

A sacralização das existências marginais¹: notas sobre a emergência da Quimbanda nos cultos afro-gaúchos²

The sacralization of marginal livings: notes on the emergence of Quimbanda in afro-gaicho cults

Rodrigo Marques Leistner³

Resumo

O trabalho avalia o sentido das experiências religiosas que se articulam nos cultos de Quimbanda, subcategoria ritual das religiosidades afro-gaúchas. Organizada a partir do culto aos antepassados marginais da sociedade brasileira (Exus e Pombagiras), a Quimbanda se expressa justamente a partir de conteúdos simbólicos associados à ideia de marginalidade: ambiguidade moral, erotismo e violência simbólica são elementos constitutivos dessa prática, observando-se experiências religiosas que incorporam como positivo os elementos rejeitados em noções mais convencionais acerca do universo do sagrado. Destaque-se que tal culto adquiriu dimensão especial no campo afro-gaúcho, o que fomenta reflexões não apenas sobre os conteúdos veiculados em suas fronteiras simbólicas, mas especialmente sobre o sentido de sua emergência na atualidade. A partir de dados coletados em pesquisa etnográfica realizada em terreiros da região metropolitana de Porto Alegre, avalia-se que é a partir de uma espécie de neutralidade axiológica contida nos signos dessa forma religiosa que diferentes projetos individuais e coletivos encontram suporte para expressão, sobretudo no que se refere a modelos de subjetividade socialmente concebidos como “marginais”.

Palavras-chave: religiões afro-gaúchas; Quimbanda; experiências religiosas contemporâneas.

¹ A noção que sugere um processo de “sacralização de existências marginais” foi inspirada em fala do Professor José Carlos dos Anjos, conforme depoimento no documentário “Caminhos da religiosidade afro-riograndense”, da autoria de Rafael Derois Santos (Cf. CAMINHOS, 2014).

² Agradeço imensamente ao Professor Alejandro Frigerio que, de modo generoso, realizou uma primeira leitura deste artigo. Seus comentários foram e seguem sendo valiosos.

³ Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2014 - Bolsista CAPES). É Mestre em Ciências Sociais (2009 - Bolsista CAPES) e graduado em Comunicação Social (Hab. Publicidade e Propaganda - 2006) pela mesma instituição. Professor da Área de Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande – FURG. Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS. Email: rodrigoless@yahoo.com.br

Abstract

The paper evaluates the meanings of the religious experiences that are articulated in the Quimbanda cults, a ritual subcategory of Afro-Gaicho religiosities. Organized from the cult of the marginal ancestors of Brazilian society (called 'Exus' and 'Pombagiras'), Quimbanda expresses itself precisely from symbolic contents associated with the idea of marginality: moral ambiguity, eroticism and symbolic violence are constitutive elements of this practice, observing religious experiences that incorporate as positive the elements rejected in more conventional notions about the universe of the sacred. It should also be noted that this cult has developed a special dimension in the African religious field of Rio Grande do Sul, which promotes reflections not only on the contents of its symbolic frontiers, but especially on the meaning of its emergence today. From data collected in ethnographic research carried out in terreiros in the metropolitan region of Porto Alegre, it is assessed that it is from a kind of axiological neutrality contained in the signs of this religious forms that different individual and collective projects find support for expression, above all with regard to models of subjectivity socially conceived as "marginal".

Keywords: afro-gaicho religions; Quimbanda; contemporary religious experiences.

Introdução

Exus e Pombagiras são personagens bem conhecidos na cultura popular brasileira. Como recordou Prandi (1996), o imaginário sobre tais divindades excede a esfera religiosa e pode ser percebido nas telenovelas, no cancioneiro popular e nas conversas cotidianas efetuadas por entre os 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 determinadas práticas afro-brasileiras como a Macumba carioca, a Jurema de Pernambuco ou, ainda, a Umbanda, encontrada por todo o país. Destaca-se que essas religiões possuem cosmologias baseadas na diferenciação de classes de entidades espirituais, divididas em *linhas* e *falanges*, as quais organizam e separam as atividades rituais destinadas às diferentes categorias de divindades (RAMOS, 1940; CARNEIRO, 1956; CAMARGO, 1961; ORTIZ, 1978; NEGRÃO, 1996). Desse modo, a Quimbanda surge e até hoje continua sendo, ao menos na maior parte do país, uma das linhas relativa àquelas vertentes afro-religiosas (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. No Rio Grande do Sul, na maioria dos casos, tal prática encontra-se inserida na Linha Cruzada, arranjo afro-religioso comum nessa região e que compreende três formas religiosas praticadas de modo alternado em uma mesma unidade de culto: o Batuque (forma mais *africanizada*), a Umbanda (culto de caráter mais *ocidentalizado*) e a própria Quimbanda (modelo intermediário entre as anteriores)⁴.

Os rituais articulados na Quimbanda revelam fatores tão instigantes quanto sua complexa inserção na multifacetada categoria *religiões afro-brasileiras*. Conforme Carvalho (1990), práticas como a Quimbanda podem ser enquadradas numa espécie de *campo residual* concernente 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” (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 essas práticas se polarizam 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 africanizadas como Candomblés, Batuques e Xangôs, e mesmo em relação àquelas nas quais se encontra por vezes agregada como subcategoria, caso da Umbanda. 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 num de seus polos os cultos que aceitam o *resíduo* rejeitado por outras denominações, incorporando os elementos de desordem, violência e erotismo que parecem contradizer as noções mais convencionais acerca do fenômeno religioso.

⁴ Embora com diferentes definições, a Linha Cruzada e seu processo de formação também são temas abordados nos trabalhos de Corrêa (1994; 2006), Oro (2002; 2012) e Anjos (2006). Enquanto Corrêa (1994) e Oro (2012) chamam atenção para os aspectos históricos da imbricação ritual junto ao campo afro-gaúcho, Anjos (2006) enfatiza as aproximações e complementaridades cosmológicas que envolvem a co-presença das diferentes formas religiosas numa mesma unidade de culto.

[...] 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 suas especificidades, demanda aprofundamentos investigativos 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 *residuais* que são rejeitados noutros registros do campo religioso brasileiro e no próprio segmento africanista.

Ampliando essas possibilidades de investigação, nota-se que as singularidades mencionadas adquirem maior pertinência quando observada a grande dimensão que tais cultos adquirem num determinado território. Conforme percebido por Ari Pedro Oro (1999, p. 102), tal fator é evidente no Rio Grande do Sul, onde a Quimbanda, outrora subcategoria subordinada à Linha Cruzada, assume protagonismo 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 a emergência desta vertente na região, percebendo-a como linha ritual praticada com maior amplitude dentro dos sistemas religiosos locais, constituindo-se como “carro-chefe através do qual muitos adeptos têm se iniciado nos códigos afro-religiosos” (DE BEM, 2009, p. 209). Contudo, conforme explorado em outros estudos (Cf. LEISTNER, 2014; GIUMBELLI e ALMEIDA, 2021), trata-se não apenas de um relativo protagonismo em termos de expansão de suas lógicas de reprodução social, mas da própria autonomia enquanto sistema religioso

específico ou modelo denominacional do campo afro local, algo ainda não percebido em outras regiões do país, o que fomenta questionamentos sobre a emergência da Quimbanda num contexto de configuração das identidades religiosas de matriz africana(na sociedade brasileira) como um todo⁵.

