

O DIABO ANTICOLONIAL DA QUIMBANDA BRASILEIRA

Thomaz Nascimento de Oliveira (UFC)¹,
thomazss91@email.com

RESUMO

Este artigo sobre a Quimbanda brasileira abordará o tema a partir de uma perspectiva descolonial, considerando o sincretismo de elementos dos povos originários e das populações marginalizadas no Brasil, que contribuíram para a construção de uma epistemologia própria. Essa epistemologia incorpora, em seu universo religioso, a fratura colonial. O culto de Exu no Brasil é alvo de inúmeras controvérsias. No debate público, é comum encontrarmos acusações de que as religiões de matriz africana praticam a adoração ao Diabo. Por outro lado, quando falamos da Quimbanda brasileira, o chamado “Exu Catiço” ou “Exu Egun”, ressignifica o termo “diabo” transformando-o em um símbolo de contraposição à violência do colonialismo materializada pelos colonizadores eurocristãos. Nesse contexto, a Quimbanda é apresentada não apenas como fruto e consequência do colonialismo no Brasil, mas também como uma resposta a ele, uma forma de resistência espiritual e cultural que desafia e subverte poderes estabelecidos pela Matriz Colonial de Poder.

Palavras-chave: Quimbanda Brasileira. Exu. Colonialismo. Decolonialidade.

1 INTRODUÇÃO

A partir da literatura que emerge no que convencionalmente é chamado de “sul global” e autores que discutem aspectos históricos e religiosos do culto de Exu e Pomba Gira no Brasil, pretendo apresentar preliminarmente alguns aspectos de uma religião que emerge como fruto e consequência dos conflitos causados a partir do colonialismo: a Quimbanda Brasileira. Que por sua vez reelabora o culto de Exu e Pomba Gira tendo como base o contexto da formação do povo brasileiro, juntamente com os vários panteões que acompanham as várias etnias que se encontram nas terras de Pindorama² atravessados, todos eles, pela violência colonial.

¹ Bacharel em Serviço Social (UNINASSAU). Mestrando em Antropologia (UFC). Lattes:
<http://lattes.cnpq.br/9123938399324632>

² O termo “Pindorama” é utilizado pelo autor Antônio Bispo dos Santos para designar as terras da América do Sul que significa em tupi-guarani “Terra das Palmeiras” (SANTOS, 2015, p.12). Este termo também é utilizado para se referir ao Brasil que foi renomeado pelos colonizadores por vários nomes como “Terra de Vera Cruz”, “Terra de santa Cruz” até chegar ao nome “Brasil” (SANTOS, 2015, p.15). Como ação de renomeação o autor utiliza termo Pindorama para se referir ao Brasil.

A quimbanda aqui apresentada difere radicalmente da “kimbanda” africana, ao mesmo tempo que é uma consequência desta, já que parte das experiências de povos africanos que praticavam a kimbanda africana e foram importados como escravos para as terras de Pindorama, ou Brasil. O que torna a quimbanda uma religião genuinamente brasileira é a incorporação ou fusão de elementos religiosos dos povos pindorâmicos³ às práticas religiosas africanas – compreendendo aqui as várias origens étnicas desta influência, já que o termo “pindorâmicos” e “africanos” são generalizações que podem levar à uma ideia errônea de homogeneidade desses povos, frisando que dentro destas macro referências incluem-se uma grande diversidade de povos e tradições – que se somam à práticas de feiticeiros e bruxas europeias condenados ao exílio no Brasil pelo Santo Ofício.

Este caldeirão étnico, religioso e cultural se desenvolve e atua no contexto da colonização brasileira, tendo como esteira os conflitos entre coloniais e anticoloniais, ou entre monoteístas cristãos e politeístas pagãos. (SANTOS, 2015, p.20).

