar que as divindades atuem no trabalho da *caridade*. Será a caracterização dessa condição *outsider* que persistirá como central nas representações coletivas da Quimbanda. E como as duas últimas narrativas ainda propõem, reforçando as ideias básicas sobre as condições da presença dos Exus no mundo dos vivos, tais entidades

<sup>243</sup> Mãe Ângela de Oxum (Exu Tranca Rua), entrevista conduzida em 18 de janeiro de 2012.

<sup>244</sup> Graça da Oxum (Pombagira Maria Padilha), entrevista realizada em 13 de janeiro de 2012

<sup>245</sup> Mãe Neusa do Ogum (Exu da Meia Noite), entrevista realizada em 3 de outubro de 2012.

<sup>246</sup> Entrevista com Pai Juarez do Bará (Exu Tiriri das Almas) em 14 de junho de 2011.

<sup>247</sup> Entrevista com Pai Dejair de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), 24 de julho de 2012.

não trabalham apenas em troca da evolução, mas pela possibilidade de retornarem ao mundo dos vivos para desfrutar dos prazeres mundanos e receberem suas contraprestações rituais. No que tange as representações coletivas sobre seu passado *vivido*, podem ter sido assaltantes, assassinos e contraventores em geral. Essa associação com a contravenção é inequívoca no caso das Pombagiras, sempre relacionadas ao mundo da prostituição. O ponto cantado que segue ilustra não apenas a associação com a “vida fácil” do “Exu mulher”, mas com a morte trágica tipicamente associada àqueles que vivem nos submundos das atividades marginais:

Juraram de me matar  
 Na porta de um cabaré  
 Ela é Pombagira Navalha  
 Ela é Pombagira mulher  
 Lhe deram sete facadas e ela virou exu mulher

Exus e Pombagiras não correspondem apenas a seres com um passado fundamentado na contravenção, mas a indivíduos que tiveram uma vida sofrida, passaram por situações limites, foram traídos e tiveram mortes trágicas. Trata-se de espíritos de pessoas que passaram por diversas experiências aflitivas, relacionadas com os mais diversificados problemas, como a desilusão amorosa, a pobreza e a doença. Essas ideias ficam claras nas narrativas em que alguns informantes do campo afro-gaúcho revelam a *história de vida* de suas entidades, em representações muito singulares acerca das divindades da Quimbanda:

Pelo que a Padilha [Pombagira Maria Padilha] conta pro pessoal aqui de casa, ela foi uma mulher muito sofrida. Ela não era prostituta, assim, puta. Era dona do cabaré. Como é que se diz: cafetina! E ela tinha um cara, um amante, que era o amor da vida dela. Ela tinha um amor desesperado por esse homem, que freqüentava lá, o cabaré. Mas aí ela pegou ele na cama com outra mulher e se decepcionou total. Aí ela matou ele. Depois a mulher que era amante desse cara pegou ela numa tocaia. Mataram ela pelas costas. Já o “do Lodo” [Exu do Lodo] foi ainda pior a vida dele. Ele era um morador de rua, tipo um pedinte, que vivia rolando na sarjeta. Pelo que ele conta, diz que passou muito trabalho, passou fome, frio, pegava chuva e tudo. E antes de morrer ele acabou ficando doente, por isso quando ele chega [incorpora] ele é todo torto. Teve problema nas pernas, parou de caminhar. Ficou tipo um parálítico<sup>248</sup>.

Percebe-se que algumas dessas associações das entidades quimbandeiras com a marginalidade também propõe sua identificação com indivíduos de condição socioeconômica precária. A representação do Exu do Lodo como morador de rua, presente na narrativa acima,

---

<sup>248</sup> Graça da Oxum (Pombagira Maria Padilha), entrevista realizada em 13 de janeiro de 2012.



é sintomática dessa possibilidade, e não são raras as narrativas que descrevem os Exus como antepassados pertencentes aos estratos sociais subalternos.

Cara, isso aí era tudo gente pobre, foram pessoas da classe menos favorecida, que devido à dificuldade se atiraram no mundo, na drogadição, no banditismo. E que hoje voltam, são enviados que voltam pra resgatar, pra se tornarem espíritos de luz, entendeu? E uma das tarefas que eles têm é voltar, vir aqui, degustar a bebida, degustar o charuto, o cigarro e ajudar a trabalhar em prol das pessoas que necessitam, pra se resgatar e atingir uma luz, uma luminosidade. Mas é aquilo, eles trabalham e querem receber algo em troca. Nenhum Exu é bobo<sup>249</sup>.

Em alguns casos podem representar indivíduos periféricos envolvidos com a jogatina, com a criminalidade e com a drogadição, geralmente percebidos como ícones de uma oposição simbólica ao poder formal (do Estado, das construções normativas) ou às regras que definem parâmetros da *normalidade* dos comportamentos. Noutras versões, apresentam-se com identidades relativas ao que a sociedade hegemônica tenderia a considerar como a “ralé” periférica, caso dos “maloqueiros”, “barraqueiros”, “malandros” e todas as classes de indivíduos vinculados aos setores socialmente subalternizados. Alguns pontos do Exu Zé Pelintra e da Pombagira Maria Mulambo são exemplares dessas perspectivas. Suas representações comportam referências a maconheiros, cachaceiros e pessoas que viveram no submundo da malandragem e da informalidade, simbolizando os sujeitos que circulam nos limiares do poder, da moral, etc.:

Eu fui no morro visitar o Exu, mas o **Exu que eu sou fã**  
Chegando lá, a polícia tava lá  
**Pegaram o Zé com dois quilos de maconha e um revolver trinta e oito,**  
**Zé Pelintra é sem vergonha**  
No morro sim, é lugar de tirar onda  
É aonde se bebe, se joga baralho e se fuma maconha

**Estava sentado no muro fumando um bagulho e a polícia chegou**  
Joguei o bagulho pro alto, saí no pinote, **ninguém me pegou**  
Houve tiroteio, houve confusão  
**Mas o malandro não anda de camburão**

Metralhadora, quarenta e cinco e três oitão  
É o Exu Zé Pelintra, ele é o rei da confusão  
Quando tu morrer  
Vou colocar no teu caixão  
Sete quilos de maconha  
Zé Pelintra vai doidão  
E vai doidão, vai doidão, Zé Pelintra vai doidão

<sup>249</sup> Declarações de Guaraci de Ogum, entrevista realizada em de 27 de setembro de 2012.

**Ela é maloqueira, é barraqueira, ela é da pá virada**  
**Ela é Maria Mulambo e não lhe deve nada**  
 Ela é do lixo, é do lixo, ela é do lixo  
 E vem chegando na Quimbanda pra fazer feitiço  
**Ela é maconheira, é cachaceira, é da pá virada**  
**Ela é Maria Mulambo e não lhe deve nada**

Observa-se que representam não apenas certos tipos sociais marginais, mas ainda comportamentos transgressores, aqui expressos nas atividades ilícitas ou socialmente *reprováveis* às quais podem estar associados, como o consumo de drogas e da bebida. Contudo, nota-se que a transgressão é sempre acompanhada por uma lógica de inversão das relações de poder, como se detecta no ponto de Zé Pelintra, no qual a polícia (relacionada ao poder do Estado) é lograda pelo malandro (representante do poder das margens). Deve-se ainda chamar a atenção para o fato de que essa reversão simbólica das relações de poder é sempre *celebrada* nessa cosmovisão, sugerindo uma espécie de identificação positiva com a marginalidade das entidades, justamente por simbolizarem um desafio ao poder instituído ou aos modelos comportamentais socialmente definidos como *corretos*. Zé Pelintra é bandido, maconheiro e jogador, mas como diz o ponto, é um Exu do qual se pode ser fã. Maria Mulambo é maloqueira, maconheira e cachaceira, mas “não deve nada a ninguém”.

De modo independente da condição social que representam ou das possíveis inversões simbólicas com as quais estejam associados, o que persiste nessas narrativas é que, em vida, quase sempre cometeram *maldades*. De modo evidente, essa condição sempre esteve acompanhada, sobretudo no desenvolvimento das cosmologias umbandistas, de uma perspectiva moral (com base no modo como o pensamento religioso umbandista aborda a questão axiológica referente ao bem e ao mal). No caso dos Exus, o ponto mais avançado que tal perspectiva alcançou corresponde à associação dessas divindades com o demônio da cristandade. Como é sabido, tal vinculação encontra-se fortemente associada ao caráter liminar das versões mais africanizadas daquelas divindades *tricksters*. Nas representações acerca das entidades quimbandeiras, no contexto gaúcho, essa vinculação é ambígua. Embora muitos adeptos neguem a associação dos Exus com os demônios, quase sempre a relação entre os mesmos é perceptível, especialmente quando se diz que as divindades da Quimbanda atuam sob o comando de uma série de *capetas* extraídos da demonologia ocidental. Isso fica claro quando alguns informantes explicam a organização dessas entidades comentando o fato dos Exus serem comandados pelos diabos do plano astral, ou quando referem suas “verdadeiras” identidades, relacionadas a diversas entidades demoníacas:

Os Exus sempre são comandados pelos chamados chefes de legiões. Aí tem inúmeros Exus que trabalham com aquele Exu mais grandão. Por exemplo, o Exu é que nem a divina trindade. Em nome do pai, do filho e do espírito santo. Então ali **tem o Exu Lúcifer, o Belzebu e o Adonai, que são os ordenanças**. Os Exus vão se dividindo. O Exu Calunga recebe instruções do chefe direto, que é o Adonai. O Lúcifer fiscaliza o trabalho de outros Exus, e assim vai<sup>250</sup>.

O Tata [Exu Tata Caveira], o nome dele na realidade é Próculo. O Exu Mirim é o Serguth. São os nomes cabalísticos dos Exus, tu pode ver isso naquele livro de Enoch. Na verdade eles têm essa ligação com esses anjos decaídos. O Caveira contou uma vez aqui no terreiro que numa das passagens dele na terra, ele tinha sido um monge, e esse monge era uma pessoa adoradora de Deus, fervorosa, e numa certa ocasião a sacristia pegou fogo. Aí naquele momento ele chamou por Deus e nada aconteceu. E aí ele rogou a Belzebu, a Lúcifer, que ajudassem ele, já que Deus não podia fazer isso, então que as forças do mal fizessem isso. E aí conta-se que uma labareda de fogo se transformou em uma mão, levou ele, levantou ele e perguntou se ele renegaria Deus. E ele disse que sim. E ele diz que a partir desse momento ele se tornaria um dos servos do *Sabath*<sup>251</sup>.

Essas representações são reforçadas nos pontos cantados da Quimbanda, nos quais as divindades sempre comportam alguma aproximação com as noções da demonologia:

Exu é de Lei, em sua palavra não volta atrás  
Ele é Pinga Fogo, **o melhor do Satanás**

Quando a sete saias no terreiro chegou  
Todos os Exus com respeito ela saudou  
Ela é bonita, ela é mulher  
Ela é pombagira, **a mulher de Lucifé**

Ê Caveira! firma seu ponto na folha da bananeira  
Eu ouço a **gargalhada do diabo**  
**É Caveira o enviado do príncipe Lucifer**  
É ele quem comanda o cemitério  
Catatumba tem mistério, seu feitiço tem axé

Entretanto, se podem estar associados ao demônio, na Quimbanda esse vínculo não propõe qualquer definição sobre o mal absoluto. Ao contrário, na medida em que não existe nessa prática definições morais precisas, é muito mais fácil que o próprio demônio esteja investido da ambigüidade que caracteriza os Exus, assim sugerindo-se que, na Quimbanda, ocorre menos a demonização dessas entidades e mais um processo de “exuização” do diabo, como se observa no seguinte cântico:

<sup>250</sup> Pai Everton de Ogum (Exu Tiriri), entrevista realizada em 20 de julho de 2012.

<sup>251</sup> Vladimir de Xangô (Exu Tata Caveira), entrevista realizada no dia 23 de janeiro de 2013.

**Mas se Deus é bom**  
**O diabo não é mal**  
 Oi salve o povo da Quimbanda  
 Que chegou pra trabalhar  
**Mas se Deus é bom**  
**O diabo não é mal**

Do mesmo modo que os Exus são percebidos como espíritos, também é proposto que possuem individualidades e afinidades entre si. Cada Exu ou Pombagira encontra-se inserido numa identidade geral, a qual arregimenta em torno de si vários espíritos distintos, ainda que contíguos. Essas identidades, como Exu Tranca Rua ou Pombagira Maria Padilha, correspondem a identificações mais amplas que abrigam uma série de espíritos de individualidade bem definida. Assim, não existe *um* Exu Tranca Rua, mas vários espíritos que, por afinidade no plano astral, identificam-se como Tranca Rua, o mesmo valendo para todas as entidades cultuadas. Na perspectiva êmica é comum se dizer que existe o Tranca Rua do Paulo, do João, etc. Tais identidades gerais podem ser múltiplas. No Rio Grande do Sul são cultuados basicamente todos os Exus e Pombagiras referidos de modo mais recorrente nas práticas afro-brasileiras menos ortodoxas<sup>252</sup>. Entre os Exus com presença mais trivial no cotidiano dos templos gaúchos, podem ser citados os seguintes: Exu Tranca Rua, Exu Tiriri, Exu Marabô, Exu Veludo, Exu Mangueira, Exu Bará, Exu Omulú, Exu Caveira, Caveirinha, Tata Caveira, Exu João Caveira, Exu da Meia Noite, Exu Capa Preta, Exu do Lodo, Exu Gira-Mundo, Exu Sete Cruzeiros, Exu Sete Encruzilhadas, Exu Sete da Lira, Exu Sete Capas, Exu Corcunda, Exu Mirim, Exu Brasa, Exu Pantera Negra, Exu das Matas, Exu Maré, Exu Marinheiro, Exu Calunga, Exu Porteira, Exu do Cemitério, Exu Sete Facadas, Exu Rei, Exu Rei das Sete Encruzilhadas, Exu Rei das Trevas, Rei da Calunga e Exu Zé Pelintra. Das Pombagiras mais conhecidas podem ser referidas as seguintes: Pombagira da Calunga, Maria Padilha, Maria Quitéria, Maria Mulambo, Maria Navalha, Dama da Noite, Rosa Caveira, Rosa Vermelha, Rosinha, Sete Saias, Cigana, Ciganinha, Cigana da Praia, da Máfia, do Cabaré, da Mata, Menina, da Praia, Mirongueira, Girê-Girê, da Estrada, da Figueira, Pombagira Rainha, Rainha das Almas e Rainha da Encruzilhada.

No contexto afro-gaúcho, essa plêiade de entidades pode estar organizada de muitas formas. A mais comum diz respeito à separação de cada identidade genérica por “reinos”, “povos”, “falanges” ou “linhas” espirituais da Quimbanda. Decerto, esse modelo de organização possui influência direta das cosmologias umbandistas. Contudo, do mesmo modo

---

<sup>252</sup> Existem diversas listagens contendo as nomenclaturas dos Exus, geralmente compiladas em publicações umbandistas, como em Fontenelle (1952), Alva (1967) e Bittencourt (2011).

que na própria Umbanda, na Quimbanda gaúcha as referências aos “reinos” ou “linhas” variam não apenas entre um terreiro e outro, mas na opinião dos próprios médiuns de um mesmo templo. O que se demonstra como recorrente é que cada reino se relaciona com os domínios espaciais dos Exus, sendo referidos na soma de sete. Alguns falam em reino das almas, da calunga, do cruzeiro, da encruzilhada, da praia, da mata e dos ciganos. Outros podem sugerir alternâncias, retirando alguns reinos citados e inserindo novas linhagens ou povos, como povo do morro, do cabaré, da estrada, da praça e do inferno. Seja qual for a quantidade ou nome dos reinos mencionados, o fato é que cada uma das identidades genéricas dos Exus pode estar subdividida de acordo com cada um desses múltiplos reinos. Assim é possível existir um Exu Tranca Rua das Almas (relacionado com o reino das almas), um Exu Tranca Rua do Cruzeiro (reino do cruzeiro), um Tiriri das Almas, da Praia, da Calunga, uma Maria Padilha da Calunga, do Cemitério, do Cabaré e assim por diante. E do mesmo modo que cada identidade genérica abriga vários espíritos, cada uma das subcategorias também agregará diversos espíritos singulares, podendo existir, por exemplo, vários Exus Tranca Rua das Almas (o do Pedro, do João, etc.). Há casos em que as especificações chegam a identidades ainda mais complexas, como por exemplo, “Exu Tiriri do Cruzeiro da Cruz das Almas”, cuja construção propõe a total singularidade de um determinado espírito.

Mas existem reduções espontâneas nessas classificações, quando, por exemplo, na maioria dos casos, o povo das almas, do cemitério e da calunga tende a ser considerado como parte de uma mesma categoria, o mesmo sendo válido para o povo do cruzeiro, encruzilhada, praia e mata. De um modo geral, a classificação que parece emergir de modo espontâneo e que parece sintetizar as representações mais significativas acerca da organização das entidades se refere a uma dualidade básica existente entre povo de cruzeiro e povo de cemitério. Isso pode ser observado no próprio modo como alguns terreiros organizam os assentamentos dos Exus, em altares separados para os Exus do cemitério, da calunga e das almas, que ficam nos fundos do templo, e para os Exus do cruzeiro, da encruzilhada, da mata e da praia, que ficam na entrada. Baseando-se nessa oposição, muitos adeptos referem que algumas entidades são “do fundo”, as outras “da frente”. Muitas vezes a eleição de algum desses pólos pode inclusive definir a própria identidade de uma unidade de culto, assim dizendo-se que uma casa trabalha mais com os Exus de encruzilhada e a outra com os de cemitério. A diferença entre as entidades ligadas a cada pólo caracteriza-se pelo fato de que os Exus de encruzilhada representam a vida, o movimento, a alegria, a malandragem, a festa e o amor, enquanto os de cemitério simbolizam a morte, as trevas, a feitiçaria e o conflito.

Existem outras formas de organização que se encontram mais baseadas numa distribuição hierárquica dos Exus em torno de legiões. Essas noções também decorrem das iniciativas de codificação ritual empreendidas pelos intelectuais da Umbanda. No caso dos Exus, essas sistematizações foram inicialmente propostas no livro “Exu”, do umbandista Aluizio Fontenelle (1952), que sintetizou as dicotomias morais presentes no código umbandista, o domínio dos Exus, ou da Quimbanda, correspondendo ao “reino das trevas” estabelecido em oposição ao domínio dos guias, Caboclos e Preto-Velhos, ou Umbanda, relativo ao “reino da luz”. Este último, organizado em diferentes níveis de evolução espiritual, possui em seus escalões mais altos a santíssima trindade, que no sincretismo umbandista seria composta pelo Pai (Obatalá), Filho (Oxalá) e Espírito Santo (Ifá). Do mesmo modo, o domínio dos Exus, como cosmos invertido do primeiro, também poderia conter sua trindade, na qual o demônio (anjo Belo) desdobra-se nas figuras de Lúcifer, Belzebu e Aschtharoth. A partir dessa definição, Fontenelle (1952) propôs que todos os Exus das antigas Macumbas estivessem escalonados hierarquicamente sob o comando daqueles três demônios chefes, agregando a cada entidade um vínculo com os *daimons* referidos nos *Grimoriums*. Essas ideias foram continuamente reproduzidas nas publicações umbandistas posteriores e, até hoje, apresentam influência nas representações coletivas da Quimbanda<sup>253</sup>, fato recorrente no contexto gaúcho. Nesses casos, pode-se dizer que os reinos da Quimbanda são comandados pelos diabos chefes, sendo comuns referências a Lúcifer, Belzebu, Aschtharoth, Asmodeus e Adonai, e que os Exus, comandados por aqueles, possuem vínculos com outros *daimons* secundários que lhes emprestam seus nomes. Assim, diz-se que o Exu Marabô também se denomina “Put Satanakia”, que o Exu Tiriri se chama “Fleruty”, que o Exu Capa Preta se chama “Mussifin”, cada entidade possuindo um nome cabalístico de acordo com as longas listas de equivalências “demoníacas” disponibilizadas pelas publicações umbandistas.

A análise das representações coletivas dos Exus também é importante para percepções sobre os atributos místicos dessas entidades. Uma primeira qualidade que se demonstra recorrente trata da liminaridade dos Exus e Pombagiras<sup>254</sup>. Essa perspectiva deriva daquelas

---

<sup>253</sup> Configuram a base dos textos dos umbandistas Antônio da Alva (1967) e José Maria Bittencourt (2011).

<sup>254</sup> O conceito de liminaridade foi elaborado nos estudos de Victor Turner (1974), que o define como condição relativa às passagens existentes entre diferentes *status* e estados culturais cognoscivamente definidos e articulados, por onde seres ou coisas transitam, não estando aqui nem acolá, mas num estado intermediário. De acordo com o autor (TURNER, 1974, p. 117), os atributos da liminaridade são necessariamente ambíguos, fazendo com que os seres nessa condição escapem às classificações que normalmente determinam a localização e posicionamento dos mesmos num determinado espaço cultural. Dessa indeterminação classificatória decorre a associação da condição liminar com a ideia de perigo e de rompimento com as estruturas de organização da realidade sociocultural.

características originais dos *tricksters* africanos que se conservaram nas adaptações processadas nas religiosidades menos ortodoxas do campo afro, cujos sentidos estão substancialmente relacionados com a própria emergência das representações anteriormente descritas. É justamente por serem liminares e possuírem uma moralidade ambígua que foram associados ao demônio e aos antepassados marginais. Contudo, o fato é que essas conotações ambíguas serão fundamentais para as percepções acerca de suas atribuições místicas.

A noção de liminaridade decorre, em primeira instância, do fato de os Exus representarem espíritos ligados a uma indeterminação espacial. São divindades que habitam espaços simbólicos que indicam passagens, possibilidade de trânsitos, fluxos e conexões entre diferentes domínios. Trata-se de espaços urbanos de transição, preferencialmente as encruzilhadas e cruzeiros, lugares que ligam diferentes caminhos e por onde ocorre o fluxo de pessoas. O mesmo pode ser inferido quanto aos cemitérios, recintos onde os limites entre vida e morte, bem como entre o mundo dos vivos e dos mortos, são evidenciados. A própria aproximação dos Exus com o mundo profano ressalta esse caráter de mediação. Como consta nas narrativas, são espíritos mais próximos aos humanos, e portanto, mais ligados a uma posição intersticial entre os planos material e espiritual. No que se refere às suas qualidades místicas, derivadas e afetadas pela conotação liminar, o que importa é que pelo fato de serem entidades de mediação detêm o poder sobre o fluxo, sobre as trocas entre pessoas e sobre a circulação de objetos materiais e imateriais. Isso se evidencia naquelas representações sobre suas funções de abertura ou fechamento de caminhos, como se observa nos seguintes pontos cantados:

**Posso abrir os seus caminhos  
Mas também posso fechar**  
Ela é Rosa Caveira, Pombagira da calunga  
Ela gira no cruzeiro e também na catacumba

Você esta vendo aquele moço  
Que no cruzeiro está  
Preste bastante atenção  
Quando por ele passar  
**Tome cuidado**, não vá se enganar  
**Pois os nossos caminhos ele poderá fechar**

A liminaridade também se conecta com a perspectiva da ambigüidade moral. Se não possuem um centro de referência cósmica estável, os Exus também não se ligam a um centro de referência ética. Assim, podem tanto fazer o bem quanto o mal, constatando-se certo tipo

de ambigüidade que se aproxima em muito daquela indeterminação quanto ao suposto caráter demoníaco, referida mais acima. Ambas as perspectivas estão sempre relacionadas e presentes na cosmologia quimbandeira.

Aí vem a Maria Padilha  
De tamanquinho de pau  
**Ela faz o bem**  
**Ela faz o mal**

Mas ela é Maria Padilha das Almas  
**Ela é uma deusa é uma santa**  
**Ela é o diabo**  
Ela é uma deusa é **uma santa**  
Ela é **o diabo**

Exu que tem duas cabeças  
Ele faz sua gira com fé  
**Mas uma é satanás do inferno**  
**A outra é de Jesus Nazaré**

Podem ser retomados aqui os vínculos existentes entre a noção de liminaridade e as concepções sobre perigo e poder simbólico<sup>255</sup>. Essas características são amplamente incidentes no caso dos Exus e Pombagiras, cujos atributos liminares sempre estão acompanhados de advertências sobre o perigo que representam e o poderio do qual desfrutam.

**Com ele ninguém pode, mas ele pode com tudo**  
Na sua encruzilhada ele é o Exu Veludo

Exu do Lodo mora na beira do brejo  
**Seu feitiço é muito forte, se eu não mato eu aleijo**

Maria Quitéria comeu ponta de agulha  
**Quem mexer com ela vai pra sepultura**

Como se nota, são entidades perigosíssimas. Ainda assim, é justamente esse perigo que ratifica seu poder: “podem com tudo” e seu feitiço é muito forte”. Constata-se que essas atribuições cosmogônicas dos Exus deixam claros muitos dos significados sobre as possibilidades de suas relações com os vivos. Cada uma dessas atribuições favorecerá para que os Exus sejam vistos como entidades eficazes e capazes de resolver quaisquer demandas

---

<sup>255</sup> Se o trabalho de Victor Turner (1974) auxilia na compreensão do conceito de liminaridade e das implicações anti-estruturais ligadas à condição liminar, é Mary Douglas (1976) quem chama atenção para os vínculos entre essa condição e a ideia de poder simbólico. Como propõe a autora, a condição liminar implica perigo e poder na medida em que as partes da sociedade e da natureza que se posicionam fora da estrutura de significados formais representam a sujeira e a poluição – logo, o perigo e o poder simbólico.



existentes no mundo material. Isso explica o fato de que mesmo sendo perigosas e venais possam ser consideradas como divindades com as quais é possível e mesmo aconselhável se estabelecer os pactos místicos, sejam os mais tênues e pragmáticos, sejam aqueles mais duradouros que podem levar à iniciação na Quimbanda. Por um lado, se comandam os domínios nos quais os fluxos e energias são contidos ou libertos, serão considerados responsáveis tanto pelos fracassos (quando os caminhos estão trancados) quanto pelos sucessos (quando os caminhos estão abertos) que uma pessoa experimenta, sua atuação sendo central nas interpretações místicas acerca de diversificadas problemáticas com as quais é possível se deparar na vida cotidiana.

Tava com um problema danado  
**Meus caminhos trancados**  
**Minha vida ruim**  
 Mas encontrei essa força na terra  
**E venci essa guerra**  
**Maria Quitéria trabalhou pra mim**

As demandas da vida prática que podem encontrar nos Exus uma adequada solução mística podem ser diversas. Dinheiro, amor e saúde, em falta ou abundância, constituem temas que sempre podem ser interpretados em acordo com as ideias de fluidez do *axé* (liberado ou contido) que circula na vida de um indivíduo. Essa é sem dúvida uma das razões pelas quais os Exus são considerados como capazes de auxiliar em demandas como essas, sobretudo por atuar na mediação das forças que circulam entre os homens. Por outro lado, uma vez que quando vivos também experimentaram situações aflitivas, demonstram-se profundos conhecedores dos dramas vividos pelas pessoas, numa representação que favorece com que sejam interpretados como excepcionais intercessores místicos.

Não sei o que faço  
 Não sei o que resolver  
 Exu Pantera Negra  
 Vem me ajudar  
**Me faz entrar dinheiro**  
 Vem me ajudar

Estava perdido no cruzeiro, **a procura do meu grande amor**  
 Quem eu vou chamar? Quem eu vou chamar?  
 Vou chamar Seu Tranca Rua pra poder me ajudar  
 Eu vou matar um cabrito no cruzeiro  
 Pois sei que o Tranca-Rua é muito mandingueiro  
 E vou pedir pra ele me ajudar, **a encontrar o amor que estou a procurar**

**As curas do seu Sete da Lira**  
São de uma beleza rara  
**O seu Sete começa**  
**Aonde a medicina acaba**

De modo reiterado, uma vez que as entidades quimbandeiras conhecem profundamente os dramas vividos pelas pessoas, as demandas que atendem e os problemas que podem solucionar são múltiplos. Em alguns casos é admissível percebê-los como uma espécie de último recurso a ser acionado por aqueles que sofrem, sejam problemas econômicos ou emocionais. Assim, podem aparecer nas representações coletivas como companheiros espirituais privilegiados para amparar as mais dramáticas aflições humanas.

Maria Padilha minha **companheira de todas as horas**  
Me tira essa dor, **me tira essa dor que no meu peito mora**  
Vivo sozinho, vou caminhando pelo mundo à fora  
Santo Antônio de pomba, **Maria Padilha é quem me consola**

Moça me dá um cigarro pra eu fumar  
Pois nem dinheiro eu tenho pra comprar  
Vivo sozinho, vivo na solidão  
Maria Padilha me dá sua proteção

**Perambulava pelas ruas já sem saber o que fazer**  
Procurava na noite **uma solução pra tanta dor, sofrimento e solidão**  
**Então eu clamei ao povo da rua que me enviasse no momento alguma ajuda**  
**Pois eu já não tinha forças pra continuar**  
Quando me virei, vi uma mulher na beira da estrada  
Trazia uma rosa em sua mão, um feitiço no olhar  
Naquela bela noite de luar, vislumbrei sua dança com sua saia a rodar  
Eu me aproximei e lhe perguntei o que ela fazia na estrada  
**Ela respondeu, moço sou Rainha**  
**Vim lhe ajudar, sou Maria Padilha**  
Salve Maria Padilha, salve Maria Padilha

Uma vez que os Exus são perigosos, liminares e dotados de uma moralidade ambígua, também se apresentam como entidades potencialmente recrutáveis para a prática da feitiçaria e das ações maléficas. Como muitos sacerdotes do campo afro-gaúcho referem, boa parte das pessoas que procuram os serviços dessas entidades nos templos tencionam acioná-las para por em prática possíveis vinganças pessoais. Em princípio, como não estão orientados por qualquer perspectiva ética, desde que recebam suas oferendas os Exus freqüentemente atuam realizando o “dano” (feitiçaria)<sup>256</sup>. Como é costume se dizer, podem prejudicar, trancar os caminhos, levar uma pessoa à loucura, provocar acidentes e até mesmo matar. Não há limites

---

<sup>256</sup> O termo é empregado no campo afro-gaúcho como sinônimo da feitiçaria voltada para o mal.

muito claros em relação ao que se possa pedir a um Exu ou Pombagira. Por outro lado, se devidamente pagos, podem atuar como exímios protetores em relação à própria feitiçaria acionada por terceiros e executada por outros Exus, defendendo especialmente aqueles com quem mantêm vínculos místicos fortemente amparados pelas contraprestações rituais. Dito de outra maneira, sempre se encontram envolvidos nas contendas mediadas pela crença no feitiço, sendo ora concebidos como responsáveis pelos ataques, ora percebidos como protetores eficazes em relação às potenciais ofensivas.

Se quiser me ver, meia-noite em ponto  
 Lá na escuridão, debaixo do lampião  
 Me nome é Tranca Rua  
 Em nome do meu irmão  
**Quem quiser fazer feitiço**  
**Faz aqui na minha mão**

Lê, lelelê, lelelê, Maria Mulambo eu vim aqui só pra te ver  
 Lê, lelelê, leleleuá, Maria Mulambo vou sempre te acompanhar  
 Isso ela sempre me falou  
 Isso ela sempre vai dizer  
 Se você tiver fé, é só me chamar  
 Pois teu inimigo nunca vai te derrubar  
**Querem tentar nos derrubar**  
**Mas não vão conseguir**  
**Sou da Falange de Maria**  
**Sou protegido, por isso estou aqui**

O depoimento de uma iniciada na Quimbanda gaúcha ajuda a compreender as características básicas dos bens e serviços religiosos comumente endereçados às entidades quimbandeiras, sendo elucidativo para a compreensão da relação básica existente entre as atribuições místicas dessas divindades e as demandas religiosas que emergem no contexto da Quimbanda:

Quando as pessoas procuram um Exu ou uma Pombagira pode ter certeza que o **primeiro motivo é amor. Dinheiro fica em segundo. Em terceiro vingança**, que tem muito também. Mas amor é disparado o primeiro desejo, principalmente das mulheres, que elas chegam aqui na terreira. Aqui, pelo menos é. E vingança, geralmente é por causa de traição, casamento que acabou, mas também o chefe que te demitiu, o colega de trabalho que te deu uma rasteira. Tem tudo isso sim. Mas tem muita gente leiga. Chega aqui e pede o marido de volta, **eu quero que tu mate a namorada que ele está. Acham que dá pra pedir isso porque tá na frente de um Exu**. Só o que pedem pros Exus é que mate o marido da fulana, que destrua o casamento da beltrana. Mas o Tiriri [Exu Tiriri] do Márcio [marido] **trabalha muito**

**pra saúde.** Tem um rapaz que é soropositivo que só se trata com ele aqui (grifos meus)<sup>257</sup>.

Percebe-se que as demandas básicas vinculadas a essas divindades se referem às questões amorosas, financeiras, de saúde, bem como aquelas relativas a vinganças e ações de feitiçaria, conforme já havia sido antecipado. Também se demonstra evidente que a ambigüidade moral desses espíritos contribui para que diversos anseios (independentemente de possíveis questionamentos éticos) possam ser extravasados através da linguagem religiosa. Tudo aquilo que se pede a um Exu, em princípio, não será questionado. Essa ideia é ainda mais clara quando comparadas as características das entidades da Quimbanda com outras divindades que compõem os sistemas religiosos afro-brasileiros, como os Orixás e Caboclos, ajudando a compreender não apenas a especificidades dos Exus, mas ainda o tipo de relação básica que pode ser estabelecida entre essas entidades e os seus consulentes.

**Tu chegar na frente de um Exu facilita a tua vida. Não vai ter a cara de pau de pedir pra um santo ou um caboclo certas coisas né?** Imagina assim: tem o teu pai e o teu irmão. Tu chega no teu pai e pede: ô pai, o senhor, de repente, poderia... Porque tem muito aquela situação de respeito, porque ele é o teu pai. Mas se é pro teu irmão tu já chega lá e pede: ô mano, tu podia quebrar esse galho pra mim? Ah, me dá essa força aí. Sabe? A coisa é bem mais direta. **Imagina se tem uma mulher que tá necessitada de homem. Como é que tu vai pedir isso pra um santo? Vai ali e fala com a Padilha e deu, não tem frescura. O Exu é bem mais próximo do ser humano, entende melhor o que tu quer e não vai te cobrar se o que tu tá pedindo é certo ou errado. E é mais rápido.** Tu pede uma coisa pra eles e bah! Estoura. Caboclo já vai pensar se tu merece. O santo então nem se fala. Mas os Exus é tiro e queda (grifos meus)<sup>258</sup>.

Como se observa no depoimento acima, a moralidade dúbia dos Exus permite com que os indivíduos que acessam os códigos dessas divindades sintam-se menos constrangidos em relação a suas aspirações, desejos e pretensões. Ao mesmo tempo, uma vez que correspondem às entidades mais próximas ao seres humanos, *falam a mesma linguagem das pessoas*, ou seja, sabem se relacionar melhor com as mesmas, razão pela qual se tornam especialistas na gestão mística dos bens religiosos do campo afro-gaúcho. Por outro lado, a ideia de que os Exus são nada moralistas corrobora com a expectativa de que o resultado de suas ações sejam obtidos de modo mais *rápido*. Essa é uma característica central e a mais ressaltada pelos adeptos da Quimbanda gaúcha. Destaca-se que a quase totalidade dos informantes desta

<sup>257</sup> Tatiana da Oiá (Pombagira Maria Padilha), esposa de Pai Márcio de Ogum (Exu Tiriri), em entrevista realizada em 19 de dezembro de 2012.

<sup>258</sup> Tatiana da Oiá (Pombagira Maria Padilha), entrevista realizada em 19 de dezembro de 2012.

investigação propõem a mesma assertiva: Exu é mais rápido! Mais que Caboclo, Preto-Velho ou Orixá. Logicamente, essa percepção pode ser interpretada nos termos da eficácia simbólica relacionada a esses personagens míticos. Contudo, o que parece ser fundamental, do ponto de vista pragmático, é que não estando orientados por atributos morais específicos os Exus não *regateiam* um pedido. Como é de se supor, essas peculiaridades também explicam questões discutidas no capítulo precedente, especialmente no que concerne ao protagonismo que as divindades quimbandeiras alcançaram num determinado contexto.

### 6.2.3 Os *mortos*: Egums, Almas e Quiumbas

Não é fácil compreender o significado dos Egums, Almas ou Quiumbas no contexto da Quimbanda gaúcha. Embora essas entidades sejam elementos centrais nas representações coletivas e nos ritos dessa religiosidade, poucos iniciados admitem empreender uma exegese mais completa ou falar abertamente sobre as mesmas. O clima de segredo e mistério que as acompanha é proporcional ao medo e fascínio que inspiram naqueles que partilham dos códigos da Quimbanda. A resistência dos adeptos em tratar do tema se explica por dois motivos. Primeiro, discorrer sobre essas entidades pode acarretar numa espécie de convite às mesmas para que se aproximem, e uma vez que são extremamente perigosas, sua presença pode influir negativamente sobre aqueles que as mencionam. Em segundo, uma vez que são freqüentemente acionadas nas contendas místicas (devido às representações de sua liminaridade e de seu poder simbólico), operando como uma espécie de *arma secreta* utilizada pelos sacerdotes, compartilhar o conhecimento acerca de seus significados ocultos pode corresponder ao ato de abrir mão daquela mesma arma em favor dos potenciais adversários. De modo inicial, pode ser percebido que tais entidades designam os mortos, especialmente aqueles que se recusam a distanciar-se do mundo dos vivos, e que essa posição liminar que ocupam entre os planos material e espiritual fomenta as percepções sobre o perigo que representam e sobre o poder simbólico que possuem. Mas as dificuldades de compreensão dessas entidades também se relacionam com o modo com essas três categorias podem ser empregadas pelos adeptos. Enquanto para alguns podem existir diferenças entre os conceitos de Egum, Alma ou Quiumba, para outros todas as categorias são sinônimos, o que ocorre na maioria dos casos. Porém, qualquer termo será empregado com intuito de representar um

conjunto de espíritos *perdidos*, *venais*, *interesseiros* e *maléficos*, os quais não se conformam com a morte e não apenas insistem em retornar ao mundo dos vivos como continuam invariavelmente *presos* às realidades terrenas, influenciando de forma negativa sobre os seres vivos e causando desde os infortúnios menos significativos até as grandes tragédias.

Uma vez que essas categorias são originárias de outros sistemas religiosos, as quais abastecem a Quimbanda segundo o mesmo processo de acúmulo de matrizes simbólicas diversas que historicamente se somam para dar forma às variantes mais híbridas do campo afro-brasileiro, uma observação de seus significados em outras denominações afro-religiosas ajuda a compreender o sentido e a especificidade que as mesmas adquirem na Quimbanda. Como se sabe, o conceito de Egum encontra-se ligado às denominações mais ortodoxas do campo afro, geralmente utilizado para designar as pessoas mortas, igualmente consideradas como liminares e perigosas. Entretanto, sempre se encontra na base dessa representação a ideia de ancestralidade, a qual se conecta com as genealogias das famílias de santo. Embora todos os mortos possam ser classificados nas cosmologias do Batuque, Xangô ou Candomblé como Egums, o termo geralmente é empregado para referir os ancestrais que compunham as genealogias religiosas de um templo, os quais continuam a ser reverenciados em cerimônias fúnebres após a morte. Considerando-se algumas exceções nas quais os Egums ainda se enquadram em práticas direcionadas à manutenção daqueles laços ancestrais<sup>259</sup>, o culto aos mortos na maioria das denominações afro-brasileiras acabou por projetar-se muito mais afinado com a instrumentalização ritual dos Egums do que com a preservação daqueles laços. Isso se torna evidente no caso do Batuque, nas quais essas entidades, ainda que exclusivamente relacionadas aos membros da família de santo, terão seu caráter maléfico acentuado e serão afixadas ritualmente no balé (*presas*) para que trabalhem para o terreiro.

Na Umbanda, esses significados serão transformados de maneira ainda mais decisiva, sobretudo através do entrecruzamento com a visão de mundo católica e kardecista. Da mesma forma com que certas equivalências conceituais foram responsáveis pela reinterpretação dos Orixás (divindades míticas) como espíritos de antepassados, as analogias encontradas entre os conceitos católicos e espíritas e aqueles de origem africana fizeram com que a concepção de Alma tenha surgido no campo afro-umbandista como correlata a de Egum. Conforme descreve Câmara Cascudo (1985), a imagem de que existem Almas *sofredoras* (aquelas que

---

<sup>259</sup> Como propõem autores como Corrêa (2006) e Ziegler (1977), este é o caso do Candomblé dos Egungums existente na ilha de Itaparica, na Bahia, no qual as representações ligadas à ancestralidade parecem ter prevalecido em relação à acentuação do caráter maléfico e à instrumentalização ritual dos Egums.

prejudicam os vivos) e *benditas* já era parte do catolicismo popular de matriz ibérica, tendo sido introduzida no Brasil com a colonização portuguesa. Presentes na cultura popular do país desde aquele período, essas imagens serão influentes na construção das representações umbandistas. Uma vez que na Umbanda a imagem sobre a divisão do mundo espiritual entre níveis mais ou menos evoluídos se constitui, não apenas certas categorias de divindades serão concebidas no grupo dos espíritos evoluídos - como os Orixás e guias, compreendidos como *Almas benditas* - como outras serão alocadas no grupo dos espíritos *atrasados*, podendo ser percebidas como *Almas sofredoras*. Nessa categoria, não apenas os Exus podem encontrar um espaço simbólico junto ao cosmos da Umbanda, mas os próprios Egums, que em território brasileiro já comportavam representações (mesmo nas vertentes mais ortodoxas) associadas a um caráter indiscutivelmente maléfico. Embora na visão africana todos os espíritos sejam Egums, nas interpretações umbandistas apenas aquelas entidades *menos evoluídas* tendem a ser classificadas através desse conceito. Assim, se para um iniciado do Candomblé ou do Batuque todo o complexo de espíritos cultuados na Umbanda pode ser composto por Egums, para um umbandista, os Caboclos e Preto-Velhos serão considerados como espíritos de luz, enquanto as Almas sofredoras corresponderão às entidades menos evoluídas, normalmente os Exus e Egums. Como se nota, na visão umbandista hegemônica há pouca distinção entre Exus e Egums, embora o termo Egum, em sua perspectiva africana, seja aplicável a qualquer antepassado e, portanto, a qualquer ente do mundo espiritual.

Por sua vez, o conceito de Quiumba também emerge das representações coletivas da Umbanda, tendo sido abordado de forma recorrente no trabalho de intelectuais ligados a essa vertente, como José Maria Bittencourt (2011). Conforme recorda Capone (2004), o termo Quiumba constitui uma espécie de sinônimo da categoria *Exu pagão*, utilizada em oposição ao *Exu batizado*, segundo as distinções conceituais que visaram *aceitar* o culto de Exus naquela Umbanda mais ocidentalizada, através de sua *domesticação* ritual. Uma vez que o Quiumba é considerado como uma espécie de Exu que não aceita se enquadrar numa categoria espiritual específica (Exu Caveira, Tranca-Rua, etc.), assim sendo considerado como espírito atrasado e sem identidade cosmogônica fixa, o mesmo tenderá a ser classificado em conjunto com categorias como aquelas que se referem às Almas e Egums, que no cosmos umbandista abarcam todos os espíritos mortos e de pouca evolução.

Essas imagens principais derivadas da Umbanda constituem a matriz geral através da qual essas entidades serão inseridas nas representações coletivas da Quimbanda. É comum que alguns adeptos do Batuque promovam distinções mais específicas entre os Egums e as

outras entidades, empregando a primeira categoria apenas para os mortos ligados às genealogias batuqueiras. De fato, a diferença básica entre os Egums do Batuque e da Quimbanda é que nessa última denominação esses espíritos não são necessariamente identificados como membros das genealogias. Ao contrário, trata-se de quaisquer pessoas mortas, mas especialmente aquelas que em vida foram suicidas, assassinos, drogados, dementes e assim por diante. No campo afro-gaúcho, as Almas, Quiumbas e *Egums de Quimbanda* tendem a ser associados a um mesmo conjunto de espíritos atrasados, torpes e malévolos, os quais podem ser acionados ritualmente pelos quimbandeiros. Algumas interpretações êmicas auxiliam a compreender a diferença entre esses espíritos e os Exus:

É que na verdade o Exu é um Egum também. Porque ele teve vida terrena. E se ele é um Egum ele também é uma Alma. Mas ele tem a função ritualística de ser chamado de Exu. O que é Egum? Egum é uma pessoa que teve uma vida terrena e morreu. E esse espírito continua existindo. O Exu é a mesma coisa. Mas tu chama ele de Exu por causa daquela função que ele já adquiriu no ritual<sup>260</sup>.

O Exu ele tem noção. Já um Egum, um Quiumba, este povo da terra, eles não tem muita noção do que é certo ou do que é errado. Abaixo, eles ainda estão presos ao envoltório mundano, corporal. Então existe essa barganha, por comida, por bebida. São espíritos que desencarnaram de forma abrupta. Pode ser gente que viveu no manicômio, assim<sup>261</sup>.

Tem os Exus, que são Exus e pronto! Aqueles que tu chama de Tiriri, Marabô e tal. Depois tem as Almas, ou Egums, e os Quiumbas. O Quiumba é o grandão entre os piores dos Egums. Ele é o ser que tá quase virando Exu. Mas ele não é mal, porque não existe qualquer conotação de bem e mal entre os Quiumbas. O Exu já tem um pouco mais de discernimento<sup>262</sup>.

Tudo isso aí [Egums, Almas e Quiumbas] às vezes são Almas que foram interrompidas, na vida que tinham, tipo um acidente, um tiro, um afogamento. Até encontrar o caminho, elas ficam vagando. Então se chama de Egums. Não encontraram ainda o seu caminho, ou não aceitaram a morte, ficam rondando ou encostam em ti, e te dá sono, atrasa a tua vida, e tu começa a beber, te atira na putaria. Ó, isso é sinal que pode tá com um Egum encostado. São Almas sem luz. Ela precisa de um trabalho, de uma luz pra encontrar um caminho. Egum, pelo que eu entendo, é uma Alma sem luz. Tipo um Quiumba. É uma Alma sem luz que não se encontrou. É isso que se chama de Egum. A Alma, se uma pessoa morreu e tem uma Alma boa, e ela seguiu o seu caminho. Não tá perturbando nem nada. E o Egum é aquela alma sem luz, isso é o Egum. Uma Alma no escuro<sup>263</sup>.

O Exu já é uma entidade, ou divindade, como se diz. O Egum não. Esse tá mais perdido. O Exu já assumiu um lugar, uma definição, eu vou trabalhar assim em troca de algo. Faço isso e me dão aquilo. Mas eu to falando de Egum de Quimbanda. De santo (Batuque) é outra função, outra maneira de assentar, outra ideia<sup>264</sup>.

<sup>260</sup> Pai Dejair de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), entrevista realizada em 23 de outubro de 2012.

<sup>261</sup> Mãe Beliza de Iemanjá (Pombagira Maria Padilha), entrevista realizada em 17 de janeiro de 2013.

<sup>262</sup> Mestre de Quimbanda Rafael Silveira (Exu Tiriri Cigano), entrevistado em 02 de novembro de 2012.

<sup>263</sup> Declaração de Joner do Bará (Exu Zé pelintra), entrevistado em 28 de setembro de 2012.

<sup>264</sup> Mãe Ângela de Oxum (Exu Tranca-Rua), em entrevista conduzida no dia 18 de janeiro de 2012.



Como se observa nessas declarações, a diferença básica entre os Exus e os Egums reside mais no que se refere a um estatuto ontológico de *divindade* (como espírito já consciente das relações de troca estabelecidas com os vivos) do que a possíveis distinções relacionadas com as características e atribuições no mundo espiritual. Ambas essas classes de espíritos são atrasadas, venais e com pouca luz, embora somente os Exus estejam conscientes de sua condição espiritual.

Os Egums, Almas ou Quiumbas também podem ser classificados num campo mais geral de espíritos malfazejos que são encontrados em diversos registros do campo religioso brasileiro, como os “encostos” de certas denominações evangélicas ou os espíritos perturbadores (“zombeteiros”) do espiritismo. Assim como naquelas representações, os Egums podem atuar como uma espécie de *vampiros do astral*, “encostando” nas pessoas e delas retirando as energias vitais com vistas a recuperar parte das sensações de humanidade que detinham enquanto vivos e que não se conformam de haver perdido. Entre os adeptos da Quimbanda essas ideias também estão presentes, e muitos dos problemas ou aflições cotidianas podem ser interpretadas como resultantes das ações dessas entidades. Como se costuma dizer, os Egums atacam as pessoas por pura maldade, e os efeitos podem ser sentidos através de dores de cabeça, desconfortos estomacais, bem como a partir de comportamentos incomuns que um indivíduo pode desenvolver, como a ira desmedida ou a depressão profunda. Essas ações místicas tendem a ser interpretadas como decorrentes de alguma prática de feitiçaria. Uma vez que são torpes, os Egums vendem-se por qualquer oferenda (vela, cachaça, cigarro, etc.), e os efeitos de sua ação podem ser sentidos de forma direta pela pessoa atacada. Nessas condições, somente um sacerdote com profundo conhecimento de causa poderá resolver a questão, a partir de uma limpeza mística que terá por objetivo afastar o espírito perigoso. Nesses casos, chefes e entidades quimbandeiras são considerados como extremamente eficazes, sobretudo em função de que os Egums habitam a mesma dimensão espiritual cujo comando é exercido pelos Exus e Pombagiras.

Nessa mesma perspectiva, também não são raros os casos de possessão não consentida pelos Egums, Almas e Quiumbas, e são várias as oportunidades em que essas entidades *baixam* nos médiuns, os quais passam a expressar uma performance de transe que inclui corpos contorcidos, olhos revirados e violentas quedas. Quando um Egum baixa nessas condições, pode ameaçar os presentes, afirmar ser capaz de tirar a vida do possuído e fingir ir embora retornando quando a situação já parecia estar controlada. Em geral, ocasiões como

essas demandam ações tipicamente baseadas no exorcismo, que pode ser conduzido tanto por um sacerdote quanto por uma divindade.

Mas se as relações entre os Egums e os vivos sempre são complexas, isso não significa que os mesmos não possuam atributos valorizados e que possam ser ritualmente acessados, passando a dispor de assentamentos nos templos, prática que se tornou comum na Quimbanda gaúcha. Essa não é uma ideia aceita de maneira tranqüila por todos os sacerdotes do campo afro local. Para alguns, os Egums podem trazer *axé de miséria* para o templo, para outros, podem trazer *axé de desgraça*, sua afixação ritual podendo ser seguida de brigas entre os adeptos de um terreiro ou mesmo da morte dos mesmos. Contudo, essas próprias expectativas tensas, ao invés de conterem as iniciativas de se trabalhar com essas divindades, parecem até mesmo incentivar a curiosidade e a sedução que as mesmas despertam, fator que está relacionado com a ampla adoção ritual das mesmas nos cultos de Quimbanda. Nesse contexto, até mesmo a possessão por Egums tende a ser admitida ritualmente. Assim como a liminaridade dos Exus os projeta como poderosos, os Egums tendem a ser vistos como igualmente capazes de solucionar problemas complexos relacionados à saúde, à vida econômica ou a diversas classes de demandas práticas, também sendo considerados como armas fundamentais para defesa e contra-ataque num campo permeado por negociações baseadas na feitiçaria.

O Egum tem isso. Não é fácil de trabalhar com eles. Mas ele faz coisas fantásticas também. Tudo que tu faz pra Exu, tu faz pra Egum também. Se tu sabe usar<sup>265</sup>.

Eles trabalham pra tudo. Saúde. Lidam muito com a saúde, porque eles conhecem os problemas da carne. Mas também defendem do *dano* [feitiçaria]. São importantes sim<sup>266</sup>.

O Egum, se tu souber fazer, assentar ele como tem que ser, é o que te traz mais movimento, é o que te traz fartura. Quem disse que não? É o que eu te falei, a fartura. Tudo tem a ambivalência. É bobagem dizer que eu também não uso, eu uso, uso pro *dano*, uso pra defesa, mas também sei usar pra outras circunstâncias, pra saúde, pro movimento no comércio<sup>267</sup>.

Os seguintes trechos de pontos cantados reiteram o sentido de acionamento ritual dos Egums, Almas e Quiumbas:

<sup>265</sup> Ângela de Oxum (Exu Tranca-Rua), entrevista conduzida no dia 18 de janeiro de 2012.

<sup>266</sup> Pai Paulo de Xapanã (Exu Tatá Caveira), entrevistado em 02 de outubro de 2012.

<sup>267</sup> Beliza de Iemanjá (Pombagira Maria Padilha), entrevista realizada em 17 de janeiro de 2013.

