

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

## **Incorporando Exú: a (in)versão colonial na demarcação / dominação do Outro.**

J. Flávio Ferreira - CES / Universidade de Coimbra<sup>1</sup>

Fernanda Maria Vieira - CPDA / Univ. Federal Rural do Rio de Janeiro

### **Resumo**

Este trabalho visa compreender as permanências do pensamento colonial, eurocêntrico, que no processo "civilizacional" buscou sedimentar o imaginário do negro como um bárbaro, incivilizado, e que, portanto, ao não ser portador de uma significância existencial também não seria produtor de uma "cultura". A análise parte das transformações ocorridas no imaginário social sobre o mito da divindade *exú* ao longo do processo colonial no Brasil. *Exú* exerce a função transversal nas religiões brasileiras de matriz africana como um *trickster*, a interpretação da sua figura ora como algo positivo ora como algo negativo - voltado ao mal - reflete não só o seu controverso papel ritual, mas antes as próprias apreensões coloniais dos processos culturais originários do continente africano; no mesmo sentido em que parece apontar para o intento do projeto colonial com relação à sua necessidade de subjugação do *outro* e apropriação do discurso do colonizador por este último. Estes processos remetem a uma série de perguntas, dentre elas o porquê - considerando-se as variações rituais de *Exú* na *umbanda* e no *candomblé* - a perspectiva colonial "demonizada" desta divindade acabou por influenciar os cultos afro-brasileiros, ou seja, os cultos levados a cabo justamente por aqueles que teoricamente possuíam mais conhecimento dos ritos "originais".

**Palavras-chave:** religiões afro-brasileiras; mito e religiosidade; africanidade; colonialidade; pensamento abissal.

---

<sup>1</sup> Enviar correspondência a: [juca.ferrer@hotmail.com](mailto:juca.ferrer@hotmail.com)

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)**Abstract**

This work aims to understand the persistence of colonial and Eurocentric thinking, which in the civilizational process settled an imaginary of the black as savage, uncivilized. Gathered that the former wasn't bearer of an existential significance, he wasn't also producer of "culture". This analysis is grounded on the transformations of the social imaginary about the myth of the divinity Exú during the colonial process in Brazil. In Brazilian religions of African matrix, Exú exercises the transversal function of a trickster. The interpretation of its figures while changing from positive to negative – evil directed – shows not only its controversial ritual role, but mostly the colonial apprehensions of cultural processes with origin in the African continent; in the same sense, it seems to point to the goal of the colonial project regarding its need to subjugate the Other, but also to the former's appropriation of the colonizer's discourse. These processes raise a number of questions, among which: why – considering the ritual variations of Exú in *umbanda* and *candomblé* – the colonial perspective of this divinity came to influence afro-brazilian cults, that is, the same cults performed by those who supposedly possessed more knowledge about the original cults.

**Keywords:** afro-brazilian religions, myth and religion; africanism; coloniality; abyssal thinking.

**Introdução**

*Exú* é o mensageiro entre os humanos e os deuses, entre o profano e o sagrado em partes expressivas das religiões de matriz africana no Brasil, como o *candomblé* e a *umbanda*<sup>2</sup>. É *exú* quem leva as oferendas aos *orixás* – o *alimento* – e traduz os anseios humanos à linguagem divina, assim como as respostas das divindades aos humanos. Ele, no entanto, sofreu modificações interpretativas desde os primeiros

---

<sup>2</sup> De forma genérica, para que se possa entender o papel que comumente é atribuído a *exú* nas religiões de matriz africana no Brasil, predomina a correlação entre este *orixá* (divindade) à função de "mensageiro". Ele é a *comunicação*. É concebido como o *movimento*, como o *encontro*, o *desencontro* e o *reencontro*, sendo simbolizado pelos espaços da rua e da *encruzilhada*. A *encruzilhada* é o lugar onde os vários caminhos se encontram, produzindo no imaginário dos admiradores de *exú* a ideia de *ponte* que liga *um* lugar a *outros* lugares. *Exú* transita entre a vida e a morte, o *bem* e o *mal*, transita entre hemisférios, está em todos os lugares, e em lugar algum ao mesmo tempo.

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

contatos dos colonizadores, com as formas de religiosidade que recorriam a *exú* no próprio solo africano.

De mensageiro dos deuses, *exú* será ressignificado pelo colonizador como um correspondente do *diabo* do catolicismo, a indicar o suposto grau de “inferioridade” dos que progressivamente vieram a compor a base da mão-de-obra escrava não só no Brasil, mas em grande parte do *novo mundo*.

Este trabalho parte da revisão histórica da visão sobre o *orixá exú* - desde o ponto de vista do colonizador até o ponto de vista dos atuais adeptos das religiões brasileiras de matriz africana que o cultuam. O principal objetivo será a reflexão acerca dos processos de dominação emergentes do projeto colonial sobre os grupos subordinados por meio do *choque* entre os sistemas de crença africanos e o sistema de crenças do catolicismo de base colonial; ao mesmo tempo em que esta análise implicará numa revisão da *estereotipada* linearidade na relação vertical entre colonizador e colonizado, onde o primeiro ocupa sempre o inquestionável papel do exercício de *poder*, e o segundo é representado por um *corpo inerte* que não contra-argumenta as estruturas de poder em que está inserido.

*Exú* e as suas diferentes interpretações temporais representam não só um *orixá*, mas antes uma mitologia acerca de um *mensageiro* dos deuses que é expandida desde o interior da dicotomia “nós” e “eles” do processo colonial. Numa revisão crítica deste processo, *exú* pode ser entendido não só sob o papel de *mensageiro* dos deuses – como *reza* a sua mitologia, mas também como um *mensageiro* da história e das lutas entre os diferentes interlocutores do projeto colonial no Brasil.

Jean Rouch, em seu documentário *Le Maitres Fous*, apontou para os processos de *embodiment* de elementos opressores em dada sociedade pela *incorporação* de alegorias dos mesmos numa linguagem ritual – como no caso dos haussás [Hauka] face ao colonialismo francês. Da mesma forma, é possível afirmar que desde a ressignificação do *outro* na relação colonial brasileira até aos seus fatos políticos e da ordenação social foram criados personagens litúrgicos nestas religiões que, por um lado, retratam a própria dinâmica da história colonial, enquanto por outro, demarcam as *negociações* e sumárias inversões de poder entre colonizados e

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

colonizadores.

