

Exu e as Ciências Humanas no Brasil do século XX¹

Eshu and Humanities in the Twentieth Century Brazil

Vanda Fortuna Serafim¹
Giovane Marrafon Gonzaga²

RESUMO: O presente artigo visa mapear como a divindade Exu foi representada por intelectuais que se constituem como referência das Ciências Humanas brasileira no decorrer do século XX, no que concerne ao estudo das religiões de matriz africana. São eles: Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Pierre Verger, Roger Bastide, Renato Ortiz e Lísias Negrão. As fontes bibliográficas são pensadas a partir da História das Ideias e História Cultural, propostas por Edgar Morin e Roger Chartier.

PALAVRAS-CHAVE: Exu. Ciências Humanas. Brasil. Século XX.

ABSTRACT: This article aims to map as the deity Eshu was represented by intellectuals who are reference of Brazilian Humanities during the twentieth century, regarding the studies of religions of African origin. They are: Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Pierre Verger, Roger Bastide, Renato Ortiz e Lísias Negrão. The bibliographic sources are thought from the History of Ideas and Cultural History, proposed by Edgar Morin and Roger Chartier.

KEYWORDS: Eshu. Humanities. Brazil. Twentieth century.

Exu dormiu na casa, mas a casa era pequena demais para ele/
Exu dormiu na varanda, mas a varanda era pequena demais
para ele/ Exu dormiu em um amendoim — finalmente ele
pôde se esticar/ Exu caminhou sobre uma fazenda de
amendoins — mal se enxergava seu tufo de cabelo/ Se não
fosse por sua altura enorme, não seria visto/ Tendo atirado
uma pedra ontem, ela mata um pássaro hoje/ Deitado, sua
cabeça bate no teto/ De pé, ele não consegue ver dentro da
panela/ Exu transforma o certo em errado/ E o errado em
certo. (WILLIS, 2007, p. 274).

A sensação ao falar de Exu nos remete a analogia feita por Roger Callois (1988) sobre a relação da criança perante o fogo, envolta do desejo de acender e do medo de se queimar². Com base nos cursos oferecidos sobre História e Cultura afro-brasileiras, as disciplinas Ministradas em Curso de Especialização em História das Religiões, os cursos dirigidos a professores da rede básica de educação no Paraná, a disciplina de História das Religiões oferecida como optativa na Universidade estadual de Maringá e os cursos de extensão

¹ Universidade Estadual de Maringá (UEM). vandaserafim@gmail.com.

² Graduando em História, UEM. giovane.pla@hotmail.com.

oferecidos à distância, é possível afirmar que a figura de Exu causa um misto de curiosidade e temor. Todavia, percebeu-se que nos últimos anos a curiosidade parece ter suplantado em boa parte o temor ao se pronunciar tal nome. Falar de Exu, nesse sentido, parece ser uma tarefa um pouco mais amena do que soava até algum tempo atrás.

Esse interesse em torno da divindade, por parte de um público mais amplo, de forma alguma deve ser confundido com uma ampla aceitação social de Exu, ou com uma prática geral de tolerância acerca das crenças afro-brasileiras, em especial no estado do Paraná, de onde podemos falar com maior segurança, indica apenas que o tema começa a ser objeto de interesse e que falar sobre ele não se caracteriza mais como um completo tabu. Pensando nestes aspectos apresentados, e reconhecendo que não importa a escolha realizada, falar de Exu será sempre um risco. Nossa proposta consiste em acompanhar a trajetória da figura de Exu na produção acadêmica das ciências humanas no Brasil do século XX. Certamente, para a finalidade deste artigo, não se pretende esgotar todas as publicações científicas no campo das Humanas sobre Exu, mas mapear como o tema foi apresentado por alguns autores que entendemos como leituras obrigatórias no processo histórico e historiográfico de construção de uma história das ideias sobre as religiões afro-brasileiras. São eles: Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Edson Carneiro, Pierre Verger, Roger Bastide, Renato Ortiz e Lísias Negrão.

Não se pretende, de nenhuma forma, esgotar as possibilidades de pensar a figura de Exu, ou destacar outras experiências culturais, embora se tenha ciência delas. O objetivo deste texto é procurar identificar e delinear a forma como Exu foi apresentado nos discursos produzidos por intelectuais das Ciências Humanas no Brasil do século XX, por entender que, conforme nos indica Edgar Morin (2005 b), o poder imperativo/proibitivo conjunto dos paradigmas, crenças oficiais, doutrinas reinantes, verdades estabelecidas, sugere os estereótipos cognitivos, preconceitos, crenças estúpidas não contestadas, absurdos triunfantes, rejeições de evidências em nome da evidência, e faz reinar, sob todos os céus, os conformismos cognitivos e intelectuais; busca-se refletir não apenas a forma que o conhecimento se organiza a partir da leitura possibilitada pelos intelectuais, mas como o

processo sujeito /objeto /conceituador (MORIN, 2005a), se refere ao pesquisador e o trato com as fontes, objetos e problemática. As ideias movem-se, mudam, apesar das determinações internas e externas que inventariamos.