Eu chamo as Almas e as Almas vêm  
As Almas me ajudam a trabalhar também

Alma, Alma santa  
De onde você saiu?  
Saiu lá do cemitério, para poder me ajudar  
Saiu lá do cemitério, para poder me ajudar

Como dito mais acima, ao contrário do que ocorre nas práticas mais ortodoxas do campo afro-brasileiro, na Quimbanda os Egums não se referem aos ancestrais da família de santo. Portanto, se não há vínculos espirituais necessariamente genealógicos, o Egum pode ser qualquer espírito, desde que se enquadre no perfil atribuído a essa categoria espiritual (associado aos mortos que não se desprenderam da realidade material). Isso significa que para um Egum ser *sentó* (cooptado para trabalhar para um terreiro) deve-se buscá-lo nos espaços por onde vagueia espiritualmente, sobretudo nos cemitérios, seu habitat principal. Há várias formas de se *buscar* um *Egum de Quimbanda*. Há casos em que podem ser recrutados diretamente na cruz das almas, espaço do *campo santo* considerado sagrado para os adeptos da Quimbanda e que, segundo a crença, constitui uma referência para todas as Almas perdidas que não conseguem se desprender do plano material. Existem diferentes recursos rituais para o chamamento do Egum, mas geralmente esse processo é realizado por meio de sacralizações e realizações de oferendas na cruz das almas (depositando-se o sangue animal acompanhado de cachaça, velas e cigarros), em procedimentos que visam chamar a atenção do espírito que por ali vagueia. A partir de então se considera que alguma Alma se aproximou para consumir o que lhe fora ofertado e que a mesma deverá seguir aqueles que a evocaram para continuar recebendo as oferendas, sendo então presa no *balé* do terreiro (assentamento dos Egums).

Também é comum que o Egum seja buscado em alguma sepultura, a qual pode ser selecionada pelas divindades, que geralmente dirigem o processo ritual. Nessa possibilidade, sacrifica-se um animal para a Alma que se julga estar presa ao corpo físico sepultado, e do mesmo modo que no modelo anterior, acredita-se que a mesma acompanhará aqueles que com ela estabeleceram uma troca mística. São vários os casos em que se compreende que a possibilidade efetiva de recrutamento do Egum está condicionada à obtenção de algum elemento que represente materialmente o vínculo simbólico estabelecido. Tanto podem ser coletados objetos materiais que representam aquela Alma (lápides, cruzeiros, restos de caixão e fotografias dispostas nas sepulturas selecionadas), quanto recolhidos os próprios restos mortais do corpo sepultado. Essa última possibilidade é geralmente percebida como a mais dotada de eficácia simbólica. Se em algumas oportunidades a obtenção de qualquer elemento

do corpo do defunto (ossos, restos de cabelo, unhas e roupas) é considerada como suficiente, em outras, ossadas inteiras podem ser recolhidas para compor o assentamento do Egum.

O fato de que qualquer Alma *perdida* possa ser considerada como um Egum de Quimbanda não significa que não existam expectativas de que um espírito específico possa deter atributos mais compatíveis com as funções rituais que deverá exercer. A ideia básica que circula pelos templos é que quanto maior a condição marginal e a liminaridade do espírito, quando o mesmo era vivo, maior o seu poder. Nesse sentido, são várias as referências sobre o fato de que *Egums bons* (poderosos) são aqueles que em vida foram bandidos, viciados e assassinos. A partir dessas prerrogativas (*a*)*morais* do espírito morto, acredita-se que o mesmo trabalhará sem questionar os pedidos que lhe forem solicitados, desde que lhe sejam fornecidas as devidas contrapartidas. No campo de pesquisa são recorrentes as narrativas sobre sacerdotes que, ao se tornarem cientes da morte de algum bandido, buscam informações sobre o sepultamento do mesmo para tentar cooptar o Egum do marginal falecido.

Após a seleção e recrutamento de um Egum, o mesmo será assentado num terreiro, onde será afixado ritualmente no balé. Na Quimbanda, o *balé de Exu*, *balé das Almas* ou simplesmente *balé* (ou *buraco*), corresponde ao espaço onde os Egums, Almas e Quiumbas encontram-se *assentados*. Em alguns terreiros o balé pode estar localizado numa edificação externa ao templo. Como ilustração, descrevo uma forma de assentamento de Egums que tive oportunidade de observar em terreiros nos quais realizei observações etnográficas para a pesquisa. Num desses casos, o balé corresponde a uma construção de alvenaria, pintada de branco e portando formas que simulam os aspectos estéticos comumente observados nos jazigos mortuários, medindo cerca de um metro de altura, oitenta centímetros de largura e dois metros de comprimento. No interior encontra-se o *buraco*, que compreende uma abertura de terra arredondada no assoalho interno da construção, a qual é protegida por uma portinhola de alumínio. Acima do buraco ficam os elementos que compõem a representação material do vínculo com o Egum, dispostos numa vasilha de barro, que fica abaixo de uma base de gesso sobre a qual se encontra um crânio humano, totalmente emoldurado em argila e portando conchas no lugar dos olhos, nariz e boca. O acesso ao interior do balé se dá por uma porta afixada na face frontal da tumba, por onde são introduzidas as oferendas destinadas ao Egum.

É comum na Quimbanda gaúcha a ideia de que após o assentamento do primeiro Egum os próprios Exus tratarão de convocar outras Almas, as quais se somarão ao primeiro e passarão a trabalhar como suas auxiliares. Embora haja um Egum principal que simboliza o assentamento desses espíritos, inúmeros Egums podem habitar o balé. Na maioria dos casos, a

entidade principal é vinculada ao templo e não a um agente religioso específico. Cada iniciado também pode possuir seus Egums, os quais são geralmente relacionados àquelas Almas que se somam ao Egum principal. Há situações em que um ou mais Egums podem ser assentados em conjunto com o Exu principal de um iniciado, seus elementos sendo afixados no próprio assentamento daquele Exu. Nesses casos, se diz que a pessoa possui um Exu “assentado” com o “carrego” de Egums.

Ao contrário das divindades, os Egums de cada agente religioso não possuem uma identidade determinada. Ninguém sabe seus nomes, apenas o Egum principal de um templo sendo identificado pelo sacerdote, sua identidade podendo corresponder ao nome que possuía quando vivo (quando é possível descobrir) ou a qualquer denominação que lhe é imposta através de uma espécie de batismo. Para acioná-lo, basta bater palmas à frente do balé e chamar por seu nome. Mas não é comum que sua alcunha seja revelada, pois uma vez que são interesseiros, podem ser cooptados por qualquer pessoa e assim abandonar o *balé*. Para tanto, basta conhecer seu nome para que possa ser evocado, e não são raros os casos em que determinados sacerdotes tencionam o rapto do Egum alheio. Por essa razão, é comum que os membros de um terreiro se refiram ao Egum principal através de apelidos como Zé, Chico, Caveirinha, Tio e Tia. Em alguns terreiros pode haver manifestação dos Egums através do transe mediúnico, quando determinados iniciados os recebem geralmente em ocasiões específicas e percebidas como circundadas por energias negativas. Desse modo, podem baixar numa sessão ritual desde que esta seja percebida como “pesada”. No campo afro-gaúcho, a ideia de *peso* se relaciona com as sensibilidades que identificam a presença das energias maléficas oriundas dos ataques da feitiçaria. Através da possessão, os Egums manifestam-se em performances mediúnicas aterrorizantes. Arrastam-se pelo chão, babam, urram e se contorcem. Pouco se entende das escassas palavras que pronunciam, praticamente indecifráveis devido à voz gutural. Por não suportarem a luz, é recomendável apagar todas as fontes de luminosidade disponíveis num templo em sua chegada. O espaço ritual ocupado pelos Egums acaba por se constituir como um cenário macabro, onde a escuridão, os bramidos e as performances de transe aterrorizantes aumentam ainda mais o clima de mistério, tensão e pavor sob o qual essas entidades são cultuadas, tais nuances sendo sempre acompanhadas de um indescritível sentimento de fascínio.

## 6.3 O CÓDIGO RITUAL

### 6.3.1 A sessão

Uma sessão de Exus corresponde à cerimônia básica sob a qual os rituais da Quimbanda se desenvolvem. Compreende a atividade mais freqüente dessa denominação, sendo realizada uma vez a cada semana ou em períodos quinzenais. Configura a referência espaço-temporal mínima que permite a continuidade e a atualização das relações que estruturam a vida religiosa de um templo. Por outro lado, a sessão também se apresenta como a face pública do culto aos Exus. Trata-se da ocasião em que uma unidade de culto encontra-se aberta a todos que desejarem partilhar do código religioso. São constantes as referências de que as portas de um templo nunca podem estar fechadas nesse dia, e em princípio, todos aqueles que chegam são bem-vindos. É através dessa ocasião que os indivíduos *de fora* podem tomar contato com o universo dos Exus e Pombagiras, tais cerimônias apresentando-se como principal canal de aproximação entre a religiosidade quimbandeira e a sociedade envolvente. Também será com base na freqüência nessas sessões que futuros iniciados passarão a ser inseridos num universo simbólico específico, assim adquirindo gradativamente uma identidade religiosa particular. Embora possam existir certas especificidades quanto aos aspectos litúrgicos presentes num ou noutro templo, é possível perceber uma estrutura mais ou menos recorrente no que se refere às sessões de Exus desenvolvidas nos terreiros gaúchos. Portanto, para compor as descrições etnográficas acerca dessas cerimônias, utilizarei os dados relativos às observações realizadas no terreiro de Mãe Ieda de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), que podem exemplificar de modo satisfatório essa categoria ritual.

O templo de Mãe Ieda é um exemplo clássico dos terreiros de Linha Cruzada<sup>268</sup>. O imóvel abriga simultaneamente o terreiro e a residência particular onde a referida mãe-de-santo convive com alguns de seus filhos e netos consangüíneos. A construção divide-se em dois grandes blocos de forma retangular, um abrigando o salão principal, onde ocorre a maioria dos rituais, o outro sendo dividido pelos cômodos da residência, como os quartos, a cozinha (utilizada tanto para as atividades religiosas quanto domésticas) e um banheiro. Na área externa encontra-se um corredor que alcança o portão da rua e promove a ligação entre a

---

<sup>268</sup> Para essas descrições, utilizo os dados registrados em diários de campo com datas de 18 de julho de 2011, 01 de agosto de 2011 e 11 de junho de 2012.

saída do terreno e a porta do salão principal, onde se encontra o templo, propriamente dito. Próximas à porta de entrada encontram-se três casinhas de alvenaria, alinhadas em paralelo e encerradas com portas de ferro pintadas na cor vermelha. Em cada uma destas encontram-se, respectivamente, os assentamentos de Exu Rei das Sete Encruzilhadas (entidade líder da Quimbanda), do Bará Lodê (do Batuque) e do Legba (também do ritual batuqueiro). Acima dessas casinhas observa-se um grande *banner* com uma foto de Mãe Ieda incorporada com “Seu Sete”, que posa na fotografia segurando um crânio humano e vestido com fraque vermelho, gravata borboleta e um chapéu panamá. Um corredor perpendicular ao principal faz margem com a lateral do imóvel, conduzindo a um banheiro público utilizado pelos freqüentadores do terreiro e a outras três casinhas de médio porte, uma delas abrigando o balé do *Egum de santo* (Batuque), a outra o balé dos Egums de Quimbanda e a terceira correspondendo ao quarto principal dos Exus (*abassê*), onde se encontram todos os assentamentos das entidades de Quimbanda correspondentes aos iniciados do terreiro.

Ao adentrar-se pela porta do salão principal observam-se, na parede oposta, os três altares relacionados às denominações cultuadas na casa, sendo o peji dos Orixás à direita, o congá dos Caboclos à esquerda e o quarto dos Exus ao centro, todos alinhados de modo paralelo. Esse quarto central, destinado às entidades quimbandeiras e disposto no interior do salão, não se confunde com o *abassê*, espaço onde estão afixados os assentamentos, consistindo numa espécie de altar secundário dos Exus, no qual se encontram algumas imagens dessas entidades e onde permanece uma luxuosa cadeira na qual o Exu Rei das Sete Encruzilhadas senta-se para comandar as atividades e atender a seus consulentes. Nas paredes laterais do salão encontram-se inúmeras fotografias de Mãe Ieda, além de um mural no qual se encontram afixados diversos convites para as giras de Exus realizadas em outros terreiros. Numa das paredes laterais encontra-se uma porta que dá acesso ao bar, no qual os freqüentadores podem adquirir cervejas, uísques e refrigerantes nos dias de festa de Quimbanda. Como voltarei a comentar, é comum que durante as giras festivas dos Exus todos os presentes possam beber e participar das comensalidades em meio aos ritos quimbandeiros. Nas sessões de Exu ocorridas nesse templo todas as segundas-feiras, não é raro que os espaços descritos fiquem lotados e que uma quantidade enorme de carros se acumule na frente do imóvel e nas ruas próximas, sendo muito disputadas as vagas para estacionamento.

É comum que as sessões tenham seu início marcado para as 20h00min. No entanto, na Quimbanda, dificilmente os horários são cumpridos com rigor e é normal que as atividades religiosas iniciem com um atraso que pode variar entre uma ou uma hora e meia. Os

indivíduos que participam das atividades podem ser divididos em três grupos principais. Os iniciados (sacerdote, médiuns, cambonos e tamboreiros), as pessoas de convívio mais íntimo com as realidades do templo (parentes e frequentadores assíduos, não iniciados), além dos consulentes, geralmente classificados pelos adeptos enquanto membros da *assistência*. A chegada dos iniciados é sempre acompanhada por diversos afazeres, com os quais já se deparam ao entrar no terreiro, especialmente aqueles relacionados com os preparativos para o início dos rituais. Alguns organizam as bebidas, cigarros e charutos que serão consumidos pelos Exus. Outros ascendem as velas dispostas no altar central do salão e no abassê. Muitos disputam os cômodos disponíveis para a troca de roupas, vestindo a indumentária típica de suas entidades. Uma rápida caminhada pelos corredores que dividem os quartos do imóvel permite avistar mulheres maquiando-se, perfumando-se, arrumando o cabelo e colocando os vestidos, bijuterias e adornos que compõem a vestimenta e a estética de suas Pombagiras. Homens engraxam os sapatos, ajeitam os paletós e gravatas usados por seus Exus. Tudo é feito com muito esmero. Todos devem preparar o aparelho (corpo) utilizado pela divindade para baixar no mundo dos vivos através da possessão, com cuidado e carinho, afinal de contas, trata-se do corpo escolhido pela divindade para se apresentar novamente no mundo terreno. Como é costume se dizer, deve-se estar bonito para receber um Exu ou Pombagira. Assim, é comum observar pessoas humildes que chegam de uma tortuosa jornada de trabalho, com roupas simples e semblante extenuado, transformarem sua postura corpórea e sua apresentação estética a partir da *incorporação* não apenas estética dos Exus, mas de uma espécie de personagem mítico que se achega com a proximidade do início do ritual.

A ideia acerca de um personagem não é gratuita. Tudo ocorre como se um cenário estivesse sendo montado, preparando-se o palco que será ocupado por médiuns e divindades. No terreiro de Mãe Ieda, com a aproximação do início da sessão as luzes principais são apagadas e as únicas fontes de luminosidade disponíveis são aquelas que advêm do velário disposto no altar central, além de quatro lamparinas vermelhas afixadas nos quatro cantos do salão, as quais piscam em sincronismo lembrando as luminárias popularmente conhecidas como “lâmpadas de cabaré”. A preocupação com a construção de um ambiente e de uma estética característica é inequívoca, e muitas vezes é possível avaliar que as sessões de Quimbanda operam como uma espécie de “instalação” (como nas galerias de arte), na qual sons, cores, ritmos e odores fazem parte de um produto final que é consumido por adeptos e consulentes. De modo evidente, na base dessa experiência estética encontra-se uma experiência que não é outra coisa senão religiosa. Contudo, a vivência dos códigos dessa



religiosidade é indissociável de uma espécie de fruição coletiva na qual os presentes apreciam a dramatização que retrata o universo simbólico dos Exus e Pombagiras.

Ainda valendo-me da perspectiva dramaturgica, de inspiração goffmaniana (GOFFMAN, 1993), se é possível perceber o terreiro como uma espécie de palco, os médiuns e divindades ocupando respectivamente a posição de atores e personagens, o público principal dessa ação dramática que concerne à sessão dos Exus diz respeito à figura dos consulentes. Em conjunto com a chegada dos iniciados, os indivíduos que compõem a assistência adentram o terreiro e acomodam-se nas bancadas de madeira posicionadas de frente aos altares, bem como num grande sofá encostado numa das paredes laterais. Impossível não notar que suas feições denunciam uma mescla de sentimentos como encantamento e receio. De acordo com a maior ou menor proximidade com os códigos afro-brasileiros, tanto a curiosidade quanto o medo podem aumentar. Aqueles que chegam pela primeira vez sempre parecem mais assustados. Embora detenham pouco conhecimento dos detalhes e dos diferenciais de cada denominação afro-religiosa, geralmente possuem ciência de que irão participar de um cerimonial voltado aos Exus e que essas entidades são dotadas de signos controversos. Por diversas vezes, ao “espichar” os ouvidos em meio a conversas alheias (recurso muitas vezes inevitável na observação participante) escutei questionamentos suspeitados: “será que isso é coisa do demônio”? “É verdade que eles são maus”? No que se refere aos consulentes mais experimentados, o que se detecta é uma inconfundível ansiedade pelo início das atividades.

Os atrasos costumeiros para o início da sessão ajudam a aumentar o clima de expectativa. Num instante, ouve-se o som de uma sineta que indica que a corrente mediúnica deve ser formada. De imediato, todos os médiuns, a essa altura devidamente paramentados, formam um semicírculo disposto entre o altar dos Exus e os bancos onde a assistência se acomoda ansiosamente. Mãe Ieda adentra o salão principal e questiona: “Como tá todo mundo? Vamo lá gente! Mais uma noite de trabalho”. Posiciona-se em frente ao quartinho de “Seu Sete” e sacudindo a sineta de modo contínuo inicia a *chamada* das entidades. A chamada consiste numa evocação prévia das divindades cultuadas, na qual são mencionados inúmeros nomes de Exus e Pombagiras que vão sendo referidos de acordo com os reinos a que pertencem. Nos pequenos intervalos entre cada conjunto de palavras que a yalorixá profere, os membros da corrente mediúnica enunciam as saudações características dos Exus, em tom uníssono: “Laroiê Exu”! “Alupandê Exu”! Em sua evocação, Mãe Ieda propaga: “salve o povo da calunga, salve o povo da encruzilhada. Salve o povo das matas, da praia e do cemitério. Que os senhores [Exus] que são nossos amigos de sempre e de todas as horas

possam estar abrindo nossos caminhos, nos livrando de todos os males, de toda a patifaria e daqueles que querem nos derrubar. Que possam nos trazer a saúde, a alegria, o amor e o dinheiro. Alupandê Exu!” Ao que toda a corrente responde: “Exu ê”! Como se observa, as principais demandas a serem atendidas pelos Exus (proteção contra os inimigos, saúde, amor e dinheiro) são sobressaltadas na chamada realizada no início da sessão, advertindo sobre o teor pragmático dos rituais, bem como reiterando aspectos do *ethos* quimbandeiro, nesse caso concebendo-se essa prática nos termos de uma religiosidade fundamentalmente calcada na resolução das aflições cotidianas. Ao final da chamada iniciam-se os cânticos de defumação:

Descarrega lá na mata  
 Descarrega lá no mar  
 Descarrega pra bem longe para nunca mais voltar  
 Leva, leva Maria Mulambo  
 Leva, leva, vai levar  
 Pra porta de quem mandou, porque aqui não vai ficar

Conforme o ponto cantado demonstra, a defumação se insere num conjunto de diversas práticas que tem por objetivo afastar as energias negativas, quase sempre enviadas pelos potenciais inimigos. O código da Quimbanda parece sempre contar com um roteiro básico através do qual é possível lidar com os infortúnios e problemas cotidianos enfrentados por qualquer pessoa, devendo-se identificar o problema (geralmente uma carga negativa ativada pela feitiçaria), conter seus efeitos (limpar-se misticamente e assim cortar os efeitos da negatividade) e devolver o problema aos responsáveis (retornar o feitiço ao feitiçeiro). Em termos práticos, a defumação consiste na queima de ervas sagradas em torno do terreiro, dos médiuns e de todos os participantes da sessão. Encerrada essa etapa, Mãe Ieda avista o tamboreiro e ordena que se iniciem os pontos cantados que convocam as divindades:

Eu vi as cobras se arrastando  
 Eram os Exus que vinham se aproximando  
 Calunga lauêra, Calunga lauêra  
 Calunga lauêra, o Exu tá na porteira

Eu vou, eu vou  
 Eu vou mandar chamar meu povo  
 Vou mandar chamar meu povo  
 Lá nas sete encruzilhadas  
 Vou mandar chamar meu povo  
 Sem Exu não se faz nada

Eu chamei as Almas, eu chamei pra trabalhar  
 Eu chamei Exu Caveira, eu chamei pra trabalhar  
 Eu chamei Maria Mulambo, eu chamei pra trabalhar  
 Eu chamei Seu Sete Covas, eu chamei pra trabalhar

Em seqüência, as entidades começam a *baixar* em seus respectivos médiuns. As formas expressivas que a possessão assume podem ser muito características de cada divindade e de cada médium. No entanto, existem posturas e expressões corporais mais ou menos recorrentes de um Exu ou Pombagira, as quais sinalizam que os mesmos estão *incorporando*. A possessão de um Exu pode ocorrer de modo brusco, quando o médium contorce os braços jogando-os para traz, com as mãos crispadas, curvando-se levemente o corpo para frente e então principiando-se os giros contínuos que acompanharão os movimentos da dança. O grito é geralmente um sinal que a entidade “está no mundo”, e no caso dos Exus, é sempre emitido em voz gutural e num tom macabro. O transe das Pombagiras inclui a mudança das feições do médium, que passam a adquirir nuances de deboche logo superados por uma estridente gargalhada. O movimento oscilante dos ombros e as mãos dispostas sobre a cintura sinalizam que o *Exu mulher* “baixou” no terreiro. A sessão vira uma verdadeira algazarra. A disposição que anteriormente organizava a formação da corrente mediúnica vai aos poucos se desfazendo e a desordem ritual se instala no templo. Em conjunto com os gritos e gargalhadas das entidades, o público presente, especialmente aqueles com maior intimidade com o culto, continuam saudando efusivamente a chegada dos Exus: “Alupô”! “Alupandê Exu”! “Exu ê”!

Ao chegarem *no mundo* as entidades sempre saúdam os principais focos de irradiação do sagrado, como o quarto dos Exus, o abassê, o espaço onde ficam os tamboreiros e, finalmente, a porta do salão que dá acesso à rua, ou noutros termos, ao mundo terreno no qual os Exus retornaram através do transe. Os cumprimentos e saudações rituais entre as divindades, bem como entre estas e as pessoas presentes são comuns em todas as denominações afro-brasileiras. Na Quimbanda, essas saudações podem ser tipicamente “humanas”, afastando-se do tom de deferência e respeito que assumem em ritos mais ortodoxos. Na chegada dos Exus ao templo é comum que abracem os presentes, apertem suas mãos envolvendo-os com tapinhas nas costas, em ações que mais se assemelham ao encontro entre antigos *camaradas* do que a um contato entre fiel e divindade. Possuem formas de tratamento muito características para lidar com as pessoas, chamando os homens de “negão” ou “vagabundo” e as mulheres de “neguinha” ou “vagabunda”.

O público fica em estado de êxtase. Olhares atentos buscam acompanhar cada detalhe do que ocorre. Os mais acostumados com os rituais saúdam as divindades e respondem aos pontos cantados. Os menos enturmados podem ficar tensos nos primeiros instantes, mas em seguida entram no clima. Pude notar senhoras da classe média recém chegadas ao terreiro batendo os pés junto ao chão para marcar o ritmo sustentado pelos tambores, logo em seguida

arriscando a responder às cantigas rituais. Os possíveis sentimentos de desconfiança e receio não tardam a ceder espaço para o encantamento. É comum que os Exus incitem a platéia a cantar e bater palmas. “Seu Sete” de Mãe Ieda costuma se dirigir aos presentes batendo palmas como uma forma de convite para que os mesmos compartilhem da  *festa*: “Vamos lá gente, vamos ser felizes, porque a vida não é fácil”! As divindades também são mestres da ironia, da jocosidade e do deboche. Brincam com os presentes, falam palavrões, fazem piadas com qualquer pessoa da assistência e ameaçam a todo o momento revelar os segredos das mesmas. Uma vez que são espíritos e sabem de tudo da vida dos seres encarnados, chantageiam os presentes sob pena de tornar públicos os seus segredos mais íntimos. Certa vez observei um Exu Zé Pelintra a provocar uma senhora de meia idade, sentada na assistência: “veio aqui pra arranjar pau, tô errado?” Um constrangimento inicial logo dava lugar a risos compartilhados não apenas pelas pessoas próximas, mas pela própria senhora importunada. Mas nem todos os Exus mantêm essa postura *trickster*. Alguns podem realmente assustar e demonstrar seu poder através de performances ameaçadoras. Assim, ficam observando os presentes com feições acintosas podendo até mesmo interpelar algum indivíduo em tom insolente. As Pombagiras expressam toda a *mise en scène* característica das prostitutas. Encaram os homens presentes com olhar sedutor, se aproximando dos mesmos com gestos lascivos e postura conquistadora. Certa vez encontrava-me a *etnografar* uma sessão, quando uma Pombagira, vestindo um longo vestido negro e chapéu de tule cobrindo a maior parte do rosto parou-se em minha frente. Com a mão levemente a acariciar meu queixo comentou: “Moço formoso, pena que já tô morta”! E com uma larga gargalhada se afastou retornando para as danças rituais em frente ao tambor.

Durante a sessão, essas relações de proximidade entre os Exus e os demais participantes da cerimônia seguem acompanhadas da dança agitada que as entidades desenvolvem no centro do salão. Enquanto algumas se deslocam até o público, outras continuam a girar numa espécie de roda que se forma no local onde anteriormente encontrava-se a corrente. A roda gira sem parar com a dança dos Exus enquanto os pontos cantados correspondentes a todos os reinos da Quimbanda são entoados progressivamente, passando-se pelos reinos do cemitério, encruzilhada, praia, mata, etc.

Essa seqüência de acontecimentos pode durar cerca de uma hora, compondo o primeiro bloco dos atos cerimoniais da sessão de Exu. Trata-se da etapa dramatúrgica da sessão, na qual os elementos estéticos da Quimbanda podem ser consumidos pelos presentes. Essa primeira etapa ritual parece preparar os presentes para o estágio seguinte, no qual se

iniciam os passes e as consultas. Enquanto os elementos dramaturgicos reforçam o sistema de crenças com base na ação ritual das entidades, que ali possuem seus atributos, poderes e especificidades místicas reforçadas, a etapa dos passes e consultas visa possibilitar o acesso direto dos consulentes aos processos de troca que podem se estabelecer entre os mesmos e as divindades. Nesse estágio, o terreiro se transforma um amplo mercado de bens religiosos, e a etapa dramaturgica e extática dá lugar a um estágio no qual os ritos adquirem um caráter eminentemente pragmático: trata-se de consultar com os Exus, estabelecer negociações com os mesmos, receber seus préstimos e pagar as possíveis dívidas contraídas.

A diferença entre o passe e a consulta é meramente formal. Enquanto o primeiro se refere às ações mágicas que as entidades projetam sobre o corpo do consulente, visando eliminar as possíveis energias negativas que o acompanham, a segunda diz respeito a uma conversa em que qualquer pessoa pode questionar um Exu ou Pombagira sobre seus problemas particulares, tencionando a obtenção de conselhos e de sugestões sobre potenciais práticas rituais favoráveis à resolução daqueles mesmos problemas (banhos com ervas sagradas, limpezas fluídicas, trabalhos empreendidos através da realização de oferendas). Longas filas são formadas em frente às divindades, que atendem todos aqueles que as procuram. Nesse momento, o tambor cessa e é possível escutar um estrondoso murmúrio que toma conta do salão. Diversos acordos entre entidades e consulentes vão sendo firmados. Alguns indivíduos também utilizam esse momento para pagar seus débitos com os Exus. Pombagiras recebem pulseiras, brincos, carteiras de cigarro e garrafas de champanhe. Exus ganham cachaças, uísques e charutos. Conforme a dimensão do acordo ou a gratidão do fiel, os presentes podem ser mais onerosos. Em alguns casos, durante o trabalho de campo, foi possível observar Exus recebendo caixas de uísque importado, sapatos italianos e bengalas compradas em requintados antiquários. Quanto maior o ônus da oferta, maior a gratidão demonstrada pelo consulente aos Exus, e embora se acredite que as divindades possam ajudar a todos, há sempre uma vinculação entre o valor despendido e as expectativas acerca da eficácia simbólica.

Aos poucos o terreiro começa a esvaziar. Os consulentes, com ar de satisfação, começam a deixar o templo na medida em que são atendidos pelas entidades. “Seu Sete” permanece sentado em sua luxuosa cadeira atendendo pacientemente a todos que se postam à sua frente. A expressão de todos indica a ocorrência de uma espécie de catarse coletiva. Após a subida dos Exus e Pombagiras, “Seu Sete” costuma continuar “no mundo” conversando com aqueles que restaram no templo, em sua maioria adeptos e amigos mais chegados da casa. Ao

som de sambas populares, que tocam no aparelho de som do templo, as conversas persistem pela madrugada adentro regadas a muita cerveja gelada. É difícil perceber claramente o momento em que a sessão é encerrada. Isso se deve ao fato de que os limites entre o sagrado e o profano se matizam na Quimbanda. São vários os casos em que as atividades rituais se encerram e os Exus continuam entre os vivos, o sagrado permanecendo em meio ao profano. Conforme descrito, a primeira etapa ritual da sessão opera com maior carga de dramaticidade, os elementos estéticos e afetivos servindo como uma espécie de reforço do sistema de crenças quimbandeiro. Trata-se de um preparo para a etapa posterior, na qual se promove o acesso efetivo dos participantes ao universo de trocas místicas realizadas com os Exus e Pombagiras. A sessão emerge tanto como espaço simbólico através do qual se torna possível a fruição do *ethos* quimbandeiro, como prática ritual fundamentada no pragmatismo subjacente às trocas místicas estabelecidas entre os indivíduos e as divindades.

### 6.3.2 A matança

Se a sessão de Exus é a face pública da Quimbanda, a *matança*, *corte* ou *serão* corresponde à dimensão privada. Isso não significa que designe um cerimonial secreto. Ao contrário, qualquer um pode participar desde que convidado ou devidamente acompanhado por algum membro do terreiro. Decerto, o fato de se estar lidando com ritos especificamente direcionados às práticas de imolação de animais implica alguma reserva quanto à publicidade do culto, especialmente quando se constata que as práticas sacrificiais historicamente se configuraram como um elemento de forte tensionamento nas relações entre as religiões afro-brasileiras e a sociedade envolvente<sup>269</sup>. Por outro lado, uma vez que os ritos de sacrifício correspondem a um dos pilares da experiência religiosa quimbandeira e das religiões de matriz africana em geral (GOLDMAN, 1985), através dos quais os vínculos iniciáticos entre adeptos e divindades são firmados, toda e qualquer interferência externa que possa colocar em risco a fluidez do axé que circula durante os rituais deve ser evitada. Nesse sentido, na medida em que nunca se sabem as intenções daqueles que visitam um templo e que todas as relações que se estabelecem na comunidade afro-religiosa são permeadas por rivalidades e antagonismos mediados pela crença no feitiço, é comum que a presença de estranhos nas

---

<sup>269</sup> Sobre os tensionamentos fomentados pelas práticas sacrificiais, ver o trabalho de Possebon (2007).

cerimônias da matança seja encarada como uma potencial ameaça à eficácia das ações empreendidas. Um visitante pouco conhecido sempre pode ser visto como um feiticeiro ávido por obstaculizar a fluidez das energias místicas que estarão sendo manipuladas. Ainda assim, qualquer sacerdote ou iniciado sempre se sentirá orgulhoso de que pessoas *de fora* queiram acompanhar as atividades desenvolvidas, a quantidade de visitas constituindo-se num índice de prestígio do terreiro. Assim, sempre é possível o acesso a qualquer atividade quimbandeira, mesmo aquelas de cunho *relativamente* privado.

A diferença básica entre a sessão e a matança consiste no fato de que, enquanto a primeira é realizada com intuito principal de viabilizar as trocas místicas estabelecidas entre divindades e indivíduos em geral (iniciados e não iniciados), sendo estruturada através dos passes e consultas, a segunda encontra-se direcionada aos ritos específicos pelos quais os vínculos místicos existentes entre um iniciado e suas próprias divindades serão firmados e atualizados, sendo mediados pela sacralização. Trata-se da ocasião em que *se dá comida* às divindades, assim ampliando-se as conexões entre estas e seus médiuns, os quais também saem fortalecidos da cerimônia na medida em que majoram suas *obrigações* iniciáticas.

Podem ser muito variados os formatos que estruturam a dinâmica da matança num ou noutro templo. Em alguns terreiros podem existir cerimônias mais simples, nas quais o número e a forma de seleção dos adeptos que cumprirão a *obrigação* com seus Exus serão estabelecidos de maneira aleatória. É possível que apenas uns poucos iniciados dêem *comida* para seus Exus, a ocasião apropriada para o *corte* sendo estabelecida de acordo com os interesses e condições econômicas dos adeptos envolvidos. Uma vez que as sacralizações são dispendiosas devido ao alto custo dos animais, os aspectos financeiros sempre são levados em conta na definição de quem cumprirá a *obrigação*. Em outras unidades de culto existem calendários anuais pré-estabelecidos, os quais indicam datas específicas para a realização de uma matança geral na qual todos os iniciados do templo que necessitam cumprir os preceitos deverão *cortar* para seus Exus<sup>270</sup>. O que se observa como regra geral é que os pactos místicos devem ser atualizados periodicamente e que cada unidade de culto organiza à sua maneira o modo como as imolações serão ofertadas às divindades que correspondem aos iniciados do templo. Naqueles casos mais simples, é comum que se corte para um Exu de determinado iniciado a qualquer momento, desde que constatada a necessidade da sacralização. De tal

---

<sup>270</sup> As definições quanto ao momento deste reforço partem de uma análise da vida do adepto, geralmente efetuada pelo sacerdote. Nesse sentido, problemas econômicos ou questões emotivas podem indicar a necessidade de realização dos sacrifícios e ampliação dos vínculos com as divindades.

modo, o ritual pode ser realizado ao final de alguma sessão cotidiana, quando os participantes mais chegados ao templo são convocados a dirigirem-se ao abassê, onde ocorrerá a *matança*. Nos episódios em que a *matança* é organizada em torno de práticas sacrificiais coletivas serão observadas longas jornadas rituais, nas quais várias práticas de imolação serão realizadas. Em muitos terreiros é comum que o corte aos Exus seja precedido de uma *matança* para os Egums, Almas ou Quiumbas, especialmente nos templos em que existe o *balé* de Quimbanda.

O corte aos Egums, Almas e Quiumbas pode ser exemplificado a partir das atividades realizadas no terreiro de Pai Milton do Exu Sete Cruzeiros, onde a *matança* geral dos Exus ocorre em todo o mês de março, sendo sempre iniciada numa sexta-feira com o corte para as Almas<sup>271</sup>. Como toda ação ritual dedicada a essas entidades, a *matança* para as Almas é cercada de mistério, e inúmeros cuidados e prescrições devem prevalecer para que tudo corra bem e ninguém vá embora do templo com algum Egum “encostado”. Como espíritos malévolos, sempre é possível que acompanhem alguma pessoa visando prejudicá-la. Essa *obrigação* deve ter início pontualmente às seis horas da tarde, horário que demarca o tempo sagrado dos mortos (*hora grande*), e os trabalhos são abertos quando a *sopa* é servida aos presentes. O consumo do caldo, elaborado com diversos legumes e carne de frango serve para guarnecer o estômago e assim prevenir que os participantes possam sofrer com os sintomas derivados da influência dos Egums, que segundo a crença, pode gerar náuseas, vômitos, dores de cabeça e desconfortos estomacais. Após o consumo coletivo da *sopa*, todos os presentes se dispõem em frente ao *balé* das Almas que, como de costume, encontra-se edificado no pátio externo do templo. Uma longa fila composta pelos iniciados que seguram os animais a serem sacralizados é formada. Pai Milton se posiciona em frente à portinhola que dá acesso ao interior do *balé*, em cuja base disposta ao chão encontra-se um prato de louça e uma pequena vasilha contendo os elementos materiais que compõem o assentamento do Egum, sobre os quais será derramado o sangue dos animais sacralizados.

Enquanto isso, os iniciados que abrem a fila com os animais conduzem uma cabrita branca, primeiro animal a ser abatido, a qual corresponde ao *quatro-pés* do Egum principal. O sexo do animal sempre corresponde ao gênero das entidades que o recebem, e nesse caso, uma cabrita é escolhida em função de que o Egum do templo corresponde ao espírito de uma mulher. O animal é suspenso por quatro iniciados que seguram suas patas e cornos, sendo abatido a partir da incisão da faca do sacerdote na região da jugular. O sangue deve escorrer

---

<sup>271</sup> Descrições baseadas em diário de campo com data de 02 de março de 2012.



totalmente pelo prato e vasilha do assentamento, sendo direcionado aos recipientes pelo manuseio da faca ainda presa ao pescoço da vítima. Na seqüência, a cabeça e as patas são decepadas, e juntamente com um tufo de pelos retirados do dorso são arrumadas sobre o prato com sangue, num arranjo que tem por objetivo enfeitar (*coroar*) a obrigação (assentamento que recebeu o sangue). O mesmo processo será repetido com oito aves (entre galos e galinhas que representam as divindades do sacerdote e os outros Egums presos no balé) que são sacrificadas sobre os mesmos artefatos. O número de animais ofertados soma a numeração mítica dos Egums, na quimbanda gaúcha sempre relacionada com o número nove. Cabeças, patas, asas e tufo de penas das aves se somam à *coroa* que enfeita o assentamento. A partir desse processo, se diz que o Egum está *comendo*. O balé deve ficar aberto por pelo menos quatro dias, período no qual as Almas seguirão absorvendo seu banquete ritual. Após essa temporada, o sangue disposto nas vasilhas deverá ser recolhido em conjunto com as partes do animal que enformam a coroa, devendo os mesmos serem *despachados* num cemitério.

Ao redor da fila de iniciados que alcançam os animais ao sacerdote se forma um grande contingente de pessoas, composto por cerca de oitenta iniciados e uns vinte convidados, quórum que é geralmente recorrente nas atividades desse templo. As Almas nem sempre baixam nesse ritual. Ao contrário, são os Exus e Pombagiras que comandam a cerimônia, e como de costume, uma vez que essas divindades baixam no terreiro, o ambiente adquire o “tom” de uma verdadeira “gandaia”. Por mais que as ideias de perigo e tensão relacionadas com a lida com os Egums estejam presentes, sempre estarão acompanhadas da desordem e da carnavalização provocada pelos Exus. Isso pode ser observado no modo como certos tabus e interdições rituais associadas à liminaridade e ao perigo das Almas podem ser rompidas pelas ações inspiradas pelos Exus e Pombagiras. Durante o ritual, nenhuma ação convidativa para que uma Alma se aproxime deve ser realizada. Uma vez que simbolizam espíritos com relutância em se afastar das realidades terrenas, os Egums detêm uma verdadeira obsessão por reviver os sentimentos e prazeres mais básicos do corpo carnal. Assim, na ocasião da matança, não se deve fumar nem beber sob hipótese alguma, pois essas são as ações que um vivo pode realizar que os Egums mais sentem falta, assim configurando uma boa razão para que “encostem” naqueles que desfrutem dos vícios não mais acessíveis aos mortos. No entanto, o que mais pode ser observado numa matança para as Almas é justamente a burla dessas prescrições. É comum que os próprios Exus (que como divindades não estão condicionados às prescrições) ofereçam seus cigarros aos presentes de maneira dissimulada e abrigada de uma possível inspeção do sacerdote, figura que sempre busca

assegurar o cumprimento dos preceitos religiosos. Por diversas vezes, observei Pombagiras “contrabandear” maços de cigarros sob suas saias e repassá-los aos adeptos (impossibilitados de fumar ou beber), o que demonstra que essas práticas desenvolvem-se não apenas através de experiências baseadas num misto de mistério e fascínio, mas ainda sob diversas lógicas de transgressão do código ritual, o que reforça as percepções acerca das constantes ideias de desordem e carnavalização que permeiam as cerimônias quimbandeiras.

Terminadas as sacralizações, os corpos dos animais são levados à cozinha do templo, onde serão limpos e preparados para o consumo dos presentes. As vísceras são retiradas e parte delas serão cozidas para serem servidas como oferenda aos Egums, assim depositadas no balé. A carne da cabrita é assada e servida aos participantes da cerimônia em conjunto com o arroz com galinha preparado com as aves abatidas. O consumo partilhado dos pratos é considerado como parte da *obrigação*. De modo evidente, trata-se da comunhão daqueles que participaram do rito de sacralização aos Egums, e a abdicção dessa eucaristia significa uma renúncia ao axé que as Almas podem deixar a todos como contrapartida aos sacrifícios ofertados. Essa parece ser uma expressão prática basilar daquelas representações coletivas segundo as quais as relações entre vivos e mortos é ao mesmo tempo tensa e frutífera. Embora se faça muito para impedir que os Egums se aproximem dos humanos, uma vez que essas entidades são ritualmente acionadas de modo “correto” podem agir deixando frutos positivos na vida de todos. Nos terreiros em que os cultos aos Egums, Almas e Quiumbas são adotados, concluídas as obrigações com essas entidades, cabe atender às exigências rituais dos Exus e Pombagiras, sendo então realizada a matança orientada às divindades quimbandeiras.

Para ilustrar a matança dos Exus, serão utilizados os dados coletados nas atividades do templo de Pai Dejair de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas)<sup>272</sup>. Nesse terreiro, outro exemplo típico da Linha Cruzada, a matança aos Exus também é precedida pelo corte das Almas (que pode ocorrer no dia anterior ao corte das divindades), sendo sempre realizada numa sexta-feira do mês de agosto. Na véspera da matança, todos os assentamentos e imagens das divindades que receberão a imolação devem ser limpos com o *amací*, mistura líquida de ervas maceradas consideradas sagradas. No dia do corte, os assentamentos são retirados das prateleiras e colocados no chão do *abassê*, que nesse terreiro se localiza no pátio externo do templo e encontra-se edificado na forma de um retângulo com cerca de trinta e seis metros quadrados. Minutos antes da obrigação, os assentamentos são dispostos numa linha paralela

---

<sup>272</sup> Informações registradas em diário de campo com data de 04 de agosto de 2012.

em frente à porta dessa construção, voltados para o pátio, onde se posicionam todos os iniciados. Na lateral do terreno encontra-se uma imensa figueira, em cujo tronco estão amarrados dois pares de caprinos pretos que serão imolados. Nas laterais do terreno, num corredor que dá acesso à cozinha do templo, observam-se várias gaiolas com galinhas e galos, além de um faisão, um peru e quatro coelhos, igualmente reservados para as práticas sacrificiais. Os médiuns ocupam todo o espaço disponível entre o abassê e a figueira, numa área de cerca de oitenta metros quadrados, estando todos voltados para a porta do quarto de Exus, na qual se encontra a fileira de assentamentos. Pai Dejair posiciona-se junto à porta do abassê e dá início à obrigação enunciado um discurso voltado às próprias divindades, que logo baixarão na cerimônia. Observando as imagens dos Exus profere: “que todo o dinheiro que foi investido aqui possa ser retribuído na abertura de caminhos de todos os filhos, no crescimento e na prosperidade de todos. Que os senhores [Exus] continuem nos livrando de toda a maldade, toda a feitiçaria e toda a maledicência que possa se abater sobre nós”. Ao que todos os iniciados respondem: “Laroiê Exu”! Do mesmo modo que o discurso de abertura das sessões rituais anteriormente descritas, as questões básicas ligadas ao *ethos* quimbandeiro reaparecem, reiterando os principais sentidos práticos segundo os quais essa religiosidade opera. Nesse discurso, em específico, as relações de troca também são salientadas quando referidas as contrapartidas espirituais relacionadas ao investimento material dos adeptos que cumprem a obrigação com seus Exus.

Após essas palavras, Pai Dejair entoava vários pontos cantados destinados a convocar a presença das divindades de todos os iniciados presentes. Nesse momento, vários Exus e Pombagiras começam a *baixar* em seus médiuns, e a cena é similar àquela descrita como ilustração da sessão dos Exus: algazarra, gritos, gargalhadas, transes frenéticos e uma dança sempre constante, constituindo-se um domínio simbólico no qual o espaço e o tempo sagrados são invadidos pela desordem, pela carnavalização e pela violência simbólica. Essa chegada dionisíaca das entidades quimbandeiras pode durar cerca de vinte minutos, sendo apenas interrompida quando o toque dos tambores é suspenso para se dar início à imolação. Os animais espalhados pelo pátio começam a ser recolhidos pelos iniciados e distribuídos para as divindades já incorporadas em seus médiuns. O corte sempre é realizado em cima dos assentamentos, nesse templo denominados como *cabala*, cada um correspondendo a uma divindade específica. É comum que cada divindade receba a imolação de pelo menos três aves (galos para Exus, galinhas para Pombagiras), todas abatidas sobre seus respectivos assentamentos. Por sua vez, os quadrúpedes são ofertados coletivamente, e segundo as

crenças da Quimbanda, um *quatro-pés* pode alimentar até sete divindades (bode para Exus, cabrita para Pombagiras), quando será vertido o sangue do animal sobre até sete cabalas. Faisão, peru e coelhos também são oferecidos de modo coletivo, igualmente sendo partilhados por até sete entidades. Isso não implica que determinado adepto não possa ofertar à sua entidade um quadrúpede de modo exclusivo. Contudo, na maioria dos casos, o que ocorre é uma partilha dos animais de grande porte, que são ofertados simultaneamente a várias divindades.

Na dinâmica utilizada nesse templo, os assentamentos ficam alinhados em paralelo, em frente ao abassê, e a sacralização vai sendo executada progressivamente em cada um desses conjuntos de objetos místicos, convocando-se a presença do Exu correspondente ao assentamento sobre o qual será abatido algum animal. Esse processo é feito em etapas. Primeiro corta-se para as divindades masculinas, depois para as femininas. Inicialmente são sacrificados os bodes dos Exus. Enquanto quatro iniciados erguem o animal sob os ombros, segurando-se as patas e guampas, o sacerdote executa o sacrifício inserindo a faca (*obé*) na região jugular do animal e direcionando o axorô sobre cada cabala, até completar o conjunto de sete assentamentos. A partir desse número outro bode é sacrificado, visando atender a outro grupo de sete Exus, e o número de quatro-pés direcionado a essas entidades varia de acordo com o número de iniciados que estiverem cumprindo a obrigação. Após os quatro-pés sacrificam-se as aves, de maneira individual, convocando-se um determinado Exu a comparecer ao abassê quando for sua vez de receber seu sacrifício específico, de acordo com a ordem como as cabalas estão perfiladas. Nesse caso, três galos serão ofertados para cada Exu, sendo seguros através das asas e patas pelo sacrificante enquanto o sacerdote realiza o corte. Após o abate das aves, serão imolados o faisão, o peru e os coelhos. O processo será realizado segundo a mesma dinâmica no corte para as Pombagiras, apenas invertendo-se o gênero dos animais. Na medida em que todos os iniciados na Quimbanda possuem no mínimo um casal de Exus, e que tais entidades devem ser devidamente assentadas, todos os adeptos participam das duas etapas da matança, sendo até mesmo possível que sua segunda entidade (par mítico da divindade principal) incorpore no momento de receber sua sacralização.

Após o abate de cada animal, as cabeças, patas e asas vão sendo decepadas e reservadas em vasilhas específicas para a posterior montagem da coroa, que compreende a ornamentação que será disposta sobre cada assentamento. Todos esses elementos serão sobrepostos à estrutura material das cabalas, acompanhados de vários tufo de penas e de pêlo que se colam ao sangue em estado de ressecamento. O resto dos corpos dos animais, bodes,

aves e coelhos, vão sendo acomodados numa grande toalha de plástico posicionada no chão, próxima ao abassê, segundo a ordem em que foram abatidos. Em seqüência, serão levados para a cozinha do templo onde as aves serão depenadas e os bodes e coelhos terão seu couro retirado, sendo limpos e cortados, num processo pelo qual as vísceras são separadas da carne, a qual é em seguida encaminhada para ser assada. Toda a carne dos animais abatidos deve ser consumida, sendo comum que os assados sejam servidos à comunidade e à vizinhança do templo durante as giras festivas. As vísceras serão preparadas como *inhálas*, tipo de oferenda ritual que complementa a sacralização e que é colocada junto com os assentamentos coroados, quando os mesmos são reacomodados (após o corte) nas prateleiras do abassê.

O rito que encerra propriamente uma matança da Quimbanda corresponde à *levantação*, geralmente realizada numa segunda-feira posterior ao final de semana em que o corte para os Exus foi executado. Trata-se de uma prática destinada ao desmonte das coroas arranjadas nos assentamentos bem como à limpeza dos mesmos, sendo que tudo o que fora ofertado às divindades deve retornar à natureza, sendo preferencialmente *despachado* naqueles espaços relacionados com os reinos das divindades quimbandeiras – cemitérios, encruzilhadas, matas e praias. As sobras do sangue ressecado, bem como penas, couros, vísceras e demais alimentos dispostos nas oferendas serão integralmente *despachados*, todo e qualquer elemento animal ou vegetal utilizado durante o corte sendo cuidadosamente recolhido para o descarte. Após o recolhimento, os assentamentos serão limpos através do banho realizado com as ervas sagradas. De modo posterior a esse banho, é costume que todos os objetos materiais das cabalas, assim como as imagens das divindades, sejam besuntados com o azeite de dendê (*epô*), posteriormente recebendo um novo banho com as bebidas simbólicas dos Exus e Pombagiras, respectivamente a cachaça e o champanhe. Assim, os assentamentos estão prontos para retornar às prateleiras que compõem o abassê.

No templo de Pai Dejair o ritual da levantação ocorre com a chegada das divindades, as quais trabalharão em todas as etapas da limpeza e descarte dos elementos a serem despachados. Ao executarem essas funções, os Exus e Pombagiras seguem bebendo e fumando, fazendo piadas e portando-se de acordo com seus comportamentos míticos característicos, como aqueles que desempenham durante as sessões. Em alguns templos a levantação pode ir além desses procedimentos de limpeza, sendo acompanhada dos ritos de *confirmação*. Nas representações coletivas da Quimbanda, o termo confirmação sempre se refere a algum tipo de prática simbólica que permita inferências acerca da eficácia dos rituais realizados. É comum que essas práticas sejam realizadas no formato de testes sobre a

possessão, os quais visam reafirmar a veracidade das divindades. Nesse sentido, se um Exu ou Pombagira recebeu a sacralização, deve provar que é uma entidade *verdadeira* e assim confirmar que o ritual realizado não foi em vão. Em geral, o teste ocorre quando são oferecidos às entidades incorporadas os restos da obrigação (sangue, cabeças e partes dos animais abatidos já em estado de putrefação), os quais devem ser ingeridos pelos Exus e Pombagiras incorporados em seus médiuns. Em diversas observações etnográficas realizadas foi possível presenciar muitos desses testes, os quais nem sempre se resumem à ingestão de substâncias putrefatas. Pode ser proposto a um Exu ou Pombagira que se queime pólvora na palma das mãos ou que seja ingerida uma dose considerável de azeite de dendê em estado fervente. Noutras casas, observei testes realizados através do desfile das entidades sobre braseiros incandescentes ou sobre tapetes repletos de cacos de vidro, em ações ritualizadas que sempre buscam assegurar a veracidade da posseção, assim *confirmando-se*, na linguagem da Quimbanda, que o axé que circulou por uma obrigação de Exus é verdadeiro e poderoso.

Ações rituais como essas asseguram que a carga de dramaticidade presente numa matança de Quimbanda é extremamente intensa. Na noite do *corte*, após o derramamento do sangue sobre um assentamento, é comum que os Exus coloquem o animal sacrificado junto à boca para sorverem diretamente o sangue que pulsa do pescoço degolado. Esse é sempre um momento de êxtase no rito, quando os presentes saúdam euforicamente a divindade que está *comendo* enquanto a mesma, através da posseção, dança com o animal sob seus dentes. O banho de sangue é considerado como sagrado pelos participantes e os Exus não fazem esforços para encobrir a face de seus médiuns respingada pelo *axorô*. Ao contrário, quanto mais violenta e dramática a ação ritual maior o sinal de que a prática foi bem sucedida e que tudo está sendo realizado mediante uma adequada eficácia simbólica.

Como pude presenciar, não são raros os casos em que a própria degola é feita diretamente pelo ataque da divindade ao animal, que através dos dentes de seu médium decepa o pescoço da ave dispensando o serviço executado pela faca do sacerdote. Em situações nas quais um quatro-pés é oferecido de modo exclusivo a um Exu, é comum que após o derramamento do sangue no assentamento a entidade dance com a boca cravada na região da degola, assim projetando o focinho do bode no local do rosto do médium incorporado. Práticas como essas sempre despertam o fascínio nos presentes, sendo possível identificar muitos rostos perplexos, amedrontados e ao mesmo tempo maravilhados. Decerto, essas práticas não se restringem a compor a estética da Quimbanda, atuando na constituição do fascínio e do encantamento disponibilizado por essa forma religiosa como um bem

simbólico. Como é possível avaliar, ainda operam como sistema de classificação através do qual os homens e os deuses são distinguidos, pois só os segundos estão aptos a realizar aqueles atos. Ainda que na Quimbanda o sagrado e o profano estejam profundamente associados, conforme já advertido, esse tipo de ação visa assegurar o aspecto sacral das divindades, ainda possuindo uma forte relação com o reforço da crença na possessão. Como dito mais acima, se a sessão de Exus se caracteriza basicamente pela possibilidade de estabelecimento do contato direto entre consulentes diversos e divindades, em processos rituais que demonstram certo pragmatismo inerente à consideração da Quimbanda como religiosidade de aflição, a matança encontra-se voltada às possibilidades de constituição e reforço dos pactos místicos que se estabelecem entre um iniciado e suas divindades.