**As Muitas Faces do Exú**

*Exú* é um dos *orixás* fundamentais nos *trabalhos* realizados em muitas das religiões brasileiras de matriz africana<sup>3</sup>. Enquanto os *orixás* no *candomblé* (*oxúm, iemanjá, xangô, oxossi, ogum, iansã*, dentre outros) representam uma relação entre o “profano” e o “sagrado” intimamente ligada às forças da natureza, então trasladadas a significados transcendentais das qualidades humanas refletidas nas mitologias dos *orixás*, as *entidades espirituais* na *umbanda* (*caboclo, preto-velho, cigana, boiadeiro, pomba-gira*, dentre outros) assumem igualmente esta posição, porém pela própria formação histórico-social religiosa e do seu papel de resistência identitária tais entidades mantiveram uma maior proximidade aos humanos. Nota-se, sobretudo na *umbanda*, uma relação de “dependência”: se por um lado os humanos necessitam das *entidades* para *evolúrem* espiritualmente, o mesmo ocorre reflexivamente com as próprias *entidades*, que ao ajudarem os humanos, libertam-se de seus “débitos” espirituais e *evoluem* com eles.

É através dos mitos que se justificam os papéis e atributos dos *orixás* e que se explica a ocorrência de fatos do cotidiano. De acordo com Reginaldo Prandi, os mitos “legitimam as práticas rituais, desde as fórmulas iniciáticas, oraculares e sacrificiais até a coreografia das danças sagradas, definindo cores, objetos, etc. A associação de alguns desses aspectos é que dá vida ao mito, é sua prova de sentido” (Prandi 2005:32).

Esta relação está profundamente marcada por códigos de condutas entre o humano e o sagrado, que são organizados através dos *ensinamentos* religiosos contidos na

---

<sup>3</sup> Segundo o fotógrafo e etnólogo Pierre Fatumbi Verger, os *orixás* (como os *exús*) seriam, a princípio, ancestrais divinizados que estabeleceram determinados vínculos sociais, políticos e com a própria natureza que lhes garantiram determinado controle sobre as *forças* desta última: o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas: “O *orixá* é uma força pura, é *asé* imaterial [termo do iorubá cuja tradução para este contexto poderia ser “poder”] que só se torna perceptível aos seres humanos incorporados em um deles. (...) Um Deus protetor, cujas graças são reservadas, é verdade, só ao grupo familiar” (Verger, 2002:18-19).

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

própria história das *entidades*, no caso da *umbanda*, e dos *orixás*, no caso do *candomblé*. Neste sentido, as *entidades* desempenham suas funções enquanto arquétipos que pretendem oferecer aos adeptos verdades universais expressas numa linguagem simbólica que, no entanto, pode ser igualmente interpretada como a manifestação ritual do *embodiment* de elementos opressores e de seus desdobramentos políticos e sociais ao longo da história colonial brasileira.

De toda a forma, a construção histórica de *exú* sofreu “variações” ao longo do tempo, tendo sido confundido como o *diabo* pelos missionários cristãos ao longo do “processo civilizatório”; há ainda o componente de tratar-se de um *orixá* em “desuso” nas próprias religiões da costa oeste africana que deram origem ao panteão afro-brasileiro, revelando em seu *retomar* nos ritos brasileiros o reforço do diálogo entre o social e o religioso.

Assim, a partir da leitura dos mitos se pode observar as múltiplas facetas associadas à identidade de *exú*. Alguns mitos dão conta da sua habilidade de fazer algo parecer ser aquilo que não é, pelo uso, sobretudo, de algumas estratégias e artimanhas utilizadas para conseguir realizar seus feitos. *Exú* aparece sempre como uma espécie de provocador, de mediador, que se movimenta para que as coisas aconteçam. Seu espírito subversivo e volátil também se faz notar.

Outra característica referenciada ao mito de *exú* é a de ser guardião da *casa*, aquele que fica à porta, mas não entra. Esse aspecto pode ser percebido ainda em muitas outras imagens que compõem o livro *Mitologia dos Orixás*. “Ficou sentado à porta. Ficou sendo o guardião da casa. E por ser o guardião da entrada, era sempre o primeiro a comer” (Prandi 2001: 48).

Exu-Elegbá comia de tudo, tanto que comeu todos em sua aldeia. Quanto mais comia, mais fome sentia. Primeiro comeu tudo de que mais gostava: animais, cereais, frutos, folhas e raízes. Em seguida bebeu toda a cerveja e a cachaça, bem como todo o vinho e o azeite-de-dendê (...) Obatalá compreendeu que Exu-Elegbá não pararia e acabaria por comer até mesmo o Céu. Era preciso, então, aplacar sua fome. Assim, Obatalá, obedecendo a uma determinação de Ifá, ordenou: ‘De agora em diante, para que Exu-Elegbá não

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

provoque mais catástrofes, é preciso dar-lhe de comer em primeiro lugar: sempre que alguém fizer oferenda a um orixá, terá que primeiro servir comida a Exu-Elegbará” (Lopes 2005: 113).

Estes são fragmentos das muitas mitologias que podem ser encontradas atualmente sobre *exú*. Justamente porque o seu culto foi enfraquecido na costa oeste africana (e popularizado do outro lado do atlântico), as mitologias acerca de *exú* (e ainda de outros *orixás*) tornam-no um ser muitas vezes ambivalente e heterogêneo quando comparados espaços de culto de diferentes tradições.

De toda a forma, de acordo com Pierre Verger (1987; 2002) um mito criado há poucos anos não pode ser considerado mais ou menos original e autêntico do que um mito criado há centenas de anos. A função mitológica reside em trazer aos humanos as sabedorias transcendentais que não são racionalizáveis por conceitos, mas antes por complexas histórias que envolvem aspectos litúrgicos e performances rituais.

No caso de *exú*, as transformações históricas das suas representações assentam, em parte, na dissonância entre as interpretações rituais deste *orixá* dentro do próprio sistema de crenças que lhe dá sentido: o de saber interpretar humanos e os outros *orixás*, ao mesmo tempo em que destaca a instrumentalização que ele sofreu sob o discurso colonial, de acordo com a perspectiva externa do colonizador. Tanto a imagem representativa dos fragmentos mitológicos acima apresentados, a ressaltar a “fome” de *exú* – alusiva aos seus papéis de mensageiro, de estar em “todos os lugares” e mudar o mundo com o seu movimento, com o seu caminhar – foi aliada à imagem do próprio *orixá* encontrada em esculturas na costa oeste africana desde os primeiros contatos do europeu com as sociedades locais.