Com base nessas constatações, este trabalho busca compreender não apenas os sentidos das experiências religiosas que se organizam na Quimbanda⁶, mas ainda os motivos de sua emergência e expansão no universo dos terreiros afro-gaúchos, visando localizar sua posição nos processos de configuração das identidades religiosas hodiernas, assim como no contexto das religiosidades afro-brasileiras.

Metodologicamente, a investigação se fundamenta em pesquisa etnográfica realizada em terreiros da região metropolitana de Porto Alegre, bem como no acesso a redes de relações que envolvem o campo afro-gaúcho (circulação entre associações federativas, comércio de produtos especializados e atividades públicas do segmento africanista local), em atividades que foram empreendidas por cerca de dez anos, com foco em observações etnográficas realizadas em rituais da Quimbanda no período de

⁵Conforme demonstrado por Giumbelli e Almeida (2021), com base em dados quantitativos que propuseram um mapeamento da realidade dos terreiros de quatro regiões metropolitanas do país (sendo elas Porto Alegre, Belém, Recife e Belo Horizonte), ao contrário dos outros espaços, a região de Porto Alegre foi a que mais apresentou terreiros em que o culto Quimbandeiro apareceu como modalidade afro-religiosa definidora da identidade dos templos. Percepção similar foi relatada em Leistner (2014) quando referido o aumento de templos exclusivos de Quimbanda no Rio Grande do Sul, assim como de agentes e líderes afro-religiosos cuja identidade tem cada vez mais sido definida por uma filiação específica aos cultos de Exus. Tais perspectivas, somadas ao protagonismo das atividades quimbandeiras nos templos locais sugerem processos de autonomia que vêm redefinindo os contornos simbólicos da Quimbanda - não mais concebida especificamente como subcategoria ritual e cosmológica da Umbanda, como em outras regiões do país (Cf. LEISTNER, 2014).

⁶A noção de experiência religiosa é empregada em sua acepção sociológica (Cf. HOUTARD, 2004; SIMMEL, 2010), relacionando-se tanto às formas sociais através das quais a experiência humana do sagrado se articula - ritos e crenças como resultados de ações recíprocas - quanto em relação às dimensões socioculturais adjacentes ao fenômeno religioso, verificando-se não apenas as condições sociais em que ele se verifica, mas a correlação entre as condições disponíveis e as formas de experiência religiosa desenvolvidas. Nesse caso, a ideia também comporta aproximações com a antropologia hermenêutica, compreendendo-se que tais experiências se configuram a partir de fronteiras simbólicas que expressam um *ethos* e uma *visão de mundo* característicos (Cf. GEERTZ, 1978), os quais se ligam aos contextos sociais e culturais envolventes.

2010 a 2014⁷. Tais observações foram complementadas a partir da realização de 40 entrevistas semiestruturadas aplicadas a agentes do campo afro-gaúcho, as quais foram retomadas entre 2017 e 2019 visando aprofundar os questionamentos levantados de acordo com novos interesses de pesquisa.

Em síntese, trata-se aqui de compreender os modos pelos quais determinadas formas de religiosidade típicas - especialmente aquelas associadas à ideia de marginalidade e cujas fronteiras simbólicas se articulam em torno de concepções permeadas por violência e ambiguidade moral - encontram seus espaços de produção e reprodução nas sociedades contemporâneas. Para tanto, busca-se analisar o modo como os bens simbólicos disponibilizados na Quimbandas e configuram como atrativos para a adesão de atores que circulam pelo campo religioso em geral, bem como no universo dos terreiros afro-gaúchos, nesse caso visando compreender as particularidades que explicam a ocorrência do fenômeno em determinado contexto. Conforme será retomado, a análise parte de alguns fatores incidentes sobre o campo de relações próprio que envolve as coletividades religiosas abordadas, especialmente os condicionantes socioeconômicos e culturais que têm favorecido a emergência de um modelo de religiosidade característico.

1- Espaço simbólico e de reprodução da Quimbanda no contexto de desenvolvimento das religiões afro-brasileiras

Em termos de tipologias religiosas ideais presentes no campo das religiões afro-brasileiras, constata-se que a Quimbanda nem sempre configurou uma forma religiosa específica. Em linhas gerais, conforme demonstram Ortiz (1978), Magnani (1986) e Negrão (1996), a noção de *Quimbanda* surge indicando determinado espaço narrativo articulado nas fronteiras simbólicas da Umbanda, ora acionado para expressar um domínio teológico através do qual seriam cultuadas certas categorias de divindades (especialmente aquelas associadas a espíritos *diabólicos* e ligados a

⁷ Essas investigações se aprofundaram para a construção da Tese de Doutorado intitulada “Os *outsiders* do além: um estudo sobre a Quimbanda e outras ‘feitiçarias’ afro-gaúchas”, defendida em março de 2014 no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unisinos.

antepassados marginais), ora utilizado como categoria de classificação de agentes e templos religiosos vinculados à prática da feitiçaria (geralmente aqueles apartados das federações umbandistas que entre as décadas de 1950 e 1970 buscavam organizar o campo afro a partir de reorientações teológicas e identitárias). Nesse sentido, na maior parte dos casos, a Quimbanda sempre se desenvolveu como subcategoria ritual de algumas variantes afro-religiosas, apenas em situações pontuais verificando-se terreiros mais identificados com o protagonismo ou exclusividade dessa prática (Cf. NEGRÃO, 1996; BRUMANA e MARTINEZ, 1991).

Do ponto de vista cosmológico e ritual, o desenvolvimento dos cultos de Exus e Pombagiras liga-se aos processos de adaptação das religiosidades negras no sudeste brasileiro, especialmente nos espaços de maior inserção e presença das culturas Bantas. Conforme propõem autores como Ramos (1940), Bastide (1960) e Camargo (1961), os processos de desagregação das famílias negro-africanas na escravidão dificultou a reprodução de cosmologias religiosas fundamentadas no culto aos antepassados familiares, e uma vez que as religiosidades Bantas organizavam-se justamente a partir dessas perspectivas (Cf. ASÚA ALTUNA, 1985), a adoção de elementos cosmológicos de outros grupos culturais favoreceu a ampliação de adaptações e bricolagens diversas. Fora a partir dessas negociações que surgiram as variantes menos ortodoxas do campo religioso afro-brasileiro⁸, as quais mesclaram elementos das culturas Bantas, Iorubás, indígenas e cristãs. E de acordo com Camargo (1961), na configuração desses sistemas religiosos, a impossibilidade de culto aos antepassados da família nuclear favoreceu duas possibilidades: por um lado, a adoção parcial do panteão dos Iorubás; por outro, a aproximação com a

⁸As questões que envolvem considerações sobre ortodoxia e bricolagem no âmbito das religiosidades afro são complexas, já tendo sido analisadas criticamente por Dantas (1988). Contudo, é empiricamente observável o desenvolvimento de formas religiosas mais ortodoxas nos espaços de maior influência Sudanesa, casos do Candomblé baiano, do Batuque gaúcho ou do Xangô Pernambucano, ao contrário de plasticidades mais amplas desenvolvidas nos espaços de influência Banta, caso das Macumbas e Umbanda do Sudeste. Conforme Bastide (1960) e Ramos (1940), tais possibilidades decorrem de modelos mítico-religiosos com estrutura distinta, ora ligados a divindades de comunidades mais amplas (modelo Iorubá), ora ligados a entidades familiares (modelo Banto).

concepção de espírito contida no espiritismo de origem francesa, que começava a ser introduzido no Brasil em fins do século XIX (CAMARGO, 1961).