Assim, será abordado como a Quimbanda Brasileira realiza a ressignificação de Exu identificando-o com o imaginário do Diabo cristão como forma de rejeição da cosmovisão dos colonizadores eurocristãos. O tema será abordado dentro de uma perspectiva da descolonização, levando em consideração o sincretismo e a miscigenação que mescla elementos dos povos originários formadores da população brasileira e sujeitos europeus marginalizados pelo poder colonial português, que proporciona a construção de uma epistemologia própria que incorpora, para dentro do seu universo religioso a fratura colonial. Representando um ponto de divergência em relação ao mito da suposta branda colonização portuguesa (frequentemente comparada ao modelo de colonização inglês), a formação dessa religião genuinamente brasileira demonstra o olhar combativo dos colonizados afro-pindorâmicos e das populações marginalizadas. Esse olhar se volta para o etnocídio e a escravização sofridos por diversos povos, que, apesar dos esforços de apagamento e esquecimento promovidos pelo discurso hegemônico brasileiro, não

³ “Como sabemos, esses povos possuem várias autodenominações. Os colonizadores ao os generalizarem apenas como “índios” estavam desenvolvendo uma técnica muito usada pelos adestradores, pois sempre que se quer adestrar um animal a primeira coisa que se muda é o seu nome. Ou seja, os colonizadores, ao substituírem as várias autodenominações desses povos, impondo-os uma denominação generalizada estavam tentando quebrar as suas identidades com o intuito de os coisificar/desumanizar. Mesmo compreendendo isso, vou utilizar também de forma generalizada o termo povos pindorâmicos com a intenção principal de contestar a denominação forjada pelos colonizadores” (SANTOS, 2015, p.15).

foram obliterados. Pelo contrário, emergem com uma consciência de reelaboração e ressignificação, elementos essenciais para superar e combater a colonialidade perpetuada pelo eurocentrismo ainda vigente.

2 QUIMBANDA BRASILEIRA: UMA RELIGIÃO BRASILEIRA.

O culto de Exu e Pomba Gira no Brasil é alvo de muitas controvérsias. É comum nos depararmos com acusações de que as religiões de matriz africana praticam a adoração ao Diabo⁴. No período colonial brasileiro, Exu foi identificado pelos eurocristãos como uma entidade endiabrada (LEISTNER, 2016, p.8), uma estratégia para combater o que a divindade Exu representa: o espírito de luta, a capacidade de mudar os caminhos, a não resignação diante das dificuldades da vida, representação da sexualidade. Paralelamente, Pomba Gira, como par mítico de Exu, comumente é relacionada com o imaginário da mulher livre das amarras impostas pelos padrões de gênero e sexualidade.

Reconhecidos pela contradição⁵ e pelo sarcasmo, Exu e Pomba Gira adotaram nos cultos de Quimbanda o termo "Diabo". Essa escolha evoca o arqui-inimigo do Deus dos colonizadores, e percebeu-se que essa máscara oferecia uma vantagem contra seus opressores. Estes, ao mesmo tempo que perseguiram, escravizavam e matavam os povos afro-pindorâmicos, também os temiam. Essa identificação causa controvérsia⁶ no debate público, pois acredita-se

⁴ “Os primeiros europeus que tiveram contato na África com o culto do orixá Exu dos iorubás, venerado pelos fons como o vodum Legba ou Elegbara, atribuíram a essa divindade uma dupla identidade: a do deus fálico greco-romano Priapo e a do diabo dos judeus e cristãos. A primeira por causa dos altares, representações materiais e símbolos fálicos do orixá-vodum; a segunda em razão de suas atribuições específicas no panteão dos orixás e voduns e suas qualificações morais narradas pela mitologia, que o mostra como um orixá que contraria as regras mais gerais de conduta aceitas socialmente, conquanto não sejam conhecidos mitos de Exu que o identifiquem com o diabo (Prandi, 2001: 38-83). Atribuições e caráter que os recém-chegados cristãos não podiam conceber, enxergar sem o viés etnocêntrico e muito menos aceitar. Nas palavras de Pierre Verger, Exu "tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente", de modo que "os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus" (...)” (PRANDI, 2001,P.1).