*Exú* é geralmente retratado por um corpo negro e forte, embora haja relatos deste possuir um aspecto franzino com os braços colados ao tronco, o que lhe confere um aspecto geral em forma fálica. Além disso, ele é muitas vezes esculpido com uma espécie de “gorro” e cajado (ou *ogó*), ou mesmo sem o gorro – em respeito a outro mito que lhe atribui a cabeça destapada como sinal de respeito aos *tabus* conceitualizados por outros *orixás*. Outras vezes, *exú* é também retratado, desde o

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

continente africano até a atualidade brasileira, como um corpo negro musculoso (porém delgado), portador de um tridente (que muitas vezes possui 5 ou 7 pontas).



As duas figuras representam respectivamente: a primeira, resultado da imagem do *exú* nas religiões de matriz africana que se apropriaram do discurso colonial, daí o sincretismo com a imagem do demônio ainda vigente nos terreiros de umbanda; a segunda, reflete uma aproximação ao que seria a imagem originária de *exú* na costa oeste africana, com o falo – ou *ogó* – que tanto pavor gerou no imaginário do colonizador. Os autores das fotos são desconhecidos.

De fato, pode-se aventar que a associação entre um apetite voraz e o grande falo faz de *exú* uma divindade voltada para o imaginário do prazer e/ou erotismo – e logo “pecado” – ainda que não sejam essas as suas principais características. No entanto, para um colonizador reprimido pelo ideário canônico-romano, cujas imagens divinas são corporificadas na negação do prazer e do próprio corpo, travar contato com uma divindade que de forma tão visível se relaciona com seus adeptos por meio de imagens exacerbadamente sexualizadas parece apontar aqui para um marco no processo de demonização desse *orixá*.

Nesse sentido, o sistema escravagista que vigorou no Brasil subentendia o menosprezo de práticas religiosas, saberes, percepções identitárias e linguísticas da miríade de povos então identificados com a barbárie. Somente assim poder-se-ia justificar dominações e imposições culturais europeias que resguardavam os seus

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

interlocutores como civilizados.

Essa perspectiva será melhor trabalhada mais adiante. Mas importa aqui reforçar o quão o pensamento colonial, que não remete apenas à colonização portuguesa, mas ao processo como todo, seja espanhol, inglês, etc., demarca-se por perceber nos povos colonizados uma não-existência que é derivada das próprias concepções de "humanidade e de dignidade humana" que se convencionou nesse período entre os séculos XV e XVI: "os humanistas (...) chegaram à conclusão de que os selvagens eram sub-humanos" (Santos 2009: 29).

Essa "desumanização" do *outro* perpassa sua totalidade fazendo com que o que viesse como produto da sua existência no campo cultural, moral, social, histórico, enfim, fosse entendido também como uma expressão de desumanidade, comprovando a tese do colonizador de que se trata de bárbaros.

Não é por coincidência que *exú* foi "eleito" pelos colonizadores como peça fundamental para demarcar os embates de tantos povos que tinham como fundamentação do cotidiano atividades religiosas – as quais feriam profundamente o sentido ético e o imaginário cristão.

Assim, *exú* reúne todos os atributos para que o colonizador imponha uma imagem a ser refutada como um demônio e, portanto, mais do que uma simples resignificação do papel a ser desempenhado por esse *orixá*, tal demonização representa o embate entre imagens rebaixadas que o mundo colonial impôs ao colonizado, permitindo um controle sobre o outro então desprovido de humanidade.

### **O Carteiro do Capeta?**

*Exú* é o *trickster*<sup>4</sup>. Ele caminha entre os mundos dos vivos e os das divindades, ele traduz as mensagens e leva as oferendas – depois de ele mesmo ser adorado – dos

---

<sup>4</sup> Nos estudos da mitologia, do folclore e da religião – sobretudo dentro de uma perspectiva antropológica – o *trickster* representa um Deus (a) ou espírito (ou ainda um humano ou animal antropomórfico) que "engana" os humanos segundo um sentido próprio de "ironia". Ele é um "zombeteiro", e serve aos que o procuram quase sempre com desobediência às regras formais duma sociedade. Ele é subversivo por natureza quanto às regras dos humanos e dos deuses; embora possa

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

humanos ao plano espiritual. O seu movimento, muitas vezes pronunciado por “truques” que reduzem os humanos a meras peças do seu teatro, da sua tragédia, quer dizer que para uma renovação da vida algo deve ser dado em troca, algo deve acabar para que o “novo” surja.

Ele transita entre extremos, fazendo com que alguém em uma situação de pobreza extrema venha a modificar seu *status*. No entanto, por ser um *orixá* marcado pela imagem de zombeteiro, *exú* pode fazer com que um indivíduo que o procure em busca de riqueza venha a perder o pouco que tinha antes de travar tal contato.

Muitas são as semelhanças entre as performances e os mitos de *exú* e a história do colonialismo brasileiro. Não seria este “ludibriar” do qual *exú* faz uso o transparecer (ou o que ele viria a representar) do importante papel da resistência da “cultura negra” face ao processo do sincretismo religioso com a igreja católica e, no seu ápice, face aos objetivos próprios do projeto colonial/civilizacional?

Para que este questionamento fique claro é necessário discutir a diferença nas concepções do “bem” e do “mal” que resultam numa impossibilidade do diálogo entre os sistemas de crença voltados ao culto aos ancestrais da costa oeste africana – da *costa dos escravos* – que foram disseminadas no Brasil, Cuba, Argentina, México, Haiti e muitos outros lugares, e o panorama equivalente no sistema de crenças do catolicismo.

A concepção do “demônio” – figura pela qual foi montado o discurso de inferioridade de grande parte dos atos religiosos africanos segundo a perspectiva do colonizador – foi gerada antes mesmo da sedimentação da igreja cristã como a concebemos atualmente. A figura do “mal” foi essencial em sua teologia para justificar o impacto e a intervenção em face de outros modos religiosos que se prestavam a explicar a condição humana ou mesmo o sentido da vida. Para Carlos

---

agir sob má intenção, ainda que involuntariamente, em última análise, provê efeitos positivos. Para trabalhos pioneiros sobre o papel dos orixás e de *exú* na relação entre cultura, imaginário, religiosidade e sociedade ver, dentre outros: Prandi, 1996, 1999, 2001b; Trindade, 1985; Capone, 2004. Para trabalhos que representam o interesse de novos autores sobre a cultura religiosa “afro” e o papel exercido pelos *orixás* ou por *exú* ver, dentre outros: Melo, 2004; Oliveira e Nogueira, 2006.

