

**UNIVERSIDADE DO EXTREMO SUL CATARINENSE
UNIDADE ACADÊMICA DE HUMANIDADES, CIÊNCIAS E EDUCAÇÃO -
UNAHCE
CURSO DE HISTÓRIA**

PIERRE POSSAMAI DA SILVA

**PARA ALÉM DA DEMONIZAÇÃO DO GUARDIÃO EXU: ELOGIO AO
HIBRIDISMO PÓS-COLONIAL EM PROCESSO DE RESISTÊNCIAS
NAS RELIGIÕES AFRO E BRASILEIRAS**

**CRICIÚMA – SC
2017**

PIERRE POSSAMAI DA SILVA

**PARA ALÉM DA DEMONIZAÇÃO DO GUARDIÃO EXU: ELOGIO AO
HIBRIDISMO PÓS-COLONIAL EM PROCESSO DE RESISTENCIAS
NAS RELIGIÕES AFRO E BRASILEIRAS**

Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado para obtenção do grau de licenciatura no curso de História da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC.

Orientador(a): Prof. (ª) Mtr. Lucy Ostteto

PIERRE POSSAMAI DA SILVA

PARA ALÉM DA DEMONIZAÇÃO DO GUARDIÃO EXU: ELOGIO AO HIBRIDISMO PÓS-COLONIAL EM PROCESSO DE RESISTÊNCIAS NAS RELIGIÕES AFRO E BRASILEIRAS

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado pela Banca Examinadora para obtenção do Grau de licenciatura, no Curso de História da Universidade do Extremo Sul Catarinense, UNESC, com Linha de Pesquisa em estudos culturais.

Criciúma, 30 de Novembro de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a. Lucy Cristina Ostetto - Mestre - UNESC – Orientadora

Prof. Alex Sander Silva – Pós-Doutor - UNESC

Prof.^a. Michelle Maria Stakonski Cechinel – Mestre - UNESC

**Dedico esse trabalho aos meus sagrados orixás
porque sem eles não haveria nada.**

AGRADECIMENTOS

Preciso agradecer primeiramente aos meus sagrados Orixás, aos meus guias e mentores, ao Caboclo Sete Ondas do Mar meu pai de coroa e a todos os guias que me abençoaram nessa jornada que chamamos de vida. Também sou grato pela orientação da professora Lucy Ostteto por sempre ter me motivado a continuar mesmo quando pensei que não tinha mais jeito. Agradeço a minha mãe de santo Daniela Fagundes que me deu todo o suporte espiritual, emocional e de conhecimento da religião. Agradeço a minha família pela paciência e compreensão nos momentos difíceis. Indescritivelmente agradeço ao Centro Espírita e Umbandista Pai Tomé e Cabocla Indaia da Cachoeira que abriram as portas, aos mestres da casa, aos sete linhas que nos amparam no momento de confusão e incompreensão e a todos meus irmãos de fé que juntos formam a corrente mediúnica do centro.

Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas:

Exu não tinha riqueza, não tinha fazenda, não tinha rio,
não tinha profissão, nem artes, nem missão.
Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro.
Então um dia, Exu passou a ir a casa de Oxalá.
Ia a casa de Oxalá todos os dias.
Na casa de Oxalá, Exu se distraía,
vendo o velho fabricando os seres humanos.
Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá,
mas ali ficavam pouco,
quatro dias, oito dias, mas nada aprendiam.
Traziam oferendas, viam o velho Orixá,
apreciavam sua obra e partiam .
Exu ficou na casa de Oxalá por dezesseis anos.
Exu prestava muito a atenção na modelagem,
e aprendeu como Oxalá fabricava,
as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens,
as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres.
Por dezesseis anos ficou ali ajudando o velho orixá,
Exu não perguntava,
Exu observava.
Exu prestava atenção,
Exu aprendeu tudo.

(PRANDI, p.40. 2001)

RESUMO

Este trabalho consiste em uma apresentação do conceito de hibridismo em uma perspectiva pós-colonial embasado em teóricos como Homi Bhabha, Sérgio Costa, Poul Gilroy entre outros, e a ligação deste conceito com as religiões e espiritualidades das religiões africanas e brasileiras em território brasileiro. Em momento algum esse trabalho se propõe a ser uma introdução das mesmas ou também uma discussão direta. Sua proposta é mostrar como os valores da espiritualidade são permanentes nos terreiros e esse espaço como um local de preservação, manutenção e resistência da ancestralidade africana. O estudo feito com o orixá guardião Exu, é uma maneira de evidenciarmos a presença de uma resistência africana para a preservação da mesma, fazendo uma análise bibliográfica e um estudo de caso vivenciando o cotidiano da religião de Umbanda, assim podendo trazer a visão que um iniciado para com os estudos culturais.

Palavras-chave: Hibridismo, Umbanda, Candomblé, Estudos Culturais.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Centro Espírita e Umbandista Pai Tomé e Cabocla Indaia da Cachoeira	16
Figura 2 – Exu Tranca Rua das Almas em um terreiro de Umbanda	23
Figura 3 – Ferramenta de Exu no Candomblé	23

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2.1 O CONCEITO DE HIBRIDISMO.....	11
2.2 O ELOGIO DO HIBRIDISMO E OS MOVIMENTOS PÓS-COLONIALISTAS ...	18
3 LAROYE EXU, GUARDIÃO DO TERREIRO E A DEMONIZAÇÃO DO ORIXÁ ..	25
4 CONCLUSÃO.....	33
REFERÊNCIAS.....	333

1 INTRODUÇÃO

Como um antropólogo que vai para as aldeias indígenas estudar sua cultura vivenciando seu cotidiano, o mesmo foi feito para efetuar esse trabalho e de grande valor se deu aos resultados obtidos. Assim, foi realizada uma pesquisa empírica por meio de observação durante mais de um ano no Centro Espírita e Umbandista Pai Tomé e Cabocla Indaiá da Cachoeira, localizado em Cocal do Sul no extremo sul de Santa Catarina. Frequento este local como filho desde maio de 2015 e pude vivenciar as práticas dos rituais feitas diretamente no cotidiano da religião, seja por meio dos rituais, atendimentos, palestras, entre outras questões que se dão a respeito da religião de Umbanda, não há outra maneira de expressar a real experiência que os integrantes da religião teriam senão por meio de sua vivência, fazendo também uma análise bibliográfica sobre o tema, analisando rituais ao redor do Brasil para compreender a presença do conceito de hibridismo nas mesmas, procurando compreender o imaginário popular os termos que vão ser comparados e designados como cultura híbrida, analisando também o conceito de híbrido e cujo foco é aplicar à religiosidade e às religiões negras e brasileiras.