### 6.3.3 *Giras e curimbas*

As *giras* ou *curimbas* se referem à dimensão festiva dos rituais praticados na Quimbanda gaúcha<sup>273</sup>. Na maioria das vezes, devem ser organizadas após uma matança, com intuito de celebrar o corte ofertado aos Exus. É costume se dizer que uma gira é feita *para* as entidades espirituais, sendo parte do conjunto de contraprestações rituais que os adeptos destinam às mesmas visando agradecer aos préstimos obtidos nas relações de troca. Mas nem sempre uma gira é realizada sob essas condições. É possível que seja organizada diversas vezes ao longo do ano, assim ocorrendo sem maiores conexões com a matança. Nos templos analisados nesta investigação, pôde-se constatar que as curimbas festivas são realizadas em pelo menos quatro oportunidades ao ano. Trata-se de um evento público, porém, muito mais freqüentado pelos integrantes da própria comunidade afro-religiosa. Dificilmente os indivíduos menos familiarizados com o código religioso, como parte daqueles que freqüentam a sessão, comparecerão numa curimba, especialmente porque nessa ocasião não serão realizados os passes e consultas, principais atrativos para aqueles que são *de fora* do grupo. Aliás, essa é a característica básica que os adeptos referem para diferenciar a sessão em relação às giras e curimbas. Nessas últimas, não ocorre o atendimento à assistência. Tudo

---

<sup>273</sup> O termo “curimba” também é empregado para denominar o conjunto de percursionistas responsável pela música ritual.

aquilo que na sessão configura a parte do “trabalho” das entidades é extirpado do culto e toda a ação ritual concentra-se na dança e no êxtase inspirado pelas ações rituais das entidades.

Os dados coletados a partir das observações etnográficas realizadas no templo de Pai Bila do Exu Tranca-Rua podem exemplificar as realidades mais recorrentes que concernem às giras e curimbas de Exu no contexto gaúcho<sup>274</sup>. Nesse caso, trata-se de uma unidade de culto especificamente voltada para as práticas da Quimbanda, não havendo qualquer relação com o Batuque ou a Umbanda. Localizado num bairro pobre da cidade de Cachoeirinha, na região metropolitana, o templo encontra-se instalado num imóvel simples, situado numa rua de chão batido e sem saída para outras vias. A única entrada da construção permite o acesso direto ao terreiro, avistando-se, logo na entrada, o *roncó* (nome dado nesse templo ao altar dos Exus), que fica no fundo do salão principal, na parede oposta à da porta de entrada. Trata-se de uma peça de cerca de cinco metros quadrados, em cujas paredes internas encontram-se as prateleiras onde estão acomodados os assentamentos e imagens dos Exus. Na parede lateral oposta à divisória que dá acesso aos cômodos da residência, fica o bar, construído com prateleiras de madeira. Nesse espaço encontram-se guardadas as bebidas, copos, taças, cigarros e cinzeiros utilizados pelas entidades durante os rituais. Um corredor que liga o pátio externo à entrada do salão principal comporta numa de suas paredes laterais a edificação do balé das Almas, instalado numa espécie de quartinho embutido na parede, medindo cerca de dois metros quadrados.

Nos dias de gira a movimentação é constante no templo. A preparação da comida a ser servida é preocupação central. Durante os festejos, serão servidos diversos assados, geralmente originários da carne dos animais abatidos nas matanças, além de outros salgados, saladas, doces e coquetéis preparados pelos adeptos. Cada membro do templo contribui levando algum tipo de alimento. A decoração também é motivo de intenso trabalho. Tudo deve contribuir para que a estética característica da Quimbanda esteja presente. Balões nas cores das divindades (vermelho e preto) são espalhados pelo salão, pátio e outras residências vizinhas. Praticamente todos os moradores do “beco” no qual o templo se insere encontram-se envolvidos com a gira, e boa parte das residências é decorada com aqueles mesmos balões coloridos nas cores da Quimbanda. Muitas giras podem se realizar com pouca luminosidade, pois uma vez que as entidades quimbandeiras são “trevosas”, não estão habituadas com a luz. Assim, lâmpadas especiais, como o *neon*, são preparadas para que ao apagar das luzes

---

<sup>274</sup> Observações registradas em diário de campo com data de 27 de julho de 2012.



principais durante a curimba a iluminação disponível componha um clima característico. No terreiro de Pai Bila, as poucas luzes em tom lilás ampliam o clima macabro que se cria para a realização dos rituais. O clima sinistro é ressaltado quando são colocados dois caixões de defunto “em pé” nas laterais do roncó, e a aquisição dos mesmos por parte do terreiro possui uma conotação exclusivamente decorativa, não existindo quaisquer funções rituais que não estejam relacionadas com a construção de uma ambiente esteticamente motivado. Da mesma forma como descrito anteriormente em relação às sessões de Exu, a ideia básica que permeia a organização dos eventos religiosos da Quimbanda sempre se encontra associada à construção de uma espécie de *instalação*, na qual o *ethos* característico dessa religiosidade pode ser consumido por todos aqueles que participam das cerimônias.

Com a aproximação do horário de início das atividades, a movimentação e a ansiedade dos iniciados do templo aumentam. Adeptos e convidados começam a chegar em maior número. Muitos se achegam vestidos com as roupas de suas divindades. Outros portam bolsas e sacolas nas quais se encontram não apenas as capas, chapéus e acessórios utilizados para compor a indumentária dos Exus ou Pombagiras, mas ainda as bebidas e cigarros a serem consumidos por suas entidades. Todos aqueles que possuem entidades *que baixam* (médiuns de incorporação) sempre carregam os apetrechos de seus *espíritos*, como se estivessem portando os elementos que irão compor a caracterização dos *personagens* que *receberão* durante os rituais. É comum que nas giras muitos terreiros ofereçam aos presentes inclusive um serviço de *chapelaria*, através do qual são guardados os apetrechos dos Exus até que os mesmos cheguem *no mundo*. Na medida em que incorporam em seus médiuns, as próprias divindades se dirigem aos locais onde alguns de seus acessórios, como chapéus e capas, estarão guardados. Pelos cantos do templo são espalhados inúmeros cinzeiros para que a imensa quantidade de cigarros consumidos durante a festividade seja descartada. Tudo é cuidadosamente preparado para que as divindades *baixem* no templo para dançar, fumar, beber e comer pela noite toda. Ao contrário das sessões ou da matança, em que um ritual se desenvolve com finalidades bem específicas, as giras são realizadas para que os Exus e Pombagiras possam retornar ao mundo dos vivos e assim *reviver*, em conjunto com os seres vivos, as experiências da festa e da orgia, em todos os seus aspectos dionisíacos. Tudo que será observado, a partir da chegada das entidades, será uma celebração. Não haverá passes nem consultas, apenas diversas entidades incorporadas em seus médiuns dançando, bebendo e se divertindo em conjunto com os iniciados.

Geralmente, o início de uma curimba é idêntico ao que ocorre na sessão. Após a formação da corrente mediúnica é realizada uma *chamada* pelo sacerdote, que evoca as entidades quimbandeiras relacionando-as aos respectivos reinos da Quimbanda. Do mesmo modo que na sessão anteriormente descrita, a *chegada* das entidades é arrebatadora, e por cerca de vinte minutos as atividades observadas serão restritas à dança coletiva que os Exus desenvolvem quando *chegam ao mundo*. Esse processo leva à desintegração da corrente mediúnica e à formação de três blocos de indivíduos que ocuparão o templo com base numa organização espacial muito característica. O grupo principal é composto pelos médiuns incorporados, que possuídos pelas entidades tomam conta do centro do salão, onde se desenvolve a dança ritual. Um segundo grupo, composto pelos médiuns que não incorporam, se espalha por todos os cômodos do imóvel para atuar nas diversas tarefas que darão suporte à realização da festa. Como membros do templo, são esses os principais trabalhadores da gira, os quais vão atuar na cozinha servindo as comidas oferecidas aos presentes, bem como no bar, servindo as bebidas e cigarros consumidos pelas divindades. O terceiro grupo de indivíduos se constitui através dos visitantes, que geralmente se posicionam nos assentos disponíveis ou permanecem de pé, ocupando todo o espaço que circunda o centro do salão.

São muitas as visitas que comparecem ao templo numa noite de gira. Em sua maioria, encontram-se os membros do campo afro-gaúcho, tais como sacerdotes acompanhados de seus iniciados ou quimbandeiros avulsos. E na medida em que muitos desses iniciados possuem seu Exu ou Pombagira, suas divindades devem *chegar* na cerimônia, pois assim como os médiuns, são convidadas para a *festa*, o não comparecimento (do adepto e de sua entidade) configurando uma desfeita. É comum que após a chegada das entidades dos iniciados do terreiro engendre-se uma etapa na qual os Exus dos visitantes poderão *baixar* e participar da festa. As próprias entidades *da casa* convocam os Exus dos convidados. Quando se identifica que um determinado médium *de fora* possui seu Exu (o que é inferido pelas vestes rituais), o mesmo será convocado para se posicionar em frente aos tamboreiros, devendo indicar o ponto cantado de sua entidade, o qual será entoado pelos presentes visando à evocação da mesma.

Assim como nas sessões de Exu, humanos e entidades espirituais estão sempre aproximados nos rituais de Quimbanda. É de costume que os presentes conversem com as entidades, ajudem as mesmas a ascender seus cigarros ou ainda, por vontade própria, ofereçam cigarros às mesmas. Não foram raros os casos em que presenciei indivíduos e divindades partilhando do mesmo cigarro nas curimbas observadas. Da mesma forma, as

entidades se dirigem continuamente aos presentes, cumprimentando-os, questionando-os sobre suas vidas e oferecendo goles de suas bebidas. A interpelação de um indivíduo por parte de uma divindade é fato corriqueiro nas giras. Podem se aproximar de um presente apenas com o objetivo de prestar conselhos ou para dar vazão às sociabilidades jocosas através das quais os Exus continuamente brincam com os presentes. As relações entre os adeptos e os Exus sempre se ampliam nas giras, onde cigarros, bebidas, abraços, cumprimentos efusivos ou até mesmo discussões são parte da troca que sempre se desenvolve, visto que nessa religiosidade a aproximação entre deuses e fiéis é substancial.

Por sua vez, o bloco composto pelas divindades, que ocupa a maior parte do salão, seguirá com a dança frenética em frente aos tambores. A importância da dança e da música ritual pode ser avaliada pela disposição dos presentes. Numa gira, nenhum altar configura um foco principal de irradiação do sagrado. A maioria dos partícipes encontra-se direcionada para os tamboreiros e todos os acontecimentos que se desencadeiam tem como foco de orientação capital a direção dos atabaques. Os Exus não apenas dançam em frente ao tambor, como *respondem* aos pontos cantados sugerindo novos cânticos logo que o que estiver sob execução se encerrar. A música nunca pode cessar e várias divindades se revezam na condução dos cânticos. Ao mesmo tempo, as entidades conversam entre si, trocam bebidas, compartilham cigarros e charutos, através de ações ritualizadas que demonstram a existência de uma espécie de sociabilidade sagrada. Conversam sobre acontecimentos ocorridos em curimbas passadas, sobre as predileções quanto às bebidas que consomem, sobre os feitiços e trabalhos que já realizaram e assim sucessivamente. Também podem cortejar uma à outra, sendo muito comuns as danças sensuais entre os Exus e Pombagiras, quando os mesmos giram um ao redor do outro com olhares fixos e gestos de galanteio. Durante toda a curimba, as entidades consumirão quantidades enormes de bebidas. Também não é raro que consumam alimentos, os quais podem ser compreendidos como parte do *elebó de Exu*, oferenda direcionada ao consumo direto da divindade e geralmente servida no formato de bolinhos de carne crua, extremamente apimentados.

As curimbas geralmente começam tarde e desenrolam-se por toda a madrugada, quase sempre acabando com o raiar do sol. No terreiro de Pai Bila, durante toda a noite as visitas continuam a chegar. Sacerdotes amigos, vizinhos do templo e até mesmo quimbandeiros advindos de outras curimbas aparecem de modo contínuo, pois é comum que se percorra, numa mesma noite, várias giras de Exu, as quais compõem o circuito de relações básico que forma a comunidade quimbandeira. No Rio Grande do Sul, as giras são sempre lotadas e

concorridas. No templo de Pai Bila, cerca de cem pessoas se apertam no espaço de sessenta metros quadrados do salão. No mínimo, cento e vinte se encontram no pátio externo aguardando para adentrar o espaço sagrado. A possessão é o centro de uma gira. A maioria absoluta dos presentes encontra-se geralmente sob os efeitos do transe. De acordo com as percepções do campo etnográfico, é possível especular que em grande parte das curimbas de Quimbanda que ocorrem na região metropolitana de Porto Alegre exista uma proporção de ao menos setenta por cento de pessoas sob os efeitos do transe. Isso demonstra que a religiosidade quimbandeira é fundamentalmente extática. Todos que se deslocam a uma gira têm por objetivo principal a possibilidade de que seu Exu ou Pombagira *chegue no mundo* e participe da festa. Conforme as representações coletivas da Quimbanda, os Exus tencionam a participação nas comensalidades a eles destinadas e é dever de um médium proporcionar que suas divindades possam participar desses rituais.

O tambor frenético e a dança apenas serão interrompidos em duas oportunidades, que pontuam seqüencialmente os rituais. A primeira interrupção é feita quando é servido o *elebó*, numa ação ritual através da qual todos os presentes, vivos e divindades, comungam dos mesmos alimentos. As bandejas com os assados circulam pelo salão e todos podem alcançar generosos pedaços de bodes assados, coelhos e frangos, além das saladas e salgados que são oferecidos em conjunto. Nesse momento, o cântico específico para o oferecimento do *elebó* é entoado pelo tamboreiro.

Elebó de Exu, quem quer?  
 Elebó de Exu, quem vai querer?  
**É toma lá, dá cá, vem tomar axoxô**  
**É toma lá, dá cá, vem tomar axoxô**

Não apenas a perspectiva de uma comunhão entre divindades e vivos está presente no cerimonial, mas a própria referência ao fato de que essa comunhão se encontra sempre subjugada aos processos de *troca*, comuns à Quimbanda. Como diz o ponto cantado, as relações entre os vivos e os Exus quase sempre se baseiam na lógica do “toma lá, dá cá”. Concluída a circulação do *elebó*, a etapa cerimonial seguinte se refere à entrega dos presentes que determinados adeptos oferecerão às entidades. Nesse momento, cada divindade que recebe a oferta se abraça com o indivíduo que a presenteia e com ele dança até a frente do tambor, deslocando-se ao *roncó* e retornando aos atabaques, onde ambos se afastarão para que, na seqüência, outra divindade presenteada repita o processo. Muitos Exus e Pombagiras serão homenageados durante a curimba e a dança dos presentes se repete por diversas vezes.

Após essas duas etapas, a cerimônia se encaminha para seu final. Divindades se despedem junto ao tambor e iniciam o processo de subida. Aos poucos o terreiro se esvazia e um churrasco preparado no pátio do templo é oferecido aos presentes que prestigiaram a gira até seu desfecho. Quase pela manhã, algumas entidades permanecem *no mundo* e, conforme já ressaltado, torna-se difícil perceber os limites que separam o tempo e espaço sagrados, especialmente em função de que alguns Exus sempre participarão da atividade profana que se segue. Tornou-se comum no Rio Grande do Sul a possibilidade de que as giras se encerrem com uma festa profana, na maioria das vezes organizada sob a forma de um churrasco ou pagode. É recorrente que algumas divindades permaneçam nesse ambiente, conversando, bebendo e comendo em conjunto com os vivos. Essa perspectiva ratifica a constatação de que, na Quimbanda, sagrado e profano sempre se matizam, a festa dos deuses e dos homens sendo permeadas por interferências recíprocas.

## 6.4 INTERAÇÕES E SOCIABILIDADES RELIGIOSAS

### 6.4.1 Um espaço público para a expressão da individualidade

Nesta pesquisa, quando se trata do *ethos* e da visão de mundo articulados numa modalidade religiosa, baseando-se na consideração de seus aspectos cognitivos, éticos e estéticos, compreende-se estar falando do conteúdo das experiências religiosas desenvolvidas. Por outra via, quando se fala de interação e de lógicas de sociabilidade, trata-se de perceber as formas sociais (em sentido simmeliano) através das quais aquele conteúdo se atualiza no desenvolvimento daquelas mesmas experiências. Uma vez que os principais aspectos que permitem inferências acerca desse conteúdo já foram descritos, pode-se direcionar a investigação para os aspectos formais das práticas estudadas, considerando-se as principais lógicas de interação e de sociabilidade das experiências religiosas da Quimbanda.

No entanto, uma consideração prévia deve ser retomada. De acordo com o que foi antecipado na revisão de literatura, especialmente no âmbito da recuperação do instrumental teórico relativo ao interacionismo simbólico, utilizado como matriz interpretativa projetada sobre as questões aqui tratadas, na Quimbanda, assim como em todas as modalidades

religiosas afro-brasileiras, as lógicas interacionais que se desenvolvem podem ocorrer tanto nos espaços sagrados quanto profanos. Na maioria dos casos, as sociabilidades que daí decorrem se encontram mediadas pela crença na possessão. As interações ocorrem tanto entre agentes religiosos que não estão sob os efeitos do transe quanto entre estes e aqueles que estão possuídos. Conforme já sugerido, essa constatação impõe certas complexidades quanto à localização do *self* dos atores dispostos em interação, mas essas mesmas dificuldades podem ser atenuadas seguindo-se algumas alternativas teóricas que avaliam o transe mediúnico não apenas como possibilidade de vivência de diferentes papéis sociais através de ações ritualizadas, mas ainda considerando-se essa perspectiva dramatúrgica como realidade sempre negociada de modo situacional (FRIGERIO, 1995). Nesse sentido, nos diferentes contextos em que se efetuam as relações sociais que enformam as experiências religiosas afro-brasileiras, sagrados ou profanos, a possessão é parte decisiva nos processos de mediação das interações e sociabilidades. Ela não apenas faz parte dessas relações como influencia seus resultados. Dessa maneira, quando se analisam os contextos interacionais em que adeptos e divindades se relacionam, empreende-se um olhar tanto sobre a possibilidade de que diferentes “eus” (no caso dos indivíduos que experimentam o transe) estejam sendo apresentados e representados publicamente, quanto sobre o fato de que essa apresentação pública de diferentes modos de comportamentos esteja sendo negociada nos termos de sua viabilidade, aprovação ou censura, por parte daqueles que participam dessas sociabilidades.

No que concerne às realidades enfocadas por esta investigação, um primeiro aspecto que chama a atenção se relaciona com o fato de que a tônica das sociabilidades sob as quais a Quimbanda se organiza atua numa efetiva valorização das singularidades dos partícipes, sobretudo aqueles que se inserem junto aos códigos iniciáticos, constituindo-se uma espécie de espaço público propício para que as individualidades de cada agente religioso sejam ressaltadas<sup>275</sup>. Essa possibilidade está relacionada, de maneira inequívoca, à constituição de um campo de pertencimento no qual as prerrogativas morais não encerram maiores preocupações. Conforme referido inúmeras vezes ao longo do trabalho, tomando-se de empréstimo as análises de Prandi (2000), as religiosidades afro-brasileiras já nascem calcadas em parâmetros individualistas e afastadas de um repertório ético bem definido, o que

---

<sup>275</sup> Essa impressão é tributária das conclusões de Prandi (1996b) sobre o fato das religiões afro-brasileiras fornecerem um espaço simbólico que viabiliza a expressão pública de comportamentos, intimidades e sentimentos privados, para os quais seus adeptos não encontram outros canais disponíveis para manifestação. Como propõe o autor, tal característica encontra-se amparada na possibilidade de vivência de papéis sociais múltiplos através do transe ritual.

historicamente contribuiu para que se desenvolvessem como religiões muito mais voltadas para a satisfação dos desejos particulares de seus adeptos do que para o fornecimento de um código moral. Mas esse foco na satisfação dos agentes religiosos não se restringe às possíveis respostas rituais que visam atender a demandas religiosas concretas (os *serviços* empreendidos com objetivo de solucionar as aflições e dramas pessoais), ainda favorecendo que a maior parte das atividades religiosas desenvolvidas oportunizem aos iniciados a participação num campo de relações sociais onde suas singularidades poderão ser colocadas em evidência. Obviamente, esse campo de relações apenas se constitui na medida em que determinadas lógicas de interação e de sociabilidade são ativadas.

Em linhas gerais, é possível propor que essa lógica de valorização da individualidade se efetua de duas maneiras principais, independentemente da modalidade religiosa afro-brasileira de que se esteja tratando. Em primeiro, ao se constituírem sob parâmetros individualistas, essas práticas se definem por uma constante luta por prestígio e poder, através da qual os partícipes podem alcançar diferentes posições nas hierarquias iniciáticas e nos escalões que organizam o campo afro-religioso. Nessa perspectiva, o ordenamento das relações internas de um templo, ou do próprio campo afro, parece oferecer aos participantes uma espécie de sistema relacional através do qual os agentes podem perceber sua posição em comparação aos demais ocupantes desse mesmo sistema e assim lançarem-se numa contínua busca pela ocupação de posições mais altas nas hierarquias estabelecidas. Tudo contribui para que diversas estratégias de diferenciação social sejam empreendidas e a realização pessoal, nos termos da aquisição de *status* e prestígio, possa ser conquistada. As estratégias de distinção daqueles que buscam ocupar os escalões mais altos não apenas se baseiam na valorização dos atributos individuais, como o próprio prestígio a ser adquirido tende a ratificar os predicados específicos daqueles que o conquistam. Em segundo lugar, uma vez que as divindades cultuadas não possuem atributos morais, e que suas características míticas (mormente humanas) balizam qualquer modelo comportamental (através da concepção de pessoa característica dessas religiosidades), a identidade de cada indivíduo pode ser constituída de modo muito singular. Não existem padrões muito bem determinados a serem seguidos e as narrativas míticas podem endossar a individualidade dos iniciados, especialmente através de práticas que possibilitam a ritualização desses comportamentos múltiplos através da possessão.

Decerto, essas possibilidades são recorrentes em várias denominações afro-brasileiras. Entretanto, e nesse caso com relevância para este trabalho, essas mesmas possibilidades serão

substancialmente potencializadas na Quimbanda. Por um lado, se a organização das hierarquias iniciáticas é menos rígida nessa prática, todos podem lançar-se nas disputas por prestígio com maior facilidade, abreviando possíveis estágios para ascensões nas hierarquias de prestígio<sup>276</sup>. Por outro, na medida em que as divindades quimbandeiras não possuem moralidade alguma (sendo mais “neutras” que as divindades cultuadas noutras vertentes)<sup>277</sup>, todo e qualquer comportamento ou característica individual será validado com muito mais facilidade, podendo os mesmos serem vivenciados ritualmente durante o transe. Dito de outro modo, todas as características de ênfase na individualidade serão ampliadas na Quimbanda, e qualquer que seja o modo como essa possibilidade se efetue (trânsito pelas hierarquias de prestígio dos templos e da comunidade afro ou vivência de papéis sociais ritualizados), tais processos sempre ocorrerão a partir de determinadas lógicas de interação e de sociabilidade, as quais são ativadas no cotidiano dos templos e nas atividades cerimoniais desenvolvidas.

É justamente nos processos interacionais que ocorrem no âmbito do cotidiano de um terreiro que surgirão algumas possibilidades através das quais os indivíduos poderão experimentar a sensação de mudança de *status*, seja ao ascender nas hierarquias iniciáticas (em que se vive a experiência da ascensão social), seja ao vivenciar diferentes papéis sociais. Cada uma dessas possibilidades favorece com que o sentimento de individualidade possa aflorar e com que os aspectos da singularidade de cada agente religioso envolvido possam ser religiosamente trabalhados. Cabe ser ressaltado, de acordo com Prandi (1996b), que estamos tratando de uma significativa parcela da população brasileira que detém pouco ou nenhum espaço para experimentar tanto as sensações da ascensão social quanto para viver determinados papéis e modelos de comportamento que não aqueles determinados pela estrutura social vigente. É possível perceber que as interações e sociabilidades que se desenvolvem na prática religiosa favorecem para que essas experiências sejam vivenciadas, permitindo ainda que as mesmas sejam expressas perante um determinado público. Nesse

---

<sup>276</sup> Essa característica já foi sugerida linhas atrás e demonstra um dos diferenciais básicos da Quimbanda em relação a outras denominações afro-brasileiras, como o Candomblé, que conta com complicadas estruturas iniciáticas e diferentes cargos religiosos, através dos quais a obtenção do sacerdócio ou de posições mais altas nas hierarquias dos templos pode ser dificultada.

<sup>277</sup> Vale retomar aqui, em acordo com Prandi (1996b), que embora a característica *não ética* dos Orixás das denominações mais ortodoxas do campo afro permita com que seus adeptos detenham variadas classes comportamentais, o que leva a possibilidade de vivência de papéis múltiplos durante o transe ritual, deve ser considerado que qualquer uma dessas possibilidades se encontra condicionada às representações míticas dos Orixás. Assim, observam-se certos limites nos ajustes identitários que concernem à concepção de *pessoa* dessas práticas. Por outro lado, como proposto nesta pesquisa, esses limites desaparecem na Quimbanda, e os Exus, como signos liminares e de difícil definição categorial, comportam uma neutralidade moral que baliza qualquer forma de comportamento ou modalidade de conduta.



caso, em concordância com Prandi (1996b), avalia-se que, na perspectiva dos agentes, pode ser pouco válida a possibilidade de que essas experiências sejam vivenciadas sem que sejam compartilhadas com outras pessoas, e é com base nessas possibilidades que as interações da Quimbanda, aqui concebidas como mais radicais para esses propósitos, atuam na constituição de um espaço público favorável à expressão dessas experiências, fundamentalmente vinculadas com a valorização das singularidades dos agentes religiosos envolvidos.

Na Quimbanda gaúcha, as disputas por prestígio são detectadas a partir das relações que estruturam a posição dos adeptos na vida cotidiana de um templo, as mesmas partindo de uma consideração dos diferentes vínculos iniciáticos, que como referido mais acima, conferem maior prestígio àqueles que possuem iniciações mais avançadas, sendo comum que os agentes se percebam *em perspectiva* a partir das diferentes posições que ocupam de acordo com o maior ou menor grau de inserção junto aos códigos religiosos. Como exemplo, numa dada oportunidade observei duas iniciadas da Quimbanda em uma discussão cotidiana, sendo que uma delas dirigia-se a outra a partir da seguinte sentença: “teus Exus nem têm *quatro-pés* e tu já tá querendo *se aparecer* por aqui”<sup>278</sup>. Essa simples sentença ressalta a importância que o nível de inserção nos códigos religiosos possui para a definição das posições dos agentes religiosos naquela estrutura de relações<sup>279</sup>. Por outra via, da mesma forma que as graduações na iniciação, vários serão os indícios acionados para a diferenciação entre os agentes. Tais indícios podem relacionar-se com a qualidade e originalidade das vestes rituais dos Exus, que em geral, quanto mais refinadas maiores os índices de que o indivíduo possui não apenas condições econômicas e materiais distintivas, mas, sobretudo, que sua divindade pessoal é poderosa (porque lhe proporciona essas condições) e que, portanto, esse poder também se projeta sobre o próprio agente religioso. O mesmo será válido para os adereços utilizados, como capas, chapéus e bijuterias, ou para os objetos do consumo ritual, como charutos, cigarros e bebidas, sendo comum que uísques importados e ternos cortados em finos tecidos sejam considerados como índices de poder e prestígio.

Essa disputa pelo prestígio e poder simbólico propõem lógicas interacionais muito características. No sentido de Blumer (1982), a natureza dessas interações demonstra que a adaptação recíproca das linhas de ação dos diferentes indivíduos envolvidos demanda sempre uma autoconstrução positiva da parte dos mesmos, a partir de caracterizações do *self* que

---

<sup>278</sup> Informações registradas em diário de campo com data de 04 de agosto de 2012, corte para os Exus realizado no terreiro de Pai Dejair de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas).

invariavelmente propõem uma interpelação ao interlocutor, que por sua vez, parece sentir a necessidade da auto-afirmação pessoal como retribuição ao sinal original emitido na relação. A partir desse princípio interacional básico, todas as sociabilidades decorrentes atuam no sentido de que seja criado um espaço no qual essas negociações de realidade sejam efetivadas e onde cada agente possa se inserir num quadro de relações nas quais seus atributos pessoais devem sempre ser colocados em relevo.

As giras e curimbas se constituirão no principal espaço no qual essas sociabilidades poderão ser atualizadas. Do mesmo modo que os outros índices que atestam ou conferem prestígio e poder a cada iniciado, as giras oferecidas em um templo também atuarão na definição do prestígio dos sacerdotes ou do próprio terreiro que as organiza. De certo modo, além da festividade ofertada às divindades, esses eventos são sempre realizados para que os códigos quimbandeiros de um terreiro sejam comunicados a outros membros da comunidade, a festa sempre devendo superar as curimbas alheias em termos de organização, limpeza, fartura de alimentos e bebidas disponibilizadas aos convidados, além da efetividade da presença de público. Quanto maior o número de presentes, a quantidade de comida e a originalidade do evento organizado, maior o prestígio agregado àqueles que organizam os festejos. Devido a essas tendências, as giras de Exu realizadas no Rio Grande do Sul transformaram-se em acontecimentos grandiosos, cercados de pompa e imponência. A decoração deve ser apurada, os convites confeccionados em cores e formatos originais, a comida servida em grandes quantidades, tudo atuando na demonstração da fartura que as divindades disponibilizam ao sacerdote anfitrião e a seus comandados. Em virtude do grande número de pessoas que atraem, mas também da iniciativa de organização de um evento de proporções imponentes, é comum que sejam realizadas inclusive em grandes salões de clubes privados estabelecidos na região metropolitana de Porto Alegre<sup>280</sup>.

Mas a realização dessas festividades não se direciona apenas a uma demonstração da capacidade organizativa e das condições materiais dos templos, ativadas como parte da competição pelo prestígio entre os componentes da comunidade da Quimbanda. Mais do que isso, tudo é planejado para que um verdadeiro *palco* seja constituído e que nele as

---

<sup>279</sup> Os argumentos expostos na discussão citada fazem referência a um nível de “obrigação” mais elevado, no qual as entidades de um adepto já receberam a sacralização de quadrúpedes.

<sup>280</sup> A realização de eventos religiosos nesses espaços, considerados profanos, é sempre encarada pelos sacerdotes antigos como parte das “deturpações” que a religiosidade quimbandeira inspira no campo afro-gaúcho. Do ponto de vista dos exubandeiros, uma vez que os Exus encontram-se mais próximos do mundo material, sua presença em espaços profanos é tida como absolutamente normal.

sociabilidades que conjugam essas disputas possam se desenvolver, ainda viabilizando-se com que os participantes possam experimentar, na prática dos cerimoniais, a sensação da ascensão social ou da vivência de diferentes papéis sociais ritualizados através do transe mediúnico.

Como celebração destinada aos Exus, é comum que nas giras e curimbas as entidades homenageadas (normalmente aquelas que receberam o banquete ritual) adentrem pelo salão acompanhadas de uma corte, no sentido de uma *comitiva* composta por outras entidades ou por iniciados mais chegados a seus médiuns, na qual todos vestem trajes de gala em cores que se combinam. Normalmente são recebidas com palmas, sendo fotografadas, seguindo-se de inúmeros protocolos que ora tratam da apresentação das divindades convidadas ao público presente, ora da distribuição de comendas e títulos honoríficos aos participantes (entre quimbandeiros e mesmo entre os espíritos cultuados), todas as seqüências do evento sendo cercadas de muita magnificência. Tudo se passa como se estivéssemos diante de um cerimonial que mais visa enaltecer a elegância, o requinte e a sofisticação de certas entidades do que um ritual voltado ao atendimento das demandas concretas dos adeptos, o que afasta definitivamente as giras daqueles ritos que compreendem a sessão básica da Quimbanda<sup>281</sup>. Vestidas em trajes de gala especificamente confeccionados para a ocasião, as divindades podem enunciar discursos, receber troféus, placas e honrarias, e não são raras as oportunidades em que é possível presenciar Exus e Pombagiras concedendo entrevistas para os jornais da comunidade afro-gaúcha.

Essa presença de uma cobertura jornalística nas curimbas “de gala”, através da qual os periódicos voltados ao segmento dos terreiros realizam uma espécie de colunismo social da comunidade quimbandeira é relevante para a compreensão dessas sociabilidades. Cada um desses eventos terá a presença de repórteres e fotógrafos ligados aos impressos (contratados pelos organizadores), e muitos dos partícipes estarão presentes nas páginas dos mesmos, posando incorporados com seus Exus em matérias que geralmente descrevem o requinte e a grandiosidade da festa realizada. As manchetes que apresentam a cobertura das giras advertem tanto sobre o tom das sociabilidades desenvolvidas quanto sobre a imagem que seus organizadores tencionam transmitir à comunidade quimbandeira, geralmente operando como mecanismo publicitário acionado nas disputas por prestígio: “magnífica e esplendorosa noite

---

<sup>281</sup> Essas impressões etnográficas decorrem de incursões realizadas nas giras de Mãe Ieda de Ogum (Exu Sete Encruzilhadas), conforme registros em diário de campo de 18 de agosto de 2012, além da curimba de Pai Neco de Oxalá (Exu Lúcifer), conforme anotações em diário de campo de 07 de abril de 2012. Ao contrário dos eventos descritos na sessão anterior, de acordo com o templo de Pai Bila do Exu Tranca Rua, mais populares, as curimbas aqui descritas correspondem a uma subcategoria das giras de Exu porto-alegrenses, as quais são denominadas pela perspectiva êmica como “giras de gala”.

com Exu Tiriri”; “glamour e alegria de Exu Caveira e sua falange”; “emoção em homenagem à Pombagira Maria Mulambo”; “brilhantismo e magia de Pombagira Sete Saias”<sup>282</sup>; “Alvorada resplandece com o brilho do povo de Exu”<sup>283</sup>; “grande homenagem ao Exu Tranca Rua mobiliza a cidade de Canoas”<sup>284</sup>.

Em página do *Jornal Grande Axé*, sob o título “Uma noite iluminada com Exu Omulú”<sup>285</sup>, é retratada uma gira festiva realizada no terreiro de Pai Antônio Carlos de Bará Lodê. Como todas as matérias do gênero, o texto busca ratificar a competência do sacerdote, o poder místico de sua entidade e dos Exus dos iniciados do templo, sendo recortado por várias fotografias da divindade do pai-de-santo que se encontra sob os efeitos do transe, as quais são legendadas por sentenças como “a magia e a magnitude de Exu Omulú” (sob a imagem do Exu dançando em frente aos tambores), “a majestade de Exu Omulú, uma entidade dotada de encanto e magia” (sob a foto da divindade em frente ao abassê). Além dessas fotografias, diversas imagens retratam o Exu Omulú recebendo algumas das personalidades ilustres do campo afro-gaúcho, na maioria dos casos possuídas por suas divindades. Como se percebe, sempre se busca organizar um evento grandioso, e as categorias utilizadas para descrever a festividade são sempre acionadas num tom superlativo, como “grande homenagem”, “brilhantismo”, “glamour”, “magia” e “emoção”. De modo reiterado, tudo é organizado visando não apenas a obtenção de prestígio na comunidade dos exubandeiros, mas ainda a constituição de um espaço de sociabilidade onde essas disputas possam ser ritualmente dramatizadas e onde aqueles que se diferenciam socialmente possam ter reforçados seus atributos particulares. A cobertura jornalística, realizada nos termos de um columnismo social, é inequívoca a esse respeito e ratifica as constatações sobre a emergência de um espaço no qual os partícipes podem vivenciar as experiências de distinção social através dos códigos religiosos. Os atores poderão se transformar em figuras de prestígio, tendo seus atributos veiculados junto a um público específico: aquele que compõe a comunidade da Quimbanda.

Como a ilustração das reportagens acima demonstra, não é apenas o sacerdote que está sendo valorizado, experimentando a sensação da aquisição de prestígio ou da ascensão social através da participação nas sociabilidades desenvolvidas nas curimbas. Conforme o texto

---

<sup>282</sup> *Jornal Grande Axé*, edição de número 13, Porto Alegre, Fevereiro de 2012, matérias publicadas respectivamente nas páginas 20, 21, 22 e 23.

<sup>283</sup> Editorial publicado no *Jornal Bom Axé*, nº 20, Canoas, Setembro de 2006, página 3.

<sup>284</sup> Matéria publicada no *Jornal Hora Grande*, nº 64, Porto Alegre, Novembro de 2003, p. 21.

<sup>285</sup> Edição de número 13, fevereiro de 2012, página 18.

fotográfico, a ênfase é projetada mais sobre o “personagem” do que sobre os “atores”, e quem de fato obtém seu prestígio e poder simbólico ressaltado designa a divindade, nesse caso o Exu Omulú do referido sacerdote. Isso demonstra que nas hierarquias de prestígio da comunidade da Quimbanda a crença no poder das divindades de cada agente religioso também configura os atributos desse mesmo agente. Da mesma forma que alguns códigos da prática religiosa (como o nível iniciático) conjugam essas disputas, permitindo inferências sobre a posição ocupada pelos adeptos no sistema de relações, a especificidade da divindade (e o prestígio da mesma) de cada iniciado também irá configurar um elemento distintivo. Nas interações cotidianas, da mesma forma que é comum que um agente sempre interaja com os demais visando uma autoconstrução positiva que valorize seus predicados pessoais, também será recorrente que esse mesmo agente se refira às suas próprias entidades caracterizando de maneira enfática seus atributos, particularidades e qualidades místicas. Uma vez que indivíduo e divindade estão sempre relacionados ritualmente, o prestígio de um está intrinsecamente relacionado ao do outro, e por essa razão, as sociabilidades também se estabelecem com o intuito de que as qualidades dos Exus e Pombagiras de cada adepto sejam ressaltadas e negociadas publicamente.

Há casos em que certos Exus ficam famosos na comunidade dos *Exubandeiros*. Assim, fala-se costumeiramente sobre o quanto é “bonito” o Exu do Antônio, ou sobre como dança bem a Pombagira da Maria. Na mesma perspectiva, muitos são respeitadíssimos pelas ideias relativas a seu poder místico, enquanto outros podem se transformar em verdadeiras “celebridades” do campo afro-gaúcho, portando-se como figuras ilustres nas giras e curimbas organizadas por terceiros, nas quais adentram (geralmente já incorporados em seus médiuns) como verdadeiros astros. No campo etnográfico, detectei essa possibilidade em alguns eventos nos quais presenciei a participação de Pai Neco de Oxalá, cuja entidade (Exu Lúcifer), popularmente conhecida na região como “Senhor Belo”, é geralmente recebida com palmas e gritos eufóricos pelos presentes, sempre causando uma espécie de *alvoroço* nas curimbas de que participa. Numa determinada ocasião, em episódio amplamente conhecido por todos que compõem o campo afro-gaúcho, “Seu Belo” chegou a uma gira incorporado e transportado por uma limusine, vestido de fraque, cartola e sapato bicolor, adentrando o salão dos festejos com a postura de um verdadeiro lorde. Sem dúvida, Exus e Pombagiras podem possuir até mesmo *fãs* no campo afro-religioso, e a negociação simbólica do estatuto dessas divindades tende a ser central nas disputas por prestígio na comunidade da Quimbanda.

Em síntese, nesses círculos de sociabilidade, a possibilidade de ascensão nos escalões de prestígio da comunidade quimbandeira sempre opera pela lógica da diferenciação social, através da qual os próprios signos religiosos fornecem os elementos básicos que reforçam os predicados particulares de cada adepto. Nas interações que concernem àquele círculo, independentemente da posição ocupada pelos atores nas hierarquias de prestígio, será factível que os mesmos vivenciem experiências relativas à possibilidade de mobilidade social, as principais lógicas interacionais que organizam as experiências religiosas desenvolvidas estando baseadas num reforço das singularidades de cada adepto. Deve-se acrescentar que a característica das divindades cultuadas corrobora com o surgimento desses modelos de sociabilidade, sobretudo em função de que os Exus, ao serem contíguos aos humanos e se apresentarem como seres espirituais venais e vaidosos, desejam o poder e o prestígio, sempre estando interessados na possibilidade de sua própria ascensão nas hierarquias de poder da comunidade da Quimbanda. Nesse caso, observa-se que as representações coletivas sustentam os modelos interacionais desenvolvidos. Por outra via, é necessário ressaltar que a dimensão protocolar dessas sociabilidades não corresponde à institucionalização das experiências religiosas. Ao contrário, toda e qualquer pompa verificada nas cerimônias não apenas pode ser rompida a qualquer momento pela violência ritual ou pela carnavalização típica da ação dos Exus, como essas próprias características solenes encontram-se, na maioria das vezes, investidas de um forte teor carnavalesco.

Contudo, essa centralidade da ação ritual das divindades conduz a análise para o outro aspecto verificado como parte dos significados dessas sociabilidades. Trata-se de considerar aqui as possibilidades de vivência de diferentes papéis sociais através das performances do transe. Desde as análises de Bastide (1983) essas possibilidades têm sido avaliadas não apenas como proposta explicativa sobre os significados da possessão, mas também como característica básica das religiões afro-brasileiras em seus aspectos “reparadores” (Cf. Prandi, 1996b), nesse caso, compreendendo-se a capacidade dessas práticas em fornecer a seus adeptos a possibilidade de expressão de comportamentos mais amplos do que aqueles que a sociedade envolvente lhes reserva. Como proposto nessas análises, a possibilidade de multiplicação do “eu” através da possessão ritualizada pode ser considerada como reparadora na medida em que amplia as experiências de representação e de reconhecimento dos iniciados, permitindo-lhes formas distintas através das quais podem se expressar, num espaço ritual que é público e onde os agentes ocupam o centro das atenções, estando investidos do poder dos deuses e assim sendo simbolicamente enriquecidos, queridos e desejados. No caso

específico da Quimbanda, cabem questionamentos sobre os sentidos da vivência de papéis associados a entidades marginalizadas. Note-se que aqui não se trata da possibilidade de que atores periféricos estejam investidos do poder simbólico de deuses africanos, como as divindades associadas ao trovão, às guerras, ao mar, como propôs Bastide (1983), mas de atores que, igualmente ligados aos estratos subalternos da sociedade, podem expressar ritualmente o papel de entidades espirituais que ao mesmo tempo se encontram associadas à marginalidade. Essa constatação pode gerar dúvidas acerca do significado da vivência desses papéis especificamente “quimbandeiros”. Entretanto, é possível avaliar que no caso dos Exus e Pombagiras, ao menos três possibilidades principais estejam em jogo nesses processos.

Além da vinculação ao poder sobrenatural, característico de todos os casos em que humanos são possuídos por divindades (mas que no caso dos Exus pode ser ampliado na medida em que tais divindades são liminares e associadas ao poder das margens)<sup>286</sup>, a vivência de papéis ritualizados e vinculados a essas entidades espirituais atua, num primeiro sentido, na possibilidade de que sejam experimentadas certas lógicas de reversão de *status*. Se não se trata de vincular-se a deuses “majestosos” ou associados a domínios e trajetórias míticas dotadas de sentidos “épicos”, a vinculação a essas entidades marginais indica que possa ser experimentada justamente a elevação (ou reversão) do estatuto inerente a essa condição marginal. Como pôde ser observado, todos os rituais que se desenvolvem na Quimbanda gaúcha tendem a reverter o *status* dos Exus e Pombagiras, historicamente condicionados a uma posição subalterna nas cosmologias afro-umbandistas. A emergência da noção de *Exu da alta* nesse contexto, comentada linhas atrás, salienta essa possibilidade. Ao reviver experiências nas quais o *status* marginal dos Exus é revertido, é possível que aqueles que se vinculam ritualmente a essas divindades possam fruir da mesma experiência inerente a uma dinâmica que reverte, ainda que simbolicamente, a condição subalterna. É com base na construção de um espaço simbólico no qual as sociabilidades reiteram o prestígio das divindades que os adeptos podem alcançar esse mesmo prestígio, sobretudo aqueles que vivenciam a dramatização ritualizada através da possessão. Como me disse um adepto durante a prática etnográfica: “a gente faz uma gira porque a gente quer que nossos Exus brilhem”<sup>287</sup>, e não parece um equívoco supor que esse “brilho” conferido ao “personagem” marginal se estenda aos “atores”, em sua maioria, igualmente associados ao estatuto da marginalidade.

<sup>286</sup> De acordo com as reflexões de Turner (1974) e Douglas (1976).

<sup>287</sup> Itamar do Exu Tiriri, iniciado no terreiro de Mãe Patrícia de Xangô (Exu Sete da Lira), em declaração registrada em diário de campo de 25 de fevereiro de 2012.

Numa segunda perspectiva, os comportamentos vividos ritualmente na Quimbanda também se relacionam com a expressão de condutas transgressoras. Na medida em que essas entidades são moralmente dúbias e associadas a uma sexualidade desenfreada, a possessão pode proporcionar a expressão daqueles comportamentos moralmente “reprováveis” na sociedade hegemônica. O caso do transe pelas Pombagiras é exemplar a esse respeito. Kelly Hayes (2009) já avaliou que o fato de que essas entidades sejam incorporadas quase que exclusivamente por mulheres e homossexuais indica que as mesmas simbolizam conflitos estabelecidos em torno das relações de gênero, sexualidade, desejo e moralidade, os ritos nos quais sua possessão ocorre fornecendo um campo de ação simbólica em que é possível entregar-se a performances corporais e atitudes moralmente reprimidas no contexto social adjacente (com a dança erotizada, o exercício da coqueteria, o consumo da bebida e do cigarro). É uma vez que tais comportamentos podem ser ativados na esfera do sagrado, é possível desviar-se de qualquer sentimento de culpa. Essas noções são evidenciadas no campo etnográfico e encontram-se presentes de modo recorrente nas sociabilidades próprias da Quimbanda. Não é sem razão a referência exposta na introdução deste trabalho acerca da enorme quantidade de travestis que participam dessas atividades, na quase totalidade possuídos por suas Pombagiras. Na própria perspectiva êmica, compreende-se que essas atividades rituais sejam favoráveis para que as pessoas envolvidas possam experimentar, na prática religiosa, aquilo que é contido ou *condenado* na vida profana<sup>288</sup>. Nesse caso, o reforço da individualidade ou a lógica da transgressão encontram-se ainda acompanhados da possibilidade de que sentimentos privados sejam expressos num espaço público (assim reforçando-se a subjetividades dos atores), conforme uma das ideias de Prandi (1996b), segundo as quais as religiosidades do transe podem proporcionar aos adeptos uma publicização da intimidade. Mais uma vez, a Quimbanda, constituída em torno de divindades de sexualidade francamente assumida, demonstra-se radical nessas possibilidades.

Finalmente, uma vez que os Exus e Pombagiras não comportam qualquer centralidade moral, é sugestivo que suas representações sejam muito flexíveis e que possam ser ajustadas a qualquer modalidade de comportamento. Isso favorecerá com que os possíveis papéis vividos através das performances relacionadas a essas divindades possam ser extremamente singulares, o que confirma a interpretação de que as interações e sociabilidades que enformam

---

<sup>288</sup> Com essa constatação não se está reduzindo as explicações para a presença expressiva de homossexuais na Quimbanda ou noutras denominações afro-brasileiras. As características ligadas à flexibilidade moral dessas práticas já sinalizam alguns motivos para essas adesões. Para uma análise mais detalhada do tema, ver o trabalho de Peter Fry (1982).



a Quimbanda atuam num contínuo reforço da individualidade de seus adeptos. A ideia da multiplicidade de desdobramentos identitários das entidades da Quimbanda, mais acima caracterizada junto ao sistema de crenças (e exemplificada através de construções como “Exu Tranca Rua do Cruzeiro das Almas do Cemitério”), denota o modo como as singularidades são enfatizadas nessa prática. Não se trata de representações que proponham definições categoriais precisas, e é justamente a multiplicidade de identificações possíveis e propiciadas por essas indeterminações que tenderão a reforçar as subjetividades daquelas que partilham desse sistema de crenças. Considerando-se, com base em Mead (1982), que o eu social de um indivíduo compõe-se do conjunto de papéis que ele pode se expressar publicamente, através de posturas, emoções, gestos e linguagens, e que a aceitação ou rejeição desses papéis depende do grau de generalização que os mesmos encontram na sociedade, é possível conceber que em práticas como a Quimbanda esse nível de generalização é amplo o suficiente para que a expressão pública dos comportamentos, posturas, emoções e sentimentos seja bem menos regulada, e é justamente através dessas múltiplas possibilidades de expressão que as singularidades de cada indivíduo tendem a ser favorecidas.

#### **6.4.2 Conflito, poder e feitiço**

As interações e sociabilidades da Quimbanda não se resumem, em seus sentidos principais, a essas possibilidades de singularização e valorização do indivíduo (embora essa valorização esteja sempre presente), através das quais se cria um espaço simbólico propício para que a expressão de sentimentos íntimos, comportamentos transgressores e experiências de reversão de *status* seja ativada na prática religiosa. Conforme reiterado por diversos autores, os parâmetros individualistas que conjugam as sociabilidades afro-religiosas tendem a engendrar um campo relacional internamente fragmentado e competitivo, e a ampliação dessas relações, geralmente conjugadas por diferentes sistemas de acusação, pode deslocar o sentido de *competição* para o de *rivalidade*. Nessa perspectiva, de acordo com Norton Corrêa (1998), a dimensão do conflito pode ser percebida como uma espécie de *leitmotiv* constante que perpassa o universo dos terreiros afro-brasileiros, verificando-se a existência de constantes contendas que podem se estabelecer entre os diferentes sacerdotes, entre estes e seus iniciados, entre iniciados de um mesmo templo e entre estes e os iniciados de outras

unidades de culto. Conforme demonstrado por esse mesmo autor, o conflito insere-se até mesmo no âmbito das representações coletivas dessas práticas, sendo comum que os adeptos se desentendam com suas divindades e, entre essas próprias divindades, de acordo com as relações existentes na sociedade mítica, existam contendidas e altercações.

Na Quimbanda, do mesmo modo que nas sociabilidades do campo afro-religioso em geral, essa dimensão encontra-se fortemente presente. É possível constatar que a lógica interacional através da qual essa prática se reproduz apóia-se na definição de um perfil ideal atribuído aos agentes religiosos, cuja existência demanda o estabelecimento de uma perspectiva comparativa entre os mesmos (BRUMANA e MARTINEZ, 1991; BRITES, 1994; CORRÊA, 1998). As possibilidades de aproximação ou distanciamento desse perfil conjugam as disputas pela ocupação das posições relativas àquelas representações idealizadas, e tais articulações são informadas por diversificadas categorias de acusação. Alguns desses artifícios demonstram-se recorrentes na prática etnográfica, e podem ilustrar de maneira clara o modo como os sistemas de acusação típicos da comunidade da Quimbanda se reproduzem. Como exemplo, a definição do desvio do código ritual é geralmente aplicada àqueles que “modificam” por conta própria os aspectos mais conhecidos da liturgia. Contudo, não há terminologia especificamente empregada para definir esse tipo de ação *desviante*, sendo comum que apenas sejam identificados aqueles que supostamente não possuem o “fundamento” religioso. Por sua vez, o termo “charlatanismo” também pode ser empregado para referir aqueles que se distanciam de uma matriz representacional básica, assim tendo relação com as definições do desvio do código ritual. No entanto, é muito mais utilizado com referência àqueles que supostamente ludibriam seus iniciados ou consulentes, seja por desconhecimento dos fundamentos religiosos, seja por interesses econômicos. Observa-se que os dois exemplos até então destacados são comuns aos círculos de sociabilidade próprios de outras denominações afro-brasileiras, presentes em todo o país ou mesmo no campo afro-religioso concebido de forma genérica. Por outro lado, uma vez que a Quimbanda desenvolve-se num campo de significados compartilhados específico, novas categorias de acusação estritamente vinculadas a essa prática parecem surgir a cada momento.

Como exemplos dessas categorias mais restritas à Quimbanda podem ser percebidos termos como “delírio” e “marmotagem”, que parecem ser recentes na região<sup>289</sup>, amplamente presentes nos sistemas de acusação empreendidos. Em geral, são projetados sobre aqueles que

---

<sup>289</sup> Em comparação com os registros etnográficos disponíveis.

durante o transe mediúnico com os Exus e Pombagiras expressam comportamentos “pouco sagrados”, despertando dúvidas sobre a veracidade da possessão. Nesses casos, o termo “mistificação” também pode ser adotado. Noutra perspectiva, a noção de “patifaria” é utilizada com referência àqueles que supostamente participam das giras e curimbas com intuito de estragar propositalmente as festividades, por motivos diversos, através de ações que podem se relacionar com o consumo exagerado de bebidas ou com a incitação de confusões, brigas e discussões públicas que possam denegrir a imagem de um templo. É possível perceber que essas novas categorias emergem em relação direta com as especificidades da Quimbanda. O fato de os Exus e Pombagiras serem considerados como *mais humanos*, seu transe podendo muitas vezes comportar características profanas (como algumas até aqui já mencionadas) explica a emergência de categorias especificamente relacionadas com os aspectos “pouco sagrados” do transe mediúnico quimbandeiro. Do mesmo modo, a ideia de “patifaria”, aplicada àqueles que supostamente provocam “badernas” nas festividades, também surge como atrelada às giras de Exus, sobretudo porque nessas atividades, por se constituírem como um palco propício para a dramatização ritual dos conflitos, não são raros os confrontos mais acalorados. Dificilmente essas percepções poderiam se relacionar com os eventos do Batuque ou da Umbanda, que embora extáticos, são permeados de etiqueta ritual.