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

Roberto Nogueira "era necessária, para a coletividade cristã, a existência e a encarnação do mal. Era preciso que fosse visto, tateado, tocado, para que o bem surgisse como a graça suprema – o belo e o divino, em oposição ao horrível e demoníaco" (1986: 79).

Interiorizou-se no imaginário cristão a necessidade e a própria figura do demônio. Em outras palavras, pode-se dizer que para a própria ética cristã assumir um sentido coeso deveria oferecer aos súditos algo a que temer em contraposição à redenção. A ideia de "bem" estaria em si mesma vazia sem a ideia de "mal".

A consolidação do demônio perdura num longo processo da constituição dos limites do cristianismo. Mas seu uso para denotar a barbárie no *outro* já estava presente na tradição hebraica, que acusava os deuses dos seus inimigos e os povos vizinhos de serem, em realidade, demônios (Nogueira 1986).

O que se pode observar ao longo da sedimentação do ideário cristão é uma diferenciação na imagem a ser estabelecida para a figura de Deus. Se para os hebreus, Deus voltava-se também para a punição e o castigo para aqueles que incorressem em faltas, para os cristãos, Deus seria concebido como uma força suprema e bondosa. No entanto, se essa dimensão de Deus como marcado de pura bondade e sendo o mundo sua criação, como explicar, então, as contradições nele contidas? Como explicar a existência de fatos que causam sofrimento e dor no bojo da sua obra?

Nesse diapasão, o fato de se ter na teologia hebraica uma construção de Deus que impunha tanto a noção de "bem" como a "punição", fez com que não houvesse uma necessidade para sua completude de outros referenciais antagônicos, como a ideia do mal. Já para o catolicismo, cuja imagem de Deus é absoluta e voltada à dimensão da bondade, tornou-se necessário para a própria compreensão da sua figura o desenho de um antípoda, transformando-se nessa perspectiva, no único caminho a ser seguido; ou seja, a sua imagem de bondade é construída dialeticamente na sua imagem de oposição: o mal. É o reino cristão em contraposição ao reino do diabo.

Essa mesma dimensão de ente maligno será perpassada no processo religioso

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

brasileiro, que expressa as heranças da colonização católico-portuguesa. Como nos lembra Câmara Cascudo, não existe na cultura africana, em sua mitologia, nenhuma referência a uma entidade que incorpore a ideia do mal, como a tradição católica construiu para a figura do diabo. Para Cascudo (2002) nem mesmo um vocábulo pode ser extraído da realidade africana. De um modo geral, há uma tradição em outras matrizes religiosas anteriores ao catolicismo que também construíram uma dimensão de diabo, que apresenta a mesma perspectiva de algo que atravessa a vida dos homens para trazer o mal, inquietude, enfim, há uma recorrência de imaginários que dão conta de uma entidade que reúne atributos negativos e cuja função está em prejudicar a vida humana.

Diante dessa perspectiva, pode se pensar se a assimilação por parte dos cultos de tradição africana da imagem de *exú* como um *demónio* não seria um demonstrar do processo de dominação ao mesmo tempo em que revela o grau de *violência simbólica* a que os colonizados foram submetidos para introjetar uma imagem que não possuía nenhum significado em seus cotidianos<sup>5</sup>.

Essa violência simbólica se expressa pelas marcas do que o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos conceitualizou como pensamento abissal, pelo qual se torna possível a compreensão dos processos de transformação que o pensamento colonial impôs ao colonizado, bem como o seu necessário rebaixamento a um estatuto de não-humano, uma expressão do exercício de poder/dominação.

### **O Inferno São os Outros**

Para Boaventura de Sousa Santos o pensamento abissal é marcado por uma relação hierarquizada profundamente assimétrica onde o "um", dominante (colonizador), é incapaz de perceber o "outro", dominado (colonizado). Há uma dimensão violenta em tal relação propugnada por Santos, pois revela a necessidade do rebaixamento ou mesmo eliminação do padrão comportamental tanto daquele

---

<sup>5</sup> O conceito é extraído de Pierre Bourdieu, para quem a violência simbólica é expressa não como um ato de violência em si, repressivo, mas antes é introjetada no universo ideológico do *outro* que passa a legitimar práticas e *habitus* que pertenceriam à visão de mundo da parte dominante (Bourdieu 1989).

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

entendido como inferior – por parte do dominante – quanto daquele entendido como colonizador – por parte do dominado.

Certamente, é no rebaixamento existencial desse ser colonizado que o exercício de poder pode ser estabelecido. Não se trata apenas de gerar possibilidades de mão-de-obra, como no caso do sistema escravagista, mas também de propiciar a absorção do ideário do colonizador como sendo o paradigma único a ser adotado por todos os seres viventes.

Isto porque ao estabelecer uma não existência ao *outro* colonizado, ao negar-lhe uma humanidade nomeando-o como um bárbaro, um não-ser, este não pode, por conseguinte, ser produtor de saber, de cultura, enfim, resta como única opção válida àquilo que o próprio dominante/colonizador estabelece como: aceitável, normal ou crível.

Em seu texto *Entre Próspero e Caliban*, Santos (2008) analisa essa relação assimétrica a partir da peça *A Tempestade*, de Shakespeare, e aponta para as impossibilidades do convívio entre perspectivas tão distintas num único espaço: se para Próspero, Caliban era o ser horrendo e repulsivo, cuja característica principal era a indolência e a preguiça; para Caliban, por sua vez, Próspero nada mais era do que um usurpador nato, a quem “a peste vermelha” deveria acometer.

De fato, deve-se perguntar o quanto há de verídico na dimensão repulsiva de Caliban, e se esta não seria na verdade o reflexo de um imaginário cultural, estético e social ou o próprio limite da visão de mundo que cerca e *confina* o colonizador.

Assim, trata-se de estabelecer uma existência condicionada ao *outro* sob a visão de mundo que será imposta por aquele que é dominante. Caliban não é visto, ou ao menos entendido em sua integralidade, mas antes é ressignificado a partir do poder que o define, que o nomeia, ou em outras palavras: Caliban é o que o colonizador entende ser Caliban. A identidade deste será, então, construída pelos (pré)conceitos que o olhar do colonizador traz na sua relação com o *outro*.