⁵ “Aos poucos o culto do Exu de umbanda foi perdendo seu caráter secreto e escondido. Mas nunca houve quem admitisse, seja na umbanda ou no candomblé, trabalhar para o mal por meio de Exu. O mal, quando acontece, é sempre interpretado como consequência perversa da prática do bem, pois tudo tem seu lado bom e seu lado mau, de modo que as situações que envolvem os exus são sempre contraditórias (...)” (PRANDI, 2001,P.14).

⁶ “A imagem de Exu, o Diabo, é fartamente explorada pelas religiões que disputam seguidores com a umbanda e o candomblé no chamado mercado religioso, especialmente as igrejas neopentecostais. Como mostrou Ricardo Mariano, o neopentecostalismo caracteriza-se por "enxergar a presença e ação do diabo em todo lugar e em qualquer coisa e até invocar a manifestação de demônios nos cultos" para humilhá-los e os exorcizar, demônios aos quais os evangélicos atribuem todos os males que afligem as pessoas e que identificam como sendo,

que ao assumi-la de maneira explícita se poderia legitimar a intolerância contra os praticantes das religiões de matriz africana. No entanto, é uma prática corrente nos terreiros de Umbanda e Quimbanda que esta associação seja realizada, visto que “ (...) Exu-negro-diabo simboliza a magia do negro revivendo as práticas mágicas dos escravos contra os senhores. Tais imagens estão associadas ao mito bíblico em que o diabo é a figura do desafio ao poder estabelecido” (LAGES, 2003, p.27).

Para apresentar esse debate, começaremos com o tópico "Colonialidade e Cristianismo", onde abordaremos a relação entre a fé dos colonizadores e a própria colonialidade, demonstrando como dá-se a recusa de concepções cristãs dentro da quimbanda, identificada enquanto representante da ideologia justificadora do projeto de dominação colonial. Em seguida, no tópico "Laroyê Exu Diabo: o culto do Exu Catiço/Exu Egun", exploraremos o contexto histórico de formação da religião, suas representações do conflito colonial e o significado da adoção da identificação entre Exu e o Diabo.

3. COLONIALIDADE E CRISTIANISMO

Como ponto de partida para a compreensão da transformação de Exu, entidade pertencente aos cultos tradicionais africanos até chegar na quimbanda, é necessário a abordagem cuidadosa sobre o colonialismo, sendo este o contexto histórico e político na qual permite esta transformação. Como aponta Georges Balandier, o estudo das sociedades afetadas pela colonização que procure a compreensão completa de sua realidade, deve realizar-se mediante a análise da situação colonial, resultante da relação entre sociedade colonial e sociedade colonizada. É nesse contexto que o cientista social pode analisar as sociedades tradicionais e seus pontos de resistência, procurando, ao mesmo tempo, lançar um olhar crítico sobre relações sociais que se apresentam como cristalizadas e naturais, mas encobrem dinâmicas de contradições e violências (BALANDIER, 1993, p.107).

especialmente, entidades da umbanda, deuses do candomblé e espíritos do kardecismo (Mariano, 1999: 113), ocupando os exus e pombagiras um lugar de destaque no palco em que os pastores exorcistas fazem desfilar o diabo em suas múltiplas versões. Em ritos de exorcismo televisivos da Igreja Universal do Reino de Deus, que representa hoje o mais radical e agressivo oponente cristão das religiões afro-brasileiras, exus e pombagiras são mostrados no corpo possuído de novos conversos saídos da umbanda e do candomblé, com a exibição de posturas e gestos estereotipados aprendidos pelos ex-seguidores nos próprios terreiros afro-brasileiros.(...) (PRANDI, 2001, p.19)

De acordo com Walter Mignolo, a colonização das américas constituiu as bases da modernidade, instituindo o alicerce epistemológico que possibilitou a constituição da civilização ocidental e, conseqüentemente, sua posição de controle frente às outras nações. A instrumentalização deste poder imperial é realizada mediante a Matriz Colonial de Poder (MCP), que apresenta suas conquistas ao mesmo tempo que procura encobrir a sua face mais obscura: a colonialidade (MIGNOLO, 2016, p.2). Conforme aponta o autor, a MCP tem seu fundamento histórico na teologia cristã, marcando com sangue a distinção entre cristãos e não cristãos, configurada desde 1492, a partir da expulsão dos mouros da península ibérica (MIGNOLO, 2017, p.2).