De modo reiterado, as características próprias da Quimbanda produzem novas categorias de acusação, e do mesmo modo que os Exus podem ser considerados como signos mediadores dos conflitos que emergem entre os terreiros, a Quimbanda, como sistema religioso emergente na região, acabou por fornecer ainda mais elementos para que as contendas endógenas do segmento africanista como um todo encontrassem canais de expressão. Na comunidade da Quimbanda, ou da “Exubanda”, não são raras as oportunidades em que essas categorias aparecem nos discursos enunciados pelos sacerdotes na abertura dos rituais, nos quais é comum se rogar às divindades a proteção contra o “charlatanismo”, os “delírios” e a “patifaria” agenciada por terceiros.

Se o conflito é parte das sociabilidades dessa prática religiosa e pode ser organizado em torno de categorias de acusação como essas, as quais configuram apenas as mais recorrentes no vocabulário do grupo estudado, ao mesmo tempo, constata-se que as interações através das quais essas lógicas conflitivas se atualizam nem sempre se efetuem de modo manifesto. É corriqueiro que sejam promovidos discursos acusatórios sem que os acusados sejam diretamente identificados, assim detectando-se expressões do tipo “essa marmotagem que existe por aí”, “a patifaria que as curimbas viraram” e assim por diante. Contudo, também

não é raro que ocorram confrontos e acusações em forma direta, podendo os contendores estarem contíguos ou não. A revelação ou ocultamento do acusado dependerá da definição da situação proposta por parte dos envolvidos, mas geralmente identifica-se um acusado quando de fato existem conflitos irreconciliáveis ou quando se deseja realizar uma vingança, tornando-se público aquilo que geralmente é negociado de maneira tácita. Por seu turno, a acusação escamoteada opera muito mais como iniciativa de uma autoconstrução positiva, pois uma vez que se afirma que alguém comete desvios reafirma-se a própria autoridade daquele que não os comete: geralmente o acusador<sup>290</sup>.

Como é possível notar, as sociabilidades conflitivas não deixam de se relacionar com as disputas por prestígio e poder próprias ao universo dos terreiros, e deste modo, não operam em qualquer sentido possivelmente relacionado à institucionalização dos códigos religiosos, mas, sim, reiterando a própria lógica de reforço das individualidades. É visível que muitos dos conteúdos que balizam uma acusação encontram-se contidos nas próprias ações do acusador, o que revela que essas negociações, na maioria dos casos, não são travadas em torno de propósitos morais bem definidos ou convicções ligadas a uma ortodoxia religiosa. Ao contrário, visam enfatizar os atributos daqueles que acusam. Um bom exemplo se refere à categoria “putaria”, que de modo evidente não se restringe aos códigos da Quimbanda, mas que tende a ser central nas relações que organizam essa prática. Possivelmente fomentada pela grande presença de homossexuais na Quimbanda<sup>291</sup>, trata-se de uma acusação destinada a determinados atores que supostamente realizariam atos sexuais enquanto incorporados pelas Pombagiras. O que soa sugestivo é que quase todos os homossexuais são acusados dessas atitudes, e na maioria dos casos, os acusadores são igualmente homossexuais e vítimas da mesma acusação. Revela-se importante que, dentre as principais lógicas através das quais a gramática do conflito opera no campo afro-religioso, e em especial na comunidade da Quimbanda, observam-se interações balizadas em discursos acusatórios que, na maioria das vezes, operam como estratégia de diferenciação entre os agentes religiosos.

A despeito da categoria de acusação acionada, os conflitos sempre redundam em representações acerca da *feitiçaria*. No contexto etnográfico, a feitiçaria pode tanto ser parte dos sistemas cognitivos que interpretam os infortúnios e dramas pessoais como resultados da ação mística maléfica, sempre percebida como ativada pelos inimigos (e executada pelos Exus

---

<sup>290</sup> Corrêa (1998) aborda situações similares ao investigar o papel do conflito nas religiões afro-brasileiras.

<sup>291</sup> O que é válido para outras denominações do campo afro-religioso, nas quais a presença de homossexuais sempre se demonstrou expressiva.

ou Egums), quanto mediar os sistemas de acusação que balizam as interações conflitivas, quando se pode acusar alguém como feiticeiro e assim projetar-lhe a conotação de um desviante moral (pois que pratica maldades)<sup>292</sup>. A primeira possibilidade se relaciona mais com a visão de mundo típica da Quimbanda, através da qual as aflições podem ser vistas como decorrentes da perversidade alheia, considerando-se a existência de um mundo sempre permeado por inimigos dispostos a atacar. Decerto, isso implica determinados procedimentos rituais, pois se há crença na ação do feitiço, deve-se ao menos combatê-lo<sup>293</sup>. A segunda perspectiva possui um caráter mais discursivo, de conteúdo francamente político, interferindo de modo direto nas sociabilidades dos templos e assim sendo central nas interações que constituem a comunidade da Quimbanda.

No âmbito desses sistemas discursivos, as acusações de feitiçaria possuem certa ambigüidade. Por um lado, se ao acusar-se alguém de feiticeiro busca-se impetrar uma conotação *outsider* a um inimigo, definindo-o como desviante, por outro, é possível que tal associação possa projetá-lo como poderoso, pois grandes feiticeiros são aqueles que possuem o domínio do fundamento. Na mesma perspectiva, se é necessário identificar possíveis inimigos para combater suas ações maléficas, também não se deve assumir que o feitiço de um oponente foi bem sucedido, pois isso significa que aquele que ataca é mais poderoso do que aquele que se diz vítima. Um exemplo do campo etnográfico pode elucidar essa constatação. Ao empreender as incursões em campo de pesquisa acabei por freqüentar dois templos cujos respectivos sacerdotes eram inimigos declarados, e um troca-troca de feitiços mútuos era amplamente aceito como “em curso” por parte dos integrantes de ambos os terreiros. Numa determinada ocasião, um destes sacerdotes me confidenciou possuir um câncer, mas ao saber que eu também freqüentava o templo do inimigo, sentenciou imediatamente: “nem pensar em falar isso pra aquela gente, pois vão achar que eu estou *arriando*; se contar, vou te *tocar* até te matar”. Certamente, a ameaça demonstra o modo como a ideia do feitiço opera na mediação das relações, pois tencionava orientar um comportamento. Mas no que tange às relações de poder e às interações travadas em torno da concepção da feitiçaria, fica claro que nem sempre aquele que é acusado de feiticeiro tende a ser desmerecido. Ao contrário, admitir a eficácia simbólica de sua ação, ainda que maléfica, confirma seu poder. E aqueles que supostamente sofrem com os efeitos podem ser destituídos

---

<sup>292</sup> Trata-se daqueles dois significados básicos dos sistemas de acusação da feitiçaria detectados por Evans-Pritchard (2005) no estudo sobre os Azande: a feitiçaria percebida em seus aspectos cognitivos e políticos.

<sup>293</sup> A ação ritual ligada à feitiçaria pode ser compreendida de modo mais adequado a partir das descrições elaboradas nas seções precedentes, especialmente no que se refere ao culto dos Egums.

de poder e prestígio. Essas noções são amplamente recorrentes no campo afro-gaúcho; embora muitos prefiram não abordar o tema, a maioria não nega que pode atuar na prática do *dano*, ou seja, *tocar* alguém (atacar através da feitiçaria). Muitas vezes é possível perceber ameaças mútuas, as quais ocorrem nas discussões estabelecidas nas giras, curimbas ou quaisquer oportunidades em que os círculos de sociabilidade estejam ativados.

Como já referido linhas atrás, o crescimento das acusações de feitiçaria amplia-se com as contendas entre os chefes, e são vários os incrementos rituais que se encontram relacionados a esse fator, como a própria expansão do culto de Exus na região, mas também dos Egums, que possuem ação simbólica destacada nessas contendas. É comum que os sacerdotes possuam até mesmo a “faca para o dano”, utilizada nas sacralizações voltadas à execução de feitiços, que deve ser diferente daquela utilizada para o corte às divindades. Às vezes sente-se a impressão que uma verdadeira guerra mística encontra-se sempre em curso no universo dos terreiros afro-gaúchos, os códigos simbólicos da Quimbanda fornecendo uma linguagem adequada para que essas contendas sejam expressas. As constantes ampliações das feituas, os assentamentos dos Egums e a constituição de verdadeiros aparatos rituais “belicosos” reiteram essa percepção. O depoimento de um sacerdote gaúcho sobre o acionamento místico dos Exus e Egums nas contendas da feitiçaria é exemplar a esse respeito.

Na verdade, tu tem os Exus e Egums pra **defender e atacar**. É assim: eu to na minha casa, nem sei o que tu pensa de mim. Aí tu descobre que não gosta de mim e vai me *tocar*. Eu to lá de bobeira e tu cortando cabrito e cortando bode com meu nome pra me matar. Quem é que vai cuidar de mim? O Exu e o Egum. Como o Egum é mais ligado a essa parte *trevosa*, automaticamente, como o Egum é um mensageiro do Exu, ele vai vir pro Exu e vai dizer: ó, tão tocando o Márcio. E eles já se agilizam, na **guerra espiritual**, pra travar aquela carga que estão te mandando. Então, automaticamente, **quanto mais Egum tu vai ter, aquilo se torna um exército**. Vamos dizer que hoje **eu tenha setenta e sete espíritos no meu balé**. Tu vai lá no cemitério e me toca e **tu tem cinquenta espíritos contigo. Vira um confronto de quem tem mais força**. É quem tá mais preparado que pode ganhar (grifos meus)<sup>294</sup>.

Os pontos cantados nas curimbas e giras de Exus do campo afro-gaúcho também tendem a enfatizar que as ações ligadas à feitiçaria são constantes, e que é sempre necessário estar guarnecido para uma possível contenda:

**Fizeram um feitiço lá na encruzilhada pra me derrubar**  
Mas não adianta, **não adianta eu também sou de lá**

<sup>294</sup> Pai Márcio de Ogum (Exu Tiriri), em entrevista realizada em 19 de dezembro de 2012.

Mas fizeram um feitiço lá no cemitério pra me derrubar  
 Mas não adianta, não adianta eu também ando lá  
 Eu falei com Exu, eu chamei Pomba-Gira pra me ajudar  
 Eu falei com o Seu Sete, ele é meu amigo, ele vai me ajudar  
**Mas você vai me pagar**  
**Você vai ter que paga**

No ponto acima descrito, a necessidade de estabelecimento de um equilíbrio nas contendas do feitiço torna-se clara. O que soa como sugestivo é que sempre há uma *troca* de feitiços, e não apenas a identificação e contenção de seus possíveis efeitos. Sempre é possível devolver a *carga* para aquele que atacou e, assim, conceber-se como investido das capacidades místicas necessárias é sempre relevante, o que demonstra o modo como essas contendas afetam o poder simbólico dos agentes religiosos. Afirmar que “eu também sou de lá” significa reiterar que também se detém o código da feitiçaria, seja para a defesa, seja para o contra-ataque. Obviamente, isso não significa que todos os envolvidos de fato pratiquem o “feitiço”, a identificação da agência da feitiçaria sempre apresentando complexidades (Cf. GESCHIERE, 2007). É possível inferir que, do ponto de vista das negociações que envolvem a noção de feitiçaria, aqueles que abdicam publicamente dessa possibilidade poderão ser considerados como destituídos de poder. Conforme se observa num outro cântico, desde que se seja atacado, o revide pode até mesmo ser considerado justo e, nesse caso, observa-se que a noção de feitiçaria não se encontra dissociada de uma reflexão ética, embora, como tem sido enfatizado, não exista nessas práticas um complexo moral definido e sim uma religiosidade direcionada para o “concreto”:

**Não quero mal a ninguém**  
**Procuro não ter inimigos**  
 Mas nunca ando sozinho  
 Levo o Exu que é o meu amigo  
**Se quiser me jogar demanda**  
**Se jogar, tem guerra**  
 Mas respeita o Exu  
 Se jogar, tem guerra

As giras e curimbas constituem o principal espaço no qual o conflito, a feitiçaria e as relações de poder podem ser negociadas. Assim, não serão apenas aquelas sociabilidades relacionadas com algumas lógicas de reversão de *status* que poderão ser verificadas nessas cerimônias. É possível perceber que as interações que se desenvolvem nesses espaços também propõem dramatizações acerca da dimensão conflitiva que perpassa as relações estabelecidas entre os membros da comunidade afro-religiosa, sendo justamente estas as ocasiões em que as

ações rituais baseadas na violência simbólica tendem a ser enfatizadas, na maioria dos casos atuando como performances que visam demarcar o poder dos agentes envolvidos. Um observador atento percebe as tensões que pairam “no ar” e que podem estar expressas em detalhes ínfimos, como nos olhares que se cruzam em tons provocativos, irônicos ou desafiadores. Sempre se espera que ali se encontrem pessoas mal intencionadas (geralmente entre os convidados) e que a qualquer momento poderão lançar mão de seus feitiços. Alguns afirmam ser comum que os feiticeiros joguem seus “preparados especiais” pelos cantos dos terreiros. Certos sacerdotes chegam a determinar que alguns de seus iniciados permaneçam “em guarda” junto ao abassê ou ao balé dos Egums, visando evitar o ataque místico aos espaços sagrados. Destaque-se que podem ser várias as ações simbólicas propícias para que as contendas se expressem durante uma curimba, e conforme afirmado anteriormente, muitas dessas interações encontram-se mediadas pela possessão.

Como exemplo do campo etnográfico, durante uma gira em que estive presente, a chefe do templo recebera como visita um antigo desafeto<sup>295</sup>. Uma vez que os conflitos sempre são negociados de forma dissimulada, o visitante foi recebido com todas as etiquetas que compreendem uma relação amistosa. No entanto, em determinado momento dos acontecimentos, a Pombagira da anfitriã interrompe o tambor para proferir o seguinte discurso, endereçado a todos os presentes: “eu sei que tem gente que veio hoje aqui pra *tocar* a minha nega [médium], mas quero ver quem é o filha da puta que pensa que pode comigo! Podem tocar, porque a volta vai ser muito pior”. Após as palavras, a entidade entoava um ponto cantado sugestivamente alinhado com a dramatização empreendida:

Eu nunca perdi demanda  
 Demanda eu nunca perdi  
 Se eu perder essa demanda  
 Eu não volto mais aqui  
 Quem me deve me paga  
 Quem me deve vai me pagar  
 No portão do cemitério  
 O Seu Sete vai cobrar

Imediatamente, as nuances de violência ritual tomam conta do templo. Os Exus incorporados pelos médiuns dão passagem aos Egums, Almas e Quiumbas, que começam a baixar em alguns iniciados, sinalizando não apenas que o ambiente encontra-se sob os efeitos

---

<sup>295</sup> Observações registradas em diário de campo com data de 07 de abril de 2012.



das energias negativas, mas que as devidas respostas místicas estão em curso. Os tranSES ficam mais violentos. As danças em frente ao tambor mais frenéticas. Almas se arrastam pelo chão do terreiro, uivando, babando e realizando movimentos com as mãos crispadas como se estivessem “limpando” o ambiente. As poucas luzes acesas são apagadas. A Pombagira da mãe-de-santo dança com uma faca na boca e entoa gargalhadas contínuas. De maneira lenta, alguns convidados se retiram, entre os quais os desafetos, e a gira retoma seu ritmo normal. No fim do ritual, todos comentam satisfeitos sobre o modo como os supostos feiticeiros foram “colocados para correr”.

No que concerne às interações através das quais essas perspectivas assumem uma forma social e simbólica, o que se torna relevante é que as lógicas interacionais baseadas no conflito e na crença da feitiçaria emergem como uma espécie de canal para que as tensões sociais que permeiam o universo vivido pelos adeptos sejam expressas, ainda conjugando as disputas e as relações de poder endógenas ao segmento dos terreiros. Através dessas dramatizações ritualizadas, as rivalidades podem ser negociadas e alguns parâmetros que ordenam a posição dos atores na hierarquia de prestígio da comunidade da Quimbanda serão rearranjados. Se a comunidade quimbandeira se atualiza através de determinadas lógicas de sociabilidade nas quais os atributos pessoais e as singularidades de cada agente podem ser valorizados, o conflito, as negociações acerca da noção de feitiçaria e as performances rituais que as dramatizam tendem a assegurar que o poder e o prestígio possivelmente atribuído a determinados agentes (através daquelas sociabilidades) possam ser renegociados de forma contínua. É justamente a existência dessa espécie de mecanismo de negociação *nivelador* que impede que as possíveis hierarquias de prestígio e de poder sejam formalmente instituídas na comunidade quimbandeira. Dito de outra maneira, se existem lógicas de sociabilidade através das quais é possível que certas experiências de reversão de *status* e de ascensão nas hierarquias de prestígio sejam vivenciadas, valorizando-se uma perspectiva individualista, tais realidades não favorecem a emergência de uma estrutura hierárquica que se reproduza de maneira inequívoca. Tal possibilidade tende a ser regulada não apenas através desses sistemas de acusação, mas ainda através de outras características presentes nas lógicas interacionais da Quimbanda, as quais se relacionam com emergência de experiências coletivas permeadas por elementos de desordem ritual e carnavalização simbólica.

## 6.5 A PERTENÇA RELIGIOSA NA QUIMBANDA

### 6.5.1 A identidade do *Exubandeiro*

Uma vez que já foram descritas as principais concepções cosmológicas e características rituais da Quimbanda, as quais permitirão inferências sobre a visão de mundo e do *ethos* veiculados em suas fronteiras simbólicas, além de terem sido discutidos os aspectos formais através dos quais as experiências religiosas quimbandeiras se atualizam, torna-se necessário dar seguimento à análise adotando-se o enfoque dos agentes religiosos envolvidos em tais experiências. Nesse caso, trata-se de investigar os sentidos da pertença religiosa na Quimbanda, analisando-se os significados que os adeptos dessas práticas atribuem a suas lógicas de adesão às mesmas. Na seção inicial deste capítulo foi dito que as construções identitárias relativas aos indivíduos que participam da Quimbanda se demonstram tão complexas quanto uma possível delimitação das fronteiras simbólicas que distinguem essa forma religiosa, sobretudo em seus aspectos cosmológicos. Na mesma perspectiva em que se admite que essas fronteiras são matizadas em função dos diferentes modos de constituição dos sistemas religiosos afro-gaúchos, na maioria das vezes desenvolvidos em torno de unidades de culto *cruzadas*, constata-se que as lógicas de pertença através das quais os agentes se relacionam com aqueles sistemas também se efetuam com base numa espécie de *cruzamento* de perspectivas. Tanto a vivência prática da experiência religiosa quanto o modo como o atores definem suas pertenças em termos de possíveis construções identitárias podem estar vinculados a múltiplos códigos, considerando-se aqui a possibilidade de presença de todos os signos que circulam no universo dos terreiros afro-gaúchos, sobretudo aqueles ligados ao Batuque, à Umbanda ou à própria Quimbanda.

Entretanto, como também já foi afirmado, o que parece caracterizar de fato uma identidade religiosa especificamente relacionada ao culto dos Exus, ou pelo menos mais aproximada daquilo que possa ser categorizado como uma “pertença quimbandeira”, relaciona-se com uma maior inserção junto às trocas místicas que de certo modo sintetizam a cosmovisão mais característica dessa religiosidade. Aqui podem ser considerados aqueles atores que priorizam as relações místicas estabelecidas com os Exus e Pombagiras, além dos Egums, Almas ou Quiumbas, ou até mesmo aqueles que estabelecem vínculos exclusivos com essas categorias espirituais, nesse último caso observando-se os indivíduos mais ligados a unidades de culto exclusivas de Quimbanda. Independentemente de qualquer pertença

conjunta aos códigos das denominações disponíveis no campo afro-gaúcho, o indício mais evidente de uma pertença quimbandeira relaciona-se com aqueles atores que possuem suas identidades pessoais ligadas aos Exus e Pombagiras, tais como Nilzinha do Maré, Ivo do Capa Preta, ou Tony do Exu Rei, cujos exemplos indicam não apenas uma identificação religiosa definida prioritariamente pelos códigos da Quimbanda, através da qual um agente se apresenta publicamente no campo afro-gaúcho, mas ainda um possível nível de envolvimento com aqueles códigos simbólicos efetuado em maior profundidade, quando a própria concepção de *pessoa*, geralmente atrelada a essas identidades pessoais mescladas com as identidades míticas, tende a ser configurada através de uma matriz quimbandeira.

Isso não significa que os agentes envolvidos de maneira mais estreita com essa prática se auto-identifiquem ou se apresentem publicamente como “quimbandeiros”. No Rio Grande do Sul, historicamente parece ter sido mais comum que essas identidades tenham sido definidas através dos “não quimbandeiros”, nomeadamente os adeptos do Batuque ou da Umbanda sem maior conexão com o culto dos Exus ou com pouco envolvimento com os mesmos. Isso ocorre por duas razões principais. Em primeiro, pelo próprio fato de que ao menos até a década de sessenta, o termo “Quimbanda” não correspondia outra coisa senão uma classificação do cosmos umbandista ou uma categoria de acusação acionada como sinônimo de feitiçaria, que então era projetada sobre aqueles agentes com algum nível de ligação com os Exus. Em segundo, mesmo no momento em que se desenvolve um sistema religioso articulado especificamente em torno dos Exus, e em decorrência das próprias resistências impostas a essa prática no período de seu desenvolvimento, termos como “Quimbanda” ou “quimbandeiro” continuaram a ser utilizados num tom pejorativo. Essa mesma perspectiva incide sobre os termos “Exubanda” e “Exubandeiro”, especificamente utilizados no Rio Grande do Sul para referir a Quimbanda como prática religiosa “emancipada” em relação aos códigos umbandistas, os quais também emergiram inicialmente como categorias de acusação acionadas em tom depreciativo, sendo utilizadas por umbandistas contrariados com a expansão do culto de Exus na região<sup>296</sup>.

É sugestivo que as negociações de realidade que envolvem essas classificações apresentem uma lógica que é recorrente em diversas vertentes do campo afro-religioso, valendo recordar, em conjunto com Norton Corrêa (2006), que os qualificadores ligados a

---

<sup>296</sup> Segundo as narrativas de adeptos do campo afro, o termo “Exubanda” surge no contexto gaúcho tendo sido inicialmente empregado num tom de deboche por parte dos umbandistas vinculados à antiga União de Umbanda, os quais se demonstravam contrários às transformações rituais dos cultos de Exu na região.

termos como “Batuque” sempre foram empregados com sentido acusatório por parte da sociedade branca e hegemônica para qualificar a religião dos negros do Rio Grande do Sul, palavras como “batuqueiro” ou “batuqueira” portando um sentido negativo e somente mais recentemente sendo utilizadas em construções identitárias auto-referenciadas. Em razão dessas negociações de realidade, até hoje é comum que qualquer iniciado do campo afro-gaúcho, independentemente da denominação com a qual esteja relacionado de maneira mais estreita, refira sua pertença simplesmente dizendo-se ser “de religião”<sup>297</sup>. O mesmo é válido para as possíveis formas através das quais algum agente mais vinculado à Quimbanda pode referir sua pertença, apenas afirmando ser “de religião”. Em outros casos, devido às pertencas “cruzadas”, comuns no campo das religiosidades afro-gaúchas, certos atores, mesmo que vinculados de modo efetivo aos códigos quimbandeiros, também podem definir-se como batuqueiros ou umbandistas<sup>298</sup>. Somente após o processo de expansão dessa modalidade religiosa no Rio Grande do Sul categorias como “quimbandeiro” ou “exubandeiro” passaram a funcionar como identificações auto-referenciadas. Atualmente é possível encontrar muitos adeptos que se declaram como “exubandeiros”, qualificador que passou a ser mais empregado como categoria de pertencimento do que o termo “Quimbanda”, utilizado com maior ênfase para denominar o sistema religioso.

Mas os significados que essas identificações podem assumir são sempre produto de negociações de sentido processadas de modo situacional e variáveis de acordo com o interesse dos atores envolvidos, na maior parte dos casos em articulações endógenas ao segmento dos terreiros. Para os “não quimbandeiros”, na maioria das vezes pessoas ligadas à “velha guarda” do Batuque ou da Umbanda, ou ainda às entidades federativas do campo afro-gaúcho - que sempre visaram coibir o culto aos Exus - a figura do “exubandeiro” tende a configurar-se como a de um *outsider*, sua suposta ação *desviante* podendo estar relacionada a concepções morais (geralmente é essa a opinião dos umbandistas, influenciados pela ética dual de base kardecista), ou ainda à degradação das tradições ou da imagem das religiões de matriz africana (na opinião dos batuqueiros, mais ligados à lógica da *tradição*). Para os que assumem uma identidade religiosa ligada à Quimbanda, ser “exubandeiro” pode significar uma posição de defesa da autonomia do culto dos Exus e Pombagiras em relação a qualquer outra

---

<sup>297</sup> É comum que sentenças como “eu sou de religião”, “eu entrei para a religião” ou “eu estou na religião há quase uma década” sejam utilizadas para expressar as pertencas do campo afro-gaúcho.

<sup>298</sup> Nesses casos, a vinculação com a Umbanda se apresenta como mais recorrente, mesmo que se observe a efetiva decadência dessa denominação no Rio Grande do Sul atual, ao menos em termos de protagonismo ritual. Certamente, isso se deve à maior aceitação social alcançada por essa vertente na sociedade brasileira, sobretudo em comparação com as outras denominações que compõem o campo afro-religioso.

denominação afro-religiosa ou ainda uma defesa das próprias divindades, historicamente marginalizadas nas representações coletivas da Umbanda, mas também rechaçadas pelas denominações mais ortodoxas em função dos códigos sincréticos.

Como é possível avaliar, essas diferentes perspectivas fazem parte daquelas negociações de realidade que indicam uma espécie “manipulação” política de determinados signos religiosos ligados às divindades mais controversas do panteão afro-brasileiro, que embora sejam processadas no âmbito das contendas endógenas do campo afro-religioso, expressam alguns dos históricos tensionamentos relativos à negociação das alteridades afro-descendentes e ocidentais ativadas em torno de divindades *tricksters*, como Exu. Conforme será retomado na seção seguinte deste capítulo, especificamente voltada a essas negociações tensas (presentes mesmo num quadro de expansão da Quimbanda no Rio Grande do Sul), as posturas de contenção ou defesa da Quimbanda podem ser percebidas dentro de um processo de negociação mais amplo que ora propõe a institucionalização de determinados valores religiosos, morais e estéticos, segundo os parâmetros mais aceitos socialmente, ora propõe o rompimento com esses esquemas conceituais hegemônicos, com base numa contestação dos mesmos. Nesse último caso, poderá ser percebida a figura do exubandeiro, que ao assumir uma identidade religiosa ligada ao registro mais marginal do campo afro projeta-se em oposição àquelas propostas de institucionalização da experiência religiosa, assim assumindo uma postura de resistência.

De fato, essa ideia supõe que a identidade do exubandeiro possua uma conotação política. Em alguns casos detectados na prática etnográfica, isso se demonstra factual. Ainda assim, embora uma identificação ligada ao registro mais marginal do campo afro revele por si só uma espécie de conjugação de uma linguagem de contestação, empreendida em contraposição àquelas formas de institucionalização, não há qualquer processo de formação de uma identidade política coletiva articulada em torno dos códigos da Quimbanda. Ao contrário, tudo conspira para que a individualidade seja favorecida e para que nenhuma construção identitária coletiva seja viabilizada, não sendo possível constatar possíveis projetos comuns inspirados pela pertença a essa modalidade religiosa. Nesse sentido, é até mesmo possível e recorrente que agentes profundamente ligados à Quimbanda adotem outras identidades religiosas de acordo com os espaços simbólicos através dos quais transitam dentro do próprio campo afro-religioso.

Um exemplo sugestivo se refere às ações de alguns exubandeiros famosos de Porto Alegre: ao circularem pelos espaços onde ocorrem as atuais negociações políticas ligadas às

religiões afro-gaúchas (ambientes permeados pela lógica da reafrikanização, hostil à Quimbanda) passam a adotar identidades alternativas. Em suas participações nessas arenas endógenas ao campo afro, estruturadas através de seminários e fóruns de discussão coletiva, é comum que inclusive substituam o “nome de guerra” quimbandeiro por uma construção mais ligada à religião dos Orixás (mais afinadas com a reafrikanização hegemônica nesses espaços), numa variação, no entanto, apenas transitória, posto que o afastamento da arena política tende a restabelecer as referências de pertença à Quimbanda. Assim, “Pai João de Oxalá” pode apresentar-se nesses espaços vestindo os *axós* (indumentária) dos Orixás, comentar a importância do Batuque como religião ligada à resistência negra, ou até mesmo vincular-se às campanhas em prol do resgate das “tradições afro-gaúchas”. Ao afastar-se dessas arenas, será comum que volte a apresentar-se como “Joãozinho do Exu Caveira”, passe a circular prioritariamente pelas curimbas de Exus e continue inserindo em seus rituais religiosos diversos elementos oriundos do ocultismo europeu, referindo conhecimentos adquiridos com a leitura do *Grimorium Verum* ou do “famoso livro de São Cipriano da Capa Preta”, considerado um clássico no abastecimento do processo de sincretismo que reside nas práticas menos ortodoxas do campo afro. Pareceria estarmos aqui diante daquelas ações dramáticas analisadas por Goffman (1993), nas quais um indivíduo “desempenha” um papel utilizando-se de uma “fachada”, através de ações que têm por objetivo fazer com que seus interlocutores acreditem nos atributos representados.

Essas diferentes formas de apresentação pública dos agentes religiosos ligados à Quimbanda demonstram que as construções identitárias inerentes a essa prática são sempre definidas de modo situacional, sobretudo por se tratar de um vínculo relacionado com o registro religioso mais marginal do já marginalizado campo afro-brasileiro. Mas isso não constitui um grande problema para um exubandeiro, sobretudo em tempos de configuração de um campo religioso mais plural<sup>299</sup>. O que parece definir de fato a pertença na Quimbanda é menos o modo como as identidades são referenciadas ou negociadas publicamente e mais a maneira através da qual os agentes vivenciam os códigos simbólicos disponíveis no campo afro-religioso. Nesse contexto, o que parece caracterizar a identidade religiosa de um “exubandeiro” diz respeito aos diferentes níveis de envolvimento místico com as divindades cultuadas na Quimbanda, à presença constante nas atividades rituais dessa prática (sobretudo nas giras festivas), à circulação pelas redes que estruturam a comunidade de exubandeiros

---

<sup>299</sup> Em que pese o fato de que esse mesmo campo siga afetado por lógicas de intolerância religiosa em relação às práticas afro-brasileiras, como se observa na atual perseguição empreendida pelo neopentecostalismo.

(reproduzida através dos círculos de sociabilidade que se formam nas curimbas) e assim sucessivamente. Nas narrativas que emergem no campo etnográfico, aqueles que afirmam (de modo público ou reservado) serem exubandeiros, ou ainda “exuzeiros”, correspondem a agentes que, no âmbito de suas experiências religiosas particulares, priorizam o acesso aos códigos da Quimbanda.

Em síntese, essas considerações indicam que a compreensão das lógicas de pertença relacionadas com o universo simbólico da Quimbanda deva partir de uma análise das trajetórias de determinados agentes religiosos, buscando-se avaliar o modo como os códigos dessa prática se inserem nos *projetos* pessoais desses agentes, assim sendo analisadas as possíveis motivações e propensões subjetivas pelas quais uma possível “pertença quimbandeira” se configura. Para dar continuidade a esse propósito, na seqüência do texto serão enfocadas as trajetórias pessoais de dois atores ligados ao campo afro-gaúcho e efetivamente vinculados aos cultos de Exus e Pombagiras. A seleção dos agentes foi feita com base numa avaliação prévia das entrevistas narrativas aplicadas com intuito de recuperar as trajetórias pessoais e religiosas de alguns informantes<sup>300</sup>, num processo que favoreceu a detecção daquelas narrativas que apresentaram maiores recorrências no que se refere às lógicas de pertença colocadas sob análise. Dessa maneira, as duas narrativas que seguem podem ser concebidas como as mais ilustrativas dentre aquelas que foram igualmente analisadas e que autorizam as inferências comentadas a seguir<sup>301</sup>.

### 6.5.2 Trajetórias religiosas (I): *Neusa da Padilha*

A trajetória de Dona Neusa, ou *Neusa da Padilha*, demonstrou-se como exemplo fecundo do modo como a pertença aos códigos simbólicos da Quimbanda pode ser constituída<sup>302</sup>. Nas narrativas acerca de sua trajetória pessoal e religiosa os domínios do

---

<sup>300</sup> Conforme descrito no capítulo da metodologia.

<sup>301</sup> Na medida em que a descrição dessas trajetórias pode expor fatos e episódios que são parte da intimidade dos informantes, optou-se pela preservação de suas identidades. Dessa maneira, a construção dessa etapa do texto utiliza-se de nomes fictícios, os quais são aplicados tanto aos agentes quanto a suas divindades pessoais (cujo nome geralmente compõe a identidade pública através da qual são reconhecidos na comunidade religiosa).

<sup>302</sup> A reconstrução dessa trajetória baseia-se na aplicação de entrevistas narrativas conduzidas nos dias 13 de janeiro e 18 de março do ano de 2012.

sagrado e profano estão sempre articulados, e tal perspectiva ilustra diversos aspectos do modo como a religiosidade quimbandeira é vivenciada não apenas na prática religiosa efetiva, mas ainda no cotidiano de um adepto. Assim, tornam-se evidentes alguns aspectos relativos ao imaginário quimbandeiro sobre as divindades e suas relações com os vivos, a atuação dos espíritos na vida de seus cultores, os bens mágico-religiosos negociados entre um adepto e os Exus, bem como algumas lógicas relativas à participação nos círculos de sociabilidade próprios da comunidade da Quimbanda, fatores que se demonstram centrais para percepções sobre as possibilidades de adesão a essa prática.

Dona Neusa da Padilha possui cinqüenta e dois anos de idade. É casada pela terceira vez e vive com seu companheiro e um filho, originário do segundo casamento, num bairro pobre situado na região metropolitana de Porto Alegre. Iniciada nas três formas religiosas que compõem a Linha Cruzada, atualmente, apenas pratica a Quimbanda, em sua própria residência, através de uma espécie de culto doméstico no qual sua Pombagira presta atendimento a diversos clientes. Por vezes, em sua casa, também são realizadas algumas sessões esporádicas de Quimbanda, quando alguns iniciados que possuem seus Exus *apadrinhados* por Dona Neusa comparecem para formar com ela a corrente mediúnica. Em outros termos, trata-se de atividades que podem ser consideradas como uma espécie de “meio termo” entre aquilo que se desenvolve mais habitualmente num terreiro afro-brasileiro (com atividades regulares organizadas e freqüentadas por iniciados que compõem uma *irmandade*, a qual é chefiada por um sacerdote) e um culto eminentemente doméstico. Além dessas atividades, Dona Neusa participa de modo constante das giras e curimbas de Quimbanda realizadas em terreiros da região, sendo sempre uma convidada ilustre nessas cerimônias, o que se deve à fama adquirida por sua Pombagira nas redondezas, considerada por muitos como extremamente eficaz na resolução das demandas de seus consulentes.

Por essa razão a casa de Dona Neusa é muito procurada por clientes que visam acessar os préstimos espirituais da Pombagira Maria Padilha, e parte da economia da família advém dos valores cobrados nessas consultas espirituais. Os atendimentos são geralmente realizados às terças-feiras, quando Dona Neusa pode permanecer incorporada com sua entidade desde a metade da tarde até por volta das duas horas da manhã, atendendo uma razoável quantidade de consulentes, que pode variar entre dez e vinte pessoas por ocasião. Além dos presentes e oferendas que os clientes ofertam à divindade, as consultas possuem o valor de trinta reais, o que garante os trezentos reais semanais com os quais Dona Neusa ajuda no sustento da família, cuja renda é complementada pelo salário do marido, que trabalha como pedreiro.



A identificação dessa “exubandeira” típica com as entidades da Quimbanda é central. Conforme afirma, tudo em sua vida possui a influência da Pombagira Maria Padilha, que lhe ajuda diante de toda e qualquer dificuldade enfrentada, sejam problemas econômicos, de saúde ou mesmo amorosos, nesse caso referindo-se às brigas constantes que tem com o cônjuge. Contudo, tal identificação foi construída de maneira lenta ao longo de sua trajetória pessoal. Segundo a informante, a “Padilha” a acompanha desde que era jovem, sendo uma espécie de protetora particular atuante em todas as fases de sua vida, tendo sido através das relações com essa entidade que se processou sua entrada “na religião”.

Ao contrário de muitas pessoas, que se iniciam após uma frequência regular (como consulentes ou simpatizantes) junto aos templos, Dona Neusa se aproxima dos códigos religiosos através das incorporações com a Pombagira, que passa a possuí-la antes mesmo de qualquer presença assídua em terreiros afro-brasileiros. Essa aproximação ocorre num dos episódios mais dramáticos de sua vida. Aos dezoito anos de idade, quando residia com a família num bairro da periferia de Porto Alegre, cujas condições de vida eram extremamente precárias, Dona Neusa conhece Roberto, homem por quem se apaixona e com quem decide casar-se. A possibilidade do casamento insere-se em sua vida em conjunto com uma série de expectativas diversas, relacionadas com a constituição de uma família e com a melhoria na qualidade de vida, planos que são elaborados em conjunto com o futuro marido. No entanto, quatro dias após o casamento Roberto é assassinado no momento em que retornava do trabalho para casa. De acordo com suas narrativas de Dona Neusa, esse episódio marca profundamente sua trajetória, apresentando-se como uma forte ruptura entre as expectativas de uma jovem que sonhava em ter seus filhos e construir juntamente com o cônjuge uma nova vida e uma possível condição futura, que após o acontecimento trágico, passava a viver incertezas e um intenso sentimento de insegurança. É justamente nesse momento dramático, cujas realidades enfrentadas por Dona Neusa propõem uma ruptura entre os sonhos aventados e a aflição que passava a se configurar, que a entidade quimbandeira aparece em sua vida.

Após a perda do marido, período em que se segue uma profunda depressão, a Pombagira Maria Padilha começa a possuí-la. A chegada do espírito ocorre em sua própria casa, provocando espanto entre os familiares. Segundo as narrativas, Maria Padilha chegava dando gargalhadas e afirmando estar ali para proteger sua médium, que a partir de então estaria sob sua tutela mística. As possessões por esse espírito tornam-se constantes, ocorrendo nas ocasiões mais inusitadas, como almoços, jantares e momentos básicos da vida em família. Com a continuidade desses episódios, serão recorrentes os conselhos de parentes e amigos

próximos sobre a necessidade da procura por auxílio religioso. Ao lançar-se nessa busca, Dona Neusa iniciará um trânsito por diferentes centros de espiritismo e templos evangélicos, até consolidar sua pertença religiosa optando pela iniciação num terreiro afro-brasileiro, momento em que o transe da Pombagira será ritualizado e que essa divindade será *assentada*, assim se estabelecendo um contato mais efetivo com os códigos da Quimbanda.

Esses primeiros acontecimentos possuem diversos sentidos. Decerto, o fato da possessão ter precedido a iniciação ou a adesão concreta a uma determinada prática religiosa comporta significados importantes, sobretudo aqueles já tratados por autores como Lewis (1977) e Hayes (2009), que demonstraram o modo como o transe pode operar como mecanismo para expressão das tensões vividas pelos indivíduos, seja em seus aspectos psicológicos (atuando como mecanismo de defesa pelo qual o indivíduo administra inquietações e desejos através da dissociação), seja em seus aspectos socioculturais (quando a possessão opera na rearticulação da posição social dos agentes, sugerindo lógicas de reversão de *status*). Como amplamente estudado por Hayes (2009), essas possibilidades são favorecidas em contextos em que o repertório cultural disponível fornece diferentes categorias espirituais através das quais aqueles processos possam se realizar. Isso explicaria o fato de não serem raras as ocasiões em que certos indivíduos experimentam a possessão, mesmo sem contato com os códigos iniciáticos de algum sistema religioso específico, sobretudo em função de que em algumas culturas (caso do Brasil) tais personagens espirituais são amplamente reconhecidos, o que favorece com que o transe (ainda que não ritualizado) e os mecanismos psicológicos ou socioculturais a ele ligados sejam expressos através de uma linguagem característica<sup>303</sup>. No caso de Dona Neusa, assim como nas concepções teóricas acima indicadas, é possível avaliar a possibilidade de que o transe da Pombagira tenha atuado como forma expressiva para dar vazão às tensões vivenciadas.

A constatação de uma condição aparentemente incompatível com a possibilidade de

---

<sup>303</sup> Para Hayes (2009), essa seria uma realidade muito recorrente no Brasil, e significativa para os casos de possessão pela Pombagira, não sendo raros os episódios em que mulheres não iniciadas são possuídas por essa divindade. Segundo a autora, isso se explicaria na medida em que esse personagem mítico possibilita que muitos conflitos relacionados às tensões de gênero possam ser expressos e rearranjados através da linguagem da possessão. Tais possibilidades decorrem das próprias representações coletivas da Pombagira, considerada como antítese do poder masculino. Destaca-se ainda que essas ocorrências não estão condicionadas à participação em sistemas religiosos específicos, sobretudo pelo fato de que categorias espirituais como a Pombagira estão disponíveis no repertório cultural brasileiro, sendo indicativas de determinados arquétipos amplamente conhecidos – nesse caso, aqueles que representam uma oposição ao modelo idealizado que define a condição do gênero feminino. Hayes (2009) ratifica essa posição ao considerar que grande parte dos médiuns que recebem essa entidade corresponde a mulheres *donas de casa*, justamente aquelas que não encontram meios de expressar comportamentos que não estejam limitados por sua posição na estrutura social e familiar.

realização de seus sonhos, aliada ao sentimento de insegurança quanto ao futuro, transformaram-se em aflições que puderam ser reorientadas segundo a crença na presença do espírito de Maria Padilha. Note-se, nesse caso, que estamos tratando justamente de uma categoria espiritual que representa antepassados que, em sua vida mundana, experimentaram as dores e dramas humanos, sendo por isso considerados aptos a compreender e solucionar as demandas decorrentes da aflição. Por outro lado, é recorrente nas narrativas de Dona Neusa uma percepção dramática sobre sua nova condição de “mulher sozinha no mundo”, constatando-se, aqui, uma espécie de agravamento das aflições segundo as relações de gênero. Nesse sentido, é sugestivo que seja justamente a Pombagira, símbolo básico de uma oposição ao poder masculino e de independência em relação a esse mesmo poder que se torna uma intercessora mística privilegiada para enfrentar a perda do cônjuge<sup>304</sup>. Dito de outro modo, enfrentar as novas realidades como “mulher sozinha no mundo” e com todas as dificuldades que essa condição propõe (no âmbito das percepções dessa agente), demonstra que os recursos místicos disponibilizados justamente por aquelas divindades associadas a uma contestação das assimetrias de gênero (e que por isso representam, num nível simbólico, a independência feminina) possam ser valiosos.

Independentemente da possibilidade de que esses acontecimentos sejam interpretados considerando-se os mecanismos psicossociais ativados na lógica da possessão (como mecanismo de defesa baseado na dissociação ou como elemento simbólico atuante na reorganização da posição social dos agentes), o que se torna importante para esta análise é o modo como os signos religiosos relativos à Quimbanda passam a ser centrais na trajetória de Dona Neusa, operando como um esquema simbólico que fornece recursos que não apenas possibilitam que as situações *inexplicáveis* (como a perda do cônjuge) sejam compreendidas, mas que ainda propõem a possibilidade de expressão de emoções que permitam tolerar aquelas mesmas situações. É evidente que essas possibilidades de compreensão acerca dos dramas pessoais e da expressão de sentimentos que permitam suportá-los são recorrentes em qualquer sistema religioso, do mesmo modo que em qualquer denominação do campo afro-brasileiro. No entanto, algumas especificidades dos códigos da Quimbanda demonstram o modo como em determinados contextos uma linguagem específica (nesse caso a linguagem

---

<sup>304</sup> Segundo Hayes (2009), a contestação ao poder masculino é visível nessa categoria espiritual. Na medida em que simbolizam as “mulheres da vida fácil” e “endiabradas”, as Pombagiras não se encaixam nas representações mais comuns sobre o que *deva* constituir o papel feminino, especialmente em sociedades historicamente fundadas num sistema patriarcal, nas quais ser mulher pode corresponder à inequívoca ocupação do papel de *mãe de família e dona de casa*.

quimbandeira) pode fazer mais sentido para os atores sociais. No caso em análise, são justamente as características básicas das divindades quimbandeiras que se apresentam como mais eficazes para o enfrentamento místico das situações concretas vivenciadas por Dona Neusa. E essa ideia de eficácia, no contexto do simbólico da Quimbanda, parte de algumas constatações já referidas ao longo deste capítulo, as quais se relacionam com a capacidade mística especial atribuída aos Exus e Pombagiras que, segundo a crença, compreendem melhor as aflições e dramas humanos. Até os dias atuais a crença na presença e atuação da Pombagira na vida de Dona Neusa, como intercessora mística fundamental e ligada a uma situação dramática concreta, é ressaltada em suas narrativas:

Na verdade, a Padilha [Pombagira Maria Padilha] é uma criatura que me acompanhou desde dentro do cemitério, quando eu enterrei o meu primeiro marido. Ela [entidade] disse isso. Ela chegou [incorporou] em mim e disse isso, pra quem quisesse ouvir. Porque quando eu perdi o meu marido, eu tinha 18 anos, e foi horrível. Quando eu voltei pra casa, durante trinta dias eu fiquei enxergando o meu marido dentro de casa. E durante trinta dias eu fiquei tentando me matar. Passou esses trinta dias, eu não sabia mais o que fazer. Aí ela começou a chegar em mim e dizer pra minha mãe que ela ia me proteger. Mas pra isso, eu tinha que ir a um terreiro, pra ela poder trabalhar. Sabe, até hoje eu sei que ela sempre me cuidou desde aquele momento e não consigo me ver sem saber que ela tá me acompanhando. Até hoje qualquer que seja o *perrengue*, agente aqui em casa sabe que pode contar com ela.

Nessa narrativa é possível avaliar que, embora a vinculação com um código simbólico determinado parta de uma situação dramática relevante, as prováveis experiências religiosas que daí decorrem se articulam em torno da possibilidade de que a interseção desses espíritos na vida concreta seja contínua. São essas expectativas que podem levar à iniciação, e no caso de Dona Neusa, foi essa possibilidade que permitiu com que aqueles códigos até então acionados de maneira fragmentária (através do transe doméstico da Pombagira) passassem a ser devidamente ritualizados e articulados numa determinada cosmovisão. É com base na aquisição dessa cosmovisão que, não apenas os acontecimentos passados serão explicados, mas também aqueles que se seguem no curso da vida prática, assim obtendo-se o acesso de um código de percepção e ação (pois essas religiões são voltadas à resolução das demandas) que passa a se articular com os projetos pessoais. Não apenas a reflexão sobre o trajeto passado, mas também as projeções futuras serão ações conjugadas em acordo com a interpretação daquele código simbólico, cujo contato passa a ser indispensável na vida de um agente religioso. Como refere Dona Neusa na narrativa acima, não é possível imaginar-se sem a interseção mística de sua Pombagira. Constatações como essas ajudam a perceber o modo

como a pertença numa determinada prática vai se constituindo em acordo com os projetos pessoais de um agente. Até este ponto, o que parece ser importante é que quaisquer que forem as projeções, sempre será possível e necessário contar com a ajuda das divindades espirituais.

No entanto, essa inserção junto ao código religioso, a qual tende a ser aprofundada através da iniciação, não se demonstra como uma ação simples. Como referido mais acima, a trajetória de Dona Neusa revela uma espécie de peregrinação por outros registros do campo religioso até iniciar-se num terreiro afro-brasileiro. Se os códigos dos Exus e Pombagiras acessados inicialmente como sistema de mediação com a realidade se demonstraram (em suas especificidades) mais compatíveis com as expectativas e exigências simbólicas dessa agente, a adoção factual do código da Quimbanda só se realizou com base num comparativo prévio entre diversas agências religiosas disponíveis no campo religioso e, posteriormente, após a adesão a um terreiro de Linha Cruzada, a partir de uma priorização eletiva da Quimbanda em detrimento das outras modalidades afro-religiosas. A consideração das lógicas subjacentes a essas escolhas permite ampliar as inferências sobre a pertença na Quimbanda.

Após as freqüentes possessões pela Pombagira, Dona Neusa freqüentou vários cultos religiosos. Afirma ter se decepcionado com a igreja pentecostal, pois além de achar injusta a cobrança do dízimo, não se sentiu “à vontade” quando, ao explicar para o pastor sobre a possessão da Pombagira, foi convocada para uma sessão de exorcismo. Além disso, refere não compreender o motivo pelo qual, segundo a perspectiva evangélica, além de viver uma vida difícil também não seria mais possível desfrutar das festas realizadas na escola de samba de seu bairro, que gostava de freqüentar para se divertir e beber sua cerveja aos finais de semana, práticas que também eram condenadas pela igreja. Após a rápida passagem pelo culto evangélico, Dona Neusa freqüentou um centro espírita kardecista, por um período mais longo, dizendo-se muito satisfeita com as *respostas* que encontrou acerca dos questionamentos que fazia sobre a morte do marido.

Contudo, um acontecimento decisivo fez com que se afastasse do espiritismo e procurasse, de pronto, um terreiro afro-brasileiro. Meses após o assassinato de Roberto os vizinhos descobrem o responsável pelo crime. Indignada com a impunidade do criminoso, Dona Neusa afirma ter ficado muito revoltada com a situação. Ao buscar “conforto” no centro espírita kardecista, queixa-se que apenas lhe foi recomendado que “perdoasse” o suposto bandido, mas de forma alguma, sua revolta seria tolerada. Essa situação, somada ao contato prévio com a Pombagira através dos transe domésticos, leva Dona Neusa a procurar um terreiro de Linha Cruzada, numa busca que tinha por intenção básica a realização de uma

consulta com os Exus visando à encomenda de um trabalho para vingar-se do bandido. A informante afirma que já possuía conhecimento de que para realizar a vingança mística, os Exus não lhe exigiriam nada que não fosse uma garrafa de cachaça ou um galo, e muito menos lhe advertiriam sobre a necessidade do perdão. De acordo com sua narrativa, a entidade da Quimbanda com a qual consultou apenas sugeriu que ela realmente refletisse sobre o que desejaria que acontecesse ao assassino de seu marido. Após tal reflexão, Dona Neusa afirma ter desistido da vingança e sentido muita vontade de participar dos rituais que assistira, passando a frequentar o terreiro de modo assíduo. Na seqüência dos acontecimentos, sua Pombagira começa a baixar nas sessões rituais frequentadas e logo Dona Neusa se inicia na Linha Cruzada.

Algumas considerações sobre o modo como cada um desses sistemas religiosos citados processa as demandas de seus agentes, aqui avaliadas em torno de um caso específico, podem ser elucidativas. Enquanto o templo evangélico aceitava os problemas pessoais de Dona Neusa, que tinha na figura do pastor uma espécie de conselheiro a quem poderia confidenciar suas mazelas, ao mesmo tempo propunha que suas demandas fossem solucionadas através da adoção de um rígido código de conduta que, de certa maneira, apacava sua individualidade. Embora a subjetividade de Dona Neusa fosse admitida durante a avaliação de seus problemas pessoais, todo e qualquer meio de expressão de sua individualidade deveria ser contido, não apenas pela adoção de um código moral rigoroso, mas ainda por uma sugestão acerca do afastamento do mundo profano, quase sempre conseqüência da adesão às religiões pentecostais (Cf. PRANDI, 1996b). Aqui, a sugestão de uma mudança completa de *estilo de vida* era decisiva. Por sua vez, se o espiritismo lhe fornecia um sistema interpretativo coerente e capaz de satisfazer suas demandas cognitivas, especialmente aquelas relacionadas com a perda do marido, ao mesmo tempo impunha um repertório ético segundo o qual sua revolta não encontrava um meio de expressão. É sugestivo, nesse sentido, o fato de que quando consultou com o Exu numa sessão de Quimbanda, divindade que potencialmente não se furtaria a empreender uma vingança mística, Dona Neusa tenha recuado diante dessa possibilidade.

Parece relevante que, no caso da religiosidade quimbandeira, na qual as divindades não possuem moralidade definida, a ausência de um repertório moral não implica a ausência total de uma reflexão ética, aqui compreendendo-se a noção de ética como reflexão sobre a moral instituída. Conforme já afirmado, o que parece estar implícito nessas práticas diz respeito mais à existência de uma “reflexão ética” segundo contextos situacionais concretos

do que à elaboração de um repertório moral que incida de modo direto na conduta dos agentes. Nessa perspectiva, Dona Neusa parece ter encontrado na religiosidade quimbandeira diversos atrativos para sua adesão religiosa. Além de um código que lhe assegurava um eficaz mecanismo simbólico de mediação com a realidade (já acessado de maneira fragmentária através do transe pela Pombagira), sobretudo no que concerne ao poder simbólico dos Exus e suas especificidades enquanto entidades que compreendem as aflições humanas (aflições que nesse momento eram peremptórias na vida de Dona Neusa), esse código poderia estar organizado mediante um sistema religioso capaz de assegurar a individualidade da agente. Dito de outro modo, além de encontrar um modelo religioso capaz de fornecer esquemas de interpretação e de ação junto à realidade (e coerentes com a realidade vivenciada), o código quimbandeiro ainda assegurava a flexibilização de categorias morais, o que favorecia com que os sentimentos pessoais de Dona Neusa encontrassem um adequado canal para serem expressos, assim reforçando-se sua individualidade.