A *linha abissal*, portanto, pode ser interpretada justamente como o “privilégio” de alguém ou de algum grupo que logre uma situação superior numa relação de poder

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

denominar e definir outros grupos que, enquanto subjugados, perpetuam e fortalecem a própria estrutura de poder na qual foram inseridos.

Não são poucos os relatos historiográficos que tratam do olhar desumanizador que o colonizador impôs aos habitantes do novo mundo. Laura de Mello e Souza em sua obra *O diabo e a terra de Santa Cruz* (2009) traçou um panorama do olhar português, sobre os índios encontrados, ao aportarem no Brasil.

A frequência com que estes serão lidos como selvagens, afeitos aos desígnios do diabo, surge nos muitos textos jesuíticos, bem como, nos documentos e relatos das autoridades da época. Dessa forma, criou-se o terreno propício para o uso excessivo do poder a ser exercido sobre as diversas tribos e, em muitos casos, significou a promoção de seus extermínios.

Esta estrutura que transforma o *outro* em objeto, um ser inanimado, pode ser reduzida a um olhar verticalizado de quem detêm o monopólio do exercício de poder, a partir dos grupos dominantes que acreditavam que uma natureza tão bestial não poderia ser convertida:

Os índios 'são cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem': esta passagem famosa segue dizendo que os padres chegavam do reino achando que converteriam 'a todo o Brasil em uma hora', sendo entretanto necessário mais de um ano para converter um só índio, tal a 'sua rudeza e bestialidade' (Mello e Souza 2009: 90).

Alerta Mello e Souza para uma modificação no olhar colonizador europeu voltado para o habitante americano em que este será lido como um "adorador" do demônio. Tal modificação, ou agudização do rebaixamento do *outro*, representou puramente a desqualificação do seu modo de vida, da sua cultura, do seu *habitus*, que a partir de então serão apenas pontos de referência que servem para comprovar os laços entre uma natureza indolente e a corporificação do mal.

Os índios são povo do diabo, afirmam repetidas vezes os jesuítas. 'Nem sei outra melhor traça do inferno que ver uma multidão deles, quando bebem, porque para isso convidam de muito longe', (...), Demônios nos hábitos

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

alimentares, são também nos de morar e vestir (Mello e Souza 2009:95)

Tal perspectiva também será analisada por Tzvetan Todorov em sua obra "A Conquista da América" onde o autor apresenta uma análise fascinante sobre as transformações dos olhares que o colonizador possuiu diante do colonizado. Tais mudanças refletem as próprias alterações na gestão política da coroa espanhola, as quais acabam por influenciar a percepção de Colombo.

Assim, "(...) Colombo passará do assimilacionismo, que implica uma igualdade de princípio, à ideologia escravagista e, portanto, à afirmação da inferioridade dos índios" (Todorov 2003:64).

A princípio, Colombo manifesta certa fascinação diante de um modelo de organização tão distinto como o encontrado, como a inexistência da propriedade privada – o que fazia com que frequentemente houvesse o uso compartilhado das mercadorias desde as mais triviais. Uma vez que os limites impostos pela noção da propriedade do lar não integravam a cultura indígena, tal *habitus* será entendido por Colombo como *virtude*, uma demonstração dentre outras de uma índole solidária, ou, no estilo da tradição canônica-romana, um comportamento não avarento. Ele passará, pouco tempo depois, a compreender esse mesmo *habitus* como uma prova cabal de que se tratava do estabelecimento de contato com seres dotados de uma índole insidiosa, voltada para a transgressão.

Todorov demonstra que essa "alteração" do olhar do Colombo representa, por um lado, a própria alteração de interesses da coroa espanhola agora voltada para a apropriação do território e, por outro, uma demonstração da incapacidade de percepção do *outro*, cujos modos de vida, os valores e os hábitos serão rebaixados diante do modelo entendido como universal e racional. Essa relação de dominação do *outro*, entendido como um *selvagem*, um *bárbaro*, justificou progressivamente as ações de controle das mais violentas. Tratou-se, desde então, de uma vida com ausência de qualquer significado sob a perspectiva do colonizador.

Em um de seus relatos sobre a terceira viagem para a América, Colombo narra a reação dos índios à apropriação do seu território, os quais resolvem rebelar-se destruindo as casas dos espanhóis. No seu diário, essa reação é entendida por

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

serem os índios “*gente muito rústica*”. Feitos prisioneiros, os índios que não conseguiram fugir, acabaram cometendo o suicídio.

“Fernando, o filho de Colombo, que relata este episódio, presenciou-o; tinha quatorze anos, e pode-se pensar que a reação de seu pai foi igual à sua: ‘para nós, que estávamos a bordo, a morte deles não era uma grande perda, mas agravou bastante a situação dos homens em terra; o quibian teria ficado feliz em fazer a paz em troca de seus filhos, mas agora que já não tínhamos reféns, havia razões para temer que fizesse guerra ainda mais cruel contra nossas vidas” (Todorov 2003:63).

Nesse sentido, a conceituação de violência parte do pressuposto que ela está sempre na ação do *outro* e não no “eu”. O rebaixamento existencial do *outro* o transforma numa mercadoria inanimada, não é pouco significativo que Fernando, na narrativa acima, não tenha se assombrado pelo fato de que muitos índios cometeram suicídio diante de uma realidade que lhes era absolutamente brutal e até então desconhecida: o cárcere, a perda das suas liberdades, mas revele uma preocupação pela perda de uma moeda de troca, o que na sua percepção acabava por lhe impor uma insegurança, uma ameaça a sua integridade física, diante de uma resposta, esta sim entendida como brutal, por parte da liderança indígena.

Essa dimensão relacional, onde para a construção da própria identidade terá o *outro* sua existência rebaixada, ou mesmo, suprimida, para que a identidade do “eu” se sobreponha, será analisada por Santos (2008) ao cotejar a relação entre colonizador-colonizado.

Para Boaventura essa relação será marcada pelo racismo, em que pese possuir características diferentes entre colonizador e colonizado, aponta, o sociólogo, para uma situação de antagonismo agudo, onde as possibilidades de convivência se dão pela submissão do *outro*:

O vínculo entre colonizador e colonizado é dialeticamente destrutivo e criativo. Destrói e recria os dois parceiros da colonização em o colonizador e o colonizado. O primeiro é desfigurado, convertido num ser opressivo apenas preocupado com os seus privilégios e a defesa destes. O segundo é

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

desfigurado, convertido numa criatura oprimida cujo desenvolvimento é interrompido e cuja derrota se manifesta nos compromissos que aceita (Memmi 1965:89). A corrente que une o colonizador e o colonizado é o racismo, ainda que este seja para o colonizador uma forma de agressão e para o colonizado, uma forma de defesa (Santos 2008: 235-236).