É a partir dessas apropriações que se desenvolvem as antigas Macumbas cariocas, por volta da década de 1860, baseando-se na utilização do português como língua litúrgica e no culto a *espíritos desencarnados* e associados aos *orixás Iorubanos*. Conforme demonstram Camargo (1961) e Ortiz (1978), a influência do Kardecismo e da angeologia Católica favoreceu a reinterpretação dos Orixás como espíritos divididos em linhas e falanges, agregando-se a eles o culto aos antepassados, como os antigos negros escravizados (preto-velho) e indígenas (caboclo). É justamente nessas ressignificações que emergem as versões *quimbandeiras* de Exu e Pombagira, sua presença sendo referida por João do Rio (2006) já nas Macumbas cariocas do início do século XX. Nesses processos, o orixá Exu dos Iorubás, em função dos conteúdos africanos⁹, passou a ser relacionado a espíritos de *caráter diabólico* e *conduta marginal*. Por sua vez, como referem Augras (1989) e Prandi (1996), Pombagira projeta-se como corruptela linguística do *trickster* dos Bacongós, Bonbojira, o qual teria sobrevivido nessas adaptações transformando-se em par mítico de Exu nos terreiros de Macumba, sendo igualmente associado, agora em versão feminina, aos espíritos *endiabrados* e de conduta *moralmente questionável*.

Com base nesse referencial, tais entidades serão acomodadas nos sistemas religiosos desenvolvidos de modo mais efetivo no sudeste do país. E uma vez que vertentes como a Macumba encontravam-se subdivididas em diferentes linhas de categorias de entidades espirituais específicas, Exus e Pombagiras passaram a compor uma das linhas rituais endógenas desses sistemas religiosos: a *linha dos Exus*,

⁹ Autores como Parrinder (1967), Bascom (1969), Pemberton (1975) e Witte (1984) descreveram algumas das concepções do Orixá Exu nos contextos iorubanos, compreendido como elemento central da dinâmica cosmológica, sendo encarregado de estabelecer a conexão entre as energias que compõem o cosmos. As características ligadas à indeterminação da espacialidade, bem como às demandas de mediação revelam sua condição *liminar*, o que incide na ambiguidade do caráter mítico e moral de deuses que, ao lidarem com o acaso na ordem dos acontecimentos, pregam peças e causam confusões, conforme característica dos *tricksters* (RADIN, 2002).

que nos cultos de Macumba designaram uma das principais modalidades rituais (LAPASSADE e LUZ, 1972). No entanto, é sobretudo em sua incorporação como subcategoria da Umbanda que recebem sua configuração contemporânea e sua disseminação pelos terreiros afro-brasileiros espalhados por todo o país.

Conforme Silva (2005), dentre as distintas *linhas* da antiga Macumba, a *linha de Umbanda* congregava 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 Kardecismo. Desse modo, conforme Ortiz (1978), tal trânsito foi responsável pela autonomização da Umbanda, que emerge na década de 1920 como sistema religioso independente em relação às Macumbas. 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 espiritismo kardecista 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 do espiritismo expressam o trânsito básico que promoveu o surgimento do novo sistema religioso. Nesse processo, a Umbanda passou a integrar o campo religioso brasileiro visando se legitimar perante outras confissões; e na medida em que incluía inúmeros elementos simbólicos oriundos de uma cultura de classe média, acabou assumindo pretensões de legitimidade que admitiam maior aproximação com o espiritismo e afastamento radical das perspectivas de origem africana contidas nas Macumbas. Assim, de acordo com Ortiz (1978), as práticas umbandistas traduziram uma espécie de “síntese” do pensamento religioso brasileiro, que associou elementos africanos, indígenas, católicos e espíritas, mas organizados pelas mãos do elemento branco de classe média, incorporando-se no plano religioso os conteúdos ideológicos característicos da concepção de *mestiçagem*, de inspiração *freyreana*.

Ainda conforme Ortiz (1978), o forte dualismo que perpassa a ideologia umbandista fez com que entidades como Exu e Pombagira fossem definitivamente deslocadas ao *mundo das trevas*. A partir da influência advinda da 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 pudessem *evoluir* (GIUMBELLI, 2003). É desse modo que surge a *linha da Quimbanda*, subcategoria da Umbanda estabelecida através de uma divisão dicotômica entre bem e mal operada nas cosmologias umbandistas¹⁰. Umbanda e Quimbanda passam a constituir um par oposto, mas complementar. Ortiz (1978), Birman (1985) 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 espaço simbólico para a *evolução dos espíritos viciosos*, Exus e Pombagiras adquirindo caráter ainda mais maléfico do que em suas antigas versões macumbeiras.

2 - A Quimbanda e o campo afro-religioso do Rio Grande do Sul: das tipologias religiosas à amplitude do fenômeno

O campo afro-religioso do Rio Grande do Sul é composto basicamente por três modalidades rituais. O Batuque compreende a variante mais antiga e africanizada, vinculando-se ao patrimônio cultural das populações negras que vieram à região para o trabalho escravo na metade sul do estado, sobretudo na consolidação da indústria do charque estabelecida entre as cidades de Pelotas e Rio Grande. Como apontam Oro (1999; 2002) e Corrêa (2006; 1994), é provável que sua estruturação tenha ocorrido no final do regime escravocrata e com o conseqüente trânsito de

¹⁰É importante retomar as relações de poder implicadas nessas adaptações cosmológicas relativas à figura mítica de Exu, as quais, conforme Trindade (1985), revelam não apenas estratégias de controle e de reprodução de hierarquias sociais que envolvem praticantes e adeptos, mas ainda idealizações acerca de um possível reordenamento da posição desses mesmos agentes na estrutura social.

agentes religiosos por entre as cidades da metade sul e as zonas urbanas de Porto Alegre, já a partir do declínio da produção de charque, por volta de 1850. Organizado a partir de estruturas rituais e cosmológicas associadas às tradições Jeje e Nagô¹¹, o Batuque cultua doze orixás oriundos dos panteões Iorubanos (Bará, Ogum, Oiá, Xangô, Odé e Otim, Ossanha, Obá, Xapanã, Bédji, Oxum, Iemanjá e Oxalá), reproduzindo-se através de atividades rituais sazonais que envolvem as práticas de sacralização, as festividades e outros ritos dedicados a atualização dos pactos místicos estabelecidos entre iniciados, simpatizantes e divindades.

Por sua vez, a Umbanda emerge 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 (especialmente no sudeste brasileiro), sua atuação será decisiva para a importação e introdução de um novo sistema religioso junto ao campo afro-gaúcho. Este 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. 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. Porém, é sobretudo na década de 1950 que os templos umbandistas começam a se multiplicar na região, observando-se a tendência de ampliação da Umbanda conforme os processos de industrialização do país, de acordo com a lógica detectada por Ortiz (1978). No Rio Grande do Sul, assim como no restante do país, são diversos os modelos de prática umbandista encontrados, sendo que, na maioria dos casos, trata-se dos cultos que envolvem as sessões de caridade (com passes e consultas destinadas aos consulentes) e a crença na possessão

¹¹Do mesmo modo como em outras modalidades afro-religiosas mais africanizadas, o Batuque se desenvolve a partir de amplas genealogias religiosas que formam grandes famílias (as *famílias-de-santo*), as quais compõem, conforme as origens étnicas específicas, os *lados* que diferenciam as unidades de culto batuqueiras, sendo eles: Oió, Ijexá, Jêje, Nagô e Cabinda.

por espíritos de antepassados como os Caboclos, os Preto-Velhos e as Crianças, todo complexo cosmológico sendo guiado pelas noções de *evolução espiritual* vinculada à *prática da caridade*. No contexto gaúcho, o culto dos Exus e Pombagiras surgirá a partir da chegada da Umbanda à região, entre as décadas de 1920 e 1930, mas se reproduzirá, ao menos até a década de 1960, nos mesmos moldes verificados em outros estados: como subcategoria ritual e cosmológica dos sistemas de representação umbandistas, compreendida como espaço propício para a ritualização dos *espíritos viciosos*, em geral representantes de um *passado humano marginal*.