Dessa forma, esse trabalho visa problematizar este tema, pois uma grande parcela da população brasileira, que de um orgulho inconsequente de uma suposta ancestralidade e valores eurocentrados, negligencia as heranças africanas, indígenas e das demais espiritualidades marginalizadas pelas supremadoras religiões católicas e evangélicas, que contribuem de forma exacerbada para o pré-conceito criado sobre a espiritualidade africana e brasileira.

Qualquer tentativa de trabalho com os estudos culturais coloca-se como crítica norteadora ao etnocentrismo e o nacionalismo. Estudos culturais dentro de uma perspectiva africana e brasileira religiosa tem um grande imbricamento com o hibridismo, entendendo essas conjunturas como movimentos de mestiçagem híbridas, de apropriação e doação de significâncias simbólicas. Segundo Paul Gilroy em seu livro “O Atlântico Negro”

O projeto de estudos culturais é um candidato mais ou menos atraente à institucionalização dependendo da roupagem étnica na qual ele é apresentado. A pergunta a respeito de quem são as culturas que estão sendo estudadas, portanto, é uma pergunta importante, tal como o é a questão sobre de onde virão os instrumentos que possibilitaram este estudo (GILROY . 2001, p.39)

É através dessa possibilidade que tenta-se entender os aspectos religiosos africanos e brasileiros no Brasil que se apropriam, doam e adotam símbolos religiosos tanto de outros povos africanos como da cultura dominante do colonizador. Seja pelo hibridismo cultural entre Santos Católicos e os Orixás da cultura Yorubá, ou pelos diferentes rituais que irão nascer em terras brasileiras como a Umbanda, Candomblé e práticas de benzedura em diversas regiões da extensão territorial brasileira. Uma cultura tão marginalizada ainda nos dias de hoje deve ter um empoderamento eminente, tanto em contexto social quanto intelectual. Por isso,

É imperativo, embora muito difícil, combinar a reflexão sobre essas questões com a consideração da necessidade urgente de se fazer com que as expressões culturais, as análises históricas negras sejam levadas a sério nos círculos acadêmicos, em lugares de serem atribuídas, via a ideia de relação racial, à sociologia e, daí, abandonadas ao cemitério de elefantes no qual as questões políticas intratáveis vão aguardar seu falecimento (GILROY, 2001, p.40).

Como Gilroy completa em seu raciocínio sobre a justificativa de se trabalhar esse contexto: é a luta para tornar os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual - atributo negado pelo racismo moderno - que é para mim a razão primordial para escrever esse livro. (GILROY. 2001, p.40).

2.1 O Conceito de Hibridismo

O conceito abordado neste trabalho é o hibridismo cultural, que se trata do fenômeno ocorrido desde os primeiros deslocamentos da humanidade, que se encontra em contato com outros grupos e mantém este contato permanente, produzindo uma cultura mista e com diversos aspectos de grupos distintos. Visto que:

Os efeitos discriminatórios do discurso do colonialismo cultural, por exemplo, não se referem simples ou unicamente a uma "pessoa", ou a uma luta de poder dialética entre eu e o outro, ou a uma discriminação entre a cultura-mãe e as culturas alienígenas. Produzida através da estratégia da recusa, a referência da discriminação é sempre a um processo de cisão como condição da sujeição: uma discriminação entre a cultura-mãe e seus bastardos, o eu e seus duplos, onde o trato do que é recusado não é reprimido, mas sim repetido como algo (BHABHA, 2005. p.162).

Pode-se então ver que a cultura híbrida é em grande parte menosprezada por uma historiografia conservadora, dando foco às culturas nacionalistas e sintetizadas como únicas. Em muitos casos, o racismo é tão evidente que as culturas que se subjugam ao domínio da “cultura dominante” são menosprezadas pelos sub julgadores como evidencia Costa:

A idéia de *mélage global* corresponde a uma generalização dos processos de interpenetração cultural, descritos, como casos particulares, em expressões como creolização, *mestizaje*, orientalização, *cross over culture* e que destacam a hibridização das partes envolvidas e o surgimento permanente de novas misturas. Isso não implica assumir que as partes que se juntam na *mélange* fossem puras, originárias. Nesse sentido, a hibridação que tem lugar na globalização correspondente a uma mistura de misturas (COSTA, 2006, p.96.)

Para trazermos ainda mais para uma contextualização regional podemos analisar a ilha de Florianópolis conhecida no século XIX como a Ilha de Desterro, com as práticas das benzeduras e de curandeirismo, que segundo Tramonte é incorporada com a chegada dos negros na Ilha catarinense.

Para compreendermos a origem das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis, é preciso remontar às bases históricas do grupo que lhe deu origem: a população negra de origem africana. O que nos interessa aqui é analisar o processo de enraizamento cultural local, retomando aspectos históricos do século XIX, na antiga Desterro, até a década de 1940 do século XX em Florianópolis (TRAMONTE, 2016, p.247.).

Práticas muito comuns no Brasil, que são relevantes para entender a questão da religiosidade afro-brasileira local: as práticas dos “Curandeiros, benzedores e feiticeiros” que estão na origem do surgimento dos primeiros umbandistas e sua relação com as práticas alternativas de saúde, motor principal que justificou e impulsionou essa forma de organização social e espiritual. (TRAMONTE, 2016, p.247).

Era através das irmandades de negros como a Irmandade Nossa Senhora do Rosário - já trazendo um santo católico no nome de uma irmandade de negros, mas híbrida no significado. “Nossa senhora do Rosário” lembrava Oxum Dolo. – e a Irmandade São Benedito dos Homens Pretos, que organizaram os encontros entre negros livres e os escravos em espaço comuns principalmente em festividades católicas.

Essas expressões do catolicismo popular praticada pelos negros são fundamentais para compreender a origem da formação das religiões afro-brasileiras em Desterro, atual Florianópolis. O Cacumbi, por exemplo, caracteriza-se pela intercalação de temas católicos com o uso de palavras africanas, o que permanece na formação do sincretismo religioso afro-brasileiro. A contribuição das manifestações do catolicismo popular em Florianópolis ocorreu principalmente no sentido de abrir caminho à expressão religiosa dos negros, mais tarde diversificada e autônoma em relação à Igreja Católica, como o Candomblé e alguns segmentos da Umbanda (TRAMONTE, 2016, p.248.).

Entende-se por Candomblé, um culto de origem africana ressignificado através da identidade de negros libertos em terras brasileiras, e teve início no Rio de Janeiro onde se concentrava grande parte de seus praticantes, por volta de 1902. Acontecia nos bairros conhecidos como “Pequena África” – Bairro da Saúde e em volta da praça Onze – que a maioria dos “terreiros” se encontravam. Durante as campanhas de Oswaldo Cruz, muitos foram realocados para meios mais urbanos. Salvador foi retomado com grande importância por ter sua população identificada como a elite no seio do povo e teria suas organizações também ao redor dos terreiros de origem Nagô logo após o “fim da escravidão” em 1888.