Também são recorrentes as referências dessa informante ao “encantamento” que sentiu quando se deparou com as cerimônias da Quimbanda. Desse modo, não nega que a possibilidade de participar das giras e curimbas constituía uma fonte de interesse na religiosidade que passava a conhecer.

Eu fui a primeira vez e só tomei passe, consultei com os Exus. E aquilo me chamou muito a atenção. O tambor é muito bacana. As danças, tudo é diferente pra quem chega ali pela primeira vez. Aí me convidaram pra uma festa. Fui toda bonitinha, eu fiz trancinha assim, era uma festa de Exu. Ai, e eu encantada né? Tudo muito chique, o Exu do pai-de-santo usava sapato, as roupas que as Pombagiras usavam eram bonitas, eu me senti muito bem ali. Não pelas roupas, mas é que aquilo cria uma atmosfera que tu se sente bem. Tu esquece um pouco dos teus problemas. E não vou te mentir que me deu muita vontade de estar ali, de participar daquilo. Conhecer aquelas pessoas.

Essas declarações indicam o modo como a Quimbanda ainda oferecia a essa agente a possibilidade de participar de um novo círculo de sociabilidade através do qual sua individualidade continuaria a ser valorizada. Também fica expresso nessa narrativa o modo como essas cerimônias favorecem a expressão de sentimentos individuais para além da vida privada. São comuns as referências de Dona Neusa ao fato de que, durante muito tempo em sua vida, além da frequência na quadra de sua escola de samba, a única possibilidade de divertimento e de descontração era obtida nos eventos religiosos da Quimbanda.

Com base nos fatos até aqui descritos, e diante das realidades pessoais referidas por essa informante, é possível avaliar que a adesão aos códigos religiosos da Quimbanda esteve fomentada por alguns aspectos principais. Em primeiro, a partir da pertença a essa religiosidade, os códigos da Quimbanda (seja através da ideia da presença de uma Pombagira em sua vida, seja através do contato inicial com um templo afro-brasileiro) apresentam-se como dotados de uma efetiva eficácia nos processos de mediação simbólica com a realidade. A atuação contínua da Pombagira Maria Padilha em seu cotidiano reforça essa perspectiva, acrescentando ainda outra característica importante: o fato de que a Quimbanda representa não apenas uma forma de religiosidade “encantada”, mas ainda uma prática orientada de maneira prioritária à resolução das aflições de seus adeptos. Agregam-se a essas *qualidades* aqueles fatores vinculados a uma ética relativa e à valorização (e priorização) das capacidades individuais, os quais aparecem nas narrativas de Dona Neusa como fundamentalmente responsáveis por sua adesão. É justamente a possibilidade de vivenciar esse código que parece configurar a pertença de Dona Neusa, e é a partir do momento em que a vivência dessas experiências religiosas enquadra-se com seus projetos pessoais e profanos que a iniciação será compreendida como fundamental. O auxílio místico permanente das divindades, a participação nas atividades cerimoniais (que pressupõe a presença num círculo de sociabilidades característico), o acionamento de um sistema cognitivo que torna possível a compreensão de determinados acontecimentos e o contato com uma prática que não restringe seu *estilo de vida*, passam a ser fundamentais para que uma determinada atitude sagrada para com o mundo seja adotada e venha fazer parte de suas projeções.

É compreensível que muitas dessas características do sistema religioso estudado - as quais se coadunam com as possibilidades de adesão ao mesmo - são recorrentes em diversas variantes do campo afro-religioso. Como já foi referido em outras partes deste trabalho, o que parece ser característico da Quimbanda é que, nessa prática, todas essas possibilidades são radicalizadas. Essa constatação pode ser exemplificada em torno das concepções morais presentes num ou noutro modelo religioso. Assim, se em determinadas denominações mais ortodoxas do campo afro, como o Batuque ou o Candomblé, os Orixás cultuados também não propõem um código de conduta moralizante para seus adeptos, os Exus e Pombagiras, por sua vez, estarão ainda mais destituídos de qualquer prerrogativa moral. A esse respeito, cabe ser ressaltado que, ainda que seja constatável o fato de os Orixás serem destituídos de atributos éticos específicos, não são raras as oportunidades em que um adepto pode estabelecer conexões entre determinado Orixá e a moral judaico-cristã através das afinidades existentes



entre os deuses africanos e seus correspondentes no sincretismo afro-católico. Por diversas vezes, essa relação foi detectada na prática etnográfica no contexto do Batuque, no caso das interpretações êmicas sobre Oxalá, sincretizado com Jesus Cristo. Na Quimbanda, essas possibilidades desaparecem.

Noutra perspectiva, se em todas as denominações afro-brasileiras as trocas místicas estabelecidas com as entidades cultuadas mostram que todas elas possuem atributos favoráveis para interceder na vida concreta de seus adeptos, os Exus e Pombagiras podem ser percebidos como entidades mais eficazes para agir na vida *terrena* de seus cultores, especialmente por conhecerem os problemas do *mundo vivido* com maior profundidade. Algumas dessas particularidades aparecem de forma clara na trajetória de Dona Neusa da Padilha, quando aprofundados os significados da prioridade conferida em sua carreira iniciática à Quimbanda. Como dito mais acima, embora tenha se iniciado num templo de Linha Cruzada, Dona Neusa é um exemplo típico dos agentes religiosos que, embora mantenham “pertencas *cruzadas*”, assumem uma identidade fundamentalmente atrelada aos códigos quimbandeiros:

A Quimbanda me chamou mais atenção porque ela tem essa liberdade. A Umbanda, por exemplo, é muito disciplinadora, é muito rígida, do Caboclo que não te mostra os dentes, que conversa meia dúzia de coisas contigo. Se ele tiver que te dizer diz algumas palavras ele diz uma coisinha e deu. O Batuque nem pensar. O Batuque era só preceito (tabu). E preceito, e mais preceito, e não pode isso, e não pode aquilo. A filosofia do "não pode" é sinônimo de Batuque. Tu não pode tomar café em pé porque o pai-de-santo diz que traz a morte. Tu não pode comer arroz com galinha porque é do Egum. Tu não pode comer arroz com leite porque é do Oxalá. Tu não pode transar porque o pai-de-santo cortou e tu tá de preceito (tabu). Nada pode no Batuque. Então pra mim isso já era uma religião opressiva. A religião que trabalha com opressão eu já passo longe. Sempre tem uma culpa, um problema. Tu já viu como são as coisas na Nação [Batuque]? Ah, porque o pai quis assim. Porque o Xangô quis assim. E tem outra coisa, né Rodrigo. Se tu chegar e ir falar com um Exu ele vai te ouvir qualquer assunto. Experimenta falar de amor ou de sexo com um Caboclo da Umbanda. Ele é capaz de te botar a correr do terreiro.

Essas referências reafirmam certas especificidades dos Exus e Pombagiras como intercessores místicos privilegiados para lidar com as demandas contemporâneas dos adeptos e consumidores do campo afro. De acordo com o que foi exposto quando tratadas as especificidades místicas dessas divindades, ao contrário dos Caboclos da Umbanda ou dos Orixás do Batuque, os Exus são permissivos, falam sobre qualquer assunto, entendem a *linguagem* das pessoas (sobretudo por serem mais *humanos*), sendo possível que com essas entidades se fale sobre qualquer assunto ou se negocie qualquer desejo ou aspiração mágico

religiosa, independentemente de implicações morais. Ao mesmo tempo, a narrativa acima revela fatores relacionados com a maior liberdade de ação durante as experiências religiosas da Quimbanda, especialmente num comparativo com as etiquetas, tabus e prescrições rituais fortemente presentes em outras denominações do campo afro. Decerto, essas características também se demonstram como um atrativo da Quimbanda e encontram-se ligadas à forma como a pertença nessa modalidade se efetua. Essa é outra característica na qual ficam claras as conexões dessa prática com a valorização individual, expressa no acionamento da noção de “liberdade” nas narrativas de Dona Neusa.

Sobre esse último aspecto, no capítulo anterior foi referido que, dentre as possíveis explicações para a emergência da Quimbanda no Rio Grande do Sul, também se observa que nessa prática a mediação com o sagrado pode ser realizada de um modo mais direto, diferentemente do que ocorre noutras modalidades afro-religiosas, nas quais as longas carreiras iniciáticas e a estrutura organizacional centrada na figura do pai-de-santo tendem a conceder ao chefe de culto uma posição privilegiada. Na Quimbanda, as possibilidades de acesso mais direto ao universo do sagrado são efetivas na medida em que a emancipação em relação ao sacerdote pode ser abreviada, constatando-se a existência de carreiras iniciáticas mais curtas. As estruturas organizacionais e as possíveis hierarquias religiosas dessa prática são simplificadas, o que por sua vez favorece a proliferação de terreiros especificamente ligados à Quimbanda ou o surgimento de agentes religiosos que podem exercer atividades próximas à prática do “curandeirismo”. Nesse sentido, no contexto do campo afro-gaúcho, não é raro o surgimento de agentes que exercem uma espécie de culto doméstico centrado na Quimbanda, a partir do qual atendem uma quantidade considerável de consumidores de bens religiosos em consultas particulares com seus Exus e Pombagiras, como ocorre no caso de Dona Neusa. Essas possibilidades podem ser consideradas não apenas como um atrativo típico da Quimbanda, mas ainda como fator que incide de modo decisivo nas lógicas de pertencimento ligadas a essa modalidade religiosa.

A trajetória de Dona Neusa da Padilha também serve como ilustração dessa última inferência. Ainda que iniciada num templo cruzado, no qual sempre priorizou a Quimbanda, o maior envolvimento com os Exus e Pombagiras proporcionou uma rápida obtenção do *aprontamento* nessa vertente. Na medida em que suas participações nas atividades rituais foram acompanhadas do efetivo sucesso de sua Pombagira, que passou a ser reconhecida como poderosa e eficaz no trato com seus consulentes, não tardou para que Dona Neusa iniciasse as consultas religiosas em âmbito doméstico. São constantes suas afirmações sobre o

fato de que, enquanto estava sob a tutela do antigo sacerdote, sua prática religiosa encontrava-se invariavelmente limitada. Após seu aprontamento na Quimbanda, como refere, pôde levar os assentamentos de sua Pombagira para sua residência e iniciar um trato ritual direto com suas entidades espirituais.

Mas essa autonomia não foi viabilizada de maneira tranqüila, sendo parte de um tenso processo de negociação estabelecido com o antigo sacerdote. Segundo Dona Neusa, enquanto fazia parte do templo de Linha Cruzada o sucesso de sua Pombagira despertou ciúmes de seu então pai-de-santo, que chegou a proibir sua entidade de *chegar no mundo*. No entanto, a Pombagira não apenas se recusou a acatar a decisão (pois os Exus, devido a suas características marginais, não se submetem a qualquer tipo de *controle*), como ainda exigiu que Dona Neusa se retirasse do templo para iniciar uma carreira religiosa autônoma.

Essa narrativa elucida alguns fatores relativos às pertencas na Quimbanda. Por um lado, reafirma-se o entendimento de que essa forma religiosa valoriza e viabiliza o acesso direto aos códigos sagrados de um modo mais enfático que outras denominações afro-brasileiras, nas quais as hierarquias e modelos de organização ainda encontram-se baseadas em estruturas mais rígidas. Não é necessário ir muito longe para reconhecer esse atrativo, especialmente num contexto de valorização da individualidade. Por outro lado, e ainda com referência direta à trajetória de Dona Neusa, essa tendência revela outra característica segundo a qual a Quimbanda e suas divindades podem ser compreendidas em oposição direta à institucionalização das experiências religiosas. Decerto, essas possibilidades não ocorrem sem que surjam relações conflituosas entre adeptos e seus antigos sacerdotes, e diversas contendas em torno das representações da feitiçaria podem resultar dessas realidades. Contudo, conforme observado por Stefania Capone (2004), é justamente através de entidades como os Exus e Pombagiras que muitos adeptos do campo religioso afro-brasileiro encontram meios para negociar e atenuar o poder de seus sacerdotes<sup>305</sup>. A contestação em relação às hierarquias de prestígio próprias ao universo dos terreiros é central nesses aspectos, e a Quimbanda pode oferecer meios adequados para que seus iniciados negociem e reorientem suas posições nesse campo de relações. A trajetória de Dona Neusa é exemplar a esse respeito. Mesmo com as proibições de seu pai-de-santo, que visavam assegurar seu prestígio e poder sacerdotal, foram os próprios códigos religiosos (a agência de sua Pombagira, que além de não acatar as ordens

---

<sup>305</sup> Como exemplo, é recorrente que essas divindades sejam consideradas eficazes na defesa de seus médiuns em relação às possíveis vinganças místicas acionadas pelos sacerdotes (no caso dos conflitos motivados pela insubordinação às estruturas e hierarquias dos templos).

do pai-de-santo ainda balizou a nova carreira religiosa de sua médium) que favoreceram o rompimento com a tendência de institucionalização. Realidades como essas são centrais para se compreender as lógicas de pertença e adesão na Quimbanda. De maneira evidente, o empreendimento de uma carreira religiosa dependerá dos projetos dos indivíduos envolvidos. O que se torna relevante aqui é que, no caso da Quimbanda, as projeções pessoais dos agentes não encontram maiores barreiras junto ao código religioso. Pelo contrário, nessa prática, possíveis projetos ligados ao universo sagrado e profano podem ser muito bem articulados sem que existam maiores perdas num ou noutro domínio.

Cabem ainda algumas considerações sobre a forma como a religiosidade quimbandeira é vivida no cotidiano de Dona Neusa da Padilha. De modo reiterado, a presença de sua Pombagira é central em sua vida, não apenas no que concerne às experiências religiosas, mas ainda no que tange às próprias realidades profanas. Maria Padilha interfere e participa de muitos momentos da vida doméstica e das relações familiares. Não é raro que incorpore em sua médium a qualquer momento. Como me diz a informante, “ela chega desde que exista algo a ser resolvido. Já chegou aqui em casa até mesmo só pra acalmar uma amiga que tinha brigado com o namorado”. E de casos como esse a presença de Maria Padilha se estende pelas mais insólitas ocasiões. Chegou num churrasco dominical para acabar com uma briga entre parentes próximos que visitavam a residência e o marido, que estava embriagado. Mas é sintomático que muitas dessas oportunidades digam respeito aos momentos de conflito entre sua médium e o atual marido. As discussões motivadas por crises de ciúmes ou desentendimentos financeiros podem ser sempre mediadas pela possessão de Maria Padilha, que inclusive já impediu que Dona Neusa fosse agredida pelo cônjuge.

Isso tem conseqüências para uma análise do modo como essa religiosidade é vivenciada. Em primeiro, observa-se que o caráter “mais humano” dos Exus possibilita que o sagrado esteja muito aproximado do profano, conforme já avaliado no caso das cerimônias da Quimbanda em que tais limites são de difícil detecção. Essa característica mostra que nessa religiosidade é sempre possível viver em contato direto com o sagrado. As divindades estão junto de seus cultores, interferem em suas vidas de forma efetiva e permanente e, toda e qualquer relação, a mais cotidiana possível, pode estar de algum modo afetada e mediada pelos códigos religiosos. Essa perspectiva reforça a interpretação de que as experiências religiosas da Quimbanda encontram-se orientadas de maneira prioritária à vida concreta de seus adeptos. Não existem maiores preocupações com uma realidade transcendente para a qual as expectativas estejam direcionadas. Trata-se de uma experiência voltada para a

realidade concreta, através da qual é possível encontrar meios simbólicos de reordenamento dos acontecimentos e de reorientação das próprias relações humanas.

Em segundo lugar, essas experiências possibilitam retomar considerações já aventadas por Capone (2004) e Hayes (2009), que demonstram ser recorrentes as ocasiões em que as divindades da Quimbanda podem operar como elementos de mediação das relações sociais, não apenas aquelas que se estabelecem no âmbito da prática religiosa (como no exemplo das sociabilidades desenvolvidas nas giras de Exus), mas também na dimensão doméstica e familiar. Essa última possibilidade se refere aos recorrentes processos pelos quais entidades como Exu ou Pombagira (por serem mundanos e ligados à dimensão profana) podem interferir diretamente no reposicionamento dos atores dispostos em interação, em processos através dos quais questões relativas à sexualidade, gênero e poder podem ser rearranjadas. Como nos exemplos demonstrados por essas autoras, é comum que Pombagiras atuem em processos de empoderamento simbólico de suas médiuns diante de seus cônjuges. Por representarem a antítese da mulher “dona de casa” e “mãe de família”, essas divindades simbolizam a contestação ao poder masculino. Assim, torna-se compreensível o papel do transe pela Pombagira nessas contendas domésticas.

Como costuma dizer num tom bem humorado, atualmente, Dona Neusa da Padilha “toca sua vida, fazendo de tudo para colocar comida na mesa e nada para não ser presa”. Seu cotidiano está sempre permeado pelos códigos da Quimbanda, com os quais pode contar para o enfrentamento das aflições, sejam decorrentes da falta de dinheiro ou das desilusões amorosas, ou ainda para o reordenamento das relações sociais, sejam estas as relações domésticas ou aquelas que envolvem a comunidade religiosa da Quimbanda. Em muitos finais de semana, a vida em condições precárias e com pouca possibilidade para expressão de comportamentos que não aqueles reservados a uma “dona de casa” pode ser substituída pela participação nas giras e curimbas de Exus, nas quais Dona Neusa comparece vestida com os belos vestidos de sua Pombagira, com os quais costuma afirmar estar “pronta pra brilhar com a Padilha”. Em sua residência, atende a diversos clientes e possui autonomia para lidar com o código sagrado. Abdicar de uma religiosidade com essas características pode significar a perda completa de sentido, o qual geralmente é buscado num sistema simbólico que propõe um código específico de percepção e ação sobre as realidades cotidianas. Mas o acesso a tal sistema não propõe incompatibilidades com um determinado estilo de vida. Não é necessário incorporar rígidos preceitos morais ou renunciar à própria individualidade. Também não se torna necessário abrir mão da presença no mundo profano para participar e investir-se do

código sagrado. Ao contrário, é o próprio sagrado acessado junto aos códigos quimbandeiros que se insere pelas realidades mundanas, a adesão a essa prática permitindo o contato com experiências religiosas que promovem a própria sacralização da existência. Visando aprofundar um pouco mais essas ideias, analiso a seguir a trajetória de outro agente religioso, cujas realidades confirmam algumas inferências até aqui expostas e permitem ampliá-las.

### 6.5.3 Trajetórias religiosas (II): *Paulinho da Mulambo*

*Paulinho da Mulambo* corresponde a um agente religioso que se identifica no campo afro-gaúcho como “exubandeiro”, ou como costuma dizer, “exuzeiro nato”, daqueles que defendem a autonomia da Quimbanda perante as demais denominações afro-gaúchas e participam de maneira assídua das sociabilidades que se desenvolvem em torno dessa prática<sup>306</sup>. É recorrente em seus relatos o uso da expressão “correr gira” para definir sua vida social (*sempre correndo gira*), cujo significado, segundo a concepção êmica, diz respeito à participação freqüente naqueles eventos religiosos dedicados aos Exus e Pombagiras. Possui quarenta e oito anos, é homossexual e vive com o companheiro e mais dois sobrinhos pequenos, os quais foram informalmente adotados pelo casal após a morte da mãe, vítima de AIDS, irmã de Paulinho. O imóvel onde vivem abriga simultaneamente a residência e um terreiro de Linha Cruzada, cujo comando é exercido por seu companheiro, que aqui será denominado como Pai Daniel da Maria Quitéria<sup>307</sup>. Embora o Batuque esteja presente nas atividades do templo, a quase totalidade das práticas desenvolvem-se através do código da Quimbanda. Enquanto a Umbanda foi praticamente extinta dos rituais praticados, as sessões de Quimbanda ocorrem todas as sextas-feiras e várias giras são realizadas durante o ano, geralmente com intuito de comemorar o aniversário de assentamento dos Exus e Pombagiras cultuados no terreiro.

Paulinho sempre viveu num bairro pobre da periferia de Porto Alegre. Boa parte de sua família freqüentava um antigo templo de Linha Cruzada da capital, sua mãe, tias e irmãs sendo iniciadas no mesmo. Como costuma referir, seu contato com a religiosidade afro-

---

<sup>306</sup> As entrevistas narrativas utilizadas para reconstruir a trajetória desse agente foram realizadas em 27 de outubro e 14 de novembro do ano de 2012.

<sup>307</sup> De acordo com a iniciativa de preservação da identidade de determinados informantes.

brasileira “vem de berço”. Dessa maneira, não tardou para que se iniciasse, aos nove anos de idade, no Batuque e na Umbanda, prática que naquela época ainda contava com cultos de Exus organizados no formato do “branqueamento” e da “domesticação” daquelas entidades. Após a maioridade, ingressou na corrente mediúnica da Umbanda e passou a receber seus Caboclos e Preto-Velhos. Ainda nessa época iniciam-se alguns conflitos familiares motivados pelas dúvidas que sua possível orientação sexual despertava em seus pais. Quase sempre, essas contendas eram mediadas pela mãe-de-santo do templo freqüentado pela família, que constantemente afirmava sobre a necessidade de Paulinho dedicar maior atenção aos Orixás e à prática da caridade através dos rituais da Umbanda. Contudo, após conhecer um terreiro na vizinhança onde os cultos de Quimbanda começavam a ser desenvolvidos em seu formato contemporâneo, Paulinho se interessa pelo novo modelo ritual e inicia uma participação dissimulada nessas atividades, ainda sem se desligar da mãe-de-santo originária. Durante a freqüência no terreiro quimbandeiro, dois acontecimentos serão decisivos em sua trajetória pessoal e religiosa. Além de conhecer Daniel da Quitéria, por quem se apaixona e com quem decide iniciar uma relação, assim assumindo sua orientação sexual, Paulinho receberá pela primeira vez a Pombagira Maria Mulambo, que se tornará, em conjunto com a definição de sua sexualidade, o pivô das contendas estabelecidas com a família e com sua mãe-de-santo.

Foram duras as críticas recebidas quando tais acontecimentos tornaram-se públicos: a possessão pela Pombagira e o estabelecimento da relação com Daniel. Na maioria das vezes, ambos os fatos foram interpretados como intrinsecamente relacionados. Nesse ponto, deve-se avaliar que é comum no campo afro-gaúcho e no campo afro-brasileiro em geral a ideia de que adeptos do sexo masculino que recebem uma Pombagira correspondam a homossexuais, inadvertidamente<sup>308</sup>. Tanto a família quanto a mãe-de-santo demonstraram inconformidade com a situação, seja pelo relacionamento homossexual assumido, seja por sua participação em rituais de Quimbanda, que além da possessão pela Pombagira (o que ratificava sua condição de “bicha”<sup>309</sup>), advertia sobre a aproximação com um culto supostamente satânico e praticado por indivíduos de conduta moral questionável. Na visão da mãe-de-santo, os fatos acontecidos ainda maculavam sua autoridade sacerdotal, pois é comum no campo afro que os sacerdotes

---

<sup>308</sup> Representação que decorre das características básicas dessa entidade, dentre as quais se destaca a sexualidade francamente assumida.

<sup>309</sup> Termo usado de modo recorrente nas narrativas desse informante.

compreendam a participação de seus iniciados em atividades realizadas em templos alheios como uma afronta à sua chefia<sup>310</sup>.

Após a repressão que afirma ter sofrido, sobretudo por parte da família, Paulinho decide parar de freqüentar o terreiro de Quimbanda e romper o namoro com Daniel. Alguns meses se passam e numa sessão de Umbanda realizada no terreiro de sua mãe-de-santo a Pombagira Maria Mulambo novamente o possui. Após constantes ritos de exorcismo a entidade reluta em desistir da incorporação. Tais acontecimentos se repetem em sessões posteriores e, a cada *chegada* da Pombagira, aumentam os conflitos com seus familiares e com a chefe de culto. Com a persistência dos acontecimentos aumentavam as críticas sobre um possível envolvimento desse agente com os códigos da Quimbanda, sobre sua sexualidade, sobre a possessão pelo espírito “demoníaco” e “efeminado”, que segundo seus próximos, seria responsável pelo desvirtuamento de Paulinho do “bom caminho”. Conforme afirma, entendia-se que a presença da Pombagira não apenas interferia sobre sua sexualidade, mas ainda deveria lhe afastar dos estudos e levá-lo à drogadição, possibilidades que jamais se concretizaram. Contudo, diante desses conflitos, era comum que Maria Mulambo questionasse a autoridade da mãe-de-santo e deixasse recomendações a Paulinho (a serem transmitidas por aqueles que não estavam sob o transe) sobre a necessidade de retornar ao templo de Quimbanda, onde tal entidade deveria ser assentada. Ao mesmo tempo, Maria Mulambo desafiava seus familiares expondo fatos pessoais da vida dos mesmos, o que segundo o informante, demonstrava a hipocrisia dos parentes ao criticarem sua opção sexual. Certa vez, a Pombagira chegou a revelar as traições que uma de suas irmãs cometia em relação ao marido, acusação cuja realidade fora posteriormente comprovada quando o cônjuge traído descobriu a infidelidade. Segundo o informante, tratava-se de uma vingança de Maria Mulambo sobre aqueles que acusavam e reprimiam seu médium.

Passados mais alguns meses Paulinho decide sair de casa, abandonar definitivamente o templo de sua primeira mãe-de-santo e se iniciar pelas mãos do sacerdote do terreiro de Quimbanda, atitude que também favoreceu com que a relação com Daniel fosse reatada. De acordo com o agente, esta foi uma das fases mais importantes de sua vida. Passou a receber sua Pombagira periodicamente no novo templo e, em conjunto com Daniel, começou a *correr gira* pela região metropolitana de Porto Alegre. Suas narrativas demonstram o modo como um

---

<sup>310</sup> Tal percepção decorre daquela espécie de *guerra* estabelecida de modo constante entre os sacerdotes, que travam uma disputa ferrenha pelos potenciais *filhos-de-santo* que circulam na comunidade afro-religiosa - conforme abordado no capítulo anterior.



novo *estilo de vida*, relacionado à nova pertença religiosa, passava a fazer parte de sua experiência social:

A gente começou, eu e o Daniel, a *correr gira*, como se diz. A gente chegava a procurar. Tinha festa lá embaixo, tem sessão lá embaixo, nos não tínhamos sessão aqui na nossa casa, nós ainda não estávamos vivendo juntos e não tínhamos trazido os Exus pra cá, nada. Aí a gente começou a visitar casas. Foi como eu te disse, nessa época aí que a Mulambo começou a chegar [incorporar], agente ia muito, agente se vestia muito pras entidades. Aquela coisa de se “montar” mesmo. Passar maquiagem, sair de taxi vestido de Pombagira. Eu virei exuzeiro mesmo. E me chamava a atenção poder apreender a religião que eu tava conhecendo. Tu vai numa gira tu conversa com um Exu e ele te explica quem é, de onde ele vem. Na Umbanda eu não sabia nada disso. Nem se falava nessas coisas. Era um tabu. E eu tinha a maior curiosidade pra saber o que era aquilo. Além de toda a função que era uma coisa que eu não conhecia, dessa coisa de ir numa curimba, de me vestir pra entidade, de me preparar, de ir pras casas, enfim, tudo era novidade. E até hoje eu não nego que gosto dessa função toda.

Essa trajetória exemplifica diversos aspectos envolvidos na configuração de uma pertença à religiosidade quimbandeira. Decerto, também se encontram expressos nesses acontecimentos as negociações de realidade que envolvem determinados signos religiosos, cujos resultados estão diretamente relacionados com o modo como os agentes submetidos a essas negociações se posicionam em suas relações cotidianas, religiosas ou não. Nesse último aspecto, é possível verificar algumas das formas pelas quais a marginalidade atribuída a um determinado código religioso tende a ser projetada sobre aqueles que o acessam, e nesse sentido, todos os signos que definem a conotação *outsider* das divindades ou das práticas quimbandeiras tendem a recair sobre aqueles que se envolvem com esse sistema religioso, mesmo no que se refere às relações endógenas do campo afro. Certamente, estaríamos aqui tratando dos *outsiders do aquém*, cuja figura de Paulinho da Mulambo parece ser modelar. Ao estabelecer contato com a Quimbanda, qualquer desvio comportamental atribuído a esse agente estaria *ratificado*, especialmente na visão de seus contendores, que em última instância, assumiram estratégias de definição sobre uma suposta conduta desviante. Nesse caso, destaca-se ainda que a marginalidade não decorre apenas de uma possível pertença ou participação num código religioso permeado por signos associados às margens, sejam eles relacionados ao caráter demoníaco ou à ambigüidade moral das divindades. A possibilidade de que os signos contidos na prática religiosa fossem compatíveis com um suposto desvio comportamental apresenta-se como fator preponderante nas acusações sofridas por Paulinho. Assim, tanto as opções e condutas pessoais quanto a vinculação a um modelo de religiosidade

específico aguçavam uma visão que naturalizava certas concepções acerca da *normalidade*, as quais eram inferidas segundo determinados padrões de conduta religiosa e sexual.

Por outro lado, é sugestivo que a adesão de Paulinho à Quimbanda se processe em meio a uma discussão sobre seu comportamento sexual, o que reitera que as possibilidades de pertença a essa prática se relacionam de maneira estreita com as concepções éticas e a capacidade para a valorização da individualidade presentes nesse sistema religioso. Ao aderir à Quimbanda, Paulinho não apenas encontrou um espaço simbólico onde sua sexualidade poderia ser francamente assumida, como um círculo de sociabilidades propício para que essa mesma sexualidade pudesse ser religiosamente trabalhada (e aceita numa dimensão sagrada). De modo claro, essa condição também tem incidência sobre o reforço de sua individualidade, cuja expressão ou valorização não era possível no círculo de relações familiares e religiosas vivenciado anteriormente. Seja com base nos aspectos éticos que concernem à religiosidade quimbandeira, amplamente afastados de prescrições morais rígidas, seja nas possibilidades que as interações e sociabilidades sagradas da Quimbanda possibilitam para que diferentes papéis sociais sejam vivenciados, Paulinho da Mulambo encontrou um espaço de relações onde sua suposta “marginalidade” era não apenas aceita, podendo ainda ser sacralizada, ou seja, vivenciada nos termos de uma linguagem religiosa. Há pouco foi referido que as experiências religiosas da Quimbanda, ao constituírem-se com base numa aproximação efetiva entre os domínios do sagrado e do profano, permitem uma espécie de sacralização da existência. No caso de Paulinho da Mulambo é possível ir além dessa expectativa e avaliar que tais experiências atuam na sacralização de existências marginais (ou *marginalizadas*).

A crença sobre a presença da Pombagira Maria Mulambo em algumas etapas dessa trajetória também reforça as interpretações acerca da participação ativa das entidades da Quimbanda como veículos de mediação simbólica através dos quais os agentes religiosos reorientam suas relações sociais. Assim como no caso de Dona Neusa da Padilha, em que essas questões se configuravam em torno das relações conjugais, permeadas por possíveis assimetrias de gênero (observando-se a agência da Pombagira como mecanismo de empoderamento simbólico e de reversão do *status* dos atores envolvidos), as realidades narradas por Paulinho demonstram outra possibilidade na qual a crença nos espíritos pode promover a mediação de relações articuladas em torno da sexualidade. Considere-se aqui que foi justamente através da Pombagira que a hipocrisia daqueles que condenavam a definição sexual de Paulinho foi desmascarada e que uma possível vingança foi empreendida. Noutra perspectiva, aqueles processos pelos quais as entidades Quimbandeiras tendem a favorecer

uma contestação ao poder instituído dos sacerdotes e chefes de culto também é recorrente na biografia deste agente, sendo visível nas narrativas que descrevem que Maria Mulambo questionava de modo contínuo a autoridade da primeira mãe-de-santo de Paulinho. A possibilidade de contar com esses recursos místicos baseados na agência dos espíritos, e em cujos processos é possível rearranjar a própria posição na ordem social, constitui um dos aspectos centrais das experiências religiosas da Quimbanda. O fato de que essa possibilidade decorra fundamentalmente das características “mundanas” dos Exus salienta a constatação de que se trata de uma característica distintiva dessa prática, e desse modo, tal diferencial não pode ser dissociado daqueles atributos que influenciam nas lógicas de adesão e pertença nessa religiosidade. Nas narrativas dos adeptos, a participação ativa dessas divindades no cotidiano é sempre reiterada como um bem religioso fundamental. Trata-se de mecanismos simbólicos de mediação com a realidade cujas demandas por acesso permanente permitem pensá-los como parte integrante e relevante dos projetos dos indivíduos envolvidos com a Quimbanda.

A trajetória de Paulinho da Mulambo ainda permite inferências sobre o modo como a forte presença do sincretismo na Quimbanda pode se configurar como importante bem religioso, cujo acesso vincula-se às lógicas de pertença inerentes a essa prática. No trabalho de campo, durante os contatos com esse informante, chamou atenção a grande quantidade de informações que o mesmo detinha sobre a magia européia e outros conhecimentos religiosos diversos. No templo comandado por seu companheiro, assim como em boa parte dos terreiros gaúchos com protagonismo da Quimbanda, são várias as referências ao sincretismo dos Exus com os demônios, além de ser constatada uma presença constante de signos do ocultismo europeu. Tais signos podem ser percebidos na utilização dos pentagramas grafados em conjunto com os pontos riscados das entidades, ou ainda na realização de práticas muito peculiares concebidas como “magias especiais cabalísticas”, as quais são geralmente realizadas em determinadas fases da lua - quando muitos agentes afirmam estar trabalhando com as energias da bruxaria.

De fato, a Quimbanda pode ser considerada como religiosidade extremamente flexível e aberta à incorporação de signos oriundos de contextos diversos. Sua própria constituição em meio às representações coletivas das antigas Macumbas ou da Umbanda é exemplar a esse respeito. O fato de que os Exus são signos liminares e de difícil determinação categorial também favorece para que seja justamente através de uma prática estruturada em torno dessas divindades que diversos elementos simbólicos de outras matrizes possam ser agregados ao campo afro-religioso (o que muitas vezes fomenta os discursos que acusam os quimbandeiros

como responsáveis pela degradação das tradições africanas). No campo afro-gaúcho, é através da comunidade quimbandeira que esses códigos adentram o universo dos terreiros afro-brasileiros. Nessa tendência, certas giras podem ser denominadas como “sabbaths”; alguns sacerdotes se apresentam como bruxos, usam bolas de cristal e se dizem especialistas em magia da cabala francesa; e diversos elementos vão sendo agregados aos cultos através de uma perspectiva acumulativa. Cabem algumas considerações sobre as formas pelas quais essa possibilidade de arregimentação de diferentes códigos é experimentada pelos adeptos, atuando de modo ativo na configuração de suas pertenças. O caso de Paulinho da Mulambo torna a adquirir relevância para a análise. Segundo as exegeses desse agente, cujas características são recorrentes a muitos atores da comunidade da Quimbanda, essa forma religiosa poderia ser considerada como propícia à prática de uma *magia universal*. Em que pese qualquer dúvida sobre a precisão dessa expressão ou sua possível ligação com fontes literárias específicas, o fato é que tal termo é recorrentemente utilizado pelos agentes com o sentido de que, na Quimbanda, quaisquer formas mágicas e religiosas podem ser incorporadas e consideradas complementares entre si.

Na Quimbanda tu aprende um pouco de tudo, porque ela lida com tudo, com todos os tipos de magias. E tudo isso aí tá ligado. Tu aprende do espiritismo, da Umbanda, da religião africana, da magia, da cabala, do poder dos cristais. Tudo tá dentro da *magia*. Os Exus conhecem isso. Foram magos também, muitos deles foram bruxos. Eu gosto de saber de tudo isso. Tem muito mistério, e eu quero aprender um pouco de cada coisa. O Daniel joga búzios, porque ele é pai-de-santo de Batuque. Mas ele também sabe jogar até runas.

Verifica-se que essa prática apresenta uma lógica de pertença que não se restringe a códigos específicos. A presença do hibridismo é central nessa religiosidade, característica que aponta para uma determinada plasticidade que favorece com que cada agente vivencie um modo muito pessoal de crer. Algumas declarações de Paulinho da Mulambo são sintomáticas para a compreensão dessa possibilidade, além de fornecerem dados relevantes para a observação dos motivos pelos quais a Quimbanda se afasta daquela tendência de reafrikanização constatada no âmbito de algumas identidades afro-religiosas contemporâneas. Questionado sobre o motivo desses códigos sincréticos em meio a uma prática que emerge no contexto da matriz cultural africana, o informante propõe as seguintes considerações:

Quem não sabe que o mundo é dividido entre terra, fogo, água e ar. Isso é fato. E África é importante, mas não é tudo. A África é uma parte da coisa, do nosso

mundo. Mas onde ficam os egípcios, os indianos? Se alguém me disser que uma divindade indiana baixou e que ela tem algo de bom espiritualmente a me passar eu vou acreditar. Não é só na África que existe o espírito que trabalha, que ajuda. E as coisas do mundo, da natureza, só ficam na África? As forças, vibrações do universo, acabaram fora da África? A partir do momento que existiu a ciência do homem, já existia a espiritualidade. E isso não fica restrito ao lado africano. Esse é um lado, que eu trabalho e amo. Eu também gosto do Batuque. Mas têm outros lados. A questão é assim ó: isso funciona? Isso tem alguma força? Então pode ser verdadeiro.

No âmbito da pertença à Quimbanda, essas possibilidades de arregimentação de múltiplos códigos são presentes e valorizadas pelos agentes, pouco importando os ideais de *tradição* ou de *ortodoxia* religiosa que por acaso circulem em determinados domínios do campo afro-religioso. Em tempos de valorização de experiências religiosas fragmentárias e individualizadas, afetadas pelo surgimento de novos ecletismos e sincretismos flutuantes, alguns desenvolvimentos próprios do universo dos terreiros demonstram estreita sintonia com essas realidades, e de maneira evidente, a adesão e a pertença na Quimbanda podem ser favoráveis à realização de expectativas religiosas emergentes nesses contextos.

Na atualidade, Paulinho da Mulambo segue com seu companheiro a frequentar as giras e curimbas de Exus, através das quais ambos se inserem num círculo de sociabilidades em que suas subjetividades podem ser reforçadas. No âmbito de suas experiências sociais cotidianas, nas quais a realidade pode muitas vezes se apresentar como complexa, seja pelas dificuldades financeiras, seja pelo preconceito sofrido em função da orientação sexual, esses agentes podem encontrar na Quimbanda um sistema religioso que fornece um código de percepção e ação através do qual essas realidades podem ser encaradas de maneira plausível. Mas tal código não propõe estabilidades conceituais. Tudo pode ser agregado a um sistema de crenças maleável e propício para que possíveis reformulações o tornem ainda mais adequado em suas funções de mediação simbólica do real.

## 6.6 A CONSTRUÇÃO SOCIAL DA MARGINALIDADE

### 6.6.1 O *quimbandeiro* como um *outsider*

Se até este ponto já foram abordadas as condições socioculturais favoráveis ao surgimento e expansão de um sistema religioso centrado no culto aos Exus e Pombagiras, bem como as principais características das experiências religiosas ligadas a esse sistema, nos termos de suas particularidades cosmológicas e rituais, de suas formas interacionais e das lógicas de pertença que envolvem seus adeptos, torna-se relevante constatar que tanto o desenvolvimento histórico quanto a situação atual da religiosidade quimbandeira se encontram invariavelmente associados a um quadro de negociações de sentido permeado por tensionamentos. Conforme previsto nos questionamentos que compõem o objeto de pesquisa, não apenas a constatação dessa historicidade tensa, mas ainda a avaliação quanto à permanência de realidades conflitivas e repressivas incidentes sobre essa prática e seus cultores (mesmo num contexto de emergência e protagonismo da Quimbanda) demandam que sejam abordadas as possíveis implicações sociais relacionadas aos processos de inserção, desenvolvimento e reprodução dessa forma religiosa no cenário afro-gaúcho. De modo evidente, as possíveis relações de poder que subjazem a essas negociações de realidade também fazem parte das experiências estudadas, sua compreensão sendo imprescindível para uma análise da Quimbanda.

É importante destacar que os tensionamentos tratados nesta dimensão da análise não correspondem àquelas relações conflitivas abordadas em acordo com a observação dos processos interacionais e das lógicas de sociabilidade através das quais a Quimbanda, como modalidade religiosa específica, adquire uma forma social e simbólica. Naquele contexto estavam sendo tratadas as interações mediadas por sistemas de acusação diversos (muitos deles articulados pela crença na feitiçaria), cujo acionamento se encerra nas fronteiras endógenas da própria comunidade da Quimbanda. Dito de outro modo, tratava-se de lógicas interacionais que atuam na organização das relações dos agentes religiosos e de suas posições numa comunidade de significados compartilhados delimitada pelos códigos *da* Quimbanda, em processos que dizem respeito a um grupo religioso específico e suas relações, as quais, por sua vez, se articulam estabelecendo uma fronteira com outros registros do segmento dos terreiros afro-gaúchos. Por outra via, os tensionamentos e relações de poder analisados neste

bloco do trabalho se conectam com as ações e construções de sentido empreendidas por agentes externos ao grupo que compartilha do código da Quimbanda. Tais agentes podem pertencer ao próprio campo afro-religioso (em sua dimensão endógena), ao campo religioso mais amplo ou ainda à sociedade envolvente, nessa última possibilidade sendo considerados os discursos e ações repressivas *potencialmente* incidentes sobre a religiosidade quimbandeira, acionadas por atores ou instituições sem vínculos confessionais.

Na maior parte dos casos, esses tensionamentos tendem a ser conjugados na própria dimensão endógena do campo afro-religioso, sendo geralmente ativados com base em discursos de adeptos identificados com outras vertentes que propõem a marginalidade daqueles se vinculam com os cultos dos Exus e Pombagiras. Logicamente, a caracterização da marginalidade dessa prática ou de seus cultores não se encerra nessas altercações endógenas, essas próprias tensões podendo ser concebidas como reflexo da repressão externa exercida sobre a totalidade do segmento dos terreiros. Na medida em que os códigos simbólicos das divindades quimbandeiras sempre fomentaram as representações negativas incidentes sobre as religiosidades afro-brasileiras de um modo geral (em virtude de incorporarem elementos a princípio *estranhos* às ideias mais estabilizadas sobre o *religioso*, seja no que concerne aos atributos liminares das entidades cultuadas, seja no que se refere à dubiedade moral das mesmas), o afastamento desses códigos sempre se apresentou como uma alternativa efetiva para a busca da legitimidade na sociedade global.

A própria constituição inicial da Quimbanda como universo simbólico indicativo de todo o “mal” e de toda a “imoralidade” supostamente contidos no sagrado afro-brasileiro, construção processada nas representações coletivas da Umbanda, ratifica essas considerações. Tratava-se, naquelas construções, de uma busca pelo distanciamento de alguns dos elementos mais controversos perante uma exegese ocidental acerca das religiosidades negras: a figura de divindades *tricksters* como Exu, cujo afastamento poderia vincular-se às possibilidades de legitimação social de determinadas práticas e de certos agentes religiosos. Constata-se que muitas das relações de poder inerentes aos processos de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras são visíveis nas próprias relações endógenas do campo afro-religioso, as quais são observáveis nas contendas discursivas estabelecidas entre diferentes agentes ou nas construções identitárias e reordenamentos teológicos desse segmento. O universo simbólico da Quimbanda é central nesses processos, sempre apresentando elementos de tensionamento que retroalimentam as contendas endógenas e exógenas ao campo dos terreiros. Por outro lado, a repressão externa ao campo afro, exercida por agentes religiosos ou laicos, jamais

promoveu maiores distinções entre as diferentes vertentes afro-brasileiras, as quais são alvo de discursos e ações repressivas de um modo englobante. Isso significa que não é possível avaliar a existência de uma repressão externa *diretamente* relacionada à Quimbanda ou a seus cultores. O que se constata é que os signos veiculados por divindades como Exu e Pombagira fomentam as representações negativas projetadas sobre todo o universo dos terreiros, operando como um dos principais adustíveis para que a lógica persecutória historicamente incidente sobre as religiosidades de matriz africana se reproduza.

Essas considerações indicam que o caráter *marginal* e as acepções *desviantes* socialmente atribuídas a sistemas religiosos como a Quimbanda e seus adeptos são sempre decorrentes de uma complexa articulação entre as negociações de realidade que se estabelecem entre os domínios endógenos e exógenos ao campo afro, cujos resultados finais tendem a projetar essa prática como o registro mais *marginal* do já *marginalizado* segmento das religiões afro-brasileiras. Por um lado, os códigos contidos nos cultos de Exus despertam a realidade repressiva exercida por parte da sociedade envolvente junto a todo universo afro-brasileiro, muitas vezes Exus e Pombagiras parecendo municiar todos os sentidos pejorativos conferidos às religiosidades negras: a associação com o demônio; a ambigüidade moral; as ideias relativas à agência da feitiçaria. Por outro lado, agentes que buscam se compatibilizar com essas representações hegemônicas e assim obter maior aceitação social igualmente visam rechaçar aqueles códigos, assim podendo assumir uma postura contrária à Quimbanda, prática que se estabelece como último estágio de uma cadeia regressiva de deslocamento do preconceito, da repressão e da negatização semântica incidentes sobre o campo das religiões afro-brasileiras.

As práticas religiosas organizadas em torno dos Exus ainda surgem como último reduto no qual todos os resíduos simbólicos rejeitados por outras denominações podem ser acomodados em matrizes cosmológicas e rituais específicas, as quais serão acessadas justamente por aqueles indivíduos que não encontram em outros registros do campo religioso a possibilidade de realização de suas expectativas e demandas religiosas ou que simplesmente não se demonstram incomodados com a conotação *outsider* que a aproximação com práticas como a Quimbanda pode acarretar. São esses os agentes religiosos *outsiders* do campo afro-brasileiro, ou *outsiders do aquém*, que no Rio Grande do Sul podem ser percebidos através da



figura do “exubandeiro” e que, noutras regiões do país, foram historicamente identificados por qualificadores como “macumbeiro”, num tom pejorativo<sup>311</sup>.

Nessas negociações de realidade, as ideias de marginalidade e desvio podem estar associadas a diversas questões, embora sempre sejam processadas em linguagem religiosa. Em geral, a divergência de perspectivas indica tentativas de definição da normalidade em torno de pressupostos éticos e comportamentais, e nesse caso, quimbandeiros podem ser vistos como investidos da moralidade ambígua que caracteriza as divindades cultuadas. Noutra via, essas mesmas negociações podem estar vinculadas a tensionamentos que expressam as contradições entre tradição e modernidade, a Quimbanda aparecendo como prática que representaria a “degradação” das culturas de matriz africana, especialmente em função de seus atributos sincréticos. Qualquer que seja a perspectiva através da qual o desvio seja definido pelos contendores do culto aos Exus, quase sempre se encontram presentes (e englobando as perspectivas anteriores) as ideias de desvio em relação ao poder instituído e às normatizações impostas pelas federações afro-religiosas, que historicamente empreenderam iniciativas de *imposição* de determinadas *regras* junto ao campo afro. Cabe ressaltar que essas regras até hoje visam definir os padrões “aceitáveis” de comportamento religioso ou os parâmetros mais ou menos homogêneos do que *deva* corresponder aos procedimentos rituais ou à codificação doutrinária<sup>312</sup>. Em função das características básicas através das quais a religiosidade quimbandeira se constitui (sincrética, individualista, de moral extremamente relativa e de fortes atributos *mágicos*), são efetivas as contradições entre os empreendimentos federativos e essa prática. Para dar mais concretude à observação desses processos torna-se importante avaliar o modo como essas relações se organizam no campo afro-gaúcho, estabelecendo-se algumas correlações básicas entre a realidade etnográfica abarcada e a historicidade do culto dos Exus e Pombagiras em todo o país.

A observação das contendas através das quais a *marginalidade* da Quimbanda e de seus cultores é constituída no campo afro-gaúcho requer a identificação dos agentes religiosos “externos” à comunidade quimbandeira, nesse caso aqueles ligados ao próprio segmento dos terreiros, cujas ações visam definir as acepções de desvio comumente projetadas sobre o

---

<sup>311</sup> Embora essa categoria tenha sido muitas vezes utilizada para referir todas as práticas de matriz africana cultuadas no país, de um modo pejorativo, tal qualificador foi historicamente associado à marginalidade em função da forte vinculação da Macumba com os Exus e Pombagiras. A esse respeito podem ser consultados os trabalhos de Lapassade e Luz (1972), Ortiz (1978) e Maggie (1992).

<sup>312</sup> É possível analisar a ação das federações afro-umbandistas através da figura dos “impositores de regras”, segundo as formulações de Howard Becker (2008).

grupo que pratica a Quimbanda. Esses atores podem ser percebidos a partir de uma *figura de análise* que reporta a agência do “não quimbandeiro”, estabelecido em oposição direta àquela prática. O “não quimbandeiro” abarca três classes principais de agentes, sendo eles os umbandistas (sobretudo os mais ligados à “Umbanda branca”), os batuqueiros e os líderes e partícipes das entidades federativas ligadas ao campo afro (que sempre tencionaram coibir essas práticas na região). Entretanto, assim como no caso das pertenças detectadas no segmento dos terreiros gaúchos, que se demonstra complexa em razão dos muitos *cruzamentos* que um agente pode estabelecer em seu trânsito perante as diferentes denominações, a delimitação precisa daqueles que se opõem à Quimbanda através de categorias como “umbandista” ou “batuqueiro” também é de difícil administração. Destaque-se que muitos dos que se opõem aos quimbandeiros podem pertencer a templos de Linha Cruzada, nos quais o culto de Exus também se encontra presente. O que se torna relevante é a constatação da existência de agentes que, independentemente de suas pertenças, assumem um discurso combativo em relação aos cultos de Exus, bem como ao quadro de transformações gerais através do qual a Quimbanda se tornou autônoma no Rio Grande do Sul. Na maioria das vezes, observam-se atores que se posicionam do “lado de fora” daquilo que convencionei chamar neste trabalho de “comunidade quimbandeira” ou “comunidade dos exubandeiros”.

Mesmo nos casos em que alguma pertença *cruzada* seja efetiva não é raro que certos indivíduos assumam discursos fundamentados nas perspectivas da “Umbanda branca”, em seus sentidos mais extremados, cuja enunciação pode estabelecer um posicionamento combativo não apenas em relação aos Exus e Pombagiras (considerados como espíritos do mal), mas a todos aqueles que se encontram investidos de uma suposta “*degradação moral* que acompanha essas divindades”<sup>313</sup>. Da mesma forma, é comum que batuqueiros, preocupados com a *deturpação* da *pureza* contida nos códigos da matriz africana, sejam acusadores ferrenhos dos quimbandeiros, os quais são por eles percebidos como principais responsáveis pela “*avaria do fundamento religioso*” e pela “*profanação* dos conhecimentos sagrados transmitidos pelos mais velhos”. Como é possível inferir, além das tensões despertadas pelas contradições entre noções como *pureza* e *sincretismo*, as contendas estabelecidas em torno de perspectivas “tradicionais” ou “modernas” também demonstram a existência de conflitos geracionais<sup>314</sup>, sendo comum que os quimbandeiros sejam vistos como

---

<sup>313</sup> Percepções muito comuns nos discursos de alguns umbandistas gaúchos.

<sup>314</sup> Os conflitos geracionais do campo afro são retomados por Ari Pedro Oro (2012) para explicar as contradições que emergem com a expansão da Linha Cruzada no Rio Grande do Sul. De acordo com esse autor, trata-se de

agentes responsáveis pela introdução da *modernidade* num campo que outrora era ordenado pela autoridade *tradicional*.

Por seu turno, os partícipes, presidentes e líderes federativos tendem a mesclar ambos os discursos (umbandista e batuqueiro), especialmente pelo fato de que essas instituições sempre foram controladas por agentes ligados a essas duas vertentes. O enfoque num ou noutro discurso relaciona-se com o período no qual os códigos de uma dessas práticas demonstraram-se hegemônicos nas construções identitárias e teológicas que organizaram as ações do campo institucional federativo (períodos com maior influência da lógica do *branqueamento* ou da *reafricanização*). É sugestivo que em qualquer uma dessas tendências a Quimbanda seja sempre um foco de tensão, não encontrando guarida em qualquer propósito político ou tendência identitária que em determinado contexto tenha conjugado as relações entre o universo de templos e a sociedade envolvente. Para umbandistas, mais afetados pelas lógicas de *ocidentalização* e *branqueamento* das religiões afro-brasileiras, os quais orientam sua busca pela legitimidade balizando-se em ações de *acomodação* e *aproximação* de suas práticas com os sistemas de representação hegemônicos na sociedade global, a Quimbanda pode significar o que há de “negro”, “arcaico” e “incivilizado” no segmento dos terreiros, observando-se definições de desvio apoiadas em categorias como *amoralidade* ou *loucura*. Para batuqueiros ou agentes ligados às recentes estratégias políticas e teológicas da *reafricanização*, os cultos quimbandeiros podem representar a “mistura *desagregadora* de valores africanos *puros*” ou a “profanação do *verdadeiro* sagrado de matriz africana”.