Corroborando com estas noções, Fanon (2022) explica que o mundo colonizado é uma realização de um ato de violência extrema, o que torna este mundo dividido em dois, tendo suas linhas divisórias realizadas pela força militar. A área habitada pelos colonizados não é complementar à área habitada pelos colonos, estas se opõem e não há conciliação possível (FANON, 2022, p.34). A cidade do colono é uma cidade de fartura e bem estruturada. Já a cidade do colonizado, “ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia dos pretos, (...), a reserva, é um lugar mal-afamado povoado de homens mal-afamados” (FANON, 2022, p.35). A cidade do colonizado é um lugar onde as pessoas são famintas, vivendo em uma cidade ajoelhada, estendida no chão (FANON, 2022, p.36). Em suma

“O colono faz a história, e sabe que a faz. E como se refere constantemente à história de sua metrópole, indica claramente que ele é aqui o prolongamento da metrópole. A história que ele escreve não é, portanto, a história do país que ele saqueia, mas a história de sua nação, naquilo que ela explora, viola, esfaima. A imobilidade à qual o colonizado está condenado só poderá ser revertida se ele decidir pôr fim à história da colonização, à história da pilhagem, para fazer existir a história da nação, a história da descolonização.” (FANON, 2022, p.48).

Estes apontamentos sobre a colonialidade possibilita uma análise sobre a ideologia colonial que estruturou muitas das interpretações da formação do Brasil como Estado-nação. Como exemplo da colonialidade, no contexto brasileiro, a ideologia da branda colonização portuguesa no Brasil do livro “Casa-Grande e Senzala” de Gilberto Freyre influenciou fortemente a produção acadêmica das ciências sociais brasileiras e a própria hegemonia do pensamento nacional.

Darcy Ribeiro, por sua vez, em “O Povo Brasileiro” mesmo tentando se desvencilhar destas concepções freyrianas, retorna à está, não o permitindo lançar um olhar mais crítico sobre as violências e subalternidades impostas ao povo negro no processo de formação do país (MUNANGA, 2024, p.101).

Antônio Bispo dos Santos, quilombola e intelectual de sua comunidade, integra-se ao Pensamento Social Brasileiro ao participar do debate sobre as interpretações do Brasil. Em vez de celebrar a síntese cultural, alinhada à ideologia da democracia racial ainda vigente no imaginário nacional, Bispo destaca as resistências concretas a essa narrativa. Ele enfatiza como essas resistências foram e continuam sendo promovidas pela maioria do povo brasileiro, incluindo negros, indígenas, quilombolas, camponeses e as classes populares em geral. Além disso, ele atribui centralidade à violência estatal como um elemento fundamental na formação da chamada “civilização brasileira”, questionando as bases sobre as quais essa ideologia foi construída (SANTOS, 2015, p.10).

Para o autor, a religiosidade desempenha um papel central no processo de colonização, uma vez que a religião oferece uma dimensão privilegiada para compreender as diversas formas de viver, sentir e pensar a vida. Ele analisou a cosmovisão monoteísta dos colonizadores e a cosmovisão politeísta dos contra-colonizadores, refletindo sobre seus efeitos e consequências nos processos de colonização e de resistência. O autor critica a exaltação do sincretismo religioso afro-católico ou índio-católico, demonstrando como o catolicismo não apenas promoveu um genocídio cultural, mas também um genocídio humano, apagando e subjugando as tradições e identidades dos povos indígenas e africanos (SANTOS, 2015, p.7). Para Santos, os colonizadores estão munidos pela cosmofobia, que

(...) é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofobia? A contracolonização. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmofobia é germinada dentro do monoteísmo. Se deixamos o monoteísmo e adentramos o politeísmo, nos imunizamos. No mundo politeísta não existe pecado original, ninguém foi expulso do Jardim do Éden, ninguém tem memória de terror. Os deuses e as deusas são muitos e não temos medo de falar com eles. No mundo politeísta, ninguém disputa um deus, porque há muitos deuses e muitas deusas – tem para todo mundo. (SANTOS, 2023, p.9)