A religião se constituía em um culto ao panteão Nagô - aos Orixás - de forma muito parecida com o que se havia aprendido com as tradições diretas africanas. Servir ao seu orixá é uma forma de servir diretamente a Olorúm, termos como “Fazer a cabeça para o santo”, foram criados que é como se chama as iniciações para a vida religiosa do candomblé. Processos evolutivos de incorporação - o que muitos conhecem como “baixar” - vão se ressignificando e dando origem a um culto africanizado em terras brasileiras.

Já a Umbanda vai ter seu nascimento mais tardio, com a presença da ancestralidade dos povos brasileiros. Sua identidade é dada como religião brasileira, que tem sua fundamentação no que vamos chamar de cosmogonia ancestral.

A Umbanda nasceria também no Rio de Janeiro, mas em um momento muito mais tardio, em 1939, quando Pai Zélio Fernandino de Moraes funda a primeira federação de Umbanda, a União Espírita de Umbanda do Brasil quando sete tendas haviam sido fundadas, já que a mesma teve seu início em 1908. No início as tendas fundadas pelo Pai Zélio Fernandino de Moraes tinham algumas restrições que foram se moldando no decorrer dos tempos, com algumas tendo uma aproximação maior com a africanidade.

Esses centros não aceitavam o uso de atabaque, os sacrifícios de animais nem qualquer mistura com o candomblé. As três outras federações defendiam uma forma de Umbanda de orientação africana. A mais importante delas foi a federação Espírita Umbandista, fundada em 1952 por Tancredo da Silva Pinto, que logo se tornou porta-voz dos praticantes da Umbanda “Africana”, alcançando rapidamente grande popularidade (CAPONE, 2004 p.134).

Isso nos evidencia como as personificações religiosas são extremamente moldadas à realidade e segundo a crença da própria religião. Os “guias” se moldam aos arquétipos que possibilitam aos praticantes entender suas mensagens. Por exemplo, em regiões centrais do país, há a presença frequente de boiadeiros, e em regiões litorâneas estão presentes os marinheiros. Isso se dá porque tudo que é familiar é de mais tranquilo entendimento.

A Umbanda é uma das principais religiões a personificar o conceito de hibridismo cultural. Uma religião nascida no Brasil, que adota uma teoria espírita, uma cosmogonia Yorubá e abrange vários aspectos indígenas em seu ritual tendo como fundador um espírito de luz com arquétipo indígena que nomeia-se Caboclo das Sete Encruzilhadas incorporado no médium Pai Zélio Fernandino de Moraes.

[...] do espiritismo a umbanda recuperou a crença na reencarnação e na evolução cármica assim como na prática da caridade, e na comunicação direta com os “guias”, os espíritos que se encarnam nos médiuns. Mas enquanto no Kardecismo, essa comunicação não supõe o apagamento da consciência do médium, que deve, ao contrário, controlar, dos pontos de vista emocional, lógico e ético, as mensagens dos espíritos, na Umbanda o transe pretende ser inconsciente devendo assumir por completo o controle de seu “cavalo” (CAPONE, 2004, p.97).

Isso ocorre pois a umbanda acredita e prega que os “guias” são espíritos de extrema luz, vindos encubidos do conhecimento divino, e não cabe a seres em processo evolutivo como os seres humanos, interferirem dizendo o que é certo ou errado a seres tão evoluídos como os guias e mentores de umbanda. Um aspecto em comum que podemos encontrar entre todas as vertentes da religião, mesmo tendo um amplo leque de diferenciações é sua subdivisão dos guias em sete linhas como afirma o autor.

Apesar da grande diferença interna, é possível definir os elementos comuns a todos os centros de culto de umbanda: uma divisão dos espíritos venerados em sete linhas, cada uma delas comandada por um Orixá ou um santo católico; e uma divisão de cada linha em falanges ou legiões, compostas de espíritos desencarnados (CAPONE, 2004, p.97).

Essas linhas são conhecidas pelos seus Orixás que comandam, na tradição da Umbanda Nagô as linhas são: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Ogum, Linha de Xangô, Linha de Obaluaê, Omulu ou das almas, Linha de Oxum e linha de Oxossi.

Como no Kardecismo o processo cármico só se dá pela evolução mediúnica e de bondade do próprio médium, isso ocorre através do “trabalho”, ou seja, da prática efetiva da caridade uma vez que o médium se doa para que o guia ou mentor possa ajudar a quem busca os encantos e conhecimentos da religião de umbanda.

Apesar da existência de uma série de definições que ordenam o campo religioso afro-brasileiro, o que constitui o cotidiano desses cultos não é a forma pura - que representa mais um modelo ideal que uma realidade -, e sim uma forma “misturada” (CAPONE, 2004, p.121).

Diversas são as vertentes de umbanda e muitos são suas matrizes. Algumas mais africanas, indígenas, espíritas e até católicas. O hibridismo entre imagens católicas e os orixás africanos é algo bem comum em diversos terreiros e é uma forma de trabalhar com o inconsciente de muitos que procuram a caridade de umbanda mas ainda carregam uma carga de preconceito muito grande, às vezes por falta de conhecimento ou por capital cultural prévio que lhes é ensinado no decorrer da vida. Para entendermos essa relação podemos analisar essa imagem tirada de um acervo particular de um terreiro no interior da cidade de Cocal do Sul, localizada no extremo sul de Santa Catarina.

Figura 1 – Centro Espírita e Umbandista Pai Tomé e Cabocla Indaia da Cachoeira



Fonte: Arquivo privado do Centro Espírita e Umbandista Pai Tomé e Cabocla Indaia da Cachoeira

Nesta imagem podemos perceber as imagens católicas juntamente com as imagens dos Orixás no altar, que na religião de umbanda tem o nome de congá. Na primeira parte, no alto ao centro, encontramos as imagens de Jesus Cristo e de Iemanjá com pele branca. Na mesma estante, mas um pouco menor, o Orixá Oxalá e Iemanjá novamente. Essa ligação se dá pois Oxalá é o criador do mundo e dos homens, e ele se remete à Jesus Cristo.

Logo abaixo, à esquerda uma imagem de preto velho, provavelmente o dirigente da casa, o preto velho que a Mãe ou Pai de Santo recebe. Neste caso, a imagem se refere à Pai Tomé das almas, e ao seu lado o orixá das almas e da cura, Obaluaê, que na tradição católica é visto como São Lázaro. À direita temos o Orixá Oxóssi, o caçador, senhor dos caboclos, visto como São Sebastião, e ao seu lado a Cabocla Indaia da Cachoeira.