Já entre os anos 1960 e 1970, uma série de modificações no campo afro-religioso local tem início, principiando pela formação de uma espécie de imbricação ritual denominada Linha Cruzada. De um modo sintético, a Linha Cruzada se refere a um arranjo que congrega, numa mesma unidade de culto, as práticas do Batuque e da Umbanda. Tal movimento parece ter ocorrido numa lógica em que sacerdotes de Umbanda assimilaram práticas mais africanizadas, como o Batuque, bem como os sacerdotes dos cultos tradicionais acabaram agregando as práticas umbandistas, assim formando-se os *terreiros cruzados*. Segundo Corrêa (1994), tais arranjos partem de processos de racionalização de códigos religiosos que visaram se apropriar das vantagens específicas de cada culto, seja a maior aceitação social da Umbanda, seja a ideia de maior eficácia simbólica do Batuque. Em estimativas apontadas por Oro (2002) e Corrêa (1994), desde os anos 1970 o campo afro-religioso gaúcho pode ser repartido por cerca de 80% de seus terreiros como sendo de Linha Cruzada, os 20% restantes divididos em templos específicos de Batuque ou Umbanda.

Contudo, em conjunto com as modificações que possibilitaram a formação da Linha Cruzada, outras alterações substanciais tiveram início na região, sobretudo no que compreende a reconfiguração e crescimento dos cultos de Exus e Pombagiras. Até então inseridos na Umbanda local, a partir do final dos anos 1960 e ao longo da década de 1970 tais práticas passarão por modificações importantes que incluirão processos de reformulação ritual e doutrinária, bem como uma autonomização em

relação ao sistema umbandista (adquirindo cosmologia própria e sessões rituais específicas), além de uma forte expansão nas unidades de culto da localidade, assumindo total protagonismo no contexto das religiões afro-gaúchas em geral¹².

As alterações rituais e doutrinárias partiram de determinadas agências reformadoras (Cf. WACH, 1990), constatando-se ações empreendidas tanto por antigos sacerdotes da Linha Cruzada quanto por suas entidades¹³. Terreiros centrais nesses processos foram os de Mãe Ieda do Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), Pai João Altair do Bará (Exu Rei Sete de Malê) e Mãe Teresinha de Oxalá (Pombagira Mirongueira), todos da região metropolitana de Porto Alegre, através dos quais as alterações rituais e cosmológicas logo se espalharam para terreiros vizinhos mediante a circulação intensa de agentes religiosos pelas redes de relações que articulam o universo dos terreiros.

Do ponto de vista cosmológico, as principais alternâncias partiram de novas interpretações sobre os Exus, não mais concebidos como *seres de pouca luz* ou *escravos de orixás* (conforme visões mais estabilizadas contidas na prática umbandista), mas como entidades *da alta, iluminados*, cuja proximidade com os seres humanos não apenas os coloca como conhecedores de suas mazelas e competentes na resolução de suas demandas, mas como espécie de espíritos *vencedores* que adquiriam um novo *status* ontológico: foram aos *limites*, e, portanto, conhecem todos os dramas, realidade que os torna não apenas mais poderosos, mas merecedores de reverência e devoção:

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 (Mãe Neusa do Ogum, Exu da Meia Noite, 3 de outubro de 2012).

¹² Do ponto de vista historiográfico, essas transformações foram analisadas em Leistner (2014).

¹³ Nas religiões afro-brasileiras, não é incomum que as próprias divindades cultuadas promovam rupturas, fundações e reformas, na medida em que as mesmas compõem o principal foco de contato com o sagrado através da possessão. Assim observam-se agências de entidades umbandistas como as do médium Zélio Fernandino de Moraes, descritas por Ortiz (1978), que se configuraram como base para os processos de definição de certas tendências da Umbanda.

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. Mas como eles se reergueram eles merecem isso (Pai Juarez do Bará, Exu Tiriri das Almas, 14 de junho de 2011).

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. 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 (Pai Dejair de Ogum, Exu Rei das Sete Encruzilhadas, 24 de julho de 2012).

Decerto, conforme essas interpretações (a passagem do *Exu Escravo* para o *Exu da Alta*), as divindades quimbandeiras também se demonstraram como merecedoras de novos modelos de culto. Como se sabe, as sessões rituais destinadas a essas categorias espirituais no universo umbandista mais convencional sempre contaram com performances rituais que reforçavam a subalternidade de Exus e Pombagiras, num plano simbólico em que diversas relações de poder se atualizavam, especialmente através da domesticação dos códigos que tais entidades representavam: a sexualidade assumida, a moralidade ambígua, as condutas socialmente concebidas como marginais. Como pode ser observado até hoje em sessões rituais tipicamente umbandistas, a própria possessão inclui performances que sinalizam seres *tortos*, que se arrastam, urram, babam, bebendo cachaça junto ao chão, num quadro de ações simbólicas que muito lembra a domesticação ritual dos *encostos* em liturgias pentecostais. De algum modo, tratava-se da própria *expição simbólica* de seres espirituais que representavam condutas socialmente definidas como reprováveis¹⁴. Ao contrário, no âmbito das sessões rituais desenvolvidas no Rio

¹⁴ As representações associadas aos Exus e Pombagiras, no contexto cosmológico umbandista mais estabilizado e tradicional, são amplamente abordadas em trabalhos como os de Trindade (1985), Augras (1989 e 1997) e Prandi (1997). Nesses casos, observam-se figuras relacionadas a um passado

Grande do Sul - a partir das modificações analisadas -, tais entidades passaram a ser concebidas como reis e rainhas (e não mais como escravos), bebendo champanhe e bebidas sofisticadas, vestindo-se com longas capas, cartolas, coroas e cetros, em atividades rituais que, conforme recorda Corrêa (1994), relembram os cabarés parisienses da *belle époque* francesa, na obra de Toulouse-Lautrec. Nesses contextos, *giras* e *curimbas* operam como espécie de dramatização ritual na qual toda a *mise-en-scène* ligada às representações sobre as entidades quimbandeiras pode ser não apenas fruída, mas celebrada:

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. 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 e mulheres 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 palavões, 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. Ainda havia aqueles cuja orientação destinava-se a acessar a agência de serviços espirituais disponível. Neste caso, a experiência observada se projetava como uma espécie de mercado de bens mágico-religiosos

humano marginal, muitas vezes ligado a atividades ilícitas (bandidos, malandros e prostitutas) ou a uma vida de excessos e degradação, caso de reis e rainhas que tiveram suas vidas arruinadas, sobretudo pelo cometimento de erros morais.

direcionados às mais diversificadas demandas. Certamente, também haveriam de estar ali indivíduos que buscavam através da interferência mística a realização de seus desejos *inconfessos*, pois como bem observou Reginaldo Prandi, tratando-se de uma experiência religiosa relacionada a divindades de *moralidade ambígua*, nenhum desejo a elas requisitado pode ser reprimido¹⁵.