Exu, dessa maneira, trata-se, também, de uma construção discursiva por parte de historiadores, antropólogos, sociólogos, entre outros intelectuais que se propuseram a pensar as crenças religiosas afro-brasileiras. Considerando que não existem “objetos históricos fora das práticas, móveis, que os constituem” (CHARTIER, 1990, p. 78), ou seja, não existe objeto histórico sem que este esteja entrelaçado ao sujeito-pesquisador é que nos propomos a pensar a forma como a divindade Exu, foi representada no discurso de alguns intelectuais de reconhecida importância nas Ciências Humanas brasileiras.

É importante destacar o nosso entendimento de que a construção do saber histórico, ou de sua narrativa, não deve ser pensada por meio de realidades definidas, mas enquanto produto/produtores desta realidade. Como alerta Roger Chartier:

Toda a escrita propriamente histórica constrói-se, com efeito, a partir das fórmulas que são as do relato ou da encenação em forma de intriga. [...] Em virtude deste fato, a história é sempre relato, mesmo quando pretende desfazer-se da narrativa, e o seu modo de compreensão permanece tributário dos procedimentos e operações que asseguram a encenação em forma de intriga das ações representadas. (CHARTIER, 1990, p. 81-82).

Ao trabalharmos com a ideia de leituras em um contexto mais amplo, não relacionada apenas a decifração de textos, mas da própria realidade social, cuja recepção está associada ao contexto social e universo cultural e simbólico de cada época e sociedade (CHARTIER, 1990), surge-nos a possibilidade de pensarmos diferentes apreensões históricas de Exu. Considerando que a História Cultural tem por principal objeto, identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler. (CHARTIER, 1990), opta-se pelo conceito de “representação” a medida que este nos permite articular modalidades de relação com o mundo social, em especial, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através das quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos.

Exposto isto, é possível retornar a epígrafe deste texto, referente à “Canção de Exu” apresentada por Roy Willis (2006) na obra *Mitologias*, ao tratar da visão que os povos Iorubas possuíam desta divindade. Em várias mitologias é possível encontrarmos referências ao trapaceiro. Segundo Zacharias (1998), aproximando-se da malandragem, Exu adquire aspectos de *Trickster*, enquanto satírico e brincalhão, além de briguento e crítico moral das formas estabelecidas. Exu lida de perto com os polos opostos da existência e tem a prerrogativa de subverter a ordem das coisas. Segundo Roy Willis, Exu seria a mais famosa figura “trapaceira da mitologia africana” (2006, p. 274). Ser místico, contraditório e zombeteiro, Exu, acima disto, representaria a ligação entre os homens e os deuses.

Os mitos sobre Exu são variados. Desde abalar uma longa relação de amizade, ao confundir dois grandes companheiros sobre a cor de seu chapéu. Perpassando o uso das sandálias do deus-criador para roubar-lhe a plantação de inhame, tendo como pena para esse ato, descer ao mundo dos humanos e servir de intermediador entre esses e os deuses. Até ser posto junto a Ifá (deidade responsável por guardar o destino dos homens), como colegas de caminhada, onde Exu diz a Ifá que lhe traria a morte e Ifá responde que caso Exu se transformasse, ele também se transformaria, e caso Ifá morresse, Exu também morreria. (WILLIS, 2006). O caráter do *Trickster*, todavia, parece ser comum a todas elas. No Brasil, todavia, Exu assume aspectos que reatualizam esse mito, às vezes convergindo e às vezes se afastando dos aspectos fundadores.

Exu: leituras ao longo do século XX

As primeiras descrições acadêmicas acerca de Exu não vieram das ciências humanas, mas da ciência médica, em diálogo com a Antropologia. Iniciador dos estudos das religiões dos escravos africanos e seus descendentes, no que concerne a Exu, há de se ressaltar o pioneirismo de Nina Rodrigues (1862 – 1906) em destacá-lo como normalmente confundido com o diabo cristão, ainda no final do século XIX e início do século XX, em uma obra denominada *O animismo fetichista dos negros bahianos*, de 1900. Ou seja, era confundido e não a mesma coisa. Isto demonstra o esforço investigativo de Nina Rodrigues em buscar

perceber como os adeptos dos candomblés pensavam Exu e não como a Igreja Católica o pensava. Os motivos para esta associação, explica Rodrigues, devia-se ao fato de que Exu poderia tentar ou perseguir alguém.

O dualismo negro é, pois, ainda o dualismo rudimentar dos selvagens, e Esú não passa de uma divindade má ou pouco benévola com os homens. Esú tem como ídolo ou fetiche um bolo de argilla amassada com sangue de ave, azeite de dendê e infusão de plantas sagradas. Tem a pretensão de representar uma cabeça, cujos os olhos e bocca são figurados por meio de três búzios ou cauris. Implantados na massa antes que ella se tenha solidificado. (RODRIGUES, 1935, p.40).