Na terceira linha de prateleiras, à esquerda é visto o Orixá Xangô, e ao seu lado o Santo Católico São Jerônimo, pois Xangô é aquele que escreve a justiça divina. No decorrer das prateleiras vamos ter São Jorge simbolizando Ogun, Nossa

Senhora Aparecida, das Graças, dos Navegantes representando Nanã Boruque, e diversos arquétipos do orixá Oxum, e Santa Bárbara como Iansã. Esse é um dos aspectos que irá simbolizar o hibridismo cultural entre culturas africanas e a cultura dos seus colonizadores visto como cultura “dominante”.

Utilizando um diálogo entre em teóricos como Homi Bhabha, indiano pesquisador do hibridismo cultural que estará bem fundamentado no primeiro capítulo, discutindo as articulações teóricas do trabalho, juntamente com Paul Gilroy que fundamentará a discussão do pós colonial com o seu texto Atlântico Negro. Visto que “A cultura, como espaço colonial de intervenção e agonismo, como traço do deslocamento de símbolo a signo, pode ser transformada pelo desejo imprevisível e parcial do hibridismo” (BHABHA, 2005, p.167). Esta discussão fará parte do primeiro capítulo intitulado colocar

Já no segundo capítulo se dará a apresentação das análises dos aspectos religiosos, fundamentando a figura do Orixá Exu, visto no candomblé e na umbanda e em alguns outros rituais de mesma origem com menos relevância para este trabalho. A principal obra para este estudo é o livro “A busca da África no candomblé” de Stefania Capone. Algumas outras discussões aparecerão no decorrer da introdução e do primeiro capítulo deste trabalho evidenciando os aspectos únicos e híbridos propostos. Intitulado Elogio ao hibridismo pós-colonial em processo de evidenciamento nas religiões afro e brasileiras: demonização do guardião exu e outros aspectos, contando ainda com o evidenciamento da importância dos conhecimentos e enriquecimentos culturais que a religiosidade afro pode transpor sobre a manutenção e a preservação de identidades simbólicas. A quebra dos pré conceitos criados por parâmetros inconsequentes de olhares externos sobre uma religião que tanto tem a acrescentar para processos históricos ocorridos no Brasil, fundamentado em referências como Homi Bhabha, Paul Gilroy, Stefania Capone, Sérgio Costa entre outros que vão fundamentar tanto teoricamente como culturalmente o presente trabalho. Assim tudo que posso complementar é agradecer e saudar. Laroye Exu, Saravá todas as forças da natureza.

2.2 O ELOGIO DO HIBRIDISMO E OS MOVIMENTOS PÓS-COLONIALISTAS

Muitos são os aspectos culturais a serem analisados neste trabalho, mas para compreendermos os conceitos primordiais, é necessário entender os movimentos culturais por trás dele. O principal movimento histórico que vai fundamentar toda a discussão a cerca do hibridismo cultural presente nas diversas vertentes das religiões afro-brasileiras, é o movimento pós-colonial que segundo Costa (2006) os intelectuais que dele participam estão “convictos das possibilidades do pós-estruturalismo, concentram seus esforços (pós-colonial) na relação entre discurso de poder.” ampliar essa discussão trazendo elementos de como o colonialismo amordaçou, invisibilizou e marginalizou diferentes povos e culturas no continente africano, sendo um acerto de contos, no mínimo.

Reforça ainda que o pós-colonialismo é uma maneira de enunciação para podermos escapar das delimitações culturais do pensamento colonial e as adições essencialistas. Fridman também faz uma crítica sobre o pensamento modernista e autêntica o pensamento pós-colonial como um movimento que luta em prol da mistura e da hibridez:

O Modernismo combate a etnicidade em nome do universalismo da identidade de todas as pessoas com seus direitos individuais. O pós-colonialismo faz o mesmo em nome da mistura e da hibridez reivindicando uma humanidade de tal maneira fundida em suas características culturais que não há chances para qualquer absolutismo étnico. É a isso que tenho me referido como cosmopolitismo sem modernismo. (...) *Cosmopolitismo sem modernismo não é sem modernidade como tal, mas sem o projeto racionalista abstrato e desenvolvimentista do modernismo* (FRIDMAN, 1997: 75 et seq., grifos acrescentados).

Buscando um contraposto ao movimento que tenta delimitar e catalogar as fronteiras da cultura, sejam esses os movimentos nacionalistas como o eurocentrismo cultural, que tendem a dar sentido de herança biológica ou de reprodução simbólica referente ao local de nascimento ou de vivência como aspecto único e imutável, gerado por uma cultura pura e sem misturas. Analisamos o sentido de diferença que explica COSTA (2006), articulada, contextualmente, nas lacunas dos sentidos entre as fronteiras culturais. Ainda neste viés ele desestrutura o sentido da diferença de ser uma herança biológica ou cultural em um simbolismo conferido pelo local de nascimento.

A diferença é construída no processo mesmo de sua manifestação, ela não é uma entidade ou expressão de um estoque cultural acumulado, é um fluxo de representações, articuladas *ad hoc*, nas entrelinhas das identidades externas totalizantes e essencialistas - a nação, a classe operária, os negros, os migrantes e etc (COSTA. 2006, p.92).

Para com tudo ele tenta demonstrar que mesmo entendendo que possa haver uma remissão de legitimidade por uma tradição “autêntica” e “original”, deve ser tratado como parte da performatização da diferença. Como Costa (2006) afirma que para essa reivindicação de legitimidade precisa ser entendida a partir da contextualidade discursiva que se insere:

Termos do engajamento cultural, sejam eles antagonistas ou de filiação, são produzidos performativamente. A representação da diferença não tem de ser interpretada apressadamente como um conjunto pré-fornecido de caracteres étnicos ou culturais no âmbito de um corpo fixo de tradição. Da perspectiva da minoria, a articulação social da diferença representa uma complexa negociação em curso que busca autorizar os hibridismos que aparecem nos momentos de transformação histórica. O “direito” de significar a partir da periferia do poder autorizado e privilegiado não depende da persistência da tradição, esse direito está fundado no poder da tradição de ser reescrita através das condições de contingência e contradição que respondem às vidas daqueles que “estão em minoria”. O reconhecimento que a tradição louva é uma forma parcial de identificação. Retomando o passado, esses reconhecimentos introduzem outras temporalidades culturais na invenção da tradição. Este processo torna estranho qualquer acesso imediato a uma identidade original ou tradição “recebida” (BHABHA, 1994: 2).