A bíblia teria o “fundamento para a tragédia da escravidão”, utilizada pelos colonizadores, onde aplicam à humanidade um terror psicológico baseado na invenção do trabalho como castigo e na desterritorialização instrumentalizada pelo amaldiçoamento dos frutos da terra (SANTOS, 2015, p.17). Os contra colonizadores são os politeístas pagãos, exemplificados como os povos afro-pindorâmicos, que cultuam os elementos da natureza tais como a água, o ar, o sol e a terra e várias forças do universo, as quais chamam deuses e deusas, sendo estes, pluripotentes, pluricientes e pluripresentes (SANTOS, 2015, p.17). São por natureza, divindades territorializadas que se organizam de forma horizontal, podendo ser vistas em todas as direções que devido à estas características tendem a construir comunidades heterogêneas que apegam-se à pluralismos subjetivos e concretos (SANTOS, 2015, p.17).

Destarte, a relação entre colonialidade e cristianismo também é analisada por Frantz Fanon que verifica que aos olhos do cristianismo são os costumes do colonizado, sobretudo seus mitos, a marca de sua depravação constitucional sendo necessário o combate de seus instintos, maldade e heresias desde o nascedouro (FANON, 2022, p.38). De acordo com o autor, a igreja nas colônias é uma igreja de brancos estrangeiros que chama “(...) o homem colonizado não para o caminho de Deus, mas para o caminho do branco, para o caminho do senhor, para o caminho do opressor (...)” (FANON, 2022, p.39). Importante perceber que o termo “senhor” utilizado dentro do contexto da colonização é funcional para nomear tanto o Deus cristão como o senhor de escravos.

4. LAROYÊ EXU DIABO: O CULTO DO EXU CATIÇO/EXU EGUN

No que concerne à quimbanda brasileira, é necessário estabelecer, sinteticamente, algumas diferenças entre o Èsù (Exu) enquanto divindade presente nos cultos tradicionais africanos, o Exu Orixá cultuado nos candomblés e o Exu Catiço, ou Exu Egun, cultuado na umbanda e na quimbanda. Conforme estabelece Domingos:

Nos rituais da religiosidade de matriz Africana a presença de Èsù é sempre presente e constitui a entidade fundamental. Esta figura curiosa é conhecida e designada Èsù- Elegbara na Nigéria e Legba pelos Fon no Benin. E na Diáspora é considerado Èsù no Brasil, Echu- Elegua em Cuba, Papa Ledba (...) no panteão dos voodoo de Haiti e Papa La Bas no Iloa de Hoodoo nos Estados Unidos. E dentre estas diversidades de designações existe uma denominação comum e coletiva de Èsù ou de Èsù – Elegbara. Estas variações de Èsù–

Elegbara refere eloquentemente ao sistema metafísica existente na cosmovisão negra Africana e que é presente nas diversas Diásporas Africanas, em especial nas Américas no Caribe e nos Estados Unidos (DOMINGOS, 2014, p.1144).

Assim, no âmbito dos cultos tradicionais africanos, Èsù (Exu) não é reconhecido como orixá mas uma divindade, pois não foi confiado à ele controlar uma força da natureza ou uma atividade humana específica. Èsù neste contexto africano, resumidamente, tem a função de divindade responsável pela comunicação dos orixás entre si, dos orixás com os seres humanos, dos seres humanos com os orixás e mediador entre o Orum e o Aie. Em uma sentença: Exu proporciona a troca do axé, possibilitado a harmonia nas cerimônias religiosas e na vida cotidiana, o equilíbrio das energias e o vir a ser da existência (DOMINGOS, 2014, p.1149).

Nos candomblés, Exu recebe comumente a designação de orixá, exercendo funções similares ao culto tradicional africano, torna-se fundamental a presença de Exu para garantia da harmonia dos rituais, o que leva a necessidade de que os ritos se iniciem com a oferta do padê à Exu (DOMINGOS, 2014, p.1149).