Como sugerem as narrativas coletadas no campo de pesquisa, fora a partir de tais modificações que a Quimbanda passou a se configurar como sistema afro-religioso protagonista na região. Decerto, são bem conhecidas as complexidades ligadas à quantificação precisa do número de adeptos ou templos que correspondem às religiões de matriz africana. Seja pela repressão histórica a esses cultos (que inibem as declarações de pertença) ou ainda pelas problemáticas das categorias censitárias (que não abarcam todas as modalidades de crença do campo afro), as amostras de dados que permitam uma caracterização quantitativa deste segmento religioso se demonstram raras e precárias. Isso se amplia para percepções sobre quais as vertentes são mais ou menos praticadas em arranjos rituais complexos, como a Linha Cruzada gaúcha. Dessa maneira, a avaliação da centralidade da Quimbanda perante os outros sistemas religiosos da região só pode ser constatada a partir das percepções dos próprios indivíduos que compõem o segmento dos terreiros, bem como através de índices externos observáveis em campo de pesquisa.

Nesse último caso, os eventos festivos públicos destinados aos cultos de Exus e Pombagiras na região são exemplares dessa centralidade. Os encontros de *quimbandeiros* realizados no estado tornaram-se os eventos públicos ligados ao campo afro de maior prestígio e maior número de participantes, observando-se a realização de ritos que chegam a contar com a participação de quatro a cinco mil pessoas¹⁶. Do mesmo modo, a ampla maioria das informações disponibilizadas sobre as atividades

¹⁵Registros etnográficos em Leistner (2014).

¹⁶Exemplos desses eventos públicos se relacionam ao “Encontro das Almas Iluminadas”, organizado anualmente por Pai Paulinho de Odé na cidade de Canoas, sempre no mês de agosto, bem como o “Encontro de Quimbandeiros do Sul”, organizado por Pai Ricardo de Oxum, em Porto Alegre, sempre no mês de abril. Em ambos os casos, trata-se de grandes giras de quimbandeiros, nas quais centenas de médiuns incorporados interagem com milhares de assistentes ao som amplificado de grupos de tamboreiros, contando com, luz especial, queima de fogos, entrega de troféus a representantes da comunidade quimbandeira e assim sucessivamente. É comum que tais eventos ocorram em ginásios ou em grandes encruzilhadas urbanas.

dos templos locais dá conta de que as sessões de Quimbanda se tornaram a tônica dos eventos nos terreiros gaúchos.

Hoje em dia, se eu faço uma sessão de Caboclo ou de Preto Velho, aparece meia dúzia de pessoas. Se eu tocar pra Exu, na Quimbanda, 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 (Mãe Ângela de Oxum, Exu Tranca-Rua, entrevista realizada em Porto Alegre, 18/02/2012).

Hoje tu faz sessão de Umbanda e vem três pessoas. Tu faz de Exu e vem no mínimo cinquenta. Por isso que o Exu tá tomando conta. E não é só a Umbanda que está diminuindo. As pessoas estão deixando os Orixás pra dar uma festa pros Exus. 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 todo mundo quer vir (Pai Juarez do Bará, Exu Tiriri das Almas, Porto Alegre, 14/06/2012).

O Exu cresceu tanto, ficou tão independente que posso te assegurar que hoje, na minha casa, oitenta por cento das pessoas que chegam aqui se iniciam pelo lado da Quimbanda. A maioria dos clientes, ou das próprias pessoas que vão entrar pra religião, chegam no terreiro através das sessões ou dos trabalhos com a Quimbanda. Agente sabe que tem os outros *lados*, o Batuque e a Umbanda. 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 (Pai Dejair do Ogum, Exu Rei das Sete Encruzilhadas, entrevista realizada na cidade de São Leopoldo, 14/10/2012).

Nesse contexto, a Quimbanda não apenas adquiriu protagonismo no campo afro local, como é possível observar um factível arrefecimento da Umbanda, e num processo não menos relevante, a própria retração da vertente mais africanizada e tradicional da região, o Batuque, que pelo menos até o período de formação da Linha Cruzada ainda aparecia como vertente hegemônica naquela imbricação. E como proposto na introdução desse trabalho, é justamente esse protagonismo vinculado ao registro mais *outsider* do campo religioso brasileiro e do universo afro-religioso o que fomenta questionamentos. Reitera-se se tratar de uma forma religiosa que emerge a partir da incorporação de todos os signos associados às divindades cultuadas: a marginalidade, aqui incluindo-se a carnavalização ritual, a violência simbólica, o

erotismo, a burla e outros diversificados elementos que se afastam das convenções mais estabilizadas acerca das ideias sobre a experiência do sagrado.

3. A emergência da Quimbanda (i): fatores de ordem socioeconômica

Algumas possibilidades explicativas acerca do fenômeno devem ser empreendidas a partir da consideração dos fatores sociais e econômicos adjacentes ao campo de relações específico nos quais aquela forma religiosa se desenvolve. 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 da urbanização e industrialização do país, a emergência da Quimbanda 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 da industrialização e urbanização relaciona-se àquilo que Parker (1995) definiu como lógica latino-americana do processo de modernização capitalista, cujos resultados, influenciados pelos descompassos entre o desenvolvimento urbano e a industrialização das sociedades latino-americanas se relacionam de maneira estreita com o aumento da heterogeneidade estrutural. 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 citadinas. Tal realidade engendrou profundas disparidades sociais e o consequente 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. No caso brasileiro, se o marco inicial da industrialização é verificado a partir da década de 1930 (ORTIZ, 1978), no período de constituição da Umbanda, a

consolidação desse processo, ocorrerá justamente a partir da década de 1960, que designa o 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) não destoam daquelas encontradas em ambiente gaúcho, como é possível verificar a partir dos trabalhos de Souza e Müller (1997), 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 consequências o fenômeno de metropolização da região e a configuração da espacialidade que definiu as zonas periféricas da localidade. Tal processo foi acompanhado por um aumento substancial das taxas de desemprego, bem como pelo surgimento de núcleos urbanos imersos em uma realidade precária, considerando-se ainda a constituição de zonas suburbanas onde o índice de violência aumentou de modo considerável. Essas condições são visíveis no histórico de formação dos bairros periféricos da capital gaúcha, cuja ocupação massiva ocorre entre as décadas de 1960 e 1970 pela população de baixa renda ou ainda pelos indivíduos que migravam do interior do estado em busca de trabalho.

É justamente nesses bairros que os templos religiosos de matriz africana se concentram de maneira efetiva, a própria formação histórica do conjunto de terreiros da região sendo acompanhada por um deslocamento espacial através do qual as unidades de culto mais antigas foram gradativamente transferidas para as regiões periféricas. Na atualidade, a maioria absoluta dos terreiros de Porto Alegre encontra-se nesses espaços, e embora seja factível considerar a existência de relativa heterogeneidade no que se refere aos quadros sociais que compõem estas religiões, a presença maciça dos templos nesses sítios indica que foram justamente as populações vinculadas a essas práticas que sofreram o impacto das transformações referidas¹⁷.

¹⁷No 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 interessantes informações contidas nos dados coletados, além da constatação da existência de 1.290 unidades de culto em Porto Alegre, verificou-se que a ampla maioria dos templos se encontra localizada em bairros mais periféricos do Município, tais

Ocorre que 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 no processo de emergência da Quimbanda local.