Quase sempre essas duas perspectivas ainda projetam o “quimbandeiro” junto às figuras do *charlatão* ou do *feiticeiro*. Nessas possibilidades, a definição do desvio opera sempre encerrando uma dimensão moral. No primeiro caso, trata-se daquele agente que ludibria as pessoas, sejam consulentes ou iniciados. A ação do charlatão é geralmente percebida como resultante do desconhecimento do *fundamento* religioso ou como motivada por seus interesses *imorais*, os quais podem estar relacionados com a obtenção de determinadas *vantagens* (geralmente financeiras) sobre aqueles que solicitam seus serviços religiosos, quando são comuns as acusações aos quimbandeiros que supostamente extorquem o dinheiro das “pessoas de boa fé”. Por sua vez, a figura do feiticeiro é vista, nesse caso, de maneira oposta àquelas representações presentes nas contendidas endógenas do grupo quimbandeiro, nas quais o agente da feitiçaria nem sempre é percebido como um desviante

---

conflitos estabelecidos entre sacerdotes antigos (ligados ao Batuque) e os novos representantes dos terreiros cruzados, onde o culto dos Exus emergiu com protagonismo.

moral interessado nos malefícios alheios, mas como figura que pode estar investida de prestígio e poder simbólico. Nas acusações de feitiçaria acionadas por “não quimbandeiros” e endereçadas ao “grupo” que pratica a Quimbanda, o conceito de feitiçaria se aproxima de suas acepções mais recorrentes, através das quais o feiticeiro corresponde invariavelmente ao desviante moral, motivo pelo qual deve ser combatido. Por fim, cabe ser destacado que a identificação de certos agentes com a figura do *feiticeiro* pode estar relacionada a uma espécie de definição do desvio em relação ao conceito de *religião*. Nesse sentido, em acordo com a maior ou menor proximidade em relação às caracterizações mais estabilizadas acerca do “religioso”, observam-se iniciativas de definição sobre os prováveis modelos de relação com o sagrado que em princípio seriam legítimos e socialmente aceitáveis.

#### **6.6.2 Negociações de realidade (I): relações *endógenas* ao campo afro**

No que concerne à construção da marginalidade dos cultores dos Exus e Pombagiras através do discurso umbandista, é possível avaliar que essas definições se relacionam com aqueles processos mais amplos de negociação das alteridades africanas e ocidentais, que no caso da formação das religiões afro-brasileiras muitas vezes estiveram centrados justamente nas transformações e adaptações culturais inerentes às divindades *tricksters*, como Exu. Embora essas negociações não se iniciem com a emergência da Umbanda (tais processos ocorrendo desde a colonização do continente africano), a negatização semântica de certos signos pertencentes às religiosidades negras encontrou nessa prática uma ampla possibilidade de concretização, ainda mais quando considerados os segmentos hegemônicos ligados à classe média umbandista, cujos projetos teológicos atuaram decisivamente no processo de demonização de Exu. É justamente através dessas construções teológicas, nas quais a moral dicotômica ocidental é incorporada, que a entidade Exu terá seu caráter demoníaco acentuado na cultura brasileira e que se constituirá um domínio cosmológico associado a todo o mal que por acaso estivesse contido no sagrado de origem africana: a *Quimbanda*. Nesses empreendimentos, teólogos umbandistas não apenas atuaram na negatização semântica de certos valores e signos religiosos, como construíram uma possibilidade de diferenciação em relação àqueles que por ventura continuassem ligados a esses signos. Se a categoria “Quimbanda” surge como um domínio do cosmos para identificar o mal, substancialmente

associado a divindades como Exu e Pombagira, seu acionamento para referir a existência de uma prática religiosa que até então nunca existira acabava por atuar como categoria de acusação e de identificação de possíveis agentes religiosos *desviantes*, sobretudo aqueles que cultuavam os Exus - e que por isso, se vinculavam ao mal e à imoralidade ligada a essas entidades (mormente os praticantes das antigas Macumbas).

É nessa empresa que Lourenço Braga (1942) vai definir a histórica oposição Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra), solidificando a incorporação de uma moral dicotômica que projetou a sexualidade, a ambigüidade moral e a liminaridade dos Exus junto ao pólo do *mal*, da *incivilidade* e do *arcaísmo negro*. Aluizio Fontenelle (1952) ratificou e ampliou essas ideias ao codificar o sincretismo entre os Exus das antigas Macumbas com os *daimons* dos *grimóriuns* satanistas e com a “trindade invertida” - na qual a Quimbanda passou a representar definitivamente um domínio ético encerrado nas fronteiras do mal. Mais do que isso, Fontenelle (1952) ainda relacionou esse domínio junto ao universo simbólico dos negros. Nesse processo, a até então abstrata categoria “Quimbanda” passava a corresponder a uma espécie de reduto da “incivilidade” oriunda do continente africano:

Digo que a Umbanda é uma parte da Quimbanda pelo fato de que a sua composição, suas atividades, suas divindades, suas lendas e seu ritual (em grande parte), seu protocolo, enfim: as suas crenças estão irmanadas dentro do mesmo sentido, divergindo no que diz respeito à indumentária e certas práticas de comunhão dos seus trabalhos espirituais. **A Quimbanda continua firme no seu propósito de manter as antigas tradições dos seus descendentes africanos, ao passo que a Umbanda procura, pelo contrário, afastar completamente este sentido incivilizado das suas práticas, devendo-se à influência do homem branco, cujo grau de instrução, já não as admite** (FONTENELLE, 1952, p. 94)(grifos meus).

Na visão umbandista hegemônica, não tardou para que essa categoria cosmológica e todos os signos a ela atrelados fossem associados àqueles agentes que de algum modo se identificavam com divindades que justamente simbolizavam aquelas representações, especialmente os adeptos das práticas menos ortodoxas nas quais os Exus obtinham algum protagonismo. Em trabalhos como os do intelectual umbandista Hélio Figueiras (1953), a identificação desses vínculos atuava numa espécie de *naturalização* da marginalidade daqueles que cultuavam os Exus, sobretudo os antigos macumbeiros:

**Exu, poderosa arma dos escroques**, fonte de renda dos **exploradores da boa fé** e da **ignorância** do povo, agindo sem temor da Lei, que na sua apatia, lhe confere toda a segurança [...] Exu, uma **nova estrada aberta para a perdição, para todos os**

**vícios, para a vagabundagem e para a exploração;** vício nocivo à sociedade e **fábrica de elementos cheios de neuroses, para não tachá-los de tarados e débeis mentais** (FIGUEIRAS, 1953, p. 33) - (grifos meus).

Obviamente, os discursos e as formulações doutrinárias dos intelectuais da Umbanda não são responsáveis pelas adaptações culturais espontâneas através das quais Exus e Pombagiras emergem, em alguns contextos, como representantes dos antepassados marginais da sociedade brasileira e com algum vínculo com signos demoníacos. Evidentemente, essas transformações do conteúdo cosmogônico de algumas divindades africanas eram processadas em todo o campo religioso afro-brasileiro, embora tenham sido mais efetivas naqueles espaços em que as denominações religiosas apresentaram menor nível de ortodoxia. O que se demonstra importante diz respeito ao fato de que será com base nesses discursos umbandistas que a diabolização dessas divindades se coadunará com a absorção de uma ética fortemente dicotômica, observando-se ainda a emergência de construções de sentido que visavam repartir os agentes religiosos do segmento dos terreiros em acordo com a maior ou menor proximidade daquela ética ou daquelas divindades, conferindo-se o estatuto de *desviante* àqueles que mais se vinculavam aos cultos dos Exus. Também será com base nessas perspectivas que alguns padrões de desvio serão concebidos. Como se observa nos discursos acima, agentes relacionados com os domínios simbólicos da “Quimbanda” puderam ser identificados como representantes da “barbárie negra primitiva e incivilizada” e como “exploradores da boa fé”, “vagabundos”, “neuróticos” e “débeis mentais”. O preconceito racial historicamente imbricado com as relações de poder que pairam sobre o desenvolvimento das religiões afro-brasileiras, nesse caso projetado sobre os agentes mais afastados do discurso institucionalizado da “Umbanda branca”, se conecta com definições de desvio que ora se baseiam na acusação de charlatanismo (exploração da boa fé), ora pressupõem a associação com a marginalidade social (vagabundagem), ou ainda definem o estatuto de determinados atores nos termos de uma suposta condição patológica (neuróticos, tarados e débeis mentais).

Não é preciso ir longe para avaliar que essas enunciações atuam numa reorientação da repressão externa exercida sobre o conjunto de templos afro-religiosos na direção daqueles agentes apartados das formulações institucionais e aproximados dos códigos da Quimbanda. As várias acepções *desviantes* presentes na fala de Hélio Figueiras (1953), relacionadas aos agentes envolvidos com os Exus, reproduzem aquelas mesmas categorias de acusação historicamente direcionadas ao campo afro em geral, nas quais todas as práticas de matriz

africana eram constantemente relacionadas às ideias de charlatanismo, vagabundagem, vício, crime e insanidade mental<sup>315</sup>, noções cujo acionamento por parte de setores da sociedade envolvente foi decisivo para a atualização da repressão incidente sobre essas religiosidades<sup>316</sup>.

Essas perspectivas discursivas foram recorrentes no contexto do campo afro-gaúcho, especialmente quando os cultos de Exus começaram a adquirir protagonismo perante as demais denominações do segmento dos terreiros. Alguns umbandistas lançaram-se em verdadeiras campanhas contra a Quimbanda, sendo constantes os discursos que propuseram a marginalidade dos quimbandeiros através de definições de desvio muito similares àquelas encontradas no trabalho dos intelectuais da Umbanda do centro do país. As publicações do umbandista gaúcho Lindomar Alves (2001) são exemplares a esse respeito. Numa conjectura de teor *apocalíptico* que assevera a *ruína* das religiões afro-gaúchas, o autor associa a emergência da Quimbanda à *degradação moral* incidente sobre o campo afro na região. Concebe os ritos da chamada “Exubanda” com sinônimos de “alcoolismo, prostituição e vícios dos mais diversos” (ALVES, 2001, p, 10), o que para esse intelectual comprovaria que tal prática “não têm nada a ver com a fé religiosa” (p. 10). Ampliando suas denúncias, propõe que “alguém tem que afirmar que isso [a expansão e consolidação dessa prática] é uma patifaria” (p. 37). Por diversas vezes, os sacerdotes mais ligados aos cultos de Exus são referidos por qualificadores como “proveitadores”, “mentirosos” e “aventureiros”, do mesmo modo que suas ações são definidas por termos como “safadeza”, “vigarice” e “profanação”. Alguns trechos dessa publicação são elucidativos para uma observação da visão umbandista acerca da Quimbanda e dos agentes ligados a essa prática no Rio Grande do Sul:

Posso lhes afirmar que os santos estão se afastando ou a maioria se afastou das casas de religião africana e umbandistas. **O motivo é a verdadeira orgia em rituais com alcoolismo e outras práticas que nada tem a ver com a ciência religiosa.** Aliás,

---

<sup>315</sup> Referências sobre o modo como a categoria “charlatanismo” pôde ser empregada para definir os adeptos das práticas afro-brasileiras são encontradas no trabalho de Yvonne Maggie (1992). Por sua vez, a vinculação das religiosidades negras com representações sobre uma suposta “insanidade mental” foi recorrente nas ações repressivas projetadas sobre o campo afro, tendo sido fomentada pelo discurso antropológico pioneiro de Nina Rodrigues (1935), que interpretou os fenômenos do transe como psicopatologia. Essas perspectivas seriam ainda ampliadas através das teorias sobre o “pensamento pré-lógico”, presentes na obra de autores como Arthur Ramos (1951), cujas noções não raramente balizaram o encaminhamento de agentes religiosos para os Serviços de Higiene Mental (SHM) espalhados pelo país até a década de 1940. A associação dos cultos afro com a ideia de “loucura” também fora abordada por Simoni Guedes (1985), que demonstrou ser esta a categoria adotada preferencialmente pelos psiquiatras que lidaram com a temática das religiosidades negras.

<sup>316</sup> Especialmente em função de terem respaldado as batidas policiais (repressão do Estado) nos templos ou o recolhimento de certos agentes religiosos sob o pretexto de encaminhá-los para “tratamento de saúde mental” (repressão acionada pelo discurso médico e psicanalítico). Sobre essas ações repressivas (discursivas ou práticas), ligadas à atuação de agentes da área da saúde mental, ver Dantas (1988) e Corrêa (1998).

basta olhar no salão ou ir às casas dos Exus e confirmarem estas colocações. Mesmo em festas e rituais religiosos, **o luxo, os transformistas, os exageros dos vestuários e comportamentos estão muito longe de ser religião.**

A Umbanda se transformou, o africanismo cedeu espaço para a tal de **Exubanda, sangueira e orgia em nome de Exus. É neste seguimento que as portas dos terreiros se abriram para as imoralidades, vícios e outras coisas mais**, até que as próprias autoridades não se deixem ludibriar, valorizando **elementos desqualificados que acobertam e até acolhem o crime e a vadiagem** na Lei da liberdade religiosa.

[...] **rituais que são verdadeiras orgias, com beberagens e proporcionando a participação de espíritos maléficos como se iluminados fossem**, tratados como verdadeiros deuses, mas jogam as criaturas nas ruas, cheias de ódio, e **por onde passam deixam um ambiente de alcoolismo, prostituição e vícios.**

Já a prática e os rituais aos Exus e Pombagiras confundiu bem mais a prática religiosa, com os rituais com bebidas alcoólicas, sacrifícios de animais, **num vale tudo, cheio de encantamentos com pactos e verdadeiros exageros** [...] Esta é a razão que a dor, a desgraça e o sofrimento proliferam nas casas de religião, no que se inclui a fome, a doença e a desarmonia familiar, **pois são ambientes dominados pelo baixo plano espiritual.**

[...] o **fanatismo descontrolado em nome dos Exus e Pombagiras** pode levar à desgraça as criaturas sem preparo, para à prática de **rituais de verdadeiras orgias, que envolvem alcoolismo e drogas**<sup>317</sup> (grifos meus).

Note-se que as referências aos aspectos menos comuns do sagrado quimbandeiro, no qual as divindades bebem, dançam e se expressam através de performances que salientam seus atributos liminares, são compreendidos como incompatíveis com as noções mais estáveis acerca do *religioso*, sempre percebido como invariavelmente pacífico, ordeiro e dotado de prescrições e etiquetas rituais destinadas a um completo apartamento entre os domínios do sagrado e do profano. Parece ser a ausência destes atributos mais “estabilizados” de uma concepção do sagrado, de acordo com aquilo que foi historicamente consolidado através das perspectivas religiosas hegemônicas e instituídas, o que propõe a *incompatibilidade* da Quimbanda com possíveis definições do conceito de “religião”.

É importante reiterar que os discursos acusatórios destinados a essas práticas e seus cultores reproduzem os sentidos contidos na repressão direcionada ao conjunto de denominações afro-brasileiras, estando muitas vezes abalizados por uma distinção entre os conceitos de *magia* e *religião*. Maggie (1992) e Corrêa (1998) demonstraram o quanto essa dualidade acabou por definir a posição subalterna das religiosidades afro-brasileiras, através de uma perspectiva na qual o estatuto de “magia” afastava essas práticas das próprias possibilidades de garantia de direitos relativos à liberdade religiosa, aproximando-as de representações sobre o charlatanismo, as quais acabaram por fomentar uma repressão

---

<sup>317</sup> Trechos extraídos de Alves (2001, pp. 45-46, 48, 51, 57, 67).



amparada em construções jurídicas que visavam conter o exercício ilegal da medicina e das práticas de curandeirismo.

Os resultados desse processo são bem conhecidos, e redundaram numa validação jurídica das constantes batidas policiais nos templos afro-brasileiros, as quais envolveram a prisão de adeptos e a interdição de unidades de culto<sup>318</sup>. Do mesmo modo, as distinções entre o pensamento mágico (em oposição ao conhecimento religioso sistemático e racionalizado) e o racional também contribuíram para a qualificação da suposta “irracionalidade” das populações negras e suas práticas religiosas, interpretação que foi consolidada em obras como as de Raimundo Nina Rodrigues (1935) e Arthur Ramos (1951). Torna-se interessante que tais construções, historicamente presentes no desenvolvimento do campo afro-brasileiro, penetram nas contendas endógenas desse mesmo campo e tendem a ser redistribuídas de acordo com as relações de poder internas do segmento dos terreiros, recaindo sobre os agentes ligados àquelas práticas menos prestigiosas ou mais afastadas dos mecanismos de institucionalização do sagrado afro-brasileiro, caso da Quimbanda e das Macumbas. A oposição “magia” e “religião”, ou o simples afastamento em relação ao segundo conceito, torna-se clara nas sentenças proferidas por Alves (2001) ao referir “rituais que nada têm a ver com a ciência religiosa” ou “comportamentos que estão muito longe de ser religião”.

Também ficam expressas nas falas desse umbandista as associações recorrentes da Quimbanda com desvios relativos à “conduta moral” ou a supostas “patologias”, consubstanciadas na identificação contínua dessa prática e de seus cultores com ideias como “crime”, “prostituição” e “vadiagem”, assim como “vício”, “alcoolismo” e “drogadição”. Note-se que a referência a esses comportamentos “patológicos” são tratados no discurso como *realidades* que emergem *no culto* e que se apresentam como componentes intrínsecos da conduta dos agentes religiosos. Os conteúdos presentes nessas enunciações tendem a se reproduzir nas declarações dos presidentes das federações do campo afro-gaúcho mais ligadas ao universo umbandista, como se observa nas seguintes construções:

---

<sup>318</sup> Yvonne Maggie (1992) realizou uma análise exaustiva dessas construções jurídicas, demonstrando que já no Código Penal brasileiro de 1890 encontrava-se expressa a proibição da “magia” e de seus “sortilégios” com finalidades de “despertar ódio ou amor, moléstias e curas”. Dito de outro modo, categorias como “magia” estavam inseridas na legislação do país, permitindo a distinção entre agentes efetivamente “religiosos” e aqueles ligados às perspectivas “mágicas”. Como consequência dessas distinções, outrora baseadas na própria jurisdição do país, observa-se a ampliação das relações de poder incidentes sobre as religiosidades negras. Concebidas como “mágicas”, eram então associadas ao “curandeirismo”, às “crendices” e “charlatanismos”. Com base nesse amparo jurídico, a ação repressiva e violenta do Estado estava legalmente justificada.

**Hoje estão fazendo até festa em cabarés, coisas de prostituição,** festas em clubes. É uma coisa, pra nós, muito estranha. **Tem até gente agora falando em Exubanda.** Eu tenho uma certa dificuldade de assimilar isso aí. Conviver eu convivo devido ao respeito que devemos ter com a diferença. Mas é muito mais fácil ser Exubanda do que manter a tua linha, seja na Umbanda ou no Batuque. Tudo é muito facilmente deturpável e justificável, entende? **A menina saiu a transar com todo mundo na rua, ah, foi a Pombagira que encostou. O rapaz virou drogado, foi o Exu que botou ele pra rua pra virar drogado, pra traficar. O Exu passou a dar justificativas para a o cara virar bandido.** Eu ouço agora cânticos de Exu falando em cocaína, eu fico apavorado, chocado. Falando em drogadição (grifos meus)<sup>319</sup>.

Nas declarações acima, novamente a associação do culto dos Exus com possíveis desvios comportamentais se transforma no principal artifício pelo qual a acusação à Quimbanda e seus adeptos é realizada, nesse caso sendo recorrentes as alusões a comportamentos sexuais “promíscuos”, à drogadição e ao tráfico de drogas. Por outro lado, também pode ser percebida uma freqüente vinculação do quimbandeiro com a prática do charlatanismo, acusando-se certos agentes de se portarem como “aproveitadores” da boa fé alheia, como no discurso que segue:

Infelizmente, essas práticas que surgiram aí [Quimbanda] dão margem a duas coisas muito nefastas que o nosso Conselho [federação afro-brasileira] combate sempre e procura alertar as pessoas: **pessoas com problemas mentais e pessoas desonestas, que se apropriam do rito em proveito próprio.** A pessoa que busca uma religião está fragilizada pelos problemas concretos, bate na porta e lá está **alguém pronto para se aproveitar dessa fragilidade.** Porque pessoas se embriagam e depois dizem que foi com o Exu ou com a Pombagira. Isso aí vulgarizou a coisa. Tudo pode em nome do Exu, que vira um tipo de disfarce pra alguns. Então, na ideia de levar orientação aos nossos filiados, nós orientamos se nos procurarem. Nós alertamos para o risco que é se cair na *folclorização* e no descrédito. Porque via de regra, **essas pessoas que estão nessa moda da Exubanda não são merecedoras de crédito e caem no descrédito.** Vira um folclore (grifos meus)<sup>320</sup>.

A construção social da marginalidade dos cultores dos Exus também se atualiza através do discurso acusatório promovido por indivíduos pertencentes às denominações mais ortodoxas do campo afro-religioso. Muitos são os pontos de contato entre esses discursos e aqueles enunciados no contexto dos agentes umbandistas. Em ambos os contextos, as categorias de acusação e os parâmetros de definição do desvio podem ser recorrentes. Contudo, no âmbito dos agentes ligados às matrizes mais ortodoxas, a ênfase das definições recai sobre o desvio do código ritual ou da *tradição*, perspectiva através da qual o

<sup>319</sup> Pai Clóvis de Xangô, atual presidente do Conselho Estadual dos Cultos Afro-Umbandistas do Rio Grande do Sul (CEUCAB-RS), em entrevista realizada na data de 23 de junho de 2012.

<sup>320</sup> Declarações de Pai Clóvis de Xangô.

conhecimento religioso de matriz africana “verdadeiro” *deveria* ser transmitido e atualizado. Algumas dessas possibilidades ficam evidentes nas declarações de um dos antigos membros do Batuque gaúcho, o famoso tamboreiro “Mestre Borel” (Walter Calixto Ferreira), considerado um dos baluartes da cultura religiosa de matriz africana no Rio Grande do Sul. Tendo sido estudioso da cultura e linguagem Iorubá, esse personagem talvez tenha sido um dos primeiros atores ligados ao processo de reafricanização das religiões afro-gaúchas. Sua visão é exposta numa publicação na qual as críticas às transformações que favoreceram a expansão da Quimbanda no Rio Grande do Sul são contundentes:

Estou cansado de ver com tristeza o testemunho de **peessoas incautas** através de rádios, televisões, repórteres propalando em suas colunas, os mal-feitos de pretensos pais-de-santo. Um porque fez um grande trabalho com aguardente, outro porque tinha se escravizado a um **Exu Caveira**, outro por ter determinado compromisso com certa **Pombagira**. Enfim, tantas controvérsias absurdas que eu fico sem saber o que pensar. E isso francamente me entristece. Não duvido da autenticidade de nenhum místico religioso, não sou e nunca serei o dono da verdade, mas, de uma certa forma, **não posso ficar impassível vendo ser cada vez mais deturpada a pura semente das minhas raízes**. Sinto-me como se as cadeias do pelourinho se agrilhoassem em mim, para que a chibata da vergonha me dilacerasse as entranhas. Este é o quadro meus irmãos. **O triste quadro** que nos apresentam, **de uma religião que arrastou-se através dos séculos para ir sucumbindo gradativamente nas mãos de incautos e inescrupulosos, que não conhecem o verdadeiro sentido e origem da pura e milenar religião africana** (FERREIRA, 1997, p. 23) - (grifos meus).

Nessas afirmações, aqueles que se envolvem com os signos da Quimbanda (denunciados no texto pela referência aos trabalhos com “Exu Caveira” ou “Pombagira”) são categorizados como “incautos” e “inescrupulosos”, sendo ainda percebidos como responsáveis pela *degradação* do “verdadeiro sentido” da “pura” religião africana. Tanto as noções relativas à *charlatanice* quanto às possíveis contradições presentes nas definições de “pureza” e “sincretismo” são centrais nessas representações, emergindo como perspectivas basilares para a definição do desvio dos agentes quimbandeiros. Nas atuais construções discursivas e identitárias que balizam os empreendimentos de legitimação desenvolvidos pelas federações afro-gaúchas, sobretudo através da influência que as tendências da reafricanização passaram a exercer recentemente nesse contexto, as definições de desvio da “tradição” são enfatizadas. As declarações de Baba Diba de Yemonjá, sacerdote do Batuque pertencente à Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras (CEDRAB-RS) - entidade cujas propostas políticas ativadas na busca da legitimidade social do campo afro encontram-se amparadas pelas ideias de “retorno à África” - exemplificam o modo como as

características do sagrado da Quimbanda podem sugerir uma “afronta” aos aspectos mais “tradicionais” que poderiam ser considerados como próprios das religiosidades afro-gaúchas:

Mas eu confesso Rodrigo, que eu to muito preocupado. Eu fui fazer um trabalho aí em Passo Fundo e um rapaz me convidou pra ir na festa de Exu dele. E eu fiquei muito preocupado da forma como isso está se dando. Porque nesse cenário que eu fui criado, **sempre teve uma hierarquia. E me parece que ali não tem hierarquia.** E também no tratamento dos convidados, se chega numa festa de Exu, um babalorixá, ele tem que ser tratado com toda a reverência de um babalorixá. O Orixá tá sempre num patamar mais elevado. Porque é quem comanda a gente. Eu sou Babadiba de Yemonjá, eu nunca vou ser Babadiba de Exu Tiriri, nada disso! E aí não vi esse cuidado na nossa chegada na festa. Não que agente quisesse pompa pra ser recebido, mas foi um tratamento muito desrespeitoso. Nem copos tinham, bebiam direto na garrafa. E diziam: ah, vocês estão muito frescos. Daqui a pouco o tamboreiro parou pra descansar e aí colocaram uma música romântica da Alcione. E eu ali, olhando pra todo mundo e aquilo como se fosse uma coisa natural, todo mundo ali tomando a sua bebida, conversando e escutando música mecânica. **Aí, como eu sou militante contra a intolerância religiosa, eu fico pensando o que é que o vizinho intolerante vai pensar disso? E muitos jovens ali tomando aquelas bebidas no bico. Me parece que se rompe um pouco do sagrado, de um sagrado que leva o nome da matriz africana.** Aí eu fico muito preocupado, muito apreensivo com isso. **Eu não gosto dessa banalização, eu tenho muito medo que mexam com o meu sagrado, com a minha fé. Quando eu fui naquela gira que te contei, saí de lá impressionado porque mexeu com a minha fé.** Saí de lá me questionando, onde estão as entidades? Será que havia entidades ali? Aquilo que os mais antigos falam, sabe? **Hoje tu vê o exu dirigindo, exu preenchendo cheque, dirigindo carro. E é complicado, tu rompe com o sagrado. Nós temos limites que não podem ser transpostos. Eu acho que a Matriz Africana paga muito a conta da Quimbanda. Tem muitas práticas aí exageradas, exacerbadas aí fora e isso me preocupa, porque tudo é rotulado de matriz africana** (grifos meus)<sup>321</sup>.

A narrativa sobre a participação desse sacerdote nas giras de Quimbanda é elucidativa sobre o modo como essa prática pode ser percebida como distante das etiquetas rituais que outrora conjugavam as relações internas do campo afro-gaúcho. Os aspectos da desordem ritual presentes naquela modalidade, os quais foram aqui analisados como favoráveis ao reposicionamento dos agentes nas hierarquias do campo afro, são tidos como uma ameaça à manutenção do ordenamento pautado pela *tradição*. Por outro lado, é justamente a possibilidade de rompimento das estruturas organizacionais e das hierarquias desse segmento o que sempre preocupou agentes ligados às federações, que historicamente visaram unificar (entenda-se, *colocar ordem*) o universo dos templos. A Quimbanda demonstra-se como uma ameaça a tais propósitos. Noutro sentido, são recorrentes as referências aos aspectos *incomuns* do sagrado quimbandeiro, na narrativa acima exemplificados através da menção ao consumo de bebidas e às características insólitas do transe mediúnico dos Exus (que se portam através

<sup>321</sup> Declarações de Baba Diba de Yemonjá, entrevista realizada na data de 17 de janeiro de 2012.

de *atitudes humanas* e, portanto, consideradas *pouco sagradas*), os quais são considerados como uma ameaça à imagem “profana” que essa prática acaba por impingir a todo o segmento dos terreiros. Referências aos possíveis “danos” causados pela Quimbanda em relação à imagem das religiões afro em geral tendem a ser centrais nesses discursos, podendo redundar em iniciativas de distinção entre aquelas práticas que poderiam ou não ser classificadas como componentes da “matriz africana”. Essa perspectiva fica evidente em sentenças como “a matriz africana paga muito a conta da Quimbanda” ou “tudo é rotulado de matriz africana”. Esses sentidos são retomados nas enunciações do presidente de outra federação imbuída de projetos de legitimação social das denominações afro-gaúchas:

O problema é o seguinte: **quem nos vê nos põe tudo no mesmo guarda-chuva, no mesmo balaio.** Tudo é Umbanda, tudo é Quimbanda, tudo é Batuque e tudo é Exu. Tudo é quimbandeiro, assim como tudo é batuqueiro. **Mas nesse guarda-chuva, o que está faltando é uma divulgação maior da especificidade de cada uma. Porque isso que se faz agora, de fazer festa de Exu que começa na sexta-feira e dura a noite inteira, até o sábado e no domingo, com churrasco? Isso aí não é vertente africana, não faz parte da nossa liturgia. Isso foi uma coisa criada após. Mas eles [quimbandeiros] se abrigam no nome do africanismo. É uma deturpação da vertente africana, da ancestralidade.** Porque, com todo respeito ao Exu, tu pode ter um culto de Exu. Mas não pode com isso estragar a imagem do Batuque. **Bons pais-de-santo antigos que se enfiaram com Exus. Eu acho uma lástima, porque se perde a tradição.** Eu, desde que eu iniciei na religião, pequeno, na casa da minha mãe de santo tinha Exu, naquele modelo antigo, e assim eu tenho o Exu até hoje. Mas essas invenções que criaram por aí não dá (grifos meus)<sup>322</sup>.

É possível avaliar que essas acusações sempre propõem demarcar uma *fronteira* entre aquilo que de fato representa uma identidade religiosa específica e aqueles comportamentos, práticas, modos de expressão e de relação com o sagrado que a princípio não se enquadram no que “deva” constituir e ser considerado como próprio do universo “religioso”. Ficam expressas nessas contendas endógenas do campo afro-gaúcho algumas relações de poder que demonstram o modo como algumas definições estabilizadas sobre a categoria “religião” têm sido processadas na sociedade brasileira. Corrêa (1998) destacou o fato de que os adeptos das religiões afro-brasileiras sempre buscaram se afastar da concepção de *magia*, assim vinculando-se àquilo que historicamente fora negado a suas práticas: o estatuto de *religião*. Uma vez que as relações de poder imbricadas nessas definições tendem a se reproduzir nas fronteiras endógenas do campo afro-religioso, a possibilidade de categorização das próprias práticas enquanto “religião” parece sempre demandar a identificação daquilo que não

---

<sup>322</sup> Jorge Verardi de Xangô, atual presidente AFROBRÁS, em entrevista realizada no dia 17 de outubro de 2012.

corresponde ao *religioso*. Nesse processo, tais categorizações tendem a ser projetadas justamente sobre os registros mais *marginais* do campo afro, que correspondem àqueles menos interessados nas possíveis definições daquele estatuto. É desse modo que as relações de poder estabelecidas com a sociedade envolvente tendem a se reproduzir no interior do segmento dos terreiros, através de um processo de deslocamento ou redirecionamento do preconceito e das lógicas de acusação e definição de desvio na direção das práticas menos sintonizadas com os propósitos de legitimação social das religiões afro-brasileiras (Quimbanda, Macumbas, Jurema, etc.). O que se observa como recorrente é que os acusadores, ao estabelecerem determinadas fronteiras endógenas no segmento dos terreiros, buscam se aproximar das perspectivas religiosas comumente aceitas e hegemonicamente definidas como “normais” na sociedade global.

### 6.6.3 Negociações de realidade (II): relações *exógenas* ao campo afro

O aprofundamento das questões até aqui analisadas demanda um olhar para as contendas *exógenas* estabelecidas entre as religiões de matriz africana e a sociedade envolvente. A observação dessas alterações permite verificar as formas pelas quais certos signos dessas religiosidades, especialmente aqueles vinculados a práticas como a Quimbanda e suas divindades, acabaram fomentando a repressão geral ao campo afro-religioso, o que por sua vez favorece com que certos agentes busquem o afastamento daqueles signos visando se enquadrar junto aos parâmetros que definem a *normalidade religiosa*<sup>323</sup>. Nessa perspectiva, é possível avaliar não apenas os motivos pelos quais certas crenças tendem a ser combatidas no interior do próprio universo dos terreiros, mas especialmente o modo como a marginalidade conferida a certas práticas e seus cultores se configura a partir da ação de agentes religiosos ou laicos alheios ao campo das religiões de matriz africana.

Nos domínios do campo religioso, essas definições partiram historicamente da Igreja Católica, que ao menos até a República detinha o monopólio do mercado religioso no país.

---

<sup>323</sup> Não consta como objetivo deste trabalho esgotar as análises sobre a ampla e histórica repressão direcionada às religiões de matriz africana na sociedade brasileira. Essa possibilidade já foi parcialmente contemplada em outro estudo (LEISTNER, 2009a), bem como nos trabalhos de outros autores (Cf. CORRÊA, 1998; NEGRÃO, 1996; MAGGIE, 1992 e ORTIZ, 1978). Nesta pesquisa, apenas as realidades conflitivas que se relacionam com a caracterização da marginalidade de práticas como a Quimbanda serão retomadas.

Como refere Diana Brown (1985), desde a inquisição, instalada no Brasil Colônia, é possível perceber processos sistemáticos de repressão às práticas de matriz africana, e mesmo após a República, quando o processo de secularização acarreta na separação entre Igreja e Estado, o catolicismo ainda conseguiu manter uma condição hegemônica *oficiosa*, o que favoreceu com que a repressão às religiões negras fosse ainda articulada pela Igreja com base na influência que o Clero detinha sobre o poder público e no prestígio do qual gozava junto à população em geral. Corrêa (1998) propõe que foi justamente essa condição hegemônica oficiosa o que garantiu com que setores do catolicismo tenham influenciado a repressão exercida pelo Estado às religiões de matriz africana, mesmo após o processo de secularização instalado no país. Entretanto, é sobretudo na década de 1950, quando será observado um efetivo crescimento da Umbanda no campo religioso brasileiro, que será constatada uma verdadeira campanha contra as religiosidades negras promovida por setores do catolicismo.

Ortiz (1978) demonstrou que a “Campanha Nacional contra a Heresia Espírita”, lançada pela CNBB em 1952, tinha como principal objetivo combater a concorrência daquelas práticas, que naquele período apresentavam uma considerável expansão. Essas ações repressivas foram articuladas especialmente em torno de publicações voltadas ao “esclarecimento” e “orientação” do clero católico direcionadas à população, as quais propunham um “modo” como “encarar” ou se “posicionar” diante de práticas que nada mais significavam do que a “superstição”, a “heresia pagã fetichista” e a “magia fraudulenta”<sup>324</sup>. Negrão (1996) observou que apenas após o Concílio Vaticano II e de Medellín é que a postura do Clero diante das religiosidades negras alterou-se, os possíveis ataques da Igreja a essas práticas tendo sido substancialmente atenuados. É relevante para essa análise que muitos desses discursos acusatórios, endereçados às religiões afro-brasileiras de um modo englobante, puderam ser sustentados justamente pelos signos ligados aos Exus e Pombagiras.

Essa perspectiva fica evidente nas publicações do Frei Boaventura Kloppenburg (1961), um dos principais líderes da campanha da CNBB e diretor da “Seção Anti-Espírita do Secretariado da Fé e da Moral”, cujos trabalhos condenam abertamente a Umbanda e outras manifestações religiosas de origem africana. Considerando essas crenças como exemplos da “idolatria” e das “superstições heréticas”, sustenta-se que o sentido de tais práticas não se aproximaria do conceito de “religião” (KLOPPENBURG, 1961, p. 41). Para ilustrar e sustentar suas teses, Kloppenburg enfatiza os aspectos demoníacos de determinadas entidades,

---

<sup>324</sup> Categorias identificadas na pesquisa de Norton Corrêa (1998).

citando como referência propícia às suas interpretações as próprias obras dos intelectuais umbandistas, que historicamente solidificaram o caráter demoníaco dos Exus e Pombagiras. Ao longo do trabalho, são diversas as citações sobre o livro “Exu”, de Aluizio Fontenelle (1952), que descreve as identidades daquelas divindades, seus atributos maléficis e suas correspondências com a demonologia ocidental, características que, segundo Kloppenburg, evidenciariam o caráter “não religioso” (mas fetichista, mágico, profano e satânico) das religiões afro-brasileiras. A exegese acerca dos Exus é tão importante no desenvolvimento de uma tese que visa “desmascarar” a Umbanda e as práticas de matriz africana em geral que um capítulo inteiro é dedicado à análise do significado da Quimbanda, cujo título já propõe o teor das inferências: “A demonolatria nos terreiros de Umbanda”. Dentre uma série de normas propostas para uma “adequada” postura católica perante aquelas religiões, as orientações para o comportamento diante da crença nos Exus e Pombagiras são sintomáticas:

**Perante o culto aos Exus, a atitude do católico é de santo horror**, e ele o repelirá sempre com apostólico vigor [...] como quer que se chame [Exu], **é apenas outro nome para aquilo que nosso senhor chama de demônio, satanás ou diabo. Os próprios umbandistas admitem.** Dizem por isso que, por ser ruim, é preciso procurar estar bem com ele, oferecendo-lhe presentes, pedidos e preces. **Isso é simples e pura demonolatria** (KLOPPENBURG, 1961, p.223).

Satanás será sempre nosso inimigo, mesmo quando se mostra amigo. **Não é possível ao mesmo tempo ascender uma vela a Deus e outra ao demônio** [...] É grandíssimo o pecado da demonolatria (KLOPPENBURG, 1961, p.226) - (grifos meus).

De fato, a vinculação entre os Exus e a imagem do demônio decorre de um longo processo de tradução cultural através do qual essas divindades foram adquirindo acepções demoníacas de acordo com o desenvolvimento dos sistemas religiosos de origem africana nas sociedades ocidentais. Contudo, deve-se reiterar que ao contrário das construções espontâneas verificadas nas representações coletivas de denominações como a Macumba (e na própria Quimbanda emergente no Rio Grande do Sul), em que Exu pode estar associado ao diabo sem que tal vinculação expresse uma consideração do mal absoluto (pois o mal é relativo, e nesses termos, não apenas o Exu torna-se demônio, mas este também se torna Exu), o que se observa nesses discursos católicos, e mesmo naqueles ligados aos intelectuais da Umbanda, são construções que ratificam uma ética dicotômica a partir da qual aquilo que pode ou não ser tratado como “verdadeira religião” será definido em acordo com a incorporação de determinadas dualidades morais.



É por esse motivo que a aproximação com essa ética, e com o conceito de “religião”, demanda o afastamento dos signos dos Exus e Pombagiras. Essas iniciativas ficam muito claras nas estratégias discursivas dos intelectuais da Umbanda, que buscam se aproximar da ideia de “religião” segundo as definições mais estabilizadas acerca do conceito. No entanto, nesse processo, não apenas o desvio da categoria “religião” é transferido para os registros mais afastados do discurso de legitimação do campo afro, como essa estratégia de diferenciação endógena entre as denominações internas desse campo acaba por fornecer ainda mais elementos para as contendas exógenas estabelecidas com agentes externos, aqui exemplificadas através dos conflitos travados com o catolicismo. Ao demarcar fronteiras simbólicas endógenas, acentuando-se a demonização dos Exus (e a marginalização de certos agentes), os discursos e práticas de agentes ligados à Umbanda forneceram ainda mais elementos retóricos para as acusações ativadas pelos adversários do campo religioso, especialmente em função de que, para tais atores, não existem distinções muito claras entre as denominações que compõem o campo das religiões de matriz africana.

Essas complexidades ficaram ainda mais claras nos últimos anos, quando as contendas estabelecidas com o catolicismo cederam espaço para a emergência de uma realidade conflitiva ainda mais dramática para as religiões afro-brasileiras. Trata-se da expansão das religiões neopentecostais, que em conjunto com seu crescimento massivo no país desenvolveram-se como práticas dispostas em oposição direta às religiosidades de matriz africana. Alguns autores demonstram que essa oposição faz parte das estratégias de diferenciação do neopentecostalismo junto ao campo religioso brasileiro, em função dessa denominação disputar o mesmo *nicho* do mercado de bens religiosos ocupado pelas religiões afro - o campo das religiosidades populares (Cf. PRANDI, 2003; ORO, 1997). O que se torna pertinente é que essas estratégias de diferenciação, que visam reforçar a identidade de certas denominações pentecostais, sobretudo no caso de igrejas como a Universal do Reino de Deus, têm sido realizadas através da lógica da *demonização* de práticas como a Umbanda, o Candomblé e todas aquelas ligadas aos segmentos dos terreiros. Uma vez que o demônio é parte significativa da experiência pentecostal, compreendendo todo o mal que existe no mundo e que pode se abater sobre aqueles que não se encontram sob a tutela de Deus, sua afinidade com possíveis inimigos (concorrentes) do mercado religioso tende a ser vista como “natural”.

Nessa lógica, todos os deuses e entidades que compõem as cosmologias afro-brasileiras passaram a ser enfaticamente associados à demonolatria, assim como o possível

pertencimento a essas práticas passou a ser percebido como obra da ação do demônio – o que justifica teologicamente a verdadeira “cruzada” que o pentecostalismo empreende contra aquelas religiosidades. Não é preciso ir muito longe para propor que, nesses contextos, Exus e Pombagiras constituíram elementos centrais não apenas para a constituição do discurso acusatório acionado pelos segmentos evangélicos, mas ainda para a manutenção e confirmação das expectativas religiosas envolvidas em torno desses discursos demonizantes.

É nesse sentido que serão os Exus e Pombagiras quimbandeiros as divindades afro-brasileiras exorcizadas de maneira prioritária nos rituais evangélicos, através de performances que visam atestar a vitória do *Deus do bem* sobre o *mal* que habita a realidade mundana, simbolizado de maneira efetiva pelos signos que constituem o sagrado afro-brasileiro. É certo que tal lógica demonizante não incide apenas sobre os Exus ou sobre a Quimbanda. Isso pode ser constatado mediante a observação do conteúdo e do próprio título da obra capital através da qual a oposição às práticas afro-brasileiras adquiriu seus contornos mais dramáticos: o livro “Orixás, Caboclos e Guias: deuses ou demônios?”, da autoria do Bispo da Igreja Universal, Edir Macedo. Como o título evidencia, todas as entidades do panteão afro são concebidas como formas de apresentação dissimulada do demônio e como representantes de sua atuação maléfica. Será através dessa consideração que todo o segmento afro-religioso tende a ser percebido nesses discursos como *locus* da ação demoníaca, numa perspectiva que emerge em conjunto com diversificadas práticas que se disseminaram como parte da intolerância direcionada às religiões afro-brasileiras<sup>325</sup>. Algumas dessas relações podem ser adequadamente exemplificadas nas enunciações do Bispo Edir Macedo, em discursos que condenam àquelas religiosidades de maneira categórica:

Basta uma visita aos **consultórios psiquiátricos** para se verificar que os pacientes, muitas vezes jovens e inteligentes, são **pessoas que foram desgraçadas por essa praga** [religiões afro] perante a nossa sociedade. Se o povo brasileiro tivesse os **olhos bem abertos contra a feitiçaria, a bruxaria e a magia, oficializadas pela Umbanda, Quimbanda, Candomblé e outros nomes**, que vivem destruindo as

<sup>325</sup> As ações através das quais essas lógicas de intolerância se desenvolvem são muito variadas e não se resumem aos discursos enunciados por líderes neopentecostais. Como demonstrei noutro trabalho (LEISTNER, 2009a), tais discursos apenas balizam ações concretas de repressão aos terreiros, algumas tendo como resultado dramático a invasão de templos e a agressão física de adeptos, cuja realidade demonstra uma atualização das ações repressivas incidentes sobre o campo afro que outrora eram executadas pela polícia. Por outro lado, na medida em que os segmentos evangélicos têm obtido uma ampla inserção na sociedade política, a repressão junto aos cultos de matriz africana tem sido empreendida a partir da formulação de Leis que incidem de modo direto sobre o universo dos terreiros. O Rio Grande do Sul apresenta realidades exemplares a este respeito, onde várias Leis formuladas por parlamentares da “bancada evangélica” incidiram diretamente na realidade dos adeptos do campo afro, como no caso da Lei da sacralização de animais, que visou proibir a imolação nos templos de matriz africana do Rio Grande do Sul (Cf. LEISTNER, 2009a; POSSEBON, 2007).

vidas e os lares, certamente seríamos um país bem mais desenvolvido (MACEDO, 2010, p. 81).

Essa religião, tão popular no Brasil, **é uma fábrica de loucos e uma agência onde se tira o passaporte para a morte e uma viagem para o inferno** (MACEDO, 2010, p. 87) (grifos meus).

Percebe-se que todas aquelas classes de definição de desvio, que na dimensão endógena do campo afro tendem a ser relacionadas com a Quimbanda - sejam elas vinculadas a uma suposta condição “patológica” ou a uma distinção *precisa* entre os domínios da “religião” e da “feitiçaria”, “bruxaria” ou “magia” (na qual feiticeiros, bruxos e magos são concebidos como desviantes) - encontram-se aqui acionadas como base de um discurso que propõe a marginalidade de todas as práticas de matriz africana. De modo reiterado, embora não se observe uma distinção clara entre as denominações afro-brasileiras, serão os códigos dos Exus e Pombagiras que sustentarão aquelas definições.

Já oramos muitas vezes por **pessoas viciadas em tóxicos, bebidas alcoólicas, cigarro ou jogo**, e na maioria dos casos, **o responsável por tudo é o Exu chamado “Zé Pelintra”, ou “Malandrinho”,** ou outro dessa casta. **Prostitutas, homossexuais e bissexuais sempre são possuídos por Pombagiras** (“Marias Mulambos”, “Ciganas”, etc.). Nos casos em que as pessoas estão perdendo tudo o que têm e caindo na desgraça, normalmente por detrás estão demônios que se dizem chamar “Exu do Lodo”, “Exu da Vala” e outros (MACEDO, 2010, p. 81).

Todas essas complexas relações entre as dimensões endógenas e exógenas ao campo religioso afro-brasileiro, permeadas por sistemas de acusação e por determinadas lógicas de definições do desvio, serão fundamentais para a delimitação de fronteiras mais ou menos estáveis que visam distinguir não apenas os parâmetros comportamentais tidos como mais “apropriados”, mas ainda determinados modos de experiência religiosa considerados como mais ou menos “legítimos” na sociedade brasileira. Todo esse processo concorrerá para que cultos como a Quimbanda sejam rebaixados à posição mais marginal nessas possíveis categorizações. No entanto, como dito mais acima, essa *condição marginal* não se restringe às contendas próprias do campo religioso, ainda sendo relevantes certas construções de sentido historicamente ativadas por agentes laicos. Propõe-se a existência de duas esferas importantes na *agência* dessas representações, as quais podem ser compreendidas a partir do papel desempenhado nesses processos pelos intelectuais que de algum modo refletiram sobre a temática das religiosidades negras, bem como da imprensa, que historicamente contribuiu para a construção da imagem social desses cultos no país.

De acordo com o que foi aprofundado na revisão de literatura, o papel desempenhado por alguns intelectuais (antropólogos ou médicos psiquiatras) foi central na caracterização da marginalidade dessas práticas. Não cabe aqui retomar em profundidade as representações negativas construídas em trabalhos como os de Nina Rodrigues (1935), que sob os parâmetros teóricos racistas, oriundos do evolucionismo cultural, elaborou interpretações acerca de uma suposta condição *psicopatológica* inerente àqueles que se dedicavam aos cultos “fetichistas”, avaliação que seria balizada pelas teorias psiquiátricas até então hegemônicas sobre os significados “patológicos” do transe. O mesmo pode ser referido quanto ao trabalho de Arthur Ramos (1945), que a partir de conceituações sobre o “pensamento pré-lógico” corroborou com a definição da “patologia” supostamente vinculada a determinados modelos de crença. Da mesma forma que o discurso acusatório promovido por agentes religiosos externos ao campo afro, essas interpretações atuaram na construção da imagem negativa de todo o conjunto de práticas afro-brasileiras, de maneira indiscriminada. Contudo, também é verdade que, nessas análises, certas práticas ou sistemas religiosos específicos foram concebidos como exemplos modelares para aquelas inferências, e essas distinções iniciais, na maioria das vezes realizadas a partir da constatação de cultos com maior nível de sincretismo (considerado nessas análises como índice da *incapacidade mental* de determinados indivíduos), corroboraram com a repartição do campo afro-religioso em acordo com a definição de cultos “mais” ou “menos” *marginais*.

Foram justamente aquelas práticas como as antigas Macumbas, amplamente sincréticas e fundamentadas em experiências religiosas articuladas em torno dos Exus (mais “mágicas”, “profanas” e permeadas por códigos que se distanciam das definições da “normalidade religiosa”) que aguçaram a interpretação negativa sobre as religiões de matriz africana em geral. Essa realidade favoreceu com que, de acordo com as relações endógenas do segmento dos terreiros (influenciadas por aquela visão *externa*), alguns cultos passassem a adquirir o *status* de “resíduo” no que se refere às experiências religiosas afro-brasileiras.

Não é necessário retornar àquelas matrizes teóricas evolucionistas para constatar essas relações, muitas dessas possibilidades sendo perceptíveis mesmo na obra de antropólogos definitivamente afastados daquelas perspectivas etnocêntricas. Esse é o caso de Roger Bastide (1983), que em seus esforços para compreender as práticas afro-brasileiras enquanto investidas do estatuto de “religião” não deixou de orientar-se por critérios analíticos que operaram numa repartição do campo afro-religioso, definindo-se as práticas que estariam mais aproximadas daquele estatuto. Conforme esclarecido anteriormente, na obra de Bastide tal

perspectiva decorre da utilização de alguns modelos de análise clássicos da sociologia da religião, sobretudo a obra de Durkheim, na qual as distinções categoriais entre *magia* e *religião* irão promover uma diferenciação entre práticas de conotação gregária e propícias ao estabelecimento de uma moral coletiva e aquelas orientadas a propósitos individualistas e de cunho “não ético”. De posse desse instrumental, a análise bastidiana ainda partiu de antagonismos como “pureza” e “sincretismo”, essa última noção sendo percebida como típica da “magia individualizada” e indicativa da *degradação* de valores religiosos “tradicionais”, supostamente contidos nas “formas religiosas puras”. Assim, a oposição dicotômica entre conceitos como pureza e sincretismo associava-se às categorias de análise da sociologia da religião durkheimiana, fundamentadas em dualismos como amoralidade e moral comunitária, misticismo e representações coletivas, ação *mágica* coercitiva e ação *religiosa* reverencial.

Mediante esses princípios, a obra de Roger Bastide (1983) propôs uma defesa do estatuto “religioso” de denominações mais ortodoxas como o Candomblé baiano, considerado como modelo típico de preservação de valores religiosos tradicionais articulados em representações coletivas bem definidas. A caracterização desse modelo “religioso” contou com uma análise comparativa em relação àquilo que representaria, no âmbito das próprias formas religiosas afro-brasileiras, a antítese daquele modelo ideal: as Macumbas, associadas à *magia individualizante* que permitiria a *exteriorização de instintos primários*. Para Bastide (1983), seriam essas as características que teriam desembocado nas “atitudes criminosas” presentes em determinados centros macumbeiros, o que segundo esse autor, teria justificado as recorrentes batidas policiais nos terreiros de Macumba de São Paulo. Em que pese o fato de os cultos de Exus e Pombagiras não serem abertamente referidos pelo autor, a presença constante dos mesmos nessas denominações menos ortodoxas, a ponto de caracterizar um traço distintivo das mesmas, deixa antever o modo como determinados signos favoreceram percepções em que algumas práticas aparecem como sinônimo de “exploração”, “perversidade” e de “ação mágica voltada para o mal”, especialmente através da presença dos elevados níveis de *bricolagem* inseridos pelo elemento branco e pela cultura de origem européia (visíveis na simbologia dos Exus):

O branco transforma a Macumba não somente introduzindo nela uma certa **perversidade**, como arrastando-a para o lado da **exploração da credence popular**. Estamos, assim, no oposto do nosso centro de partida. **O que era originariamente um centro de comunhão social** [Candomblé], **preenchendo uma função útil torna-se um parasitismo** [Macumba]. **Os jornais estão cheios destas extorsões e desses meios de ludibriar o cliente** [...] O velho curandeiro rural, ao contrário,

trabalha mais para o bem, é o último resíduo da antiga função benfeitora das religiões afro-brasileiras (BASTIDE, 1983: p. 246) (grifos meus).

Várias das categorias acionadas em definições de desvio, as quais freqüentemente permearam o desenvolvimento das religiosidades afro-brasileiras, reaparecem nesse espaço de enunciação ocupado pelo discurso antropológico. Seja o simples desvio em relação ao conceito de “religião” (aqui proposto pelo apartamento das definições de *magia* e *religião*), seja o desvio moral associado à figura do charlatão (nesse discurso presente a partir da identificação daqueles que promovem a exploração da credence popular), todas aquelas categorias acionadas nas contendas endógenas do campo afro tornam a adquirir centralidade, atuando numa demarcação precisa de determinados parâmetros de normalidade comportamental ou religiosa. Também se demonstra evidente a base discursiva que fundamenta certas definições quanto ao desvio da *tradição* de matriz africana, as quais se demonstram centrais nas acusações que membros das denominações ortodoxas do campo afro destinam àqueles que se envolvem com sistemas religiosos híbridos, como a Quimbanda. Não é em vão que trabalhos como os de Bastide possam ser percebidos como principal arcabouço ideológico dos processos de reafricanização das religiões afro-brasileiras, a partir de caracterizações quanto à suposta “pureza” inerente a determinadas denominações.