No caso da Quimbanda e da Umbanda, os exus e pombas-giras são chamados de “catiços”, diferenciando-se do Exu Orixá, produzindo uma interpretação cultural brasileira de Exu. Os catiços são entidades cultuadas nas ruas, associadas aos caminhos, ao dinheiro, ao amor e a todos os tipos de desejos humanos, assim como o orixá Exu. A diferença está na crença de que os catiços são energias de homens e mulheres que já viveram na Terra e, por isso, possuem um profundo conhecimento da complexidade das relações e dos desejos humanos. (PETRONÍLIO, 2022, p.118)

Isto posto, nos cabe avançar na compreensão da “metamorfose” de Exu ao chegar ao Brasil e tomar outras dimensões a partir de uma série de ressignificações e fusões de vários outros elementos religiosos. De acordo com Clóvis Moura “a trajetória de Exu, da África aos candomblés da Bahia e os centros de macumba, e daí até as sessões de quimbanda, é um exemplo da modificação imposta por situações sociais concretas e diferentes à função de uma divindade. (...)” (MOURA, 2019, p.164). Ainda, devido ao status de religião perseguida que as religiões de matriz africana exercem no Brasil, a importância de Exu passa a se elevar, sendo visto como encarnação das forças do mal, um ser malfazejo, invocado pelos sacerdotes nos momentos mais dramáticos de necessidade (MOURA, 2019, P.166).

Assim, é na quimbanda que Exu torna-se a divindade central de um culto, consegue “expandir todo seu potencial de rebeldia e poder” (MOURA, 2019, p.165). É o culto ao Exu-catiço, ao poderoso morto que conhece a vida, os problemas, a dor e a doença (COPPINI, 2015, p.5).

O termo “Diabo” na qual a citação faz referência está relacionado com as várias práticas religiosas que foram demonizadas pelo processo colonial, porém passam a ser adotada pelo culto de quimbanda como forma de demarcar uma distinção à cristianização, estabelecida pela dominação dos invasores europeus. Esta denominação na qual o colonizador se valeu também deve ser utilizada como “arma de defesa contra o inimigo”⁷ (SANTOS, p.8, 2023), o que possibilita denominar também, e elaborar seus significados. Desta forma

“(…) Exu Quimbandeiro, marginalizado e demonizado simboliza a própria exclusão simbólica derivada das dicotomias ocidentalizadas do espiritismo, do catolicismo e do pentecostalismo, as desafiando ao introduzir a desordem, a sexualidade e a violência num universo em que tais categorias são supostamente estranhas. Ou seja, aquilo que deveria ser banido do universo religioso retorna como principal atrativo, como mercadoria simbólica valorizada por diferentes setores da sociedade. No caso do campo afro-religioso, o crescimento de expressões rituais como a Quimbanda é sintomático a esse respeito. (...) Ao introduzir esses elementos de desordem no universo religioso, práticas como a Quimbanda e os cultos de Exus e Pombagiras determinam sua *contaminação*. Ao promoverem a matização da dicotomia bem e mal, subvertem o poder da totalidade do sagrado judaico cristão ocidental, que só pode sobreviver a partir da manutenção daquelas relações dicotômicas. (LEISTNER, 2016, p.17)

O culto de Exus na quimbanda está intimamente relacionado, portanto, com o sincretismo religioso aparece aqui como uma parte constituinte desta religião, associada com os processos de miscigenação que formam a massa da população brasileira, como afirma Roger Bastide: “(...) a macumba é uma religião mulata, ou melhor, mestiça (já que elementos indígenas aí se fundem com elementos africanos e brancos). Mas esse ‘mulatismo’ cultural só se explica e se produz pelo mulatismo dos sangues que se misturam(…)” (BASTIDE, 1971, p.387).

⁷ (SANTOS, p.8, 2023).