Essa espécie de leitura religiosa das modificações sociais é visível, num primeiro nível, no âmbito das significações contidas nas estruturas do panteão. Se no desenvolvimento do Batuque no período pós abolição essas estruturas se encontravam afeitas às realidades de uma sociedade gaúcha agropastoril, simbolizando as realidades da natureza com base no culto aos Orixás (divindades que representam os elementos naturais que compõem o cosmos), já na Umbanda, no início da industrialização, 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 (veja-se as estruturas do panteão articuladas pelos caboclos, indígenas e preto-velhos), numa representação atrelada de modo substancial ao processo de industrialização do país. Por sua vez, as representações coletivas da Quimbanda sugerem uma estrutura de significados que relê simbolicamente a *periferização* de determinadas categorias (ocorrida no processo de consolidação do modelo capitalista), agora condicionadas aos espaços suburbanos e afastadas das potenciais ações do poder público, cujas formas de presença e atuação têm operado na constituição e reforço da própria ideia de marginalidade socialmente atribuída à periferia e às camadas periféricas (BIRMAN, 2009).

Dito de outro modo, a constituição de um sistema religioso organizado em torno das entidades *quimbandeiras* propõe um quadro no qual Exus e Pombagiras representam, num primeiro momento, a condição marginal socialmente atribuída

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. Estes dados, até então não publicados, me foram revelados pelo Núcleo de Estudos da Religião (NER), grupo ligado ao Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, e ainda aguardam maiores interpretações.

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 para construir a modernização do país, como estaria expresso na 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 nos termos de sua condição *marginal*. A conotação marginal das entidades quimbandeiras, embora articulada por diferentes nuances (moralidade ambígua, malandragem, sexualidade desenfreada e etc.) parece ser central nesta leitura, aglutinando em torno de si as representações possíveis acerca da ideia de marginalidade conferida às populações periféricas.

Por outro lado, uma vez que estas entidades representam não apenas os principais agentes mágicos dos sistemas cosmogônicos afro-brasileiros (o que decorre do caráter mediador e liminar dos Exus), 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 nos contextos periféricos. Nesse sentido, 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 informal, constantemente acompanhadas do sentimento de insegurança e da percepção sobre riscos sociais eminentes, as expectativas religiosas emergentes poderão contar com divindades cujas características cosmológicas associam-se ao poder sobre o movimento, às trocas e à circulação de energias místicas (daí a associação de Exu com as atividades comerciais), sendo então concebidas como especialistas na arte de *driblar* quaisquer adversidades (daí a associação de Exu com a malandragem). Ao mesmo tempo, no que envolveos problemas oriundos da ausência

do poder público em questões básicas do cotidiano urbano (saúde, segurança e violência), também será possível contar com divindades que não apenas são percebidas como investidas de eficácia simbólica propícia à cura de doenças diversas, mas que são ainda associadas aos perigos que permeiam as representações sobre o universo suburbano, assim apresentando-se como intermediários místicos fundamentais para as demandas advindas da insegurança nas cidades.

De fato, tais considerações podem explicar alguns 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 simpatizantes. Trata-se aqui de uma “religiosidade de aflição” (FRY e HOWE, 1975), relacionada de modo prioritário a soluções simbólicas para questões de saúde, problemas financeiros, emocionais e afetivos. Cabe ser ressaltado que, ao simbolizarem os antepassados que viveram sob as condições de uma existência marginal, os Exus e Pombagiras se apresentam como divindades que conhecem profundamente os problemas enfrentados pelos agentes periféricos, fator que os projeta 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. Ao contrário, sua emergência pode ser compreendida num quadro mais amplo de expansão dos cultos afro na região, através do qual tais práticas se posicionam de maneira valorizada no mercado de bens religiosos em geral. Se a expansão da Quimbanda parte desta vinculação com mudanças na estrutura social e econômica, sua consolidação como sistema religioso preeminente na localidade só será possível com base em sua adequação a um conjunto de novos valores presentes nas sociedades contemporâneas, conforme mudanças no plano da cultura.

4. A emergência da Quimbanda (ii): fatores de ordem cultural

As alterações aqui consideradas correspondem a profundas rupturas com os antigos modelos de estilo de vida, de estrutura cognitiva 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 classificar como pós-moderno. Prandi (1996) demonstrou o modo como esses valores têm incidido sobre as dinâmicas do campo religioso, num quadro em que as lógicas de valorização da cultura do *outro* e do *exótico* tornaram-se centrais. Tais perspectivas ajudam a compreender o modo como a categoria de divindades mais controversa dos panteões afro pôde adquirir protagonismo, num quadro de referência cultural em que a lógica dicotômica das exegeses ocidentais acerca de Exu não apenas deixa de configurar uma visão unívoca, como pôde ser relativizada em novas estruturas representacionais que colocaram sob suspeita os elementos centrais da cultura ocidental (ciência, filosofia, teologia judaico-cristã e etc.).

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 mercado de bens religiosos, e que agora são consideradas como valorizadas num contexto de sensibilidades religiosas pós-modernas (MARTELLI, 1995). Vivenciar os códigos da Quimbanda, mediados por entidades como Exu e Pombagira (liminares, mágicos, de moralidade ambígua e de sexualidade francamente assumida) parece possibilitar aos agentes religiosos experiências singulares no que diz respeito ao consumo daquelas mesmas concepções (estéticas e éticas, emocionais e cognitivas).

Num primeiro nível, a própria configuração de um sistema religioso *não moralista* favorece com que aqueles que se inserem por estes códigos possam ser

aceitos nos termos de suas próprias singularidades, independente de seus padrões preferenciais de conduta, constatando-se a grande presença nestas práticas justamente daqueles indivíduos que geralmente são alvo de atitudes discriminatórias em outros espaços da sociedade brasileira. Apartada de um possível conjunto de disposições éticas cristalizadas (o que decorre do caráter não moralista das divindades) e amplamente direcionada à manipulação mística dos acontecimentos em favor daqueles que recorrem à agência mágico-religiosa (o que provém do poder simbólico das divindades), essa prática volta-se de modo substancial às possibilidades de realização individual.

Tu chegar à frente de um Exu facilita a tua vida. Não vai ter a “cara de pau” de pedir pra um Santo certas coisas, né? Imagina se tem uma mulher que tá necessitada de homem. Como é que tu vais pedir isso pra um Santo? Vai ali e fala com a Pombagira 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 (*sic*)¹⁸.

Reitera-se que a ausência de um padrão moral relativo aos Exus e Pombagiras favorece que a ideia de individualidade se expresse de forma muito ampla nessa religiosidade, balizando qualquer modelo de comportamental de seus adeptos, o que sugere concepções acerca da subjetividade muito próximas daquelas comumente associadas à contemporaneidade, aqui se considerando as identidades descentradas, cambiantes e desenvolvidas a partir de contextos situacionais (Cf. GERGEN, 1997).

Num segundo nível, essas ideias de reforço da singularidade e configuração de subjetividades descentradas também se atualizam no âmbito das modalidades de acesso ao sagrado segundo os códigos da religiosidade quimbandeira. Ao contrário de outras formas religiosas convencionais, nas quais as lógicas de pertença encontram-se invariavelmente condicionadas à participação numa estrutura burocrática regida por um sacerdote investido dos poderes de mediação com o

¹⁸Declaração de Tatiana de Oiá (Pombagira Maria Padilha), iniciada no terreiro de Pai Dejair de Ogum (Exu Rei das Sete Encruzilhadas), em depoimento anotado em caderno de campo etnográfico datado de dezembro de 2012.

sagrado, a Quimbanda apresenta-se como prática menos regulada por parâmetros de institucionalização ou pelas hierarquias da organização social interna das coletividades religiosas. Embora esta 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 do sagrado se dá a partir de vínculos diretos firmados com as divindades. Como se denota de acordo com as características cosmológicas investigadas, Exus são, por definição êmica, divindades mais próximas aos seres humanos, e por tal razão, comunicam-se com estes de modo direto, seja no processo de atendimento às demandas mágico-religiosas, seja nos modelos de restituição mística a partir de oferendas ou processos rituais diversos, o que inclui, em boa parte dos casos, relações não necessariamente mediadas.