Assim Bhabha trás a ideia de que a diferença não pode ser analisada de uma conjuntura fechada onde o sujeito não pode estar estagnado, mas sempre ser um sujeito provisório: “O sujeito é sempre um sujeito provisório circunstancial e cingido entre um sujeito falante e um sujeito “falado”, reflexivo. O segundo nunca alcança o primeiro, só pode sucedê-lo. Isso, contudo, não implica a impossibilidade da resistência à dominação” (COSTA p.93. 2006). Assim como o renomado autor Gilroy em seu livro *Atlântico Negro*, traz o conceito de hibridismo cultural na espera de que o sentido “Sob a idéia-chave da diáspora, nós poderemos então ver não a “raça”, e sim formas geo-políticas e geo-culturas de vida que são resultantes da interação entre sistemas comunicativos e contextos que elas não só incorporam, mas também modificam e transcendem.” (GILROY,2001, p.25), assim possa ajudar a acabar com a marginalização de diversas culturas pelo entendimento de superioridade cultura etnocêntrica.

A contaminação líquida do mar envolveu tanto mistura quanto movimento. Dirigindo a atenção repetidamente às experiências de cruzamento e a outras histórias translocais, a idéia de Atlântico negro pode não só aprofundar nossa compreensão sobre o poder comercial e estatal com o território e com o espaço, mas também resume alguns dos árdios problemas conceituais que podem aprisionar ou enrijecer a própria ideia de cultura (GILROY, 2001, p.15).

Aspectos relevantes para se compreender ainda mais o complexo conceito de hibridismo para então se ter entendimento da profundidade teórica desta categoria pós colonialista, são os signos e os símbolos, utilizados tanto pelo colono como pelo colonizador, já que um espelha a imagem no outro mesmo inconscientemente. Inicialmente podemos dizer que o signo segundo COSTA (2006) é um conceito emprestado do pós-estruturalismo, e que os signos possuem possibilidade inesgotável de significação e só podem ganhar um sentido particular, ainda assim provisório e incompleto, num contexto significativo determinado. Nenhum contexto significativo discursivo particular consegue dar conta do repertório de significação que um signo pode ter. O mesmo não consegue ser catalogado por uma única significância já que a ação criativa empregada sobre ele é o lugar enunciativo deslocado dos sistemas fechados. Com a concepção de Bhabha ele enuncia que não há como ser uma intervenção informada por um sistema de concorrência, mas de um lugar fronteiro.

[...] de alguma maneira fora dos sistemas de significação totalizantes e que é capaz, por isso, de introduzir inquietação e revelar o caráter fragmentado e ambivalente de qualquer sistema de representação. A eficácia da intervenção é também sempre contingente, aberta, indefinida; trata-se de uma ação dentro da área de influência do sujeito mas fora de seu controle (COSTA. 2006, p.94).

Seria o conceito de hibridização a vontade voluntária do sujeito, ou algo que vai além de suas capacidades críticas de percepção. Ainda a hibridização está fundamentada nas relações coloniais que estimulam não apenas a reação dominadora, mas também afirmam a identidade do próprio colonizador. Como fundamentam vários autores, o poder não produz unicamente pela transparência. Na relação colonial fundem-se cadeias de significação, que “hibridizam” a reivindicada identidade pura do colonizador, ao mesmo tempo que o colonizado, se, de um lado, simplesmente imita o colonizador, também desloca, hibridiza signos da dominação colonial, esvaziando-os da simbologia da dominação. (Bhabha, 1995, 34)

O Conceito de hibridismo trás uma análise diferente de cada autor, segundo suas perspectivas. Em leituras prévias dos estudos de Sérgio Costa (2006), acerca do estudo do hibridismo cultural, traz uma definição cunhada em dois aspectos que ele define ter uma conotação positiva sobre as possibilidades do conceito. Há fatos que se multiplicam com a globalização e as possibilidades de perceber o mundo a partir de um lugar fora do contexto espacial e simbólico das comunidades imaginadas. Assim é no migrante “pós-colonial” que Costa vai afirmar a representação emblemática da hibridação de forma geral.

O conceito permite operar dois movimentos fundamentais. O primeiro é desconstrutivista: ao revelar o traço híbrido de todas construções sociais, busca-se demonstrar a possibilidade de um lugar de enunciação homogêneo. Qualquer lugar de enunciação é, de saída, um lugar heterogêneo, de modo que a pretensão de homogeneidade é sempre arbitrariamente hierarquizada. O segundo movimento é, se assim se pode dizer, normativo: o hibridismo define uma condição global cosmopolita. Trata-se da referência a uma cultura e a um mundo híbridos como alusão a uma ecumene mundial acima das barreiras raciais, nacionais, étnicas, etc (COSTA, 2006, p.95).

Segundo essa visão, o hibridismo ganha destaque no campo da sociologia que abrange as culturas da globalização. Mas a globalização está – segundo algumas correntes de pensamento – associada à modernização que busca, em geral, segundo COSTA (2006), se tornar um anexo da teoria da modernização traduzindo a globalização como uma ocidentalização do mundo. Ele continua ainda evidenciando que diversos autores em uma tentativa de fugir desta visão homogeneizadora, “reinventam” seus conceitos de globalização, definindo seus próprios conceitos de modernidade, indicando suas próprias trilhas modernizantes. Mas não podemos esquecer algo fundamental no processo de globalização, que é, precisamente, a globalização da diversidade.

Mesmo Costa entendendo o hibridismo como um conceito equivocado e percebendo seu sentido crítico como Bhabha aborda, ele diz que a categoria exige um grande esforço para a resposta que já está no questionamento, fazendo até uma analogia com o cachorro que corre atrás do próprio rabo. Mas, por outro lado, tento ressignificar o conceito para o contexto brasileiro atual 2017 que tende a seguir um caminho extremista carregado de preconceitos com suas próprias origens e uma não tolerância a grupos sociais. O óbvio já não é mais visto e precisa ser mostrado. Demonstrar para os cachorros que o rabo existe e ele vai estar ali independente de ser aceito ou não, mas acima de tudo, que ele deve ser respeitado. Nesse sentido, o

elogio do híbrido é como o nacionalismo, o vanguardismo ou o nativismo, um discurso que, ao ser enunciado, funda novas fronteiras identitárias (COSTA, p.96. 2006).

Diante de algumas observações simbólicas no decorrer dos anos, principalmente para com a depredação moral das religiões não cristãs, uma “demonização” de algumas entidades que de alguma forma, aos olhos da igreja, se pareciam com o Diabo, assim como é dito no livro *Candomblé: Diálogos fraternos contra a intolerância religiosa* organizado por Rafael Soares de Oliveira, “infelizmente os símbolos de Exu (para o Ketu) ou Izila (para Angola) pareciam-se, para os padres, com símbolos associados ao Diabo (chifres, falos, etc). Isso se dá por diferentes entendimentos sobre os símbolos pagãos para os católicos e os símbolos de culto africano que eram utilizados pelos rituais de Candomblé. Oliveira ainda continua demonstrando alguns aspectos do porque se associa Exu com Diabo.