Os Exus cultuados na quimbanda comumente são chamados de “Poderosos Mortos” ou “Diabo”, ou ainda “Exu Diabo”, ao assumir esta nomeação não se assume o significado dado pelos colonizadores, mas se buscar associá-lo à este deslocamento dos valores eurocristãos ocidentais. Nas palavras de Roger Bastide (1971, p.446) a quimbanda está sob a autoridade de Satã e representa o outro lado da macumba. E a quimbanda, se torna “(...)uma forma de espiritismo às avessas, uma magia negra que trabalha com os selvagens desencarnados, as almas penadas e os esqueletos(...)” (BASTIDE, 1971, p.447). Assim

“(...)Tudo se passa, portanto, como se essas seitas fossem o lugar de combate entre as divindades afro-católicas, ajudadas de um lado pelos índios, de outro, pelos espíritos demoníacos dos caboclos – em suma, entre África e Brasil mestiçado de ameríndios, a luta racial se transporta para o sobrenatural, e os conflitos étnicos da sociedade rural deságua no mito. (...)” (BASTIDE, 1971, p.399)

A população ameríndia brasileira recebe destaque na quimbanda brasileira devido a disposição de luta destes povos originários brasileiros contra o poder colonial e as várias formas de resistência ao processo colonial (FARIAS, 2018, p.25). Pode-se analisar como ocorre a mudança de interpretação dos colonizadores sobre estes povos a partir dos conflitos sobre o domínio estrangeiro:

“Os índios, de doces e inocentes selvagens, começam a ser vistos como seres bestiais, endemoniados, animais. Para convencê-los a aceitar as graças do cristianismo seria necessário, antes de tudo, dominá-los e afastá-los de seus hábitos ‘primitivos’ e dos pajés/bruxos/feiticeiros. (...)” (FARIAS, 2018, p.85).

A rejeição ao cristianismo dentro da quimbanda brasileira faz relação direta à escravidão, demarcando que a conversão ao cristianismo não era apenas seguir os preceitos religiosos mas adotar os valores da sociedade europeia, o que inclui convertê-los ao sistema produtivo do capitalismo mercantilista da época, fazendo dos nativos produtores de riqueza (FARIAS, 2018, p.85). Esta recusa da quimbanda brasileira ao cristianismo relaciona-se com a recusa ao eurocentrismo religioso. Que educando os nativos sobre sua hegemonia os inclui na manutenção do mundo eurocentrado, do capitalismo colonial/moderno, naturalizando os indivíduos em uma hierarquia de desigualdade do poder (QUIJANO, 2009, p.75).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Portanto, o Diabo na quimbanda brasileira é sinônimo de Exu – como também o é Pomba Gira, reconhecida como Exu Mulher, é comumente chamada de “Diaba” – não representando o diabo cristão em si mas a rejeição de toda cristianização realizada pelos colonizadores. Apesar da identificação da cosmologia eurocristã monoteísta do “Diabo” com o próprio mal, a quimbanda inverte esta valoração bem e mal estabelecido pela palavra dos dominadores, evoca sobre o Exu Catiço aqueles sujeitos que se confrontaram com o poder colonial, os que não puderam ser assimilados pela nova forma de vida imposta pelo contexto da colonização brasileira. A quimbanda brasileira relembra o conflito que proporcionou a herança da colonialidade e ao evocar Exu como os espíritos desses sujeitos violentados pelo colonialismo, passam a representar a destruição de tudo que é estabelecido, em um rito de quimbanda as tensões sociais e sexuais emergem e Exu torna-se “o centro da festa; tem uma visão crítica, irreverente e anticonvencional das coisas. Exige. Blasfema. Diz palavrões (...) (MOURA, 2019, p.166).

Esta reelaboração de valores no interior destes cultos é reflexo da dualidade axiológica da sociedade capitalista e as camadas proletarizadas, ou marginalizadas, precisam se proteger da agressão permanente e a violência da sociedade competitiva, necessitando também de um ‘protetor violento capaz de defendê-las das agressões exteriores e permiti-lhes a vitória contra seus inimigos (MOURA, 2019, p.170).