As investigações de Roger Bastide (1983) deixam uma pista valiosa para a percepção de outro espaço de enunciação no qual essas relações historicamente se ampliaram: os meios midiáticos, principal fonte empírica através da qual esse autor chegou à constatação daquela *marginalidade* atribuída à Macumba. Negrão (1996) demonstrou não ter sido por acaso que Bastide chegasse àquelas conclusões, avaliando apenas os relatos sensacionalistas contidos na retratação midiática das práticas afro-brasileiras, assim sugerindo uma provável carência de mediação teórico-metodológica no uso dessas fontes por parte do autor francês. Independentemente dessas considerações, observa-se que é justamente nesses meios que a construção social da marginalidade das religiosidades afro-brasileiras (em geral) e de algumas de suas denominações específicas (em particular) pôde ser ampliada. Trabalhos como os de Negrão (1996), Maggie (1992) e Ortiz (1978) evidenciaram o modo como a imprensa burguesa contribuiu para a construção do preconceito social inerente às religiosidades de matriz africana. Para Frizotti (1998), não foram poucos os casos em que os jornais do país retrataram os Candomblés, Batuques e Macumbas como verdadeiros “antros de feitiçaria” e de “perdição moral”. Como propôs Ortiz (1978), em editoriais que remontam ao início das décadas de 1910 e 1920, são representações acerca da “ignorância”, do “barbarismo”, do

“atraso” e do “não civilizado” que dominam as críticas veiculadas, especialmente pela mídia impressa. De acordo com Negrão (1996), é somente após os anos 1960 que o tom de *ironia*, *deboche* e *condenação* começa a ser alterado, observando-se representações mais afastadas em relação à extensa negatização semântica operada pela imprensa brasileira.

Novamente, será possível constatar que os signos dos Exus e de práticas como a Quimbanda se apresentarão como relevantes na caracterização dessa marginalidade, e tal possibilidade não fica restrita aos editoriais preconceituosos do primeiro quartel do Século XX. Ao contrário, uma observação atenta das matérias jornalísticas analisadas por autores como Maggie (1992) permite inferências sobre a forma pela qual Exus e Pombagiras seguem representando tudo aquilo que afasta as práticas afro-brasileiras do estatuto de *religião*. Será através dessas perspectivas que a imagem social dessas religiosidades seguirá sendo associada a referências sobre “cultos demoníacos”, “seitas satânicas” e “redutos de charlatanice”, espaços que supostamente seriam freqüentados de forma preponderante por marginais (bandidos, exploradores e vigaristas em geral)<sup>326</sup>. São vários os exemplos que ilustram essas considerações, sendo freqüente a retratação de crimes cujas motivações básicas estariam relacionadas à prática de *magia negra*, observando-se assassinatos vinculados a supostos sacrifícios humanos e ações criminosas amparadas pela possessão dos Exus e Pombagiras<sup>327</sup>.

Alguns editoriais policiais do centro do país podem exemplificar de modo adequado essas perspectivas. Em matéria publicada no Jornal do Brasil no ano de 1970, que descreve o assassinato de um menino de dez anos na capital baiana Salvador, num suposto ritual de *magia negra* - hipoteticamente elaborado por um sacerdote dos cultos de matriz africana -, cogita-se o possível envolvimento do responsável pela morte do garoto com o assassinato de mais duas crianças em outros “rituais satânicos”. Chama a atenção o modo como a divindade Exu aparece vinculada à ação criminosa, sendo provavelmente a responsável pela sacralização das crianças, ação por ela exigida como contraprestação ritual. A vinculação é proposta no texto pelo então chefe de uma entidade encarregada de promover a mediação institucional entre o poder público e o campo dos terreiros da localidade. Como revela o editorial, “o chefe

---

<sup>326</sup> Uma análise interessante a esse respeito é realizada por Frigerio e Oro (1998), que verificam o modo como a conotação *outsider* das religiosidades de matriz africana se amplia na mídia. Como exemplo dessas construções observa-se a retratação sensacionalista dos supostos vínculos entre assassinatos e sacrifícios humanos relacionados com rituais de “magia negra”. Como também foi notado por Ortiz (1978), não são raras as oportunidades que estes crimes macabros são associados aos cultos de Exus e Pombagiras.

<sup>327</sup> Uma dessas possibilidades é analisada em profundidade por Contins e Goldman (1985), que estudaram o famoso “caso da Pombagira”, no qual uma complexa rede de acusações que envolveram um assassinato contou com a atribuição da agência do crime à ação mística de uma Pombagira – conforme as alegações da acusada pelo homicídio.

do Departamento dos Serviços Afro-Brasileiros, senhor Nelson Borges, afirma que a criança foi morta pelo babalorixá em homenagem a uma entidade negra, provavelmente Exu”<sup>328</sup>. Noutra editoria do mesmo periódico, do ano de 1979, um pai-de-santo é acusado de assassinar um “menor” durante um ritual de Quimbanda, na cidade do Rio de Janeiro. Segundo o impresso: “vários pais-de-santo da redondeza afirmam que o sacerdote [autor do crime] fazia diversos trabalhos de Quimbanda, Macumba voltada para o mal, razão pela qual era mal visto na área, sendo acusado de trambicagens”<sup>329</sup>.

Numa matéria policial ainda mais sugestiva, publicada no Jornal O Estado de São Paulo no ano de 1972, sob o título “Marginal busca proteção no sobrenatural”, a associação entre Quimbanda e marginalidade adquire contornos mais extensos. Descrevendo a grande procura dos delinquentes pelos terreiros afro-brasileiros, o jornal enfatiza que indivíduos ligados ao mundo do banditismo encontrariam nesses cultos “proteção espiritual para realizar seus crimes”, sendo frisada a preferência dos mesmos pelos préstimos espirituais dos Exus e Pombagiras, bem como pelos rituais de Quimbanda. De acordo com o texto, a frequência dos marginais nos templos e suas devoções às entidades quimbandeiras deve-se a consideração desses espíritos como especialistas para a execução de feitiços orientados à eliminação dos rivais do mundo do crime ou para a realização de práticas de “fechamento de corpo”, concebidas como bem místico apreciado no universo de assaltantes e contraventores em geral:

**É na Quimbanda, entretanto, onde os marginais mais se apóiam**, oferecendo comidas, abatendo animais destinados a Exu, **visando alcançar seus objetivos ilícitos [...] As mulheres delinquentes, as que se dedicam ao lenocínio ou freqüentam bares suspeitos e inferninhos, são fervorosas adeptas de Pombagira**, a mulher de sete Exus, correspondendo aos espíritos de Maria Padilha, Maria Quitéria e Maria Balaio [...] A ação que muitas não têm coragem de realizar, seja pelas conseqüências de um homicídio ou da tentativa de morte, fica nas promessas e despachos, nas encruzilhadas, nas esquinas, nas praias e nas matas. As meretrizes, assaltantes, estelionatárias ou simplesmente companheiras de marginais, fazem votos para que a polícia não as aborreça, que seus perseguidores sejam impedidos ou castigados [...] E quando o policial adocece, é alvejado, acidentado ou morto, não falta uma voz no submundo do crime que advirta: isso é praga da “mulher da vida” [...] **Os criminosos não fogem às limitações do homem do povo. Somando-se às deficiências patológicas, as insuficiências biopsíquicas, mais as condições do meio, temos terreno fértil para a propagação de credices e superstições** (grifos meus)<sup>330</sup>.

<sup>328</sup> Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 04 de abril de 1970, p. 1.

<sup>329</sup> Jornal do Brasil, Rio de Janeiro, 21 de outubro de 1979, p. 40.

<sup>330</sup> Jornal O Estado de São Paulo, São Paulo, 02 de abril de 1971, p. 31.



Reportagens como essas atuam de maneira efetiva na definição da marginalidade das práticas de matriz africana e, de um modo mais específico, de sistemas religiosos como a Quimbanda. Note-se que as acepções de desvio reportadas no último editorial não apenas relacionam comportamentos criminosos aos cultos de Exus, mas ainda promovem uma naturalização tanto desses comportamentos como da associação entre os mesmos e um determinado sistema de crenças. Tais relações não se restringem a esses poucos exemplos, compilados com intuito de ilustrar alguns dos argumentos aqui desenvolvidos. São fartas as referências ao sensacionalismo presente nessas reportagens em estudos de outros autores, assim como são freqüentes as representações midiáticas que, associando as práticas afro-brasileiras a ações criminosas, reproduzem definições naturalizadas acerca de determinados comportamentos considerados como desviantes.

Com essas afirmações, não se está negando a possibilidade de que em função da perspectiva ética extremamente *relativa* contida em cultos como a Quimbanda não seja admissível que agentes ligados ao crime ou a diferentes atividades ilícitas encontrem em práticas como esta amplas possibilidades de identificação, especialmente no que concerne a um modo característico de vivência do religioso. Como referido linhas atrás, é justamente em função dessa “ética do concreto” que sistemas como a Quimbanda permitem com que agentes socialmente percebidos como marginais encontrem meios simbólicos através dos quais a própria “existência marginal” pode estar investida de conteúdos sagrados. Entretanto, o que se verifica como pertinente neste trecho da análise relaciona-se com a observação dos modos pelos quais não apenas certas condutas são socialmente definidas como desviantes, mas a forma com essas lógicas de definição da realidade podem ser atualizadas na linguagem religiosa. Como é possível constatar, a partir dos discursos aqui reproduzidos, as negociações de sentido tendem a promover a naturalização da marginalidade. Conforme proposto na última enunciação, alguns comportamentos podem ser associados a “deficiências patológicas” e “insuficiências biopsíquicas”, afetadas pelo “meio”, e são essas mesmas “patologias” e “deficiências” que apóiam a propagação de determinadas “crendices” e “superstições”. Nessas lógicas discursivas, tanto as condutas profanas quanto os sistemas religiosos podem ser percebidos como resultantes de uma condição “natural”.

Nessa complexa teia de negociações da realidade, processadas nas fronteiras endógenas do campo afro-religioso, ou ainda nas relações exógenas estabelecidas entre esse segmento e outros setores da sociedade, as diferentes categorias de acusação projetadas sobre determinadas práticas e sobre agentes sociais específicos propõem o estabelecimento de

fronteiras precisas entre acusados e acusadores (Cf. DOUGLAS, 1970), cujos limites visam assegurar definições mais ou menos estáveis acerca dos parâmetros comportamentais e religiosos percebidos como mais apropriados – em definições que geralmente partem daqueles que ocupam escalões mais altos nas hierarquias de poder do campo religioso ou da sociedade global. Em tais processos, independentemente das categorias acionadas na definição do desvio, constata-se uma reorganização dos discursos acusatórios desencadeados por certos atores, os quais serão reorientados no interior das relações estabelecidas entre os próprios membros de um campo subalterno (o segmento dos terreiros) na direção de outros agentes e de outras práticas que, por sua vez, constituirão o último estágio de uma cadeia regressiva de deslocamento da discriminação simbólica e das definições da marginalidade. Nesse último estágio poderão ser percebidas aquelas práticas e aqueles agentes que adquirem o estatuto mais *marginal* desse complexo de relações, aqui sendo constatados cultos como a Quimbanda e os atores identificados como “quimbandeiros” ou “exubandeiros”.

## CONCLUSÕES: OS *OUTSIDERS* DO ALÉM

Conforme definido nesta investigação, a possibilidade de compreensão acerca dos significados do sistema de crenças e dos rituais da Quimbanda - de acordo com a primeira questão formulada junto ao objeto de pesquisa - fora aqui percebida nos termos de uma análise da visão de mundo e do *ethos* veiculados nessa prática religiosa. Geertz (1978) refere que todos os sistemas simbólicos atuam fornecendo um esquema conceitual necessário para a percepção e acomodação humana em relação à realidade externa, e é com base nessa consideração que é possível pensar o sistema religioso da Quimbanda como uma espécie de código que fornece modelos de percepção e ação em relação às realidades vividas pelos adeptos dessa prática. Enquanto o “código de percepção” é pensado nos termos de uma visão de mundo peculiar, o “código de ação” é avaliado segundo as características do *ethos* inerente a essa forma religiosa. O primeiro se relaciona com as matrizes cognitivas que revelam um modo particular de interpretar o mundo e a realidade cotidiana. O segundo diz respeito à atuação dessas matrizes no que se refere à orientação das ações *para com* esse mesmo mundo, especialmente no que diz respeito às disposições éticas, ao estilo de vida e assim por diante.

No âmbito das matrizes cognitivas, Geertz (1978) avaliou que, em suas funções reflexivas, os sistemas simbólicos propõem formas características de interpretação dos  *fatos* do cotidiano, da *natureza* e da *sociedade*, e no caso dos sistemas religiosos, tais matrizes visam fornecer explicações plausíveis para as inquietações cognitivas que emergem com a *falha* de outros aparelhos explicativos disponíveis. No caso da religiosidade quimbandeira, os *fatos* do cotidiano tendem a ser sempre interpretados como afetados pela realidade sobrenatural, o mundo dos vivos sendo alvo da constante atuação de espíritos que podem alterar o rumo dos acontecimentos, beneficiando ou causando prejuízos àqueles que vivem na dimensão terrena. A articulação entre os domínios espiritual e material revela um cosmos permeado pela ação de forças místicas, as quais podem ser manipuladas, contidas ou incrementadas de acordo com as possibilidades de estabelecimento dos intercâmbios entre os vivos e os espíritos que circulam por entre os limites das dimensões sagradas e profanas. Qualquer acontecimento, positivo ou negativo, tende a ser considerado como resultante dos processos de liberação ou bloqueio dessas forças místicas, o que na Quimbanda é geralmente percebido através das representações sobre a existência de *caminhos* que estão *abertos* ou *fechados*. Uma vez que todas as classes de eventos e ocorrências empíricas podem ser

interpretadas à luz dessas relações místicas, sejam aquelas que se estabelecem entre os vivos e os espíritos, sejam aquelas que balizam as ideias sobre o equilíbrio ou desarmonia em relação às forças místicas que ordenam o cosmos, serão amplos os meios explicativos favoráveis para aplacar quaisquer perplexidades que eventualmente surjam em decorrência da limitação da capacidade analítica para se lidar com as aflições, infortúnios, dramas pessoais e qualquer situação limite que imponha desafios radicais à compreensão da realidade. Dessa maneira, para um adepto da Quimbanda, a perda do emprego, a desilusão amorosa ou uma simples moléstia podem ser sempre interpretados como resultado de um desequilíbrio nas relações estabelecidas com o mundo dos espíritos (pois os caminhos podem estar *fechados*), ou como decorrentes de uma atuação nociva de algum ente espiritual acionado por terceiros, como é comum nas representações da realidade que se desenvolvem sob a crença na feitiçaria. Os fatos e acontecimentos mais cotidianos poderão encontrar meios explicativos nessas complexas relações estabelecidas entre os vivos e as forças do mundo sobrenatural (Exus, Pombagiras, Egums, Almas e Quiumbas).

Trata-se de uma perspectiva cognitiva que não visa negar o inegável (do ponto de vista de uma suposta ignorância das relações lógicas através das quais a realidade empírica se constitui), mas que resiste em aceitar que existam fatos inexplicáveis ou fortuitos. Pareceria estarmos diante de um sistema cognitivo similar àquele analisado por Evans-Pritchard (2005) em seu estudo sobre a crença generalizada na bruxaria entre os Azande. Como propôs esse autor, naqueles sistemas simbólicos, o fato de que um infortúnio ou acontecimento trágico seja interpretado como resultado de uma ação *mágica* não significa que um zande não compreenda as relações de causa e efeito implicadas num determinado episódio, mas que essas relações lógicas não se demonstram suficientes para dar conta da perplexidade que alguns acontecimentos podem gerar. Trata-se de esquemas de percepção que buscam *sentidos complementares (ocultos)* para esclarecer as aflições humanas, estabelecendo conexões mais complexas entre as evidências lógicas e as prováveis *coincidências* que se prestam aos infortúnios e dramas pessoais enfrentados na vida cotidiana.

Destaca-se que os sistemas de interpretação da realidade inerentes a práticas como a Quimbanda não se resumem a uma avaliação mística sobre os fatos do cotidiano, também apresentando uma visão de mundo característica sobre a *natureza e condição humana*. Embora essa prática surja como religiosidade voltada de modo mais efetivo para as realidades urbanas, assim não apresentando maiores preocupações cosmológicas relacionadas com a origem do mundo ou com uma interpretação mais específica dos fatos da natureza, é possível

que questionamentos de ordem ontológica sejam satisfeitos em suas matrizes cognitivas. Isso se torna visível no modo como esse sistema religioso, assim como ocorre com outras denominações afro-brasileiras, propõe uma concepção característica da *pessoa*, sempre concebida a partir de um *self* ao mesmo tempo uno e difuso e cujas características vão sendo ritualmente construídas em acordo com a inserção nos processos iniciáticos. Será através desses processos que um indivíduo adquirirá as características de suas divindades e ao mesmo tempo poderá flexibilizar seus parâmetros comportamentais e de conduta de acordo com a vivência ritualizada de diferentes papéis sociais, o que se desenvolve no decorrer da prática religiosa. Há aqui uma concepção ontológica acerca do ser humano que é muito característica, compreendendo-se a existência de indivíduos que estão continuamente envolvidos em processos permanentes de reconstrução de suas subjetividades. A *pessoa* na Quimbanda, assim como em outras práticas afro-brasileiras, não possui necessariamente um centro de referência estável, podendo ser muitas coisas ao mesmo tempo. É justamente em função dessa multiplicidade de perspectivas que se ampliam os processos de reforço das singularidades dos agentes envolvidos com essa prática.

É importante avaliar que, até este ponto, as características básicas consideradas como parte da visão de mundo quimbandeira não se encontram totalmente distanciadas daquelas representações presentes em outras denominações do campo afro-religioso, seja no que se refere a um modelo próprio de interpretação dos fatos do cotidiano (sempre avaliados como resultado dos processos de circulação, liberação, contenção e acúmulo das energias místicas que ordenam o cosmos), seja no que concerne a um sistema reflexivo que possui suas avaliações particulares acerca da natureza e da realidade humana. Por ter se desenvolvido nesse campo representacional característico, que compreende a formação das religiões de matriz africana, a Quimbanda comporta, de maneira evidente, muitos elementos cognitivos que são recorrentes em suas congêneres afro-brasileiras. Por seu turno, os aspectos que aparecerão como mais específicos da cosmovisão dessa prática religiosa se referem àqueles que propõem um modo particular de interpretação da realidade social. Conforme avaliado no capítulo quinto, os desenvolvimentos denominacionais do campo afro podem ser compreendidos como fortemente vinculados ao contexto sociocultural em que emergem, e será justamente uma *leitura religiosa* desses contextos o que irá caracterizar a especificidade de cada sistema religioso, nos termos de uma visão de mundo particular. No caso da Quimbanda, de acordo com o que já foi advertido, tal contexto diz respeito a um período de expansão do sistema capitalista e de saturação das lógicas de urbanização e industrialização

do país (incidentes sobre o contexto regional abarcado na pesquisa), os quais se refletiram, em termos de alterações estruturais da sociedade, no processo de periferização e marginalização de determinadas categorias sociais. Será a interpretação dessa realidade social que se apresentará como fator relevante para o desenvolvimento de uma visão de mundo quimbandeira, a qual comporta, dentre suas perspectivas cognitivas, uma *leitura* dessas alterações estruturais.

Devem ser retomadas algumas avaliações de Geertz (1978) sobre a forma como determinados sistemas simbólicos podem emergir como metáfora das relações sociais existentes em seus contextos de formação. Em sua análise sobre a rinha de galos na sociedade balinesa, Geertz (1978) propôs que tal atividade possa ser analisada como meio expressivo que ordena e torna visíveis certos temas que “falamos de perto” à sociedade balinesa, sua importância na vida local estando relacionada ao fato de que tal prática revela algo da forma com que seus participantes vivem e são. Nesse sentido, a rinha de galos fornece um “comentário meta-social” sobre as formas pelas quais se promove uma distribuição dos indivíduos em categorias hierárquicas fixas e o modo como a maior parte da existência coletiva é organizada em torno dessa distribuição. Percebida como um texto literário, enquanto forma expressiva, a rinha de galos diz alguma coisa sobre algo e corresponde a uma leitura balinesa da experiência social balinesa. Essas mesmas possibilidades interpretativas se mantêm quando avaliados os sistemas religiosos. Observando a realidade social dos balineses, Geertz (1978) também constatou que as relações entre as pessoas se caracterizavam por uma ausência de clímax e pela existência de uma polidez exacerbada, o que se refletia nas práticas religiosas, com rituais conjugados pela lógica da polidez e da reserva, as relações com o sagrado reproduzindo os aspectos centrais da semântica social balinesa.

Esse viés analítico pode ser reapropriado para uma observação da visão de mundo da Quimbanda, que como tem sido afirmando, promove uma leitura da realidade social intrínseca a seu contexto de formação. Tal realidade se refere justamente àquele processo de periferização de um determinado segmento social, que como demonstrado linhas atrás, diz respeito à população que majoritariamente compõe os quadros sociais das religiões afro-brasileiras e que foi decisivamente afetada pelo processo de ampliação da malha urbana da região metropolitana de Porto Alegre. Como visto, essa realidade foi acompanhada por um progressivo aumento da pobreza, da insegurança, da violência urbana e, sobretudo, por um afastamento daquelas populações em relação às condições básicas de cidadania. No entanto, deve-se avaliar que as experiências sociais incidentes sobre essas populações não se

restringem ao contato com uma realidade social precária, sendo acompanhadas de um contínuo processo através do qual diferentes modelos de representação e de categorização daqueles agentes deslocados aos contextos periféricos foram definidos nos termos de sua “condição” *marginal*. Patrícia Birman (2009) avaliou algumas possibilidades nas quais atores como o Estado e os meios midiáticos têm atuado decisivamente na identificação desses segmentos populacionais através de categorias que reforçam seus supostos vínculos com o “perigo” e com a “criminalidade”, assim produzindo-se efeitos simbólicos de exclusão que se somam àquelas experiências sociais concretas através das quais as condições de vida precária se ampliaram.

No caso das religiões afro-brasileiras, observando-se as dinâmicas que sinalizam suas transformações e adaptações simbólicas no decorrer de seu desenvolvimento na sociedade brasileira, não é difícil supor que a emergência de um sistema religioso (justamente no período de ampliação daquelas realidades sociais precárias) cujo panteão se estrutura exclusivamente através de divindades que simbolizam categorias sociais marginalizadas esteja propondo uma leitura dessas experiências sociais periféricas. Conforme a análise das representações coletivas das entidades da Quimbanda, realizada mais acima, demonstrou-se que os Exus e Pombagiras representam não apenas entidades com um passado vivido condicionado a experiências sociais marginais, aflitivas e precárias (conforme aquelas vivenciadas por muitos de seus cultores), mas que são geralmente identificados justamente por categorias que reforçam suas acepções marginais (como aquelas geralmente projetadas de modo indiscriminado sobre as populações da periferia). Assim, no âmbito das transformações das estruturas de significação contidas nos panteões afro-brasileiros, é mediante o processo de solidificação de determinadas experiências sociais incidentes sobre os adeptos dessas práticas que os Orixás africanos, os espíritos dos indígenas (Caboclos) e dos antigos negros escravizados (Preto-Velho) tendem a perder espaço para os representantes espirituais dos marginais, malandros, maloqueiros, maconheiros e de todos os *tipos* socialmente vinculados às classificações que os setores hegemônicos aplicam a determinados grupos sociais. De modo reiterado, é possível inferir que a visão de mundo quimbandeira encontra-se empenhada em realizar uma interpretação muito característica dessas realidades.

Destaque-se que esse processo de constituição da “marginalidade” de alguns segmentos não se efetua apenas com relação às experiências sociais concretas vivenciadas pelos agentes. Conforme foi abordado na análise das negociações de realidade tensas que envolvem o desenvolvimento das religiões de matriz africana nas sociedades gaúcha e

brasileira, a atribuição da marginalidade também ocorre num plano representacional, constatando-se aqui não apenas a marginalização dos agentes sociais, mas uma histórica caracterização negativa de suas produções simbólicas (sua religiosidade), que serão socialmente definidas pelos discursos hegemônicos como práticas *outsiders* (supostamente propícias a atuação de agentes *desviantes* ou consideradas como distantes das noções básicas que definem o conceito de “religião”). Dessa maneira, resta a dúvida sobre o fato de que, ao comentar essas realidades, a matriz cognitiva subjacente à religiosidade quimbandeira não estaria apontando para uma espécie de *introjeção* dessa *condição marginal* (que é socialmente construída). Por um lado, organiza-se uma prática específica em torno de divindades que representam toda a conotação *outsider* socialmente atribuída aos próprios adeptos. Por outro, verifica-se um sistema religioso que, ao se estruturar exclusivamente em torno dos Exus e Pombagiras (principal ponto de tensão na caracterização da marginalidade daquelas produções simbólicas), parece propor a aquiescência dessas definições em torno da desqualificação da religiosidade desses grupos. Pareceria ser possível constatar-se a existência de um sistema de percepção do real que não apenas interpreta aquelas realidades, mas que confirma as expectativas que emergem em torno das mesmas, como se, do ponto de vista cognitivo, o sistema religioso quimbandeiro atestasse a condição marginal tanto dos agentes *periféricos* quanto das práticas religiosas desses mesmos agentes.

Contudo, essas relações parecem bem mais complexas. Como descrito anteriormente, tanto as representações coletivas quanto as práticas litúrgicas da Quimbanda promovem uma ressignificação do estatuto da marginalidade das divindades e adeptos, observando-se diversas lógicas de reversão de *status*. Os Exus são *marginais*, *bandidos*, *proxenetas*, *maloqueiros* e *barraqueiros*, mas são poderosos e, não raramente, especialistas em burlar o poder instituído e desestabilizar as definições de realidade mais consolidadas. Um bom exemplo pode ser percebido através da contestação ao poder formal do Estado ou da polícia simbolizada por entidades como o Exu Zé Pelintra, conforme as representações dessa entidade analisadas mais acima. Dito de outro modo, não há apenas uma aceitação dessa condição marginal, mas uma espécie de reorientação das representações sobre essa condição segundo estratégias simbólicas que propõem uma afronta àquelas definições da marginalidade. Essa possibilidade decorre justamente da condição periférica que tanto as divindades quanto os agentes sociais encontram-se investidos, sendo essa mesma “qualidade” responsável por torná-los perigosos e poderosos, ainda que num plano simbólico.



Retomando Mary Douglas (1976), na medida em que a noção de *margem* é definida visando assegurar as ideias de ordem e de estabilidade de determinados sistemas sociais, as dimensões de “desordem” e de “não forma” que a caracterizam acabam por se configurar como elementos que representam o perigo e o poder para desestruturar a ideia de “centro” que constitui aqueles sistemas (amparados na ordem e numa estabilização das categorias que organizam a realidade). Em outras palavras, ao definir a noção de margem, o poder instituído acaba por criar sua antítese, a qual representará a própria possibilidade de sua desestruturação, assim sendo conferida à condição da marginalidade a ideia de perigo e poder. É por essa razão, como propõe Douglas (1976), que ter estado em contato com as *margens* e com universos simbólicos apartados da estrutura de poder formal é ter ido à fonte simbólica do *perigo* e do *poder*. Essa perspectiva demonstra-se coerente com as realidades aqui analisadas. Embora tanto os agentes quanto suas práticas estejam socialmente categorizados como pertencentes às margens sociais e simbólicas, é comum que também sejam percebidos como investidos de poder, o que pode ser verificado constatando-se o fascínio que despertam até mesmo naqueles que tentam caracterizar aquela condição marginal. Isso explica o medo que esses cultos despertam em agentes religiosos de outras confissões (seus possíveis detratores), ou ainda o grande acesso de membros da sociedade branca e economicamente privilegiada em relação a essas práticas, avaliando-se, nesses casos, que são muitos os indivíduos de fora do grupo da Quimbanda e do campo afro-religioso que compreendem grande parte dos consumidores dos bens simbólicos disponibilizados por essas formas religiosas.

Ao se estruturar como sistema simbólico que incorpora todas aquelas conotações *outsiders*, práticas como a Quimbanda estão mais ligadas a uma reorientação daquelas representações do que a uma introjeção passiva das mesmas. Trata-se de um sistema religioso que parece dizer, em nome de seus cultores, que se não é possível ser outra coisa além dessa *condição marginal*, é possível se utilizar dessa *condição* como meio de desestabilizar essas definições e ainda *seduzir*, *assustar* ou simplesmente propor meios simbólicos de nivelar as assimetrias de poder existentes nas relações estabelecidas com aqueles agentes sociais e religiosos que historicamente visaram definir a marginalidade de determinados grupos.

Nesses termos, é possível avaliar que a visão de mundo da Quimbanda *fala* sobre essas relações. Assim como as rinhas de galo dos balineses *comentam* a experiência social balinesa, como propõe Geertz (1978), as representações coletivas e os ritos da Quimbanda encontram-se amparados por um sistema cognitivo que interpreta as experiências sociais de seus cultores, sejam elas relativas às realidades socioeconômicas incidentes sobre muitos dos agentes

ligados a essas práticas, sejam elas relacionadas ao modo como a religiosidade desses mesmos agentes fora socialmente “definida” em seu desenvolvimento histórico na sociedade brasileira. Ainda com base nas análises de Geertz (1978), do mesmo modo que a participação na rinha de galos permite aos balineses contar uma história sobre suas experiências a si mesmos, os ritos da Quimbanda (como meios expressivos de suas representações coletivas) permitem a determinados agentes religiosos recapitular suas próprias experiências sociais.

É importante frisar que, nessas narrativas (aqui se propondo a análise dos ritos e sistemas de crença como elementos dotados de significação, assim sendo compreendidos como um *texto*), não é apenas a configuração da marginalidade desses atores que estará sendo *comentada*, mas o modo como “atributos” como este podem constituir um princípio básico para a emergência de determinadas estratégias simbólicas de nivelamento das relações de poder imbricadas na definição daquele estatuto. A ideia do *poder das margens* insere-se de modo capital nessas possibilidades. Ampliando essas inferências, conforme referido na descrição dos principais rituais da Quimbanda, são constantes nessas cerimônias as ações ritualizadas através das quais as divindades *outsiders* são ressignificadas positivamente, assim também sendo alterado o *status* de seus médiuns, que durante aquelas dramatizações, também experimentam lógicas de reversão de seus estatutos sociais. Essa consideração propõe que a visão de mundo quimbandeira não apenas *interpreta e comenta* certas experiências sociais, mas realiza essas operações a partir de uma determinada lógica, na qual os atributos da ordem hegemônica são subvertidos, as hierarquias destituídas e as posições de *status* revertidas. Trata-se de uma visão de mundo que opera sob a lógica da carnavalização, no sentido de Bakhtin (1987), interpretando aquelas relações sociais e ao mesmo tempo invertendo simbolicamente as relações de poder a elas subjacentes.

Assinalar que a visão de mundo articulada na Quimbanda opera a partir da lógica da carnavalização não significa afirmar que essa prática proponha uma avaliação positiva do mundo e da realidade social, cujas possíveis complexidades estariam dissolvidas através dos esquemas simbólicos de reversão de *status*. Ao contrário, é possível perceber uma visão de mundo até certo ponto *pessimista*, especialmente quando se observa que esses sistemas cognitivos ainda comportam avaliações sobre o cotidiano periférico, vivenciado por boa parte dos adeptos dessa forma religiosa e concebido como intrinsecamente relacionado com os principais espaços de desenvolvimento da mesma. Se a visão de mundo da Quimbanda *fala* algo sobre as experiências sociais de seus adeptos, tais experiências não se restringem ao processo pelo qual determinados agentes foram socialmente *marginalizados*, ainda estando

relacionadas com as possíveis vivências cotidianas desses indivíduos, que como já foi avaliado, desenvolvem-se em contextos periféricos.

Maria Cristina Giacomazzi (1997) fornece algumas pistas interessantes sobre as principais lógicas de sociabilidade e sobre as representações acerca da pobreza e da violência que emergem no contexto das periferias urbanas. Numa interessante análise sobre essas realidades, observadas no cotidiano do bairro porto-alegrense Vila Jardim (importante reduto do desenvolvimento atual das religiões afro-gaúchas, especialmente da Quimbanda), a autora demonstra o modo como categorias como pobreza, medo, violência e injustiça se relacionam diretamente com projetos de vida sempre condicionados por sentimentos de insegurança e incerteza quanto ao futuro. Por um lado, as dificuldades econômicas e o medo da violência se somam a um descrédito no poder público, percebendo-se que em seu intuito de impor a sua ordem o Estado acaba por reforçar ainda mais os processos de exclusão social do pobre, dos negros e de todos os moradores da periferia. Nessa perspectiva, não é raro que aqueles que buscam acessar o estatuto de cidadãos possam se deparar com realidades ainda mais frustrantes, percebendo-se destituídos de seus direitos básicos, constantemente retirados e negados pelo Estado. Por outra via, essas relações tendem a configurar alguns princípios básicos das sociabilidades existentes entre os moradores, sendo poucas as possibilidades de ações coletivas reivindicativas num quadro onde a repressão externa acaba por motivar ainda mais os conflitos endógenos. Nesse contexto, é possível a emergência de um campo de relações no qual as ações individuais tendem a ser empreendidas através de uma espécie de lógica do “salve-se quem puder”, o que por sua vez reforça o sentimento de insegurança e de desconfiança generalizada em relação aos próprios moradores do bairro. Como propõe Giacomazzi (1997), pareceria estarmos diante de um sistema no qual as *relações* precedem a ação dos sujeitos, sendo constantes as lógicas de compadrio e de clientelismo referidas por Roberto DaMatta (1991), concebidas como centrais no “sistema relacional” que, segundo esse autor, caracterizaria a sociedade brasileira.

Parece bem convincente a ideia de que as matrizes cognitivas veiculadas em práticas como a Quimbanda também promovem uma leitura dessas relações. Como proposto linhas atrás, especialmente na avaliação das lógicas de sociabilidade próprias do grupo quimbandeiro, é recorrente que todos sejam percebidos como potenciais inimigos, cujas ações maléficas podem estar creditadas à prática da feitiçaria. A desconfiança generalizada e o conflito permanente verificado naqueles modelos interacionais religiosos parecem expressar, no nível simbólico, as principais lógicas de sociabilidade que enformam as experiências

sociais desenvolvidas num determinado contexto sociológico (no qual essa prática emerge e onde seus adeptos encontram-se majoritariamente inseridos). Nesse sentido, as percepções sobre a realidade veiculadas na Quimbanda tendem a avaliar a existência de um mundo rodeado de perigos, todos podendo ser considerados ao mesmo tempo vítimas e algozes nas contendas que se reproduzem de modo constante, tais como aquelas relações avaliadas por Giacomazzi (1997) para as vivências periféricas concretas.

Muitas dessas perspectivas podem ser constatadas não apenas numa avaliação da centralidade que a crença na feitiçaria adquire na comunidade quimbandeira, aqui concebida como metáfora dos conflitos sociais e das representações sobre a violência presentes no cotidiano dos adeptos, mas ainda através da emergência de entidades como os Egums, Almas e Quiumbas nos rituais, as quais se relacionam com as percepções sobre um mundo rodeado de perigos e cujos infortúnios podem abater-se sobre as pessoas a qualquer momento. Não é em vão que muitas exegeses “nativas” sobre essas entidades promovam sua associação direta com a realidade contemporânea, sempre vista como caótica, violenta e permeada por situações ameaçadoras. Como os iniciados da Quimbanda referem de modo recorrente, a invariável presença dos Egums nesses rituais deve-se ao fato de que o mundo atual (cheio de “banditismos”, “crimes” e “perigos constantes”) encontra-se rodeado por essas entidades, e por essa razão deve-se não apenas estar precavido em relação às mesmas, mas contar com seu auxílio místico para enfrentar e conter suas próprias ações maléficas. Em outras palavras, trata-se de dispor de um esquema simbólico que auxilia a compreender esse mundo caótico, violento e perigoso.

Noutro sentido, a própria existência de um sistema interacional que prioriza as *relações*, conforme a perspectiva de Roberto DaMatta (1991) para sociedade brasileira, e de acordo com as avaliações de Giacomazzi (1997) para algumas realidades existentes no contexto das periferias urbanas, encontra no sistema simbólico da Quimbanda um “comentário meta-social”. De acordo com o que foi demonstrado na análise do sistema de crenças quimbandeiro, as representações coletivas sobre as relações entre adeptos e divindades fundamentam-se numa possibilidade de *troca*. Todas as demandas místicas e suas soluções se encontram amparadas pela possibilidade de estabelecimento dos intercâmbios efetuados com os Exus e Pombagiras, e a própria identidade quimbandeira tende a ser consolidada a partir da inserção nessas negociações. Quanto mais se ampliam as trocas com as entidades, maiores as chances de que as demandas religiosas sejam atendidas e menores as possibilidades de que os infortúnios e adversidades se efetivem na vida das pessoas. Essa

perspectiva relaciona-se fortemente com determinadas *lógicas relacionais* presentes na sociedade brasileira, e conforme a análise de DaMatta (1991), tais lógicas expressam uma constante luta entre os níveis formais e informais do sistema social, revelando-se como uma espécie de solução cultural empenhada em resolver as contradições existentes numa sociedade onde as perspectivas particularistas somente mais tardiamente passaram a conviver com a ordem liberal universalista. Como propõe esse autor, essas relações podem ser exemplificadas através de uma complexa gramática social na qual as constantes sobreposições entre as esferas pública e privada (nas quais se consolidam as relações clientelísticas e de compadrio) operam como artifícios que possuem a “trágica” capacidade de compensar as injustiças de um sistema rigidamente hierarquizado e permeado por assimetrias de poder. Se a matriz cognitiva da Quimbanda interpreta essas relações, na medida em que as trocas simbólicas com as entidades simbolizam a prioridade das “negociações” estabelecidas em termos de interesses particularistas, note-se que as divindades cultuadas nessa prática também representam aqueles tipos sociais que, segundo DaMatta (1991, p. 101), apresentam-se como especialistas na obtenção de vantagens nas relações que se estabelecem num espaço público onde os interesses privados são continuamente negociados: *malandros*, *astutos* e *espertos* em geral.

Nos termos de suas matrizes cognitivas, é possível inferir que a visão de mundo quimbandeira promove um comentário religioso dos processos através dos quais determinados agentes foram socialmente conduzidos a um estatuto *marginal*, tanto no que se refere a suas experiências sociais concretas, quanto no que se relaciona com a negatização semântica de suas produções simbólicas, especialmente suas práticas religiosas. Ao mesmo tempo, essas matrizes reflexivas *comentam* as formas relacionais preeminentes no contexto vivenciado pela maioria dos adeptos da Quimbanda, sobretudo no que concerne às regiões da periferia urbana, reduto no qual esse sistema religioso emergiu de maneira mais consistente. No entanto, se por um lado essa visão do mundo social apresenta certo pessimismo, na medida em que avalia a realidade como eminentemente perigosa e caótica, por outro lado, a Quimbanda fornecerá a seus adeptos um código de orientação para se viver nessa mesma realidade, a partir do qual as prioridades consistirão justamente no desenvolvimento de estratégias propícias à superação das dificuldades encontradas no cotidiano. Aqui deixamos de observar a visão de mundo quimbandeira e passamos a recapitular a análise sobre o *ethos* característico dessa prática, deslocando a observação para o *código de ação* e de *orientação para com o mundo* presente nessa forma religiosa.

A primeira característica central do *ethos* quimbandeiro se relaciona com uma espécie de “pragmatismo religioso”, através do qual essa forma de religiosidade emerge como prática diretamente voltada ao desenvolvimento de soluções místicas adequadas à vida urbana e à realização pessoal de seus adeptos. Como proposto no capítulo quinto, trata-se de uma perspectiva que caracteriza a Quimbanda como *religiosidade de aflição*, segundo a noção formulada por Fry e Howe (1975) para avaliar as características centrais das experiências religiosas populares, amplamente ocupadas em atender demandas básicas relacionadas com as aflições que decorrem das doenças, dos problemas econômicos e dos distúrbios emocionais. Como visto na seção em que foram analisados os atributos místicos dos Exus e Pombagiras, essas divindades aparecem como centrais na resolução de problemas dessa ordem, sendo especialistas em questões de saúde, dinheiro e amor, perspectivas que são recorrentemente enfatizadas na cosmologia quimbandeira. As próprias representações sobre a proximidade dos Exus com o mundo dos vivos, ou ainda sobre o passado humano dessas entidades, ratificam que podem ser considerados como intercessores místicos fundamentais em relação àquelas demandas, seja porque conhecem a realidade terrena, seja porque viveram as mesmas experiências aflitivas quando *vivos*. Além disso, apresentam-se como exímios protetores no que se refere às contendas místicas da feitiçaria, temática central nos sistemas de percepção da realidade dessa prática (e principal meio de diagnóstico dos infortúnios e dramas pessoais).

Diante dessas considerações, e baseando-se nas informações coletadas em campo etnográfico sobre os bens simbólicos buscados com prioridade nos cultos da Quimbanda, é possível avaliar que estamos falando de uma religiosidade voltada para o concreto, para o cotidiano e para a vida prática de seus adeptos. Se o mundo é complexo e caótico, de tudo deve ser feito para que se viva da melhor maneira possível nesse mesmo mundo. Nesse sentido, a Quimbanda não apenas fornece uma linguagem simbólica para que os problemas cotidianos sejam diagnosticados (através dos discursos sobre a feitiçaria, por exemplo), mas ações místicas favoráveis para sua resolução. Retomando algumas palavras de Reginaldo Prandi (1991, pp. 161) para interpretar alguns dos principais “valores sagrados” das práticas afro-brasileiras, estamos tratando de uma forma de religiosidade na qual as prioridades consistem em “saúde e vida longa, dinheiro e prosperidade, vencer as disputas e derrotar os inimigos e realizar-se no amor”.

Esse foco nas realidades mundanas relaciona-se com outra característica do *ethos* quimbandeiro, aqui analisado nos termos das concepções éticas presentes nessa religiosidade. Uma vez que a *realização* dos desejos e anseios de seus adeptos não se encontra vinculada a

uma realidade extra-mundana, também não será verificado nessa prática qualquer código moral bem definido que teologicamente fundamente a crença na salvação em um mundo sobrenatural. Essa perspectiva se amplia na medida em que na Quimbanda, assim como em boa parte de suas congêneres afro-brasileiras, as dimensões rituais ultrapassam em muito as preocupações éticas, as prioridades do sistema religioso sendo conjugadas segundo a possibilidade de realização de seus adeptos *nesta vida e neste mundo*. Desse modo, trata-se de uma religião *não moralista*, que coloca em primeiro lugar os propósitos de realização individual, numa lógica oposta aos pressupostos de uma moral coletiva presente em outros registros do campo religioso.

Essas características ainda serão percebidas em diversos aspectos tratados ao longo deste trabalho, seja no que se relaciona com a moralidade dúbia das entidades cultuadas, seja no que concerne à apreciação êmica acerca da questão axiológica que refere categorias como bem e mal. No primeiro caso, a ética *relativa* demonstra-se efetiva no que concerne às exegeses sobre os Exus e Pombagiras. De modo muito distante da visão umbandista ou de outras denominações do campo religioso brasileiro, que associam essas entidades diretamente ao pólo do mal (constando-se um forte grau de absorção da moral dicotômica ocidental), na Quimbanda, a suposta maldade das mesmas será sempre percebida como *imprecisa*. Embora continuem sendo vinculadas ao demônio da cristandade, deve-se reiterar que, na Quimbanda, o conceito de demônio é muito mais conexo às representações africanas de Exu, que por não estar relacionado a um espaço cósmico estável (em função do caráter liminar e da atuação como mediador cosmogônico) não comporta um centro de referência ética. Como dizem os Quimbandeiros, “se Deus é bom, o diabo não é mal”, e essa assertiva propõe que, nessa forma religiosa, se os Exus continuam associados ao demônio é apenas porque esse mesmo demônio é interpretado segundo os signos dos Exus. Nota-se uma perspectiva ética extremamente relativa e muito mais aproximada das matrizes culturais africanas, nas quais categorias como bem e mal nem sempre são pensadas como termos completamente antagônicos.

No segundo caso, a apreciação êmica de concepções como bondade ou maldade pode ser exemplificada pelas representações acerca da feitiçaria presentes no grupo quimbandeiro, que como foi demonstrado, nem sempre são consideradas como reprováveis. Atacar alguém através de uma ação mística que visa o *dano* pode ser plenamente justificável, especialmente quando aquele que ataca também foi vítima do feitiço alheio. Isso propõe que as reflexões éticas são sempre dependentes de um contexto específico e invariavelmente pensadas nos termos de uma situação *concreta*. Essa avaliação fica evidente nas afirmações que emergem

de maneira recorrente entre os quimbandeiros sobre a possibilidade de causar o mal a terceiros mediante um simples pedido endereçado aos Exus. Nesses casos, é comum que se afirme que qualquer desejo, ainda que motivado por uma “boa intenção”, pode sempre prejudicar outros indivíduos. Num exemplo dessas considerações, é corriqueiro que os quimbandeiros profiram afirmações como a que segue: “quem disse que se for feito um *trabalho* para alguém arrumar emprego, que é uma coisa boa, não se estará prejudicando alguém que também necessita daquele emprego? O que se estará fazendo então é uma coisa boa ou má? Depende do ponto de vista”.

De modo reiterado, no que concerne às concepções éticas presentes na Quimbanda, é possível avaliar a existência de uma ética sempre relacionada a situações concretas. Isso supõe que, se de fato a Quimbanda é uma religião *não moralista*, não é possível avaliar essa vertente (assim como as suas *irmãs* afro-brasileiras) como uma religião *a-ética* ou *não ética*, conforme os pressupostos teóricos clássicos da sociologia da religião. Na medida em que é comum aos adeptos dessas práticas o exercício de uma reflexão sobre suas ações em contextos situacionais específicos, e uma vez que o próprio conceito de *ética* indica mais uma ação reflexiva sobre a moral instituída, é preferível avaliar que práticas como a Quimbanda operem segundo uma *ética do concreto*, ainda que sejam definitivamente destituídas de um complexo moral que proponha regras de conduta ou princípios comportamentais bem definidos. Esse exercício reflexivo pôde ser exemplificado em algumas realidades descritas neste trabalho, como na trajetória de Dona Neusa da Padilha, que ao solicitar a um Exu um “serviço” para acabar com um desafeto, não apenas ouviu dessa entidade que deveria refletir antes de levar a vingança adiante, como essa própria vingança foi suspensa após a ponderação. Deve-se mencionar que essas atitudes reflexivas demonstram-se constantes nos processos que envolvem as relações entre adeptos e divindades quimbandeiras, especialmente no que diz respeito ao processamento das demandas místicas dos agentes religiosos.

A terceira característica fundamental do *ethos* da Quimbanda corresponde à ampla possibilidade de valorização da individualidade verificada nessa prática. De acordo com os dados descritos no enfoque etnográfico deste trabalho, constatou-se que são vários os aspectos que permitem enquadrar a Quimbanda como religiosidade tipicamente individualista. Num primeiro nível, a própria configuração de um sistema religioso “não moralista” favorece com que aqueles que se inserem por esses códigos possam ser aceitos nos termos de suas próprias singularidades, independentemente dos padrões preferenciais de conduta, constatando-se a larga presença nessas práticas justamente daqueles indivíduos que geralmente são alvo de



atitudes discriminatórias em outros espaços da sociedade brasileira. Também contribui para o reforço da individualidade as possibilidades de vivência de papéis sociais múltiplos através do transe ritual. Nesse sentido, a Quimbanda apresenta-se como forma religiosa extremamente atrativa para aqueles que, no âmbito de suas pertencas e ocupações na sociedade envolvente, encontram dificuldades para a expressão da individualidade, da intimidade ou ainda de determinados modelos comportamentais que não aqueles prescritos e indicativos da posição ocupada na estrutura social.

Ainda devem ser referidos como exemplos modelares dessa faceta do *ethos* quimbandeiro as considerações sobre o sincretismo e a ampla condição oferecida por essa prática para que seus adeptos acessem distintos códigos religiosos (de maneira concomitante com a pertença à Quimbanda), sendo factíveis as composições de modelos de crença particulares e singularizados. Na mesma tendência observam-se as formas de mediação com o sagrado, menos institucionalizadas e recorrentemente acionadas de um modo mais direto por parte dos iniciados. Nesse último caso, os exemplos arrolados nas páginas anteriores, relativos às simplificações da emancipação iniciática ou às facilidades com que entidades como Exus e Pombagiras permitem o acesso direto de seus médiuns à dimensão sagrada (realizado sem intermediários), são sugestivos da capacidade da religiosidade quimbandeira em promover o reforço da individualidade de seus agentes.

Finalmente, ainda avalia-se a existência de uma quarta propriedade do *ethos* da Quimbanda, dentre aquelas aqui mencionadas como capitais, a qual se relaciona com a forte presença que as dimensões do *fascínio* e da *emoção* possuem nesse código religioso. Ao descrever-se o sistema de crenças e as atividades litúrgicas dessa denominação por diversas vezes referiu-se o medo e ao mesmo tempo o êxtase que as entidades e certos rituais despertam nos adeptos e simpatizantes. Como também foi comentado, tudo contribui para que ambientes esteticamente motivados construam um cenário característico que visa reforçar aquelas possíveis sensações. Deve-se retomar que a Quimbanda, até então dissimulada nas sessões umbandistas, e por isso mesmo permeada por uma lógica de *mistério*, acaba por se constituir, com base nessa própria dissimulação precedente, como prática que desperta um misto de fascínio e temor nos consumidores dos bens religiosos, sendo inegável a curiosidade associada àquelas divindades *tricksters*, vinculadas ao demônio, à feitiçaria e a um universo tétrico permeado de signos macabros. Como demonstra Lísias Negrão (2006), são essas características que parecem compor os elementos da *sedução* que os Exus exercem sobre os consumidores dos bens religiosos afro-brasileiros, e todos os signos associados a essa estética

macabra e ao mesmo tempo carnavalesca podem ser coletivamente fruídos nas sessões rituais, giras e curimbas quimbandeiras. Na medida em que as dimensões teóricas e éticas escapam às preocupações centrais da Quimbanda, não é difícil de compreender a importância que o consumo de determinados bens estéticos adquire nas experiências religiosas dessa prática.

Por outro lado, como destacado inúmeras vezes ao longo do texto, o lugar ocupado pela *emoção* é fundamental na Quimbanda, o que se verifica na centralidade que o corpo assume em seus rituais, seja através da dança ou ainda de sua consideração como principal canal de contato com o sagrado - a partir do transe mediúnico. Ao contrário das religiosidades típicas da matriz ocidental, na qual a oposição entre corpo e espírito promove a negação do primeiro, observando-se formas de experiências religiosas em que se prioriza a *interiorização* de uma mensagem sagrada (indicando parâmetros de comportamento religioso *introspectivos*), em práticas como a Quimbanda, a valorização corporal tende a ser enfatizada, tratando-se de um modelo de religiosidade através no qual as emoções e sentimentos encontram amplos canais para a expressão. É correto afirmar que práticas como a Quimbanda emergem como formas culturais que resistem à frieza e à racionalidade da sociedade moderna, estabelecendo-se em oposição direta àqueles esquemas mentais avaliados por Georg Simmel (1973) como característicos da vida nas metrópoles e tipificados na atitude *blasé*. Nesses contextos, os rituais que permitem a atualização da religião quimbandeira fornecem amplas possibilidades para que as emoções possam ser afloradas. Ao contrário dos modelos religiosos *introspectivos*, a Quimbanda opera como uma linguagem sagrada que admite a exteriorização de emoções e sentimentos múltiplos.

Algumas dessas características típicas da visão de mundo e do *ethos* da Quimbanda tornam-se mais aparentes quando analisadas as formas interacionais e as lógicas de sociabilidade que enformam essas experiências religiosas, cujos significados conduzem às respostas do segundo questionamento que compõe o objeto de pesquisa. Uma vez que, em seus sentidos principais, essas interações correspondem às *formas sociais* através das quais o conteúdo da visão de mundo e do *ethos* quimbandeiro se atualiza, é compreensível o motivo pelo qual tais formas tendem a enfatizar alguns elementos característicos das matrizes cognitivas e éticas presentes naquela prática. De acordo com o que foi avaliado, o que se demonstra como central nessas lógicas interacionais diz respeito, em primeiro lugar, à constituição de um espaço propício para que ocorra a valorização das singularidades dos agentes religiosos.

Seja no âmbito das relações profanas, seja no que se refere às próprias relações que se estabelecem nos domínios de espaço e tempo sagrados, tudo contribui para que os agentes possam viver experiências de diferenciação e de ascensão social (no que compreende as movimentações pelas hierarquias de prestígio e de poder nos templos ou na comunidade quimbandeira), assim como experimentar, através das interações mediadas pela crença na possessão, a vivência de múltiplos papéis sociais, os quais permitem que a identidade pessoal seja ampliada e assim liberta dos prováveis “condicionamentos” vinculados à posição ocupada por determinados agentes em suas relações na estrutura socioeconômica mais ampla. De acordo com os dados obtidos na investigação, essa última possibilidade permite pensar as sociabilidades sagradas da Quimbanda como constitutivas de um espaço simbólico que possibilita a expressão pública de sentimentos privados, bem como a vivência de comportamentos diferenciados, através de experiências que se encontram disponíveis justamente àqueles amplos segmentos populacionais que dificilmente encontram outros canais para manifestação de suas individualidades.