Essa associação com o Diabo vem do tempo da repressão, quando o culto do candomblé era reprimido pela polícia. Quem era de candomblé precisava ser temido e respeitado. A relação com o Satanás serviu para manter a polícia longe. Até hoje, certamente por causa dessa reputação, há alguns garis que temem recolher as obrigações da rua (OLIVEIRA, 2003, p.24).

Ele ainda continua apontando que essa demonização pode ser reflexo dos tempos de escravidão já que o padre precisava de aspectos comparativos, onde utilizou das associações já citadas, para que a catequização dos negros fosse mais fácil e tranquila, assim convertendo negros escravos em cristãos. Já que essas atitudes já não são mais recorrentes, embora algumas religiões cristãs continuem com a propaganda depreciadora das religiões africanas, foi conquistado um certo respeito, e nenhuma religião híbrida africana e brasileira precisa se esconder.

Todo Umbandista ou filho de qualquer religião africana e brasileira têm como total certeza, é que o pré-conceito criado por um discurso eurocêntrico sobre uma visão pré-definida sobre as mesmas, vai ser algo constante em sua vida. O que ele não pode permitir, e assim junto, já que este é o principal motivo deste trabalho, que este discurso considerado “comum” permaneça. Pois se um filho confia, louva e saúda seus orixás, seu pai ou mãe de santo, seus irmãos, não há porque permitir que esses discursos continuem sendo algo frequente.

Figura 2 – Exu Tranca Rua das Almas em um terreiro de Umbanda



Fonte: foto de dominio publico da internet

Figura 3 – Ferramenta de Exu no Candomblé



Fonte: foto de dominio publico da internet

O que o ocidente ainda não entendeu é que a cultura ancestral que se é vivenciada no cotidiano de um médium de terreiro, tem como fundamental importância para a manutenção e a resistência das mesmas e de como ela é importante para o principal fundamento da religião, nos tornar pessoas mais lúcidas da realidade, menos radicais, mais equilibradas, seja espiritualmente, emocionalmente e até mesmo politicamente. Uma religião que prega a melhoria e a elevação do espírito que se une encantado ao cosmo criador, praticando a caridade para ajudar aqueles que estão ao seu redor não pode ser perdida por olhares radicais de preconceito e rejeição. A sua cruz não me atinge, a sua batina não me atinge, por que os nossos terreiros lhe trazem tanto ódio?

3 LAROYE EXU, GUARDIÃO DO TERREIRO E A DEMONIZAÇÃO DO ORIXÁ

Exu recebe ebós e salva um homem doente.
havia um homem que tinha muitos discípulos.
Um dia, quando esse homem adoeceu,
mandou seus discípulos a todas as partes do mundo
em busca de quem pudesse curá-lo
Mas, mesmo tendo feito todos os ebós como lhe indicaram,
todos o abandonaram.
Exu, porém, que receberá o ebó, disse-lhe:
“Levanta-te e segue adiante de mim,
que vou te escorando por detrás,
até chegar aos pés de quem possa te salvar nessa emergência”.
E assim Exu o ajudou a chegar até Orunmilá,
que não desprezou no pior momento de sua vida,
e que o curou.
(PRANDI, 2001, p.58.)

Laroyê senhor Exu, dono das encruzilhadas e dos saberes divinos, guia do caminho até Olorum, mensageiro dos orixás. Pena que em sua trajetória em territórios brasileiros, tenha sido tão negligenciado por culturas feitorias que subjugaram o trabalho mágico que essa entidade tinha em práticas religiosas. Como podemos ver por práticas mágicas:

[...] Por meio das quais os homens entram em contato com entidades sobrenaturais, espíritos, deuses e ancestrais, era um aspecto central da vida de todos os africanos, assim como viria a ser na de seus descendentes brasileiros. Dessa forma, a religião foi uma das áreas em torno da qual eles construíram novos laços de solidariedade, novas identidades e novas comunidades. Além disso, em razão da repressão voltada contra elas, temos mais informações sobre práticas religiosas realizadas num passado distante, nos séculos XVII e XVIII, do que sobre temas como organizações familiares ou as associações de trabalho. Por serem associadas a ritos demoníacos durante a perseguição pelo Tribunal da Inquisição, elas eram denunciadas, o que gerou a abertura de processos, nos quais testemunhas eram ouvidas e eram descritos muitos ritos, crenças e práticas de adivinhação, proteção e cura (SOUZA, 2005, p.110).

Importância essa que o orixá tinha sobre essas práticas místicas pois o senhor Exu para a cultura que aqui estamos abordando é o mensageiro dos orixás maiores para com os homens em terra. Não é bom nem mal, pois um em conceito, não existe sem o outro, ele é aquele que consegue encontrar as almas perdidas no mundo e encaminhá-las até os braços dos sagrados Orixás.

Ele é o grande comunicador, o intermediário entre os deuses e os homens, o restaurador da ordem no mundo, desfaz as abordagens conformistas do universo, ao introduzir a desordem e a possibilidade de mudança. Personificação do desafio, da vontade e da irreverência. Èsù faz com que os homens modifiquem seu destino graças às práticas mágicas que controla. Seu caráter irascível, violento e esperto, todavia, determinou também a assimilação das figuras de Èsù e Legba ao diabo cristão (CAPONE, 2005, p.54).

Assim Capone consegue sintetizar a visão do candomblé sobre o orixá, com essa identidade sânscrita do guerreiro rei da magia, que de certa forma, influencia quase diretamente na demonização do orixá, já que até hoje vemos muitas pessoas terem sentimentos até mesmo de medo sobre esse nome, seja na religião de Candomblé ou Umbanda, ou qualquer vertente híbrida dessas religiões. Exu é um ser que detém muita luz, e segue os ensinamentos dos orixás da prática da caridade para a evolução do mundo. Alguns rituais e algumas culturas mudam o nome do orixá, para Legbá ou Bará, que é o caso de encontrarmos no livro de Prandi quando ele conta o mito dos orixás.

Bará aprende a trabalhar com Ogum
Bará era um menino muito esperto.
Todo mundo tinha receio de suas artimanhas.
Ele enganava todo mundo,
queria sempre tirar sua vantagem.
Sua mãe sempre o repreendia
e o amarrava no portão de casa
para ele não ir para a rua fazer traquinagem.
Bará ficava ali na porta
esperando alguém se aproximar
e então pedia seus favores,
fazia suas artes e ali se divertia.
só deixava passar quem lhe desse alguma coisa.