O estranhamento desse olhar do colonizador sobre o colonizado não está depurado de ambiguidades. Essa foi a perspectiva adotada por Todorov ao analisar os diários do Colombo, percebendo as transformações de ponto de vista do colonizador: o que antes marcou-se por uma certa fascinação foi transmutado em repúdio.

Mello e Souza (2009) apresenta exemplos do mesmo processo em que a relação com a religiosidade indígena causa fascinação no colonizador, ao mesmo tempo em que pelo medo do contato com o desconhecido, sobretudo pelo imaginário acerca das supostas forças sobrenaturais envolvidas, irá estabelecer para tais rituais sinônimos de ameaça:

Nesse aspecto, não se pode ignorar que na relação estabelecida entre colonizador e colonizado há uma margem de contato onde ocorre uma hibridação identitária com trocas de significados, onde o ser colonizado reforça sua identidade flexibilizando sua posição hierarquicamente inferior.

Não sem razão, Santos (2008b) analisa essas zonas de contato entre projetos antagônicos como espaços sociais onde esses valores e culturas se encontram e travam seus embates, então marcados por relações assimétricas e de dominação.

Pesquisas realizadas em textos historiográficos (Reis e Silva, 2005; Reis, 2008) dão conta de uma ressignificação do negro-escravo no Brasil em que a dimensão do rebaixamento existencial será alterada pelo reconhecimento de qualidades desse indivíduo, visto comumente como alguém destituído de qualquer inteligência, virtude e, logo, de qualquer humanidade.

Portanto, não são relações onde o colonizado possui um corpo inerte, mas sim relações marcadas por negociações, onde em razão da própria dependência em que se encontra o colonizador, há a permissão de uma dobradura nas *linhas abissais*,

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

marcas do pensamento colonial.

Reis e Silva, em *Negociação e Conflito* (2008), fazem menção a um outro ponto de vista da atuação negra nas esferas da política e da resistência às ordens dos seus senhores. A pergunta seria se o colonizador foi o detentor a tempo integral do seu próprio projeto de dominação e se o negro, por sua vez, foi sempre um ator passivo e homogêneo.

Liana Maria Reis em seu trabalho *Africanos no Brasil: saberes trazidos e ressignificações culturais* (2008) recupera uma série de relatos historiográficos que dão conta das resistências realizadas pelo escravo negro no Brasil colonial. Tais resistências se darão em múltiplos campos que vão desde a capacidade de extrair ganho a partir da sua "malandragem" expressa em pequenos atos "ilícitos" que perpassam desde o conhecimento de tecnologias que não eram do domínio do branco colonizador, até a falsificação dos resultados dos seus trabalhos para diminuir o lucro dos seus senhores, passando à apropriação do mesmo.

Ainda que se possa perceber uma reiteração do imaginário branco acerca do comportamento do negro, como no caso do uso de ações "ilícitas" para obtenção de ganho na relação de trabalho e/ou exploração inerente ao sistema escravagista, a aparente postura subversiva do negro escravo pode ser vista como um reconhecimento da sua resistência, e também de um saber que tende a inverter as relações de poder a que está submetido no sentido de construir uma negociação silenciosa da manutenção do seu cotidiano.

Este saber construído pelo escravo negro na própria relação de exploração representará o reconhecimento de que o mesmo não se trata, a tempo integral, de uma "coisa", de um corpo inerte e/ou ignorante como comumente foi tratado pelo branco europeu, mas antes um ser dotado de hábil inteligência, e em muitos casos superior a do seu próprio senhor:

Também detinham conhecimentos na arte de tingimento de tecidos. Desde 1500, era invejável a técnica das tinturas, especialmente o azul dos tecidos de algodão africanos que nunca desbotavam mesmo com a lavagem, o que exigia "uma técnica que os Europeus de então não possuíam" (Davidson

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

1981:167 *apud* Reis 2008:52).

Reis aponta ainda uma outra passagem referente ao relato do comerciante John Mawe (1807-1811) que reconhece a inteligência do negro escravo brasileiro em detrimento do seu proprietário ao afirmar que “todas as espécies de indústrias estão nas mãos ou dos mulatos ou dos negros; estas duas classes de homens parecem exceder em inteligência a seus senhores, porque fazem melhor uso dessa faculdade (Mawe 1977: 69 *apud* Reis 2008:46).

Outra faceta desta inversão dos papéis no colonialismo reside certamente na relação entre imaginário e medo resultante da assimetria entre os escravos e os seus senhores. Se por um lado, o projeto colonial legitimou a nomeação do escravo negro tido como inferior pela superioridade do próprio colonizador; por outro, este “nomear”, digno de um sistema baseado na opressão, acabou por instaurar elementos relacionais que viriam a possibilitar à parte subalterna utilizar-se do imaginário acerca de si criado pela parte opressora. Ou seja, uma vez que a inferioridade do negro estava no seio da sua cor, da sua cultura e da sua religião, fatores diretamente relacionados ao “demoníaco”, a instrumentalização pelo escravo negro dos devaneios do projeto colonial o permitiu instaurar reflexivamente o medo e o terror no seu senhor.

Tanto os indígenas quanto o africano são os maiores responsáveis por grande parte da farmacopeia brasileira, o que significou no passado uma ligação direta entre conhecimento e intervenção no cotidiano com relação aos usos medicinais das plantas. Este conhecimento foi muitas vezes signo de poder. O escravo tornava-se então “uma ‘figura de autoridade’ entre seus pares, merecedor de respeito e temido por todos, o que conferia a quem os praticava um lugar de distinção e privilégio junto à sua comunidade, fazendo-se temido aos homens brancos” (Reis 2008:43-44).