Decerto, a possibilidade de singularização ligada a essa relação direta com o sagrado também se demonstra vinculada às modificações culturais anunciadas, especialmente quando a mesma se apresenta como central nas ideias acerca da valorização do indivíduo presentes nas identidades contemporâneas. Como demonstra Hervieu-Léger (1999), as novas formas de adesão e pertença religiosas passaram a ser regidas por formatos menos institucionalizados e mais pessoais, perspectivas que encontram nesses modelos devocionais (de acesso direto ao sagrado) amplas possibilidades de concretização. E em casos como o da Quimbanda, tal condição é ampliada na medida em que aquelas relações com o sagrado podem, por vezes, dispensar a mediação sacerdotal.

Num terceiro nível, é devido considerar ainda o lugar de destaque ocupado por dimensões como a *emoção* e o *fascínio* nos cultos de Quimbanda, características que reiteram a adequação desta forma religiosa junto aos contextos hodiernos. No que se refere aos aspectos emotivos, os mesmos podem ser verificados na própria centralidade que o corpo assume nos rituais analisados, seja através da dança, seja através de sua consideração como principal canal de contato com o sagrado através da possessão. Ao contrário das religiosidades de matriz ocidental, na qual a oposição

entre o corpo e espírito tende a negar o primeiro (observando-se experiências em que a *interiorização* do sagrado adverte sobre parâmetros de comportamento configurados na introspecção), em práticas como a Quimbanda tudo aquilo que se liga à valorização corporal tende a ser enfatizado, sugerindo tratar-se de uma religiosidade através da qual as emoções e sentimentos múltiplos encontram canais amplos para expressão. Por outro lado, as próprias características simbólicas associadas às divindades quimbandeiras (o caráter *trickster* e a vinculação com a *feiticeira* e o *diabólico*) parecem compor os elementos da *sedução* que os Exus exercem sobre os consumidores dos bens religiosos, e todos os signos associados a uma estética macabra e ao mesmo tempo carnavalesca podem ser coletivamente fruídos nas sessões rituais, giras e curimbas. 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 conectados à ideia de *fascínio* adquire nessas experiências religiosas.

Um último elemento a ser considerado na vinculação entre a emergência da Quimbanda e as demandas culturais contemporâneas reside nas formas pelas quais a subjetividade quimbandeira se liga às lógicas da possessão, o que inclui modos específicos pelos quais essa prática também expressa uma *concepção de pessoa*. São vários os trabalhos que enfatizaram as formas pelas quais a noção de pessoa nas religiões afro-brasileiras se configura a partir de um *eu único* e ao mesmo tempo *múltiplo*, geralmente concebido a partir de um somatório de características advindas das filiações míticas firmadas em processos iniciáticos (Cf. GOLDMAN, 1985), ou ainda com base na possibilidade de vivência de papéis sociais múltiplos nas dramatizações ritualizadas do transe (Cf. BIRMAN, 1995; CONCONE, 2006; HAYES, 2009). Decerto, tais possibilidades advertem sobre concepções de subjetividade singulares, o que explica a atualidade dessas formas religiosas em contextos de valorização de identidades fragmentadas. Contudo, no caso da Quimbanda essas possibilidades se demonstram ainda mais amplas, o que decorre das características

cosmológicas indefinidas e associadas aos Exus, o que permite apropriações e ajustes diversos no que compreende a constituição das identidades míticas e dramatização ritualizada de papéis sociais. Dito de outro modo, trata-se de um sistema religioso que não apenas valida modelos de comportamento variados, mas que permite a seus adeptos a vivência de identidades múltiplas em dramatizações rituais nas quais é possível deixar de ser periférico, tornar-se rei ou rainha e ainda experimentar diferentes lógicas de reversão do próprio estatuto da marginalidade. Nesse sentido, a reconfiguração das ações simbólicas que envolvem os rituais de Quimbanda - nas quais os *espíritos marginais* deixam de ser reprimidos e domesticados para serem celebrados - demonstra-se assertiva dessas possibilidades, cujos significados apontam para construções identitárias sintonizadas não apenas com as experiências culturais da atualidade, mas com a experiência cultural periférica.

Como referem Hervieu-Léger (1999) e Champion (1997), faz parte de um conjunto de *formas modernas de crer* uma recuperação de características até certo ponto relegadas a um segundo plano no âmbito das instituições religiosas afetadas pelo processo de secularização, observando-se um retorno da *magia*, do *encantamento*, da *emoção* exacerbada e das articulações entre os domínios do sagrado e das práticas terapêuticas, além das tendências de privatização da fé e de rompimento com as formas mais institucionalizadas de experiência religiosa (pertencças menos vinculadas a tradições específicas), todas as tendências aqui mencionadas presentes de modo substancial nas formas religiosas da Quimbanda. E de modo reiterado, é correta a percepção de que tais características estejam presentes em outros registros afro-religiosos ou do campo das religiões populares. Contudo, o que parece específico da Quimbanda reside em representações cosmológicas segundo as quais uma espécie de neutralidade axiológica contida em divindades como Exus e Pombagiras (que podem ao mesmo tempo ser bons e maus, divinos e humanos) permite a exacerbção dos atributos mencionados, constatando-se uma modelo de religiosidade sintonizado não apenas com as experiências próprias do mundo atual, mas com as experiências

socioculturais configuradas nas margens e periferias.

Para concluir (por enquanto): a sacralização das existências marginais

As realidades que envolvem o surgimento e expansão da Quimbanda no Rio Grande do Sul propõem fecundas possibilidades interpretativas acerca dos significados das identidades religiosas afro-brasileiras na sociedade contemporânea. Como pode ser proposto, concebida como um sistema simbólico, a Quimbanda fornece um código de interpretação e ação em relação à realidade vivida por seus adeptos, nos mesmos sentidos atribuídos aos sistemas simbólicos descritos por Geertz (1978) e suas conceituações sobre visão de mundo e *ethos*. De acordo com nossa interpretação, tal código propicia não apenas um mecanismo de compreensão de experiências sociais periféricas, mas ainda soluções simbólicas para lidar com a realidade envolvida nessas mesmas experiências, sobretudo no que concerne à ideia de marginalidade. Do ponto de vista cognitivo (visão de mundo), como visto, a Quimbanda relê o processo de periferização de estratos sociais ligados ao universo dos terreiros, o que se verifica nas próprias estruturas semióticas do panteão. Assim como nas análises de Geertz (1978) sobre a rinha de galos na sociedade balinesa – que permite aos balineses contar uma história sobre suas experiências a si mesmos -, os ritos da Quimbanda (como meio de expressão de suas representações coletivas) permitem a determinados agentes recapitular suas próprias experiências sociais, gerando-se reflexividades diversas. Trata-se de soluções cognitivas para lidar com a própria experiência social, o que fala de perto aos atores vinculados a tais experiências, razão pela qual tal sistema religioso emerge como forma significativa e coerente para aqueles mesmos atores.