A essas perspectivas somam-se as possibilidades de experimentação de lógicas de reversão de *status* e de comportamentos transgressores, que como visto, se relacionam tanto com a reversão do estatuto social dos agentes e de suas divindades (na medida em que as dramatizações ritualizadas mediadas pela possessão revertem positivamente a condição “marginal” das divindades e, por conseguinte, de seus médiuns), quanto com a transgressão de determinados parâmetros de conduta relacionados a questões de gênero e sexualidade, como ocorre no caso das performances mediúnicas que permitem que essas condutas moralmente reprimidas sejam expressas. Como se observa, no caso dessas lógicas interacionais específicas, as sociabilidades que conferem uma forma social à religiosidade quimbandeira demonstram-se diretamente imbricadas com aquelas características básicas da visão de mundo e do *ethos* quimbandeiro relacionadas com a valorização da individualidade.

Noutro sentido, também se constata que essas lógicas de interação ainda refletem a dimensão conflitiva que perpassa as experiências analisadas, mediadas por disputas por poder e prestígio e pela crença na feitiçaria, as quais enfatizam outros aspectos capitais do *ethos* e da visão de mundo da Quimbanda. Além da função de mediação das contendas endógenas do grupo quimbandeiro, através da qual os sistemas de acusação e a noção de feitiçaria operam como canal para a expressão das tensões sociais presentes na comunidade dos exubandeiros, alguns aspectos do sistema de crenças são reforçados, sobretudo aqueles que se relacionam com a percepção de uma realidade na qual os infortúnios e os dramas pessoais podem ser

sempre resultantes da ação mística maléfica empreendida pelos inimigos, ratificando-se as ideias sobre um cotidiano sempre permeado pelo caos e pelas situações ameaçadoras. As referências constantes dos adeptos à existência de uma “guerra do feitiço”, mediada pelo acionamento dos Egums, Almas e Quiumbas, reitera essa percepção. Por outra via, as percepções sobre a feitiçaria comportam implicações para a compreensão das perspectivas éticas dessa forma religiosa. Nesse caso, novamente percebe-se a ausência de definições polarizadas a respeito de categorias como bem e mal. Ao contrário da visão tipicamente ocidental acerca do feitiço, quando o feiticeiro é inadvertidamente tido como *desviante* moral, na Quimbanda é possível que a própria agência do feitiço seja assumida (desde que se tenha sido atacado), o que revela que o mal (inferido a partir da vinculação de quem pratica a feitiçaria com uma ação maléfica) não corresponde a uma categoria absoluta, sendo sempre concebido como motivo de uma reflexão elaborada em acordo com situações concretas.

Essas características do *ethos* e da visão de mundo da Quimbanda são compreendidas como elementos diferenciais que atestam a especificidade dessa prática em relação a outros registros do campo religioso. É a partir da avaliação dessas especificidades que se torna possível compreender as razões da emergência dessa prática na sociedade contemporânea e no campo afro-religioso do Rio Grande do Sul, conforme o terceiro questionamento previsto no objeto de pesquisa. De acordo com o que foi possível constatar, segundo a análise das trajetórias de alguns agentes religiosos, os aspectos que emergem como “atrativos” para uma adesão à Quimbanda se relacionam com aquelas características que projetam essa vertente como prioritariamente voltada à solução das demandas práticas do cotidiano, bem como forma religiosa “não moralista” e “individualista”. O fato de serem recorrentes nas trajetórias analisadas as referências a experiências sociais aflitivas, bem como a situações limites nas quais determinados obstáculos dificultam os propósitos de realização pessoal (seja pela ausência de canais adequados para a expressão da individualidade ou pelas contradições morais que determinadas condutas podem despertar) torna mais claro os motivos básicos pelos quais os códigos dessa modalidade religiosa se inserem nas projeções futuras dos agentes, assim compreendendo-se boa parte das razões que podem levar à adesão a essa denominação.

Nas narrativas que emergem no contexto etnográfico, são comuns as indicações de que os recursos místicos direcionados à resolução das aflições, assim como a ética relativa e a possibilidade de participação em espaços simbólicos que propiciam a afirmação da individualidade, se apresentam como elementos centrais na configuração de determinadas

pertenças. É a partir do momento em que os signos da Quimbanda produzem sentido nas projeções futuras dos agentes que o acesso ao código de percepção e ação fornecido por essa prática pode levar à iniciação. Nesses processos, constata-se que as especificidades da visão de mundo e do *ethos* quimbandeiro ainda propõem uma espécie de “flexibilidade” para que projetos religiosos e profanos sejam compatibilizados (especialmente em função de sua característica “não moralista”), o que se apresenta como um dos motivos básicos para a expansão dessa denominação no contexto contemporâneo.

Destaque-se que as especificidades da Quimbanda também se relacionam de forma direta com alguns bens simbólicos valorizados no contexto das experiências religiosas contemporâneas, o que corrobora com as explicações sobre os motivos de sua emergência na atualidade. Autores como Danièle Hervieu-Léger (1999) e Françoise Champion (1997), no que se refere a análises mais amplas, assim como Sônia Maluf (2003), Carlos Steil (2001) e Ari Pedro Oro (1997), no que se relaciona com as observações do campo religioso brasileiro, têm chamado a atenção para o fato de que nas pertenças religiosas atuais certas modalidades de relação com o sagrado passaram a ser percebidas como mais afinadas com a realidade presente, razão pela qual algumas práticas podem ser mais favoráveis para a realização das expectativas religiosas de determinados agentes sociais. Como parte dessas formas “modernas” de crer observa-se o retorno de características até certo ponto relegadas a um segundo plano no âmbito das instituições religiosas afetadas pelo processo de secularização, constatando-se um retorno da “magia”, do “encantamento”, da “emoção” exacerbada, assim como uma recuperação das articulações entre os domínios do sagrado e das práticas terapêuticas, além das tendências de privatização da fé (a partir do estabelecimento de modelos mais pessoais de crer) e de rompimento com as formas mais institucionalizadas de experiência religiosa (pertenças menos vinculadas a grupos ou tradições específicas ou ainda atualizadas através de bricolagens diversas).

Todas essas realidades concorrem para que aquelas denominações que de algum modo estejam estruturadas em torno desses “novos valores” e dessas “novas formas de crer” se apresentem como atrativas para uma larga parcela dos consumidores de bens religiosos. E como se verifica, muitos desses “atributos” podem ser amplamente encontrados em práticas como a Quimbanda, permeada por conteúdos “mágicos” e emocionais, efetivamente empenhada no fornecimento de soluções terapêuticas e de outras ordens (do ponto de vista da resolução mística de demandas concretas), além de se apresentar como extremamente sintonizada com as possibilidades de constituição de arranjos particulares da fé, sobretudo em

função de que a pertença a seus códigos não apenas viabiliza o consumo de outros signos religiosos, como ainda favorece com que novas bricolagens e adaptações simbólicas particulares produzam experiências de relação com o sagrado muito singulares. Em síntese, a Quimbanda apresenta diversas características que demonstram sua forte aderência àqueles bens aquilatados no mercado religioso contemporâneo.

Deve-se considerar o fato de que muitas das características aqui concebidas como favoráveis à expansão da Quimbanda são recorrentes noutros registros do próprio campo religioso afro-brasileiro ou ainda naqueles que compreendem o segmento das religiões populares. Verifica-se que as especificidades do *ethos* quimbandeiro correspondem a elementos que, para alguns autores, balizam a adequação das religiões afro-brasileiras (em suas diferentes variações) em relação às realidades contemporâneas, o que estaria favorecendo com que certas vertentes passem a ser acessadas por uma considerável parcela de indivíduos que circulam pelas fronteiras do campo religioso do país. Ari Pedro Oro (1993) propõe inclusive a existência de uma mudança de representação e de *status* dessas práticas, pois, de estigmatizadas e reprimidas, estariam se tornando religiões aceitas e de destaque no cenário contemporâneo. Segundo esse autor, o que tem favorecido para essa realidade seria a adequação do *ethos* dessas religiões em relação à realidade atual, e serão justamente aqueles fatores aqui apontados como responsáveis pela emergência da Quimbanda os que indicam as razões para a mudança do estatuto das práticas afro-brasileiras em geral: o fato de serem, ao mesmo tempo, religiões “liberais e permissivas”; “de aflição”; “de fascínio”; “de emoção”; “individualistas” e “encantadas” (Cf. ORO, 1993, pp. 84-86). Observa-se que na análise desse autor (para as religiões afro-brasileiras em geral), encontram-se listadas aquelas mesmas características aqui consideradas como *típicas* das formas de experiência religiosa inerentes à Quimbanda. Certamente, isso se deve ao fato de que os cultos dos Exus e Pombagiras provêm de uma matriz representacional básica que comporta elementos comuns a outras religiões de possessão e às religiosidades populares. Entretanto, essa constatação demanda algumas considerações sobre o que de fato seria específico dessa forma religiosa, assim aprofundando-se a compreensão não apenas de sua emergência no campo religioso do Rio Grande do Sul, mas de sua adequação (nos termos de suas especificidades) à sociedade hodierna.

O que se demonstra como relevante é que se a Quimbanda comporta todos aqueles atributos valorizados nas pertenças religiosas contemporâneas, os quais são comuns a suas próprias congêneres do campo afro-religioso, essa prática possui a capacidade de potencializar cada uma daquelas especificidades, sejam elas relacionadas às características de

uma *religiosidade de aflição* ou às perspectivas que projetam todas essas denominações como práticas *não moralistas, individualistas* e de fortes conteúdos *emocionais*. Como foi demonstrado ao longo do trabalho, certas características cosmológicas de entidades como Exus e Pombagiras favorecem a potencialização daqueles atributos, pois, por um lado, podem ser consideradas como mais eficazes na resolução das aflições cotidianas, ao mesmo tempo em que, do ponto de vista das questões éticas, podem sugerir representações ainda mais flexíveis sobre determinados questionamentos morais. Tudo contribui para que todos aqueles atributos percebidos como aquilatados nas pertenças religiosas contemporâneas sejam radicalmente enfatizados. De modo reiterado, o que em última instância parece explicar a expansão dessa vertente afro-religiosa no cenário contemporâneo relaciona-se com a “flexibilidade” que essa prática oferece para que os projetos religiosos e profanos (individuais) de seus adeptos sejam compatibilizados, assim apresentando-se como sistema que incentiva a realização pessoal e reforça a *individualidade* dos agentes, perspectiva que se demonstra central nos processos de configuração das identidades religiosas ou laicas contemporâneas. Em síntese, essas características do *ethos* quimbandeiro - compatível com as sensibilidades e demandas religiosas hodiernas - explicam os motivos da emergência dessa forma religiosa na atualidade.

Essas avaliações demonstram o modo como o campo religioso afro-brasileiro e as religiosidades de matriz africana possuem ampla capacidade de adaptação às realidades socioeconômicas e culturais adjacentes a seus contextos de reprodução. Não é em vão que essas práticas têm se adaptado a diferentes conjunturas em seu processo de desenvolvimento na sociedade brasileira, como foi abordado no capítulo quinto. Contudo, diante dos processos analisados nesta pesquisa, é possível perceber que não existe um modelo único ou um sentido inequívoco a partir do qual as tendências identitárias e teológicas dessas práticas venham se consolidando, como parece estar expresso naquelas análises que se debruçam sobre o processo de reafrikanização nas religiões afro-brasileiras. Tal constatação requer algumas considerações sobre os significados da expansão da Quimbanda no Rio Grande do Sul em comparação com o que ocorre no âmbito das identidades afro-religiosas contemporâneas de um modo geral.

As possíveis contradições existentes entre aquilo que se desenvolve no contexto do campo afro-gaúcho e as adaptações atuais das religiões afro-brasileiras em outros estados parece ratificar essa consideração, especialmente no que se refere às diferenças entre a expansão da Quimbanda gaúcha e o processo de reafrikanização. Decerto, ambas as

tendências apresentam certa sintonia, sobretudo no que se refere ao afastamento das prerrogativas morais e de alguns conteúdos simbólicos oriundos do catolicismo e de outras matrizes cristãs, visíveis no arrefecimento que práticas como a Umbanda têm apresentado no campo afro-religioso. Tanto a Quimbanda, para o caso gaúcho, como suas congêneres mais africanizadas, para o caso da emergência do Candomblé nos contextos de reafricanização no centro do país, parecem se valer justamente de um apartamento em relação às dicotomias presentes na matriz cultural ocidental para se constituírem como práticas “atraentes” num mercado religioso em que a individualidade e a relatividade moral configuram atributos valorizados. O que parece pertinente é que se essas adaptações irão propor uma adequação dessas religiosidades em relação às identidades religiosas atuais, nem sempre as matrizes que conjugarão esses processos serão as mesmas. Conforme evidenciado nas páginas precedentes, a emergência da Quimbanda e o processo de reafricanização se distinguem justamente pelo fato de que no culto dos Exus e Pombagiras não existem matrizes identitárias definidas primordialmente por referências afro-orientadas. Se ambas as tendências propõem algumas adaptações das práticas afro-brasileiras na sociedade contemporânea, isso se deve ao fato de que em qualquer uma dessas possibilidades o que se encontra em jogo diz respeito a certas características formais do *ethos* dessas práticas – a moralidade ambígua, o incentivo da individualidade, etc. – e não ao conteúdo através do qual essas experiências se organizam (com uma referência à África ou com base numa ampliação do sincretismo).

É correto propor, como afirmado mais acima, que é justamente nas práticas distantes do processo de reafricanização (como a Quimbanda, mais híbrida, menos institucionalizada e ainda menos condicionada por perspectivas morais) que a adequação das religiosidades de matriz africana em relação às pertencas religiosas contemporâneas pode ser mais radicalizada, todos os atrativos do *ethos* comum às denominações afro-brasileiras sendo ainda mais potencializados em vertentes como esta. A partir dessa constatação é possível ponderar que a emergência de práticas como a Quimbanda em determinados contextos talvez indique que a noção mais apropriada para avaliar as identidades afro-religiosas contemporâneas (e sua adequação à sociedade envolvente) não diga respeito ao conceito de reafricanização - proposto por Prandi (1991) e Frigerio (1995) -, mas a um processo de *desocidentalização* das religiões afro-brasileiras, que ao atuar como mecanismo de resistência ao modelo religioso hegemônico no país (católico, cristão, ocidental) fornece parâmetros identitários mais flexíveis e compatíveis com as “modernas formas de crer”. Ressalte-se que, embora um dos próprios teóricos da reafricanização tenha detectado essa possibilidade (Cf. PRANDI, 2003),



ainda são raras as análises das religiões afro-brasileiras que ampliaram as inferências a esse respeito, a teoria da reafricanização persistindo como central nas interpretações acerca dessas práticas. Não é necessário ir muito longe para concluir que essas tendências investigativas atuam na manutenção daquela “irrelevância analítica” conferida ao estudo de práticas menos ortodoxas do segmento dos terreiros, como indicado no segundo capítulo deste trabalho, além de deixarem escapar às análises outras lógicas de atualização dessas formas religiosas na sociedade brasileira.

O fato de que Quimbanda incentiva o reforço das individualidades, flexibilizando a configuração de projetos pessoais, relaciona-se diretamente com os aspectos que envolvem as negociações de realidade tensas que acompanham o desenvolvimento histórico dessa prática. Essa avaliação direciona as considerações conclusivas desta investigação para o quarto questionamento contido no objeto de pesquisa, relativo às implicações sociais inerentes ao desenvolvimento e reprodução atual dessa forma religiosa. Afirmar que a Quimbanda encontra na sociedade atual amplas possibilidades de expansão não significa avaliar que tal projeção esteja dissociada de diversos tensionamentos e situações conflitivas. Cabe retomar as considerações de Gilberto Velho (1981), que ressaltou ser justamente nos contextos em que diversos projetos se tornam viáveis que muitas contradições podem emergir, conferindo um caráter político às iniciativas de definição da realidade que se avolumam em tais conjunturas. É nesse sentido que emergem processos de negociação social da realidade articulados por diferentes sistemas de acusação, ora ancorados em atributos ético-morais, ora balizados por categorizações sobre a *normalidade*. Conforme abordado na seção derradeira do capítulo sexto, a Quimbanda se desenvolverá no campo religioso afro-brasileiro mediante uma constante lógica conflitiva, através da qual diferentes classes de acusação serão projetadas sobre os agentes ligados a essa prática, os quais podem ser concebidos como *outsiders*.

É possível inferir que essas diversas classes de acusação e de definição da marginalidade, as quais permeiam o desenvolvimento de formas religiosas como a Quimbanda, visam o estabelecimento de fronteiras que permitem a hierarquização dos agentes, de suas práticas e de suas condutas. Nessas relações, a Quimbanda se constitui como registro religioso posicionado na escala mais subalterna dessas hierarquias, ainda que adquirindo um efetivo protagonismo em determinados contextos. Como visto, na historicidade relativa a essa denominação, as ideias de marginalidade podem ser articuladas através de diferentes perspectivas, sejam elas relativas a supostos desvios comportamentais (“patologias”, “amoralidades”) ou ao afastamento de categorias que visam estabelecer um

sentido cristalizado acerca das possíveis formas de relação com os domínios do sagrado (a noção de *religião* em oposição à *magia*, de *pureza* em oposição ao *sincretismo*). Seja nos domínios do campo religioso, seja nas relações estabelecidas no campo social mais amplo, as regras que definem os parâmetros de normalidade são construções daqueles que ocupam os escalões mais altos daquelas hierarquias, e as relações de poder que daí decorrem expressam uma cadeia regressiva de deslocamento das acusações (artifício para a delimitação das fronteiras), cujo último estágio corresponde aos domínios simbólicos de práticas como a Quimbanda. Nessa perspectiva, todos os discursos repressivos direcionados de um modo indiscriminado ao universo dos terreiros tendem a ser reorientados na direção daquele domínio mais marginal, e essa reorganização das definições da realidade - articulada nas fronteiras endógenas do campo afro - pode apresentar ações que ora visam se enquadrar aos parâmetros de normalidade definidos pelos segmentos hegemônicos, ora se colocam em contraposição a esses parâmetros, seja como estratégia de resistência ou como postura desinteressada em relação aos mesmos. Nesses últimos casos encontram-se àqueles agentes categorizados como “quimbandeiros” e “exubandeiros”, os quais podem ser percebidos, nos termos dessa análise, como os *Outsiders* do *aquém*.

O que se demonstra como preponderante nessas relações é que essa complexa teia de acusações e de definições da normalidade religiosa acabou por constituir um espaço simbólico residual, que justamente por estar afastado de todas as prescrições contidas em outros sistemas religiosos acabou por configurar-se como favorável à realização das mais diversificadas demandas. Ao emergir como sistema simbólico apartado de prescrições orientadas por parâmetros de conduta bem definidos, a Quimbanda se apresenta como forma religiosa adequada à realidade da sociedade atual, permitindo que diversos projetos individuais tornem-se “realizáveis” através da linguagem religiosa. O que soa sugestivo e ao mesmo tempo instigante é que é justamente por serem *outsiders* que práticas como a Quimbanda encontram-se sintonizadas com a contemporaneidade. Decerto, essa possibilidade encontra-se profundamente vinculada àquilo que José Jorge de Carvalho (1990) avaliou nos termos de uma efetiva “abertura cultural”, favorável para que diversas formas de expressão simbólica do mundo religioso adquirissem espaço (em conformidade com o processo de secularização e a conseguinte quebra do monopólio religioso até então nas mãos dos setores dominantes), o que tem permitido com que a religiosidade das classes marginalizadas, até então calada, possa se expressar sem maiores censuras.

Isso não significa que tal abertura tenha se processado sem tensionamentos e que até hoje desperte fortes contradições discursivas, como se constata com base realidades analisadas neste trabalho. O que se torna relevante é que, em primeiro lugar, o que anteriormente ocorrera nos termos de uma repressão concreta às religiões afro-brasileiras, devido à própria quebra do monopólio religioso limitou-se a uma discriminação simbólica enquadrada nos limites dos recursos discursivos, empreendimento que embora mantenha o preconceito em relação a essas práticas não impede que as mesmas se reproduzam nas mais variadas formas expressivas. Em segundo lugar, ao manter essas definições acerca da marginalidade, tais discursos corroboraram com a criação daquele espaço simbólico residual, desvinculado das regras que historicamente têm definido o estatuto do *religioso*. A referência ao fato de que esses discursos ajudam a definir um espaço simbólico específico pode ser comprovada através da observação de que a Quimbanda, até pouco tempo, não existia como prática religiosa concreta, sendo apenas uma categoria de acusação que identificava determinados agentes religiosos como desviantes. Serão justamente os conteúdos básicos que historicamente municiaram essas acusações que irão transformar-se na matéria prima dos códigos através dos quais essa forma religiosa se constituirá como sistema de crenças autônomo e dotado de uma ritualística própria.

É nesse contexto em que certos discursos que propõem definições acerca da marginalidade convivem com uma abertura a diversas formas de expressão do sagrado que práticas como a Quimbanda tendem a se consolidar, emergindo como formas simbólicas capazes de expressar a religiosidade dos agentes socialmente marginalizados. Nesses processos, em função de suas características *desviantes*, sistemas como a Quimbanda acabam por proporcionar a seus adeptos e simpatizantes amplas possibilidades de vivência do religioso, razão pela qual, embora surjam em determinados contextos periféricos, podem ser acessados por diferentes classes de atores sociais, atuando como formas religiosas extremamente adequadas ao mundo urbano contemporâneo. A referência a essa adequação ao mundo moderno não encobre o fato de que a Quimbanda encontra-se vinculada a um espaço de enunciação específico, através do qual uma visão de mundo muito particular pode ser expressa. Essa visão emerge num contexto das margens sociais, e nessa perspectiva, a Quimbanda pode ser compreendida como um código de interpretação e ação direcionado ao enfrentamento das realidades urbanas hodiernas, o qual se atualiza nos termos de uma visão de mundo periférica. Nesse código, até mesmo aquelas formas de existência socialmente marginalizadas se conectam com o sagrado: trata-se da sacralização das existências marginais.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVA, Antônio da. **O Livro dos Exus: Kiumbas e Egums**. Rio de Janeiro: Editora Eco, 1967.

ALVES, Lindomar. **Adeus aos Orixás: o fim do Batuque**. Porto Alegre: Edição do Autor, 2001.

ANDRADE, Mário de. **Macunaíma: o herói sem nenhum caráter**. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2001.

ANJOS, José Carlos dos. **No Território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Fundação Cultural PALMARES, 2006.

\_\_\_\_\_. A reterritorialização do Negro no Centro de Porto Alegre. In: ORO, Ari Pedro (Org.). **A Tradição do Bará do Mercado**. Porto Alegre, PMPA/SMC/CMEC, 2007. p. 52-68.

AGUESSY, Honorat. Legbá e a Dinâmica do Panteão Vodun no Daomé. **Afro-Ásia**, nº 11, pp. 25-33, 1977.

ASÚA ALTUNA, Raul Ruiz de. **Cultura Tradicional Banto**. Luanda: [S.N.], 1985.

AUGRAS, Monique. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

\_\_\_\_\_. "De Yjá Mi à Pomba Gira: transformações e símbolos da libido". In: Carlos Eugênio Marcondes de MOURA (org.). **Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás**. São Paulo, Edicon & Edusp, 1989, pp. 14-33.

\_\_\_\_\_. Zé Pelintra, Patrono da Malandragem. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**. Rio de Janeiro, n. 25, pp. 43-49, 1997.

\_\_\_\_\_. Maria Padilla, reina de la magia. **Revista Española de Antropología Americana**. Madrid, n. 31, pp. 293-319, 2001.

ÁVILA, Cintia Aguiar de. Congregação em Defesa das Religiões Afro-Brasileiras: resgate da etnicidade e reafirmação nos cultos afro-gaúchos. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n.13, pp. 61-75, Jan./Jun. 2008.

BAGESTEIRO, Aderson. **Exu na visão de Pai Neco de Oxalá**. Porto Alegre: Edição do Autor, 2002.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rebelais**. São Paulo: Hucitec, 1987.

BALANDIER, Georges. **A Desordem: elogio do movimento**. São Paulo: Bertand Brasil, 1997.

BARROS, Sullivan Charles. O medo do feitiço: relações entre magia e poder em Codó / MA. **Revista Múltipla**, Brasília, ano 5, n.9, pp. 9-38, 2000.

BASCOM, William. **Ifa Divination: communication between gods and man in West Africa**. Bloomington: Indiana University Press, 1969.

\_\_\_\_\_. **African Art in Cultural Perspective: an introduction**. New York: W.W. Norton & Company INC., 1973.

BASTIDE, Roger. O Batuque de Porto Alegre. In: BASTIDE, Roger (Org.). **Sociologia do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Instituto Nacional do Livro, 1959, pp. 236-249.

\_\_\_\_\_. **As Religiões Africanas no Brasil**. Paris: Press Universitaires de France, 1960.

\_\_\_\_\_. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1983.

BECKER, Howard S. **Uma Teoria da Ação Coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

\_\_\_\_\_. As Políticas da Apresentação: Goffman e as instituições totais. In: GASTALDO, Édison (Org.). **Erving Goffman: desbravador do cotidiano**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2004, pp. 101-110.

\_\_\_\_\_. **Outsiders**. Estudos de Sociologia do Desvio. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2008.

BEWAJI, Jhon A. Olodumare: God in Yoruba Belief and the Theistic Problem of Evil. **African Studies Quarterly**, Center for African Studies, University of Florida, V. 2, pp. 1-17, 1998. Disponível em <http://www.africa.ufl.edu/asq/v2/v2i1a1.pdf>.

BIRMAN, Patrícia. **Fazendo Estilo, Criando Gêneros: possessão e diferença de gêneros em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1995.

\_\_\_\_\_. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. **Mana**, n°15, Vol. 2, pp. 321-348, 2009.

BITTENCOURT, José Maria. **No Reino dos Exus**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BLUMER, Herbert. **El Interaccionismo Simbólico: perspectiva y metodo**. Barcelona: Hora S.A., 1982.

BODDY, Janice. Spirit Possession Revisited: beyond Instrumentality. **Annual Reviews Anthropology**, v.23, pp. 407-434, 1994.

BOTAS, Paulo. **Carne do Sagrado, Edun Ara**: devaneios sobre a espiritualidade dos orixás. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1989.

BRAGA, Lourenço. **Umbanda (magia branca) e Quimbanda (magia negra)**. Rio de Janeiro: Edições Spiker, 1942.

BRAGA, Reginaldo Gil. **Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre**. A música no Culto aos Orixás. Porto Alegre: FumProarte, Secretaria Municipal da Cultura de Porto Alegre, 1998.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Os deuses do povo**: um estudo sobre a religião popular. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

BRITES, Jurema. Tudo em família: religião e parentesco na umbanda gaúcha. In: ORO, Ari Pedro. (Org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1994, pp. 74-87.

BRITO, Fausto. O deslocamento da população brasileira para as metrópoles. **Estudos Avançados**, v.57, pp. 221-236, 2006.

BROWN, Diana. O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n.1, pp. 31-42, maio de 1977.

\_\_\_\_\_. Uma história da Umbanda no Rio. In: **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985, pp. 9-42.

BRUMANA, Fernando Giobelina; MARTÍNEZ, Elda Gonzáles. **Marginália Sagrada**. São Paulo: Editora da Unicamp, 1991.

CACCIATORE, Olga. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956.

\_\_\_\_\_. **Sabedoria Popular**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1957.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. **Antologia do negro brasileiro**. Rio de Janeiro: Agir, 2005.

CAPONE, Stefania. **A Busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. Violência e caos na experiência religiosa. **Religião e Sociedade**. Rio de Janeiro, n°15, Vol. 1, pp. 8-33, 1990.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Superstição no Brasil**. São Paulo: Editora da USP, 1985.

CASTRO, Yeda Pessoa De. Como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. **Cadernos Pós Ciências Sociais**, São Luiz, vol. 1, n°2, pp. 123-133, 2004.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O Mundo Invisível**. Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

CHAMPION, Françoise. Religiosidade Flutuante, Ecletismos e Sincretismos. In: DELUMEAU, Jean. (Org.). **As Grandes Religiões do Mundo**. Lisboa: Editorial Presença, 1997.

CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. O ator e seu personagem. In: CONSORTE, Josildeth Gomes; COSTA, Márcia Regina (Orgs.). **Religião, Política e Identidade**. São Paulo: EDUC, 1988.

CORRÊA, Norton Figueiredo. Panorama das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul. In: ORO, Ari Pedro. (Org.). **As religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Editora da universidade / UFRGS, 1994, pp. 9-46.

\_\_\_\_\_. **Sob o signo da ameaça: conflito, poder e feitiço nas religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Tese de Doutorado em Antropologia, PUC/SP, 1998.

\_\_\_\_\_. **O batuque do Rio Grande do Sul**. São Luís: Cultura e Arte, 2006.

CONTINS, Márcia; GOLDMAN, Márcio. O caso da Pombagira. Religião e violência: uma análise do jogo discursivo entre umbanda e sociedade. **Religião e sociedade**, Rio de Janeiro, v. 11 no. 1, pp. 103-132, 1985.

COSTA, Valdeli Carvalho da. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na Umbanda do Rio de Janeiro. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 13, pp. 87-105, 1971.

DANTAS, Beatriz Góis. Repensando a pureza nagô. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, n. 8, Julho, pp. 15-20, 1982.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAMATTA, Roberto. **A Casa e a Rua**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1991.

DE BEM, Daniel. Apontamentos sobre formas alternativas de reafricanização em terreiros de batuque no Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 10, n.16, jul./dez., pp. 201-224, 2009.

DE BEM, Daniel.; DEROIS, Rafael.; ÁVILA, Cintia Aguiar de. A política da encruzilhada: considerações sobre a política interna das religiões afro-brasileiras no processo eleitoral Riograndense. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 7, n.10, Jul. / Dez., p. 39-50, 2006.

DE BEM, Daniel; LEISTNER, Rodrigo. Caminhos Trancados (?): conflitos e projetos políticos afro-religiosos e o processo eleitoral no Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 11, n.18, jul./dez., pp. 129-148, 2010.

DOUGLAS, Mary. **Witchcraft, Confessions and Accusations**. London: Tavistok Publications, 1970.

\_\_\_\_\_. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

DROOGERS, André. **“E a Umbanda?”**. São Leopoldo: Sinodal, 1985.

DUMONT, Luis. **O Individualismo**: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

DURKHEIM, Émile. **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid: Alianza, 1993.

ESCOBAR, Alfeu. **Divagações Sobre um Culto**: aspectos da Umbanda. [S.L.] : [S.N.], 1975.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. E. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FERREIRA, Walter Calixto (Mestre Borel). **Agô-iê, vamos falar de Orishás?** Porto Alegre: Renascença, 1997.

FERRETTI, Sérgio. **Querebantam de Zomadonu**: etnografia da Casa de Minas. São Luís: EDUFMA, 1985.

\_\_\_\_\_. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo / São Luís: Edusp, 1995.

\_\_\_\_\_. Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, pp. 182-19, 1998.



FIGUEIRAS, Hélio. **“Exu: a nova máquina de fazer dinheiro”**. Rio de Janeiro: [S.N.], 1953.

FONTENELLE, Aluizio. **Exu**. Rio de Janeiro: Espiritualista, 1952.

FRIGERIO, Alejandro. Política y Drama en el trance de posesión en Argentina. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 3, pp. 39-56, 1995.

\_\_\_\_\_. Reafricanização em Diásporas Religiosas Secundárias: a construção de uma religião mundial. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, pp. 136-160, 2005.

FRIGERIO, Alejandro; ORO, Ari Pedro. "Sectas satánicas" en el Mercosur: un estudio comparativo de la construcción de la desviación religiosa en Argentina y Brasil. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, n. 8, pp. 114-150, 1998.

FRIZOTTI, Heitor. A Dívida com a Fé e a Religião do Povo Negro. In: SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano (Org.). **Uma dívida, muitas dívidas: Os afro-brasileiros querem receber**. São Paulo: Ed. Atabaque – Cultura Negra e Teologia, 1998, pp. 63-79.

FRY, Peter. **Para Inglês Ver**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

FRY, Peter; HOWE, Gary. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. **Debate e Crítica**, n. 6, pp. 75-94, 1975.

GADEA, Carlos A. **Paisagens da Pós-modernidade**. Cultura, Política e Sociabilidade na América Latina. Itajaí: Univali, 2007.

GASKELL, George. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER, Martin W; GASKELL, George. (Org.). **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 64-89.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GERGEN, Kenneth. **El yo saturado: Dilemas de identidad em el mundo contemporáneo**. Barcelona: Paidós, 1997.

GESCHIERE, Peter. **The Modernity of Witchcraft: politics and the occult in postcolonial Africa**. Charlottesville and London: University of Virginia Press, 2007.

GIACOMAZZI, Maria Cristina. **O Cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidades, sob o prisma do medo na cidade**. Porto Alegre, Tese de Doutorado em Antropologia, UFRGS, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 9, n. 19, Julho, pp. 247-281, 2003.

GOFFMAN, Erving. **A apresentação do eu na vida de todos os dias**. Lisboa: Relógio D'água, 1993.

GOLDMAN, Márcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, ano 5, n. 5, pp. 22-55, 1985.

GREENFIELD, Sidney. Syncretism and racism in “esoteric” Umbanda. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 1, n. 3, pp. 57-68, 1995.

GUEDES, Simoni.L. Umbanda e Loucura. In: VELHO, Gilberto. (Org.). **Desvio e Divergência: uma crítica da patologia social**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, pp. 82-98.

HAYES, Kelly. Feiticeiras and donas-de-casa: the afro-brazilian spirit entity Pombagira and the cultural construction of femininity in Brazil. **Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana**, n.2, pp. 49 -71, 2009.

HERSKOVITS, Melville J. The Southernmost Outposts of New World Africanisms. **American Anthropologist**, vol. 45, n. 4, pp. 495-519, October / December, 1943.

HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. São Paulo: Vozes, 2008.

HOUTART, François. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Ática, 1994.

ISAÍÁ, Artur Cesar. Os primórdios da Umbanda no Rio Grande do Sul. **Teocomunicação**, São Leopoldo, vol. 27, n.117, pp. 381-394, 1997.

JENSEN, Tina. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: da desafricanização para a reafricanização. **Rever**, São Paulo, ano 1, n.1, 2001, pp. 1-21. Disponível em [www.pucsp.br/rever](http://www.pucsp.br/rever).

JOHNSON, Paul Christopher. **Secrets, Gossip and Gods**. Oxford, Oxford University Press, 2002.

JOSEPH, Isaac. **Erving Goffman e a microssociologia**. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

JOVCHELOVITCH, Sandra. Entrevista narrativa. In: BAUER, Martin W; GASKELL, George. (Org.). **Pesquisa Qualitativa com Texto, Imagem e Som: um manual prático**. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 90-113.

KOSICK, Karel. **Dialética do Concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

KLOPPEMBURG, Boaventura. **A Umbanda no Brasil: orientação para católicos**. Petrópolis: Editora Vozes, 1961.

KREBS, Carlos Galvão. **Estudos de Batuque**. Porto Alegre: Instituto Gaúcho de Tradição e Folclore, 1988.

LALEYE, Issiaka-Prosper. As Religiões da África Negra. In: DELUMEAU, Jean. (Org.). **As Grandes Religiões do Mundo**. Lisboa: Editorial Presença, 2002, pp. 613-679.

LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. **O Segredo da Macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

LEISTNER, Rodrigo. **Encruzilhada Multicultural: estratégias de legitimação das práticas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul**. São Leopoldo, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UNISINOS/RS, 2009a.

\_\_\_\_\_. Religião, ciência e transdisciplinaridade: o conhecimento afro-religioso como objeto de estudo. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, vol. 44, n.2, pp. 125 -134, 2009b.

\_\_\_\_\_. Tensões entre individualismo e comunidade nas religiões de matriz africana. **Interações: cultura e comunidade**, Uberlândia, vol. 4, n.5, jan./jun., pp. 81-98, 2009c.

\_\_\_\_\_. Religião, Democracia e Espaço Público: a construção da ação coletiva nas religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul. **Diálogos**, Joaçaba, vol. 6, n.1-2, jan./dez., pp. 61-76, 2009d.

\_\_\_\_\_. A (re)construção da etnicidade nas religiões de matriz africana do Rio Grande do Sul. **África e Africanidades**, Rio de Janeiro, v.10, p.1 - 16, 2010.

\_\_\_\_\_. Os *Outsiders* do Além: um olhar pós-colonial sobre a Quimbanda e as experiências político-identitárias do campo afro-gaúcho. **Anais eletrônicos do XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**, Salvador, 2011.

\_\_\_\_\_. Encruzilhada Multicultural: estratégias de legitimação das práticas religiosas afro-umbandistas no Rio Grande do Sul. In: **Diversidade Cultural Afro-Brasileira: ensaios e reflexões**. Brasília: Editora da Fundação Cultural Palmares, 2012, p. 249-266.

LÉPINE, Claude. Mudanças no Candomblé de São Paulo. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, pp. 121-135, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. São Paulo: Companhia Editorial Nacional e Editora da USP, 1970.

\_\_\_\_\_. **Antropologia Estrutural**. Barcelona: Paidós, 1995.

LEWIS, Ioan. **Êxtase Religioso**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1977.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “nação” dos candomblés da Bahia. **Afro-Ásia**. Salvador, n. 12, pp. 65-90, 1976.

LIRIO DE MELLO, Marco Antonio. **Reviras, Batuques e Carnavais**: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas. Pelotas: Editora da UFPel, 1995.

LODY, Raul. **Candomblé**: religião e resistência cultural. São Paulo: Editora Ática, 1987.

MACEDO, Edir. **Orixás, Caboclos e Guias**: deuses ou demônios. Rio de Janeiro: Unipro Editora, 2010.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do Feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José Guilherme. **Umbanda**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

MAINGUENEAU, Dominique. **Análise de Textos de Comunicação**. São Paulo: Cortez, 2002.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Magia, Ciência e Religião**. São Paulo: Edições 70, 1984.

MALUF, Sônia. Os Filhos de Aquário no País dos Terreiros: novas vivências espirituais no sul do Brasil. **Ciências Sociais e Religião**, ano 5, n. 5, p. 153-171, 2003.

MARTELLI, Stefano. **A Religião na Sociedade Pós-Moderna**: entre secularização e dessecularização. São Paulo: Paulinas, 1995.

MATTA e SILVA, Woodrow Wilson. **Umbanda de todos nós**. São Paulo: Livraria Freitas Bastos, 1970.

MAUSS, Marcel. Ensaio Sobre a Dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: EPU, 1974, pp. 37-129.

MEAD, George Herbert. **Espiritu, Persona y Sociedad**: desde el punto de vista del conductismo social. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1982.

MENESES, Maria Paula. Corpos de violência, linguagens de resistência: as complexas teias de conhecimentos no Moçambique contemporâneo. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009a, pp.177-213.

MENESES, Maria Paula. Feitiçaria e Modernidade em Moçambique: questionando saberes, direitos e políticas. **Relatório de Pesquisa**. Coimbra: CES, 2009b, 404.

\_\_\_\_\_. O passado não morre: a permanência dos espíritos na história de Moçambique. In: SOUSA SANTOS, Boaventura; ABRÃO, Paulo; SANTOS, Cecília; TORELLY, Marcello (Orgs.). **Repressão e Memória Política no Contexto Íbero-Brasileiro**. Brasília e Coimbra: Min. Da Justiça, Comissão de Anistia e CES, 2010, pp. 152-185.

MONTERO, Paula. Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n° 26, ano 9, outubro de 1994.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada**: Formação do Campo Umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

NETO, Carlos Gonçalves Ribeiro. **Espíritos da Noite e seus Segredos**: Cotimbó – Casa de Exu. São Paulo: Ícone, 2010.

ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas. In: FONSECA, Cláudia (Org.). **Fronteiras da Cultura**: horizontes e territórios da antropologia na América Latina. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1993.

\_\_\_\_\_. A desterritorialização das religiões afro-brasileiras. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 1 n.3, pp. 69-79, 1995.

\_\_\_\_\_. Neopentecostais e Afro-brasileiros: quem vencerá esta guerra? **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 1, n.1, Nov.pp. 10-36, 1997.

\_\_\_\_\_. **Axé Mercosul**: As Religiões Afro-brasileiras Nos Países do Prata. Petrópolis: Vozes 1999.

\_\_\_\_\_. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 2, n.3, Set., p. 09-70, 2001.

\_\_\_\_\_. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 24, n. 2, pp. 345-384, 2002.

\_\_\_\_\_. As Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 9, n° 3, Jan./Jun., pp. 9-23, 2008.

\_\_\_\_\_. O Atual Campo Afro-Religioso Gaúcho. **Civitas**, Porto Alegre, v. 12, n° 13, Set./Dez., pp. 556-565, 2012.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda. Petrópolis: Vozes, 1978.

ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OTERO, Andréa; ÁVILA, Cintia A; e SCHOENFELDER, Rosilene. Religiões Afro-Brasileiras: rivalidade e fracasso eleitoral. **Debates do NER**, Porto Alegre, ano 5, n.16, Dez., pp. 129-148, 2004.

PARKER, Cristián. **Religião Popular e Modernização Capitalista: outra lógica na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1995.

PARRINDER, Geoffrey. **African Mythology**. London: Paul Hamlyn, 1967.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Apêndice: as religiões no Brasil. In: HELLERN, Victor (Org.). **O Livro das Religiões**. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. "Bye bye, Brasil": o declínio das religiões tradicionais no Censo 2000. **Estudos Avançados**, vol. 18, n. 52, pp. 17-28, 2004.

\_\_\_\_\_. Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 75, Julho, pp. 111-127. 2006.

PEMBERTON, John. Eshu-Elegba: The Yoruba Trickster God. **African Arts**, n. 9, pp. 21-27, p. 66-70, p. 90-91, 1975.

POSSEBON, Roberta Mottin. **A reação das religiões de matriz africana no Rio Grande do Sul: conflitos com neopentecostais e defensores dos animais**. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, PUC/RS, 2007.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1991.

\_\_\_\_\_. **Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1996a.

\_\_\_\_\_. As religiões, a cidade e o mundo. In: PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo (Orgs.). **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996b, pp. 23-34.

\_\_\_\_\_. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 4, n. 8, Junho, pp. 151-167. 1998.

\_\_\_\_\_. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. **Novos Estudos Cebrap**, São Paulo, n. 56, p. 77-88, 2000.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. **Revista USP**, São Paulo, n. 50, pp. 46-65. 2001.

\_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, Jun. p. 15-33, 2003.

\_\_\_\_\_. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: uma conferência, uma bibliografia. **BIB. Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, v. 63, pp. 7-30, 2007.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE. **História dos Bairros de Porto Alegre**. Porto Alegre, Centro de Pesquisa Histórica da Secretaria de Cultura, 2007. Disponível em <http://www.portoalegre.rs.gov.br>.

\_\_\_\_\_. **Mapas e Indicadores das Vulnerabilidades Sociais da cidade de Porto Alegre**. Porto Alegre, Secretaria Municipal de Coordenação Política e Governança Local, 2007. Disponível em <http://www.portoalegre.rs.gov.br>.

\_\_\_\_\_. **Atlas do Desenvolvimento Humano da Região Metropolitana de Porto Alegre**. Porto Alegre, Secretaria Municipal de Coordenação Política e Governança Local, 2008. Disponível em <http://www.portoalegre.rs.gov.br>.

RADIN, Paul. The Winnebago Trickster Figure. In: LAMBEK, Michael (Org.). **A reader in the anthropology of religion**. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, pp. 244-257.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro: etnografia religiosa**. São Paulo: Nacional, 1940.

\_\_\_\_\_. **As culturas negras no novo mundo**. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1946.

\_\_\_\_\_. **O folclore negro do Brasil**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Rio de Janeiro: Sabor Literário, 2006.

RODOLPHO, Adriane Luisa. **Entre a Hóstia e o Almoço: um estudo sobre o sacrifício na Quimbanda**. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRGS, 1994.

RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos. Cuidar dos Exus no culto Afro-Brasileiro: litoral norte da Bahia. In: **XX Reunião Brasileira de Antropologia**. Comunicação, Salvador: ABA, pp. 1-15, 1996.

RODRIGUES, Raimundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Biliotheca de Divulgação Científica – Civilização Brasileira S.A., 1935.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nãgô e a Morte**. Petrópolis: Vozes, 1976.

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia del mundo social**: Introducción a la sociología comprensiva. Buenos Aires: Paidós, 1972.

\_\_\_\_\_. **El problema de la realidad social**: Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

SERRA, Ordep. No Caminho de Aruanda: a Umbanda candanga revisitada. **Afro Ásia**, Salvador, n. 25, pp. 215-256, 2001.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Orixás da Metrópole**. Petrópolis/Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005a.

\_\_\_\_\_. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. **Revista USP**, São Paulo, n. 67, pp. 150-175, setembro / novembro, 2005b.

\_\_\_\_\_. Neopentecostalismo e Religiões Afro-Brasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **Mana**, volume 13, n. 1, pp. 207-236, 2007.

\_\_\_\_\_. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. **Revista de Antropologia da USP**. São Paulo, volume 55, n. 2, pp. 85-114, 2013.

SIMMEL, Georg. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (Org.). **O Fenômeno Urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973, pp. 11-25.

\_\_\_\_\_. **Sociologia 1**: estudos sobre las formas de socialización. Madrid: Alianza Editorial, 1977.

\_\_\_\_\_. **SIMMEL**: Sociologia. In: MORAIS FILHO, Evaristo (Org.). São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. **A Religião**: ensaios. Vol. 1 e 2. São Paulo: Editora Olho D'água, 2010.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Célia Ferraz de; MÜLLER, Dóris. **Porto Alegre e sua evolução urbana**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.



SHAW, Rosalind; STEWART, Charles. Introduction: probmeatizing sycetism. In: SHAW, Rosalind; STEWART, Charles. (Orgs.). **Syncretism / Anti-Syncretism: the politics of religious synthesis**. London: Routledge, 1994, pp. 1-26.

STEIL, Carlos. Pluralismo, Modernidade e Transformações do Campo Religioso. **Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, ano 3, n. 3, pp. 115-129, 2001.

TEIXEIRA, Talita Bender. **Trapo Formoso: o vestuário na Quimbanda**. Porto Alegre, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFRGS/RS, 2005.

TOURAINÉ, Alain; KHOSROKHAVAR, Farhad. **A Procura de Si: diálogo sobre o sujeito**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

TRINDADE, Liana. **EXU - Símbolo e função**. São Paulo: FFLCH/USP, 1985.

\_\_\_\_\_. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 8, pp. 29-36, 1982.

TURNER, Victor. **O Processo Ritual**. Petrópolis: Vozes, 1974.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

\_\_\_\_\_. **Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. **Guerra de Orixá**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1975.

WACH, Joachim. **Sociologia da Religião**. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

WEBER, Max. Sociologia da Religião. In: WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1994, pp. 279-418.

\_\_\_\_\_. Os três tipos puros de dominação legítima. In: WEBER, Max. **Weber: sociologia**. (Org.). COHN, Gabriel. São Paulo: Ática, 2001, pp. 128-141.

WITTE, Hans. **Ifá and Esù: iconography or order and disorder**. Soest-Holland: Kunsthandel Luttik, 1984.

ZIEGLER, Jean. **Os vivos e a morte: uma sociologia da morte no ocidente e na diáspora africana no Brasil, e seus mecanismos culturais**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.

**ANEXO – A IMAGÉTICA QUIMBANDEIRA****Belzebu em altar de Quimbanda****Imagem de Exu Zé Pelintra****Imagem de Pombagira Rainha****Imagem de Exu Caveira**



**Abassê de Exus – Terreiro de Pai Paulinho do Xoroquê (Exu Sete Cruzeiros)**



**Abassê de Exus – Terreiro de Pai Paulinho do Xoroquê (Exu Sete Cruzeiros)**



Balé das Almas – Terreiro de Pai Dejair do Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas)



Balé das Almas – Terreiro de Pai Dejair do Ogum (vista interna)



**Manifestação mediúnica da Pombagira**



**Manifestação mediúnica de Exu**



**A Sessão de Exus: corrente mediúcnica preparada para o início das atividades**



**A Sessão de Exus: seqüência ilustrativa do passe mediúnico**



**A Matança: sacralização de aves sobre os assentamentos**



**A Matança: assentamentos após as sacralizações**



**A Matança: sacralização do “quatro-pés”**

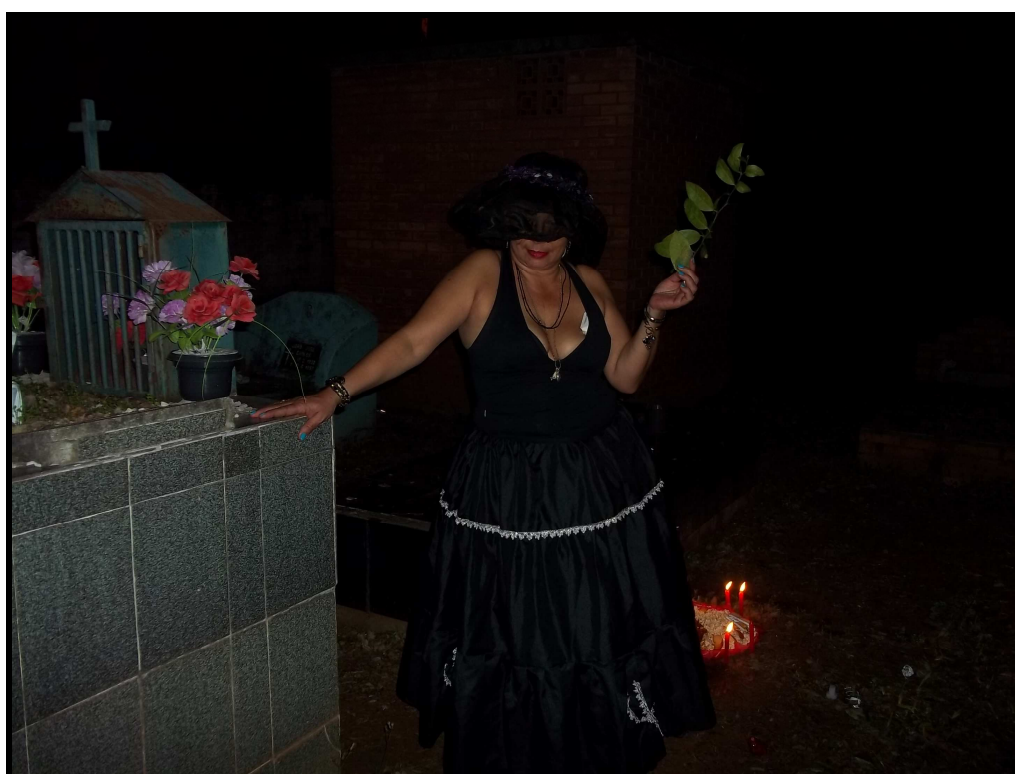


**A Matança: Exu recebe o sacrifício de ave**

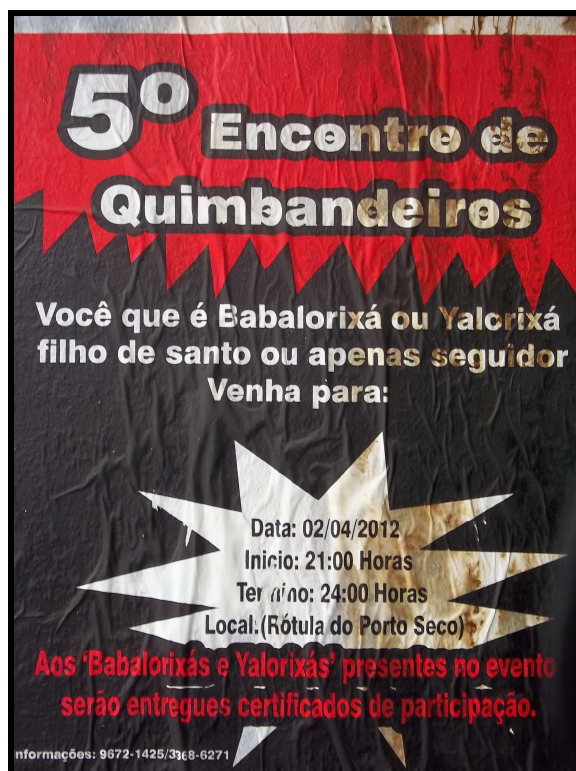




**Oferenda aos Exus e Pombagiras no cemitério**



**Pombagira em ritual realizado no cemitério**



Cartaz sobre evento público da Quimbanda



Gira de Exus em Ginásio Municipal da Cidade de Canoas



**Vista panorâmica de uma Curimba de Exus**



**Vista parcial de uma Gira Festiva**



**Possessão e êxtase religioso: a dança sensual dos Exus e Pombagiras**



**Possessão e êxtase religioso: dança de Pombagira em frente aos tambores**



**Personagens da Quimbanda: Pai Ricardo do Xapanã (Pombagira Rainha)**



**Personagens da Quimbanda: Rodrigo da Oxum (Pombagira Maria Padilha)**



**Exu consome bebida em Gira Festiva**



**Exu tocando “agê” em ritual de Quimbanda**



**Pombagira em manifestação mediúnica**