Certamente, no contexto do século XIX, época em que começam a surgir com maior peso as religiões que vieram a ser designadas como “afro-brasileiras”, o catolicismo era a única religião permitida no país, e ser católico significava maior poder de inserção social, ou, ao menos, forma de não ser diferenciado e

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

repreendido. Para tal, independentemente das matrizes de qualquer uma das religiões que surgiram (baseadas na mitologia dos *orixás* para os iorubás, inquices para os bantos ou voduns para os fon-Daomé) o negro, escravo ou posteriormente livre, tentava adaptar um comportamento católico em paralelo aos cultos à ancestralidade, inclusive quanto às obrigações da igreja – como mostra a seguinte passagem de Carybé:

Quando o senhor passava ao lado de um grupo no qual eram cantados a força e o poder vingador de Şango, o trovão, ou de Oya, divindade das tempestades e do rio Níger, ou de Obatala, divindade da criação e quando ele perguntava o significado daquelas cantigas, respondiam-lhe sem falta: “Yoyo, adoramos à nossa maneira e em nossa língua São Jerónimo, Santa Bárbara ou o Senhor do Bonfim”. (*apud* Verger 1999: 23).

É justamente a partir deste trecho de Carybé que nasce uma outra dimensão que desperta a correlação entre medo e imaginação dos senhores coloniais. Por um lado, o conhecimento medicinal das plantas poderia ser racionalizado pela elite colonial, que inclusive poderia apresentar além do “respeito” que nos relata Reis alguma vontade de apropriação deste saber; mas o imaginário colonial residia em uma essência mais profunda, a mesma que ligou *exú* outrora ao demônio do catolicismo: a magia.

Ao mesmo tempo em que determinadas práticas deram à perspectiva colonial a oportunidade do horror no encontro com povos que praticavam o culto aos ancestrais através da possessão, ou mesmo o repúdio aos rituais em que os indivíduos se prostravam diante do falo de *exú*, a demonização do negro africano e/ou do escravo negro igualava-o à própria figura do “mal”. Um adorador do “diabo” nada mais é do que um indivíduo com valores que ferem a ética cristã.

É na sobreposição do imaginário europeu sobre tais práticas ao próprio indivíduo que as exerce que surge não somente o horror, mas um outro sentimento muito mais visceral que possibilita a margem para negociações: o medo.

Esse sentimento será potencializado diante do fato de que se por um lado o escravo negro era obrigado a aprender a língua portuguesa, por outro o “desconhecimento”

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

do colonizador acerca das suas práticas e línguas rituais resguardava o conhecimento de matriz africana tornando quase concreto os seus sentidos de repúdio e temor. Trata-se de um indivíduo que domina aquilo que o seu senhor, superior a ele e que o denomina pela proximidade com a barbárie, nem mesmo pode compreender.

Muitos são os relatos dos viajantes europeus voltados à feitiçaria praticada no Brasil colonial, como o do francês Tollenare:

Uma amiga de Tollenare, tão profundamente mordida por uma serpente que o sangue lhe saía por todos os orifícios da cabeça, fez vir um desses curandeiros que, estando ocupado, contentou-se em lhe enviar seu chapéu. Esse chapéu foi colocado sobre a cabeça da moribunda, que se sentiu melhor no mesmo instante. À tarde veio um curandeiro, chamou a serpente culpada que, de fato, apareceu, andou em torno do leito, para grande terror dos assistentes, depois enrolou-se no corpo do negro, que a matou (Scisínio 1997:240 apud Reis 2008:45).

Nessa mesma perspectiva, a historiadora Célia Azevedo em sua obra *Onda Negra, Medo Branco* (1987) analisou o imaginário social do início do século XIX, construído a partir do abolicionismo, marcado agora pela possibilidade do livre trânsito do negro. Como alerta a historiadora, esse momento será acompanhado por imagens negativas do negro como indivíduos degenerados, fétidos, dotados de comportamentos violentos e agressivos, uma "*Lepra negra* responsável pela perversão dos costumes, pela desordem moral reinante" (Azevedo 1987: 203).

De toda a forma, apesar de se reconhecer as interpenetrações entre a identidade do colonizador e do colonizado e as ações de resistência que são possíveis nessas relações, onde a margem de negociação permite concretos ganhos e superação do rebaixamento social e existencial do escravo negro, nos limites desse trabalho importa também compreender o processo pelo qual *exú* foi ressignificado pelo colonizador sendo essa nova imagem aceita por grupos de referência na religião de matriz africana, cuja experiência não encontra semelhança para a definição de demônio.

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

Assim, há nesse adotar por parte das religiões de matriz africana da imagem demoníaca para *exú* uma hegemonização da ideologia do colonizador, capaz de penetrar no imaginário do colonizado de tal sorte que este passa a perceber uma realidade que lhe era estranha como sendo sua, uma experiência que mesmo não lhe integrando, mesmo não compondo sua memória existencial será aceita “naturalmente” como sua.

Trata-se, portanto, de compreender as dimensões do exercício de poder que foi estabelecido no sistema colonial e de perceber dialeticamente suas fragilidades e a sementeira da sua impossibilidade de controle pleno a longo prazo.

O próprio histórico de resistência ou de negociação expresso em defesa do legado cultural negro demonstra a porosidade do controlo absolutista do engenho colonial. *Exú*, portanto, já não é necessariamente a imagem de um *orixá*. O seu “cruzar de caminhos”, o seu “estar em todos os lados” e em “lugar algum” é em si a alusão própria da sobrevivência cultural da miríade de povos negros destroçados nos canaviais e nas plantações de café.

*Exú* expressa, então, nesse processo de ressignificações, por um lado, a conquista colonial e sua capacidade de se transformar em um ideário hegemônico; mas, por outro, revela também muito da capacidade de resistência da “cultura negra”, ao se apropriar do imaginário colonial para produzir contra-hegemonicamente mecanismos que permitiram ao longo da história uma permeabilidade à lógica colonial.

O *exú* demoníaco foi provavelmente tão assimilado por determinados segmentos religiosos de matriz africana, como a passagem de Carybé supracitada evidencia a instrumentalização da linguagem católica para a manutenção dos rituais do escravo negro. Logo, o sincretismo religioso é também uma analogia ao próprio *exú* e à relação de negociação entre o escravo e seu senhor, uma vez que possibilitou tanto o exercício do poder sobre o negro pela obrigatoriedade de torná-lo cristão, como também espaço de resistência para a sobrevivência dos *orixás*.

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

**Considerações Finais**

A figura de *exú* pode ser interpretada atualmente segundo dois esforços principais dos seus adeptos na *umbanda* e no *candomblé* (as duas religiões de matriz africana que reúnem juntas grande parte dos adeptos em todo o Brasil): (I) a luta por melhor compreender o processo histórico que resultou na imagem popularizada de *exú*, que faz referência direta ao diabo do cristianismo; (II) perceber como tal imagem influenciou ressignificações rituais a este *orixá* no seio das religiões de matriz africana no Brasil, tradicionalmente conduzidas no início dos seus processos de criação por indivíduos que tinham no coletivo reconhecimento das suas ligações mais “próximas” às “culturas africanas”.