Contudo, e ainda em conformidade com Geertz (1978), os sistemas simbólicos também propõem códigos de ação (*ethos*) através dos quais os agentes buscam incidir (ainda que simbolicamente) sobre a realidade circundante. Nesse caso, como visto, o

ethos da Quimbanda fornece mecanismos simbólicos valiosos não apenas para as populações periféricas, compondo experiências religiosas que se configuram como compatíveis com as demandas culturais da situação contemporânea. A primeira característica central desse *ethos* se relaciona a uma espécie de pragmatismo religioso através do qual a Quimbanda emerge como prática diretamente voltada ao desenvolvimento de soluções místicas adequadas à vida urbana e à realização pessoal de seus adeptos. Trata-se de uma 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. Exus e Pombagiras tendem a aparecer como centrais na resolução de problemas desta ordem, perspectiva que é recorrentemente enfatizada nas representações êmicas. Outra característica se refere à ampla possibilidade de valorização da individualidade verificada nessa prática, a própria configuração de um sistema religioso “não moralista” favorecendo com que aqueles que se inserem por esses códigos possam ser aceitos nos termos de suas próprias singularidades, independente de seus padrões preferenciais de conduta. Dito de outro modo, a Quimbanda se demonstra compatível com as demandas identitárias de uma sociedade atual, onde as pertenças e pautas de ação se apresentam como movediças.

O que nos parece relevante é que se a Quimbanda comporta todos aqueles atributos valorizados nas pertenças religiosas contemporâneas, os quais são comuns às próprias congêneres do campo afro-religioso, esta 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 as práticas afro-brasileiras como *não moralistas, individualistas* e de fortes conteúdos *emocionais de fascínio*. Contudo, 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, na Quimbanda, todos aqueles atributos percebidos como aquilutados nas pertenças religiosas contemporâneas sejam radicalmente enfatizados, e de modo reiterado, o que em última instância parece abalizar a expansão desta vertente afro-religiosa no cenário contemporâneo diz respeito à flexibilidade que esta prática oferece para que os projetos religiosos e profanos (individuais e coletivos) de seus adeptos sejam compatibilizados. Em síntese, essas características centrais do *ethos* quimbandeiro - compatível com as sensibilidades e demandas religiosas atuais - explicam os motivos da emergência desta forma religiosa na atualidade. Mas essa adequação à sociedade contemporânea não designa que este sistema religioso não se conecte a um espaço de enunciação específico, através do qual uma visão de mundo particular pode ser expressa. Como sugerimos, tal visão emerge no contexto das margens sociais, e a Quimbanda pode ser compreendida como a uma espécie de código de reflexão e ação direcionado ao enfrentamento das realidades urbanas hodiernas, o qual possibilita que até mesmo as formas de existência e experiência marginalizadas possam ser sacralizadas.

Referências

- ANJOS, José Carlos dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS / Fundação Cultural PALMARES, 2006.
- ASÚA ALTUNA, Raul Ruiz. *Cultura tradicional Banto*. Luanda: [S.N.], 1985.
- AUGRAS, Monique. "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, p. 14-33.
- AUGRAS, Monique. Zé Pelintra, Patrono da Malandragem. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. Rio de Janeiro, n. 25, 1997, pp. 43-49.
- BASCOM, William. *Ifa Divination: communication between gods and man in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press, 1969.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Paris: Press Universitaires de France, 1960.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda?* São Paulo: Brasiliense, 1985

- 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.
- BIRMAN, Patrícia. Feitiçarias, territórios e resistências marginais. *Mana*, Rio de Janeiro, nº15, vol. 2, p. 321-348, 2009.
- BRUMANA, Fernando Giobelina; MARTÍNEZ, Elda Gonzáles. *Marginália Sagrada*. São Paulo: Editora da Unicamp, 1991.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CAMINHOS da religiosidade afro-riograndense, Direção de Rafael Derois Santos, Rio Grande do Sul, Infinite Filmes – UFRGS / PROEXT, DVD (47 min.) 2014.
- CARNEIRO, Edison. *Ladinos e crioulos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1956.
- CARVALHO, José Jorge de. Violência e caos na experiência religiosa. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº15, vol. 1, p. 8-33, 1990.
- CHAMPION, Françoise. Religiosidade Flutuante, Ecletismos e Sincretismos. In: DELUMEAU, Jean. (Org.). *As Grandes Religiões do Mundo*. Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- CONCONE, Maria Helena Villas Boas. O ator e seu personagem. *Revista NURES*, n. 4, 2006, p. 1-31.
- CORRÊA, Norton. 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, p. 9-46.
- CORRÊA, Norton. *O batuque do Rio Grande do Sul*. São Luís: Cultura e Arte, 2006.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DE BEM, Daniel. Apontamentos sobre formas alternativas de reafrikanização em terreiros de batuque no Rio Grande do Sul, Argentina e Uruguai. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 10, n.16, p. 201-224, 2009.
- FRY, Peter; HOWE, Gary. Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo. *Debate e Crítica*, São Paulo, n. 6, p. 75-94, 1975.
- 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.
- GIUMBELLI, Emerson. O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, Julho, 2003, p. 247-281.
- GIUMBELLI, Emerson. ALMEIDA, Leonardo Oliveira de. O enigma da Quimbanda: formas de existência e de exposição de uma modalidade religiosa afro-brasileira no Rio Grande do Sul. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Vol. 64, USP, 2021, p. 1-22.
- 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.

- 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.
- HERVIEU-LÉGER, Daniele. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. São Paulo: Vozes, 2008.
- HOUTARD, Françoise. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Ática, 1994.
- LAPASSADE, Georges; LUZ, Marco Aurélio. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- LEISTNER, Rodrigo. *Os Outsiders do além: um estudo sobre a Quimbanda e outras 'feiticeiras' afro-gaúchas*. São Leopoldo: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNISINOS/RS, 2014.
- MAGNANI, José Guilherme. *Umbanda*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- MARTELLI, Stefano. *A religião na sociedade pós-moderna: entre secularização e dessecularização*. São Paulo: Paulinas, 1995.
- NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- ORO, Ari Pedro. *Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do prata*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ORO, Ari Pedro. Religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, ano 24, n. 2, p. 345-384, 2002.
- ORO, Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n.º.13, p. 556-565, 2012.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- PARKER, Cristián. *Religião popular e modernização capitalista: outra lógica na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- PARRINDER, Geoffrey. *African mythology*. London: Paul Hamlyn, 1967.
- PEMBERTON, John. Eshu-Elegba: the yoruba trickster god. *African Arts*, n. 9, p. 21-27, 1975.
- PRANDI, Reginaldo. *Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec - Edusp, 1996.
- RADIN, Paul. The winnebago trickster figure. In: LAMBEK, Michael (Org.). *A reader in the anthropology of religion*. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002, p. 244-257.
- RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. São Paulo: Nacional, 1940.
- RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: Sabor Literário, 2006.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SIMMEL, Georg. *A Religião: ensaios*. Vol. 1 e 2. São Paulo: Editora Olho D'água, 2010.
- SOUZA, Célia Ferraz de; MÜLLER, Dóris. *Porto Alegre e sua evolução urbana*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1997.
- TRINDADE, Liana. *EXU - Símbolo e função*. São Paulo: FFLCH/USP, 1985.
- WACH, Joachim. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Edições Paulinas, 1990.

WITTE, Hans. *Ifá and Esù: iconography or order and disorder*. Soest-Holland: Kunsthandel Luttik, 1984.

Recebido em 31-05-21

Aprovado em 10-08-21