Sua mãe então chamou Ogum e disse a ele
para ficar junto com Bará e dele tomar conta.
Ogum era responsável e trabalhador.
Ogum Avanagã sempre ficou morando com Bará.
Juntos eles moraram na porta de casa e se dão bem.
Bará continuou um menino danado,
mas com Ogum aprendeu a trabalhar.
Agora ele ainda se diverte com todos,
mas para todos faz o seu trabalho.
Todos procuram Bará para alguma coisa.
Todo mundo precisa dos favores de Bará.

No ritual de Umbanda é muito frequente encontrar uma cangira, ou casinha de Exu, no portão de casa, pois é lá que é feito os assentamentos de Exu, onde sua força é firmada, e sempre que um médium de umbanda chega no terreiro, o primeiro a se saudar é o orixá, e para ele se pede licença para os trabalhos que no terreiro ele irá desempenhar. Todo ritual tem como parte do seu simbolismo, antes de qualquer manifestação das entidades, uma saudação a Exu ou Bará, pois ele sempre é reverenciado na entrada, e na saída, pois mora no portão, ele é o começo e o fim.

Mas no ocidente, no contexto colonial e ainda hoje, fundamentar com algumas citações a figura de Exu e Satã se consolidaram principalmente sob a forma descrita nos dicionários organizados pelos missionários de religiões cristãs. Em sua maioria traduzem Exu como “diabo, “mensageiro do mal” ou até mesmo como “o supremo poder do mal”. Um semblante da hibridização da cultura é a relação do nosso protagonista à Ifá. “O sistema adivinhatório de Ifá, de origem árabe, foi provavelmente introduzido no país iorubá pelos haussás, povo islamizado do norte da Nigéria” (CAPONE, p.54, 2005). Assim Ifá como mensageiro de Deus no mundo, “o ser de luz e da revelação, se torna porta-voz através da adivinhação, e o orixá Exu se torna o antagonista deste mensageiro islã, como o “ser das trevas”. Capone ainda complementa esse estudo novamente ilustrando essa relação, agora não pejorativizando o orixá, mas demonstrando como no conto que abre este trabalho que Exu é o mensageiro de Deus.

Na realidade a relação entre Ifá-Fa e Èsù-Legba é muito mais complexa. Ela não se resume a mera oposição entre os dois princípios: o Bem eo Mal, a ordem e a desordem. Vários mitos evidenciam a relação de interdependência existente entre os dois deuses, na qual Ifá é o representante na terra de Olorum, o deus supremo, e Èsù está encarregado da transmissão das súplicas e das oferendas dos homens ao mundo dos deuses (CAPONE, 2005 ,p. 55).

Assim conseguimos compreender uma interrelação entre os dois deuses, ligados pela mesma energia criadora, que seria Olorum – o deus maior – um nem melhor nem pior que o outro, mas com funções diferentes. O conto que abre esse trabalho tem como missão demonstrar que Exu é justamente o ser mais próximo dos homens, e isso não lhe torna pior que os outros Orixás, mas lhe é concedido uma missão em específico. Ele é o executor da lei divina na terra, ele é imparcial e mede o Karma - conceito hindu que será abordado mais adiante e - de cada ser na terra. Assim, ele recebe as ordens dos Orixás sobre o julgamento na terra, e ele é quem consegue vir até o mundo dos homens e executar a lei divina, ou seja, a lei de Pemba.

Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada,
 por onde passavam os que vinham a sua casa.
 Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxe
 uma oferenda para Oxalá.
 Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer.
 Oxalá não queria perder tempo
 recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam.

Oxalá nem tinha tempo para as visitas.
 Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá.
 Exu coletava os ebós para Oxalá.
 Exu fazia bem o seu trabalho
 e Oxalá decidiu recompensá-lo.
 Assim quem viesse a casa de Oxalá
 teria que pagar também alguma coisa a Exu.
 Quem estivesse voltando da casa de Oxalá,
 teria que pagar também alguma coisa a Exu.
 Exu mantinha-se sempre a posto
 guardando a casa de Oxalá.
 Armado de um Ogó, poderoso porrete,
 afastava os indesejáveis
 e punia quem tentava burlar sua vigilância.
 Exu trabalhava demais e fez ali sua casa,
 ali na encruzilhada.
 Ganhou uma rendosa profissão, ganhou seu lugar, sua casa.
 Exu ficou rico e poderoso.
 Ninguém pode mais passar pela encruzilhada,
 sem pagar alguma coisa para Exu.

PRANDI. 2001, p.41

Em mais esse conto, conseguimos perceber que a submissão do Orixá é a maior prova de sua lealdade a Olorum, pois ele quem aprendeu com os mais velhos e mais sábios, obedeceu o ensinamento e foi retribuído. Em todos os rituais, todas as religiões de culto ao Orixá Exu, o que se tem em comum em todas, é que Exu é o guardião e mensageiro de Deus maior na terra. Ele é o que protege, guarda, recebe e envia as oferendas a Olorum e aos outros Orixás. Podemos analisar também uma comparação de Ifá com Oxalá, o representante direto de Olorum na terra e criador dos homens, que por sua vez, na umbanda e em outras religiões e cultos é comparado com Jesus Cristo, o representante de Deus na terra.

Èsu “trabalha” para Olórum e para Ifá: traduz a língua dos deuses na língua dos homens e castiga todos aqueles que não cumprem os sacrifícios ordenados por Ifá, tanto homens quanto deuses. Em compensação, recompensa aqueles que realizam escrupulosamente os sacrifícios prescritos (CAPONE, 2005. p.56).

Lembrando que muitas dessas passagens são transcritos dos cultos africanos e de estudos feitos embasados no candomblé e que tem sido ressignificadas por outros cultos que não praticam da mesma maneira, mas cultuam

as mesmas entidades. Esse caso é um caso direto de hibridismo cultural, ou seja, um determinado aspecto de uma cultura é unido ao contexto atual de outros aspectos culturais, se resignificando, mas sem ser diretamente alterado. Uma cultura internacional, baseada não no exotismo do multiculturalismo ou na diversidade de cultura, mas na inscrição a articulação de culturas da hibridez. (BHABHA, 1994, 38). É o caso das oferendas feiras, os ebós e obrigações. Na Umbanda criada pelo médium Pai Zélio Fernandino de Moraes, religião de origem brasileira, as oferendas aos orixás são feitas sem o sacrifício de animais pois em seu contexto já não há mais necessidade deste ato, enquanto outras ramificações ritualísticas mais africanizadas dessa mesma religião continuam com a prática já que prezam por uma identidade mais africana.