Estes dois processos remetem a uma série de perguntas, dentre elas o porquê – considerando-se as variações rituais do *exú* na *umbanda* [sobretudo] e no *candomblé* – a perspectiva colonial “demonizada” deste *orixá* acabou por influenciar os cultos afro-brasileiros, ou seja, os cultos levados a cabo justamente por aqueles que teoricamente possuíam mais conhecimento dos ritos ancestrais.

Com a mesma intensidade, é pertinente questionar se, intencionalmente ou por obra do acaso, algumas interpretações do mito do *exú* não seriam demonstrativas das tensões resultantes dos intentos do projeto colonial com relação à sua necessidade de subjugação do *outro* e apropriação do discurso do colonizador por este último.

Pensamos que essa ressignificação no mito de *exú* expressa uma das marcas da permanência histórica do *pensamento abissal* no processo de intolerância vivenciado pelos cultos brasileiros de matriz africana, onde o negro permanece como um *não ser*, desprovido de humanidade (ainda que quanto a este tema o *negro* designe um conjunto de práticas culturais), para uma grande parcela do ocidente.

Mais uma vez retomamos aqui o mito de *exú*, que “está em todos os lugares”, e traduz os anseios humanos aos *orixás* e às respostas destes ao mundo material; representa ele também um arquétipo da sabedoria: fala linguagens distintas e

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

incompreensíveis entre si, conhece os lugares e os caminhos.

Não seria *exú* um *mensageiro* que transita no tempo? Não estaria ele a demonstrar que se o projeto colonial influenciou todo o legado negro nas Américas, não teria ao mesmo tempo desvelado que o próprio colonizador não portava consigo mais do que uma visão limitada, e, em certo sentido, também absorveu muito dessa diversidade que outrora pretendia anular?

Pensamos então que recuperar os mitos e as interpretações de *exú*, Senhor das encruzilhadas, é abrir as portas para a confluência de muitos outros caminhos que possam revelar numa nova possibilidade de futuro: um futuro que promova encontros e reencontros, do(s) passado(s) e do(s) presente(s) rumo à liberdade de expressão religiosa sem as marcas da intolerância e do preconceito.

**Bibliografía**

AZEVEDO, Célia M. M. (1987). *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BOURDIEU, Pierre (1989). *O poder simbólico*. Lisboa: DIFEL.

CÂMARA CASCUDO, Luís da (2002). *Made in África (pesquisas e notas)*. São Paulo: Global.

CAPONE, Stefania (2004). *A busca da África no candomblé. Tradição e poder no Brasil*. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Pallas Editora.

LOPES, Nei (2005). *Kitabú - O livro do saber e do espírito negro-africano*. Rio de Janeiro: Ed. Senac Rio.

MELLO E SOUZA, Laura de (2009). *O diabo e a terra de Santa Cruz - feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia. das Letras.

MELO, Aislan Vieira de (2004). *A voz dos fiéis no candomblé "reafricanizado" de São Paulo*. Dissertação de Mestrado. PPGA Ciências Sociais, Universidade Estadual Paulista - Marília. Disponível em: <http://www.antropologia.com.br/divu/colab/d40->

**periféria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

amelo.pdf; Acessado pela última vez em Outubro de 2011.

NOGUEIRA, Carlos Roberto (1986). *O diabo no imaginário cristão*. São Paulo: Ed. Ática.

OLIVEIRA, Wellington Cardoso de; NOGUEIRA, Léo Carrer (2006). "A construção do mito diabólico do Exu: dos primeiros contatos na África ao discurso inquisitorial da IURD." Artigo final da Especialização em Formação Docente em Cultura Africanas e Afro-Americanas. Universidade Estadual de Goiás, Brasil. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/54404700/A-construcao-do-mito-diabolico-de-Exu> ; Acessado pela última vez em Outubro de 2011.

PRANDI, Reginaldo (1996). "Pombagira e as faces inconfessas do Brasil." In Prandi, Reginaldo. *Herdeiras do axé*. Capítulo IV. São Paulo: hucitec, pp. 139-164.

\_\_\_\_\_ (1999) "Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização." In: Carlos Caroso e Jeferson Bacelar (orgs), *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, pp. 93-112.

\_\_\_\_\_ (2001). *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_ (2001b). "Exú, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu." *Revista Usp*, São Paulo, n.50, p.46-65.

\_\_\_\_\_ (2005). *Segredos guardados. Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

REIS, João José e SILVA, Eduardo (2005). *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras.

REIS, Liana Maria (2008). "Africanos no Brasil: saberes trazidos e ressignificações culturais." In AMÂNCIO, Iris Maria da Costa (Org.). *África-Brasil-África: Matrizes, Heranças e Diálogos Contemporâneos*. Belo Horizonte: Ed. PUC-MG/Nandyala, pp. 39-59.

SANTOS, Boaventura de Sousa (2008). "Entre Prospero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade". In Santos, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. [2º ed.]. São Paulo: Ed. Cortez, pp. 227-

**perifèria**

Número 15, diciembre 2011

[www.periferia.name](http://www.periferia.name)

276.

\_\_\_\_\_ (2008b). *A gramática do tempo: Para uma nova cultura política*. [2º ed.]. São Paulo: Ed. Cortez.

\_\_\_\_\_ (2009). "Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes." In Santos, Boaventura de Sousa e Meneses, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Ed. Almedina, pp. 23-71.

TODOROV, Tzvetan (2003). *A conquista da América. A questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes.

TRINDADE, Liana S. (1985). *Exú: símbolo e função*. São Pulo: FFLCH/USP.

VERGER, Pierre (1987). *Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos: dos séculos XVII a XIX*. Tradução de Tasso Gadzanis. São Paulo: Corrupio.

VERGER, Pierre (1999). *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns - na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. São Paulo: Edusp.

VERGER, Pierre Fatumbi (2002). *Orixás - deuses iorubás na África e no Novo Mundo* [6ªed.] Tradução: Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio.

**Filmes/Documentários:**

ROUCH, Jean - Documentário - *The Mad Masters* (1955) [*Les Maîtres Fous* - Título Original]. 36 Min.