Por fim, quimbanda não se constitui como movimento político – nos moldes de partidos e movimento político organizado por pautas tradicionais da luta política nacional – estas noções são absorvidas no universo religioso, propondo um movimento de retomada da cultura originária que é expressa dentro dos terreiros. São através dos terreiros que os sujeitos urbanizados e proletarizados podem se reconectar com uma outra dimensão da existência, que procura valorizar outros elementos da cultura brasileira, buscando ressignificar os conceitos e epistemologias mas relacionando-se descolonização de elementos da religiosidade dentro do contexto histórico brasileiro.

REFERÊNCIAS

- BALANDIER, Georges.** A noção de situação colonial. In: *Sociologie Actuelle de l’Afrique Noire: Dynamique Sociale en Afrique Centrale*. Paris: PUF, 1993. Capítulo. Publicado em: *Cadernos de Campo*, n. 3, 1993.
- BASTIDE, Rogger.** *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Editora da Universidade de São Paulo. 2ª ed. São Paulo, SP. 1971.
- COPPINI, Danilo P.** *Quimbanda: o culto da chama preta e vermelha*. Editora Via Sestra. 1ª ed. São Paulo, SP. 2014.
- COPPINI, Danilo P.** *Quimbanda: fundamentos e práticas ocultas*. Editora Esotérica. 1ª ed. São Paulo, SP. 2015.
- DOMINGOS, Luís T.** Entre estigmas e traumas da violência da colonização e escravidão: afirmação de identidade afrodescendente. *São Leopoldo*, v. 22, n. 2, p. 190-208, jul.-dez. 2017.
- DOMINGOS, Luís. T.** GT 10. Religiões de matriz africana no Brasil: memórias, narrativas e símbolos de religiosidade. In: *CONGRESSO DA SOTER, 27., 2014. Anais do 27º Congresso da SOTER: espiritualidades e dinâmicas sociais: memória-prospectiva*. [S.l.]: SOTER, 2014. p. 1138-1152.
- FARIAS, Airton de.** *História do Ceará*. Editora Armazém Cultural. 7ª ed. Fortaleza-CE. 2018.
- LAGES, Sônia Regia C.** *Exu – Luz e Sombras: uma análise psico-junguiana de Exu na umbanda*. Clío Edições Eletrônicas. 1ª ed. Juiz de Fora- MG. 2003.
- LEISTNER, R. M.** Marginais, prostitutas e capetas urbanos: um olhar pós-colonial sobre a quimbanda e outras entidades afro-religiosas. *Composição*, Pioneiros, MS, n.16, p.1-22, jun.2016.
- MIGNOLO, Walter.** Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* Vol.32 nº94. Jun.2017, Rio de Janeiro- RJ.
- MOURA, Clóvis.** *Sociologia do negro brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Editora Perspectiva LTDA, 2021.
- MUNANGA, Kabengele.** *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil*. 5ª ed. Rev. Amp.; 4 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2024.
- PRANDI, Reginaldo.** Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá exu. *São Paulo*, n. 50, p. 46-65. 2021. Disponível em: [https://reginaldoprandi.ffe.ch.usp.br/sites/reginaldoprandi.ffe.ch.usp.br/files/inline-files/Exu_de_mensageiro_a_diabo.pdf]. Acesso em: 03 mar. 2025.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de S. Exu em casa de catiço: etnografia, representação, magia. 2008. 268 f. Dissertação Mestrado em Antropologia Social– Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal- RN, 2008.

QUIJANO, Aníbal. Epistemologias do Sul. Organização de Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes. Coimbra: Editora Gráfica de Coimbra, jan. 2009.

SANTOS, Antônio B. Quilombos, colonização: modos e significados. INCT/UNB, Brasília, 2015.

SANTOS, Antônio B. A terra dá, a terra quer. Ubu Editora. 1^a ed. São Paulo: Piseagrama. 2023.

FANON, Frantz. Os condenados da terra.; tradução Ligia Fonseca Ferreira, Regina Salgado Campos. 3^a ed. Rio de Janeiro, Zahar: 2022.