Voltando às representações de Exu nas religiões africanas e brasileiras, ele pode ser considerado o guardião, o mensageiro, é aquele que abre e fecha os “caminhos”, sejam eles os caminhos da vida assim então sendo o senhor do destino e executor divino. Isso é inquestionável para qualquer rito de candomblé ou umbanda, pois até mesmo o ditado popular nas religiões já se diz, “sem Exu não se faz nada” pois ele é o começo e o fim de tudo, ele é o detentor dos caminhos para os iniciados nas religiões e ele é o que encaminha as almas depois de desencarnadas.

Podia esse ser um conhecimento tão rico em detalhes e tachado como inferior simplesmente pelo fato de ser um conhecimento de negros, que por sua vez já sofreram tanta depredação na sua cultura assim como os índios e as demais culturas tratadas como marginais da sociedade moderna. Conhecimento esse teórico e prudente, fundamentado nos contos e crenças primitivos – e não aqui o conceito pejorativo do sentido de primitivo, mas sim o conceito de primevo, antecessor – que fundamenta tantas religiões e cultos ao redor do mundo. Como já citado anteriormente “é a luta para tornar os negros percebidos como agentes, pessoas com capacidade cognitiva e mesmo com uma história intelectual – atributo negado pelo racismo moderno – que é para mim a razão primordial para escrever esse livro”. Assim, o principal papel deste trabalho para com a sociedade, é evidenciar os saberes das religiões africanas e brasileiras que tanto sofrem por um nacionalismo eurocentrizado que as deixa às margens da sociedade, embebedando o discurso de mídias com termos ultrajantes sobre esses saberes (GILROY, 2001,p.40)

O objeto híbrido, por outro lado, conserva a semelhança real do símbolo autorizado mas reavalia sua presença, resistindo a ele como o significante do *Entstellung* - após a intervenção da diferença. O poder desta estranha metonímia da presente consiste em perturbar de tal forma a construção sistemática (e sistêmica) de saberes discriminatórios que o cultural, antes reconhecido como o meio da autoridade, se torna virtualmente irreconhecível (BHABHA, , 2005, p.167).

A principal importância é que a ressignificação de signos e símbolos culturais aumentam os contextos de significação do híbrido. Exu tem sua origem na África, mas é ressignificado no decorrer da história. Muito importante é o processo de retomada dos saberes e valores africanos nos rituais do mesmo que no Brasil se são executados, mas incomparável é discutir a semelhança que se tem entre os rituais africanos e os rituais brasileiros. Exu é importante para a resistência da cultura africana no Brasil, pois é através dele que ela sobreviveu por períodos tristes da história como o Tribunal da Inquisição que se continha em um movimento criado pela igreja católica para afugentar e decepar as culturas que se opunham a ela. Perseguições policiais eram comuns e o chamar do “diabo” mantinham afastados dos terreiros para que seus praticantes pudessem continuar suas práticas sem perder suas origens.

Orixá mensageiro e guardião é aquele que mostra que o mundo não é feito de dois radicais, ele é feito de graus de dois extremos. Não se baseia entre o bem e o mau, a morte e a vida. Ele mostra que com a simplicidade, a alegria, o sorriso pode mudar o mundo, ele faz seus trabalhos espirituais, chamado muitas vezes de trabalhador da umbanda, mas um médium quando recebe seu exu, dificilmente não vai vir com um sorriso no rosto, uma alegria, pois para Exu, trabalho é uma festa, mas é sempre um trabalho.

4 CONCLUSÃO:

Concluimos então, que em uma visão sobre o hibridismo cultural, segue uma sequencia de fatos que foram analisados no trabalho para que, possamos romper com estruturas de racismo, preconceitos entendendo o sentido pedagógico da diferença, indo contra a hegemonia eurocentrica. Assim, este trabalho tende a descolonizar os saberes, que são velados por medo de preconceito e depreciação, até mesmo de perseguições violentas por culturas tão hibridas quanto as de origem africanas. A religião neste ponto, se torna o movimento de resistencia para que não deixamos ser esquecido toda essa herança cultural tão rica e com um potencial pedagógico cultural tão enriquecedor.

Devemos sim dar visibilidade as práticas magísticas hibridas do cotidiano brasileiro que não estão nas grandes mídias, em no cenado, estão no nosso cotidiano, em acender uma vela, fazer uma reza ou até mesmo a preparação de um chá. Me despreendi um pouco da ideia eurocentrica branca de trabalho academico para mostrar que somos todos humanos, fazendo ciencias humanas justamente para mostrar que a sensibilidade do pesquisador ao fazer ciencias humanas é um grande potencial de mecanismo de pesquisa. Então, ao analisar o hibridismo nas religiões afro e brasileiras, desponho um campo de pesquisa e uma abertura de empoderamento para que, novos trabalhos factuais possam se apoiar neste encargo teórico e que possam se sentir representados todos aqueles que de uma forma ou de outra, são filhos do santo.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Homi (1995), Cultural diversity and cultural differences. in: ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen (org). Routledge.the postcolonial studies reader. London\New yourk: routledge p. 206-209

BHABHA, Homi. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. Medicina, médicos e charlatães do passado. IBGE, Departamento Estadual de Estatística. Imprensa Oficial, n.25, Santa Catarina, 1942.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil.** Pallas Editora, 2005.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo.** Editora UFMG, 2006.

FRIEDMAN, Jhonathan (1997): Global Crises, the struggle for cultural indentity and intelectual porkbarreling: cosmopolitans versus locals, ethnics and nationals in a era of de-regemonization. In: WERBNER, P.; MODOOD, R. (org.) *Debating cultural hybridity.* Multi-cultural indentities and the politics of anti-racism. London: Zed Books p.70-90.

GILROY, Paul. **O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.** Editora 34, 2001.

HEYWOOD, Linda Marinda; FAUSTINO, Oswaldo. **Diáspora negra no Brasil.** Editora Contexto, 2008.

MOREIRA, Paulo“**E se fazendo a adivinhação da peneira caíra no preto acusado**”: lideranças etnorreligiosas numa sociedade escravista” Org: COSTA, Valéria Gomes; GOMES, Flávio (Ed.). **RELIGIÕES NEGRAS NO BRASIL: Da escravidão à pós-emancipação.** Selo Negro, 2016.

PRANDI, J. Reginaldo. **Mitologia dos orixás.** Editora Companhia das Letras, 2001.

SOUZA, Marina de Mello e. et al. **África e Brasil africano.** Editora Ática, 2006.

TRAMONTE, Cristina. **O Feitiço na ilha de Santa Catarina: Práticas e desafios das religiões Afro-brasileiras em seus primódios.** Org: COSTA, Valéria Gomes; GOMES, Flávio (Ed.). **RELIGIÕES NEGRAS NO BRASIL: Da escravidão à pós-emancipação.** Selo Negro, 2016.