Vê-se nesta obra Nina Rodrigues operando a noção de “dualismo selvagem” presente em Edward B. Tylor para explicar as percepções de bem e de mal entre os africanos, e como o fato de Exu ser amoral não o tornaria consequentemente imoral. O fato de ser o primeiro a ser saudado, também está presente no discurso de Nina Rodrigues. Ao descrever uma festa de iniciação em um candomblé na Bahia, explica que o primeiro passo da festa seria despachar Exu para que não haja incômodo:

Este sacrificio propiciatório precede todas as festas de santo, pois sua preterição traria consequência infallível a perturbação da festa. A noite, a inicianda tem de tomar um banho mysthico, a verdadeira purificação lustral, em que troca por vestes novas as que trazia, as quaes são abandonadas, em simbolo, supponho eu, de completa renuncia á vida anterior (RODRIGUES, 1935, p.77).

Na descrição feita por Nina Rodrigues da atuação de Exu no culto religioso, percebe-se que embora ele consiga o discernir do diabo cristão, sua concepção de Exu estaria ligada à ideia de um Trickster³ que se não tem suas vontades satisfeitas poderia atrapalhar o culto. O caráter de Exu enquanto ligação entre o mundo dos orixás e o mundo dos homens, enquanto mensageiro ou elo espiritual⁴, ainda não fora identificada em sua interpretação.

Atentando as especificidades de cada orixá e a ritualística que os envolve, Rodrigues ressalta que os sacrificios seriam subordinados às regras e ritos particulares de acordo com o

santo e as formas de interpretação dos ‘selvagens’ poderiam ser variadas. Os sacrifícios de Exu, por exemplo, deveriam ser feitos numa encruzilhada:

Consiste em matar um gallo, cujo sangue é recebido sob o fetiche a que consagram ainda os pés, as pennas e a cabeça da ave. O gallo é assado e comido fora de casa, no lugar onde se fez o sacrifício. As mulheres porém não podem comer a ave, nem são admittidas nesta cerimônia (RODRIGUES, 1935, p.146).

Nina Rodrigues esclarece que embora os candomblés tenham uma feição comum, as praxes e a organização das festas variam de terreiro para terreiro, e os orixás são homenageados conforme os dias da semana. No *Gantois*, terreiro baiano, seguiria a seguinte frequência:

Feito domingo á tarde ou á noite o sacrificio propiciatório a esú, começam as festas sagradas com as seguintes distribuições: segunda-feira, consagrada a Esú; terça-feira, a Osumanrê; quarta-feira a Sangô; quinta-feira, Oso-Osi; sexta-feira, a Oubatalá ou Orixá-la; sabbado, a Osuguinan; domingo, a todos os santos ou orisás (RODRIGUES, 1935, p.158).

Já em *Os africanos no Brasil*, obra produzida a partir de pesquisa realizada entre 1890 e 1905, é notável como nas explicações de Rodrigues acerca da litolatria, hidrolatria e fitolatria contemplam uma preocupação etnológica e antropológica ao se esforçar em explicar a partir da filosofia Animista, proposta por Tylor em *Primitive Culture*, a religião iorubana na Bahia, que em seu entendimento, estaria em vésperas de se constituir no dualismo entre bem e mal. Assumindo concepções distintas da África, Rodrigues explica que no Brasil, Obatalá tendeu a representar o bem enquanto *Elegbá* ou Exu representaria o mal. *Elegbá*, ou Exu, na Bahia, teria perdido cada vez mais o caráter exclusivamente fálico, assumindo também o caráter de mensageiro:

Elegbá, Elegbará ou Exu é uma divindade fálica que entre os nossos negros, graças ao ensino católico, está quase de todo identificado com o diabo. O seu pacto com Ifá garante-lhe as primícias de todos os sacrifícios, preceito

rigorosamente observado entre os nossos negros que, pela maior parte, ignoram a sua explicação, mas sabem ter a sua omissão como consequência inevitável a perturbação da festa ou cerimônia por Exu. Eles chamam a isto despachar Exu. Na África continuam-se a fazer a Elegbá sacrifícios humanos. Os nossos negros se limitam ao cão, ao galo, e ao bode, tidos por tipos de satíriases. (RODRIGUES, 1982, p.228).

Exu é apresentado por Nina Rodrigues (1982) como uma das divindades iorubanas inferiores. A primeira delas seria Xaponã, o orixá ou deus da varíola, um dos mais conhecidos na Bahia. Seria antes uma divindade das pestes ou epidemias, particularmente da varíola. Em épocas epidêmicas, a cidade apresenta-se coberta de sacrifícios — milho torrado, pilado ou não, com azeite de dendê — que seriam lançados em todos os pontos em que as ruas se cruzam. Como o de Exu, o templo ou oratório de Xaponã não poderia ser conservado dentro das habitações. Exu, o mal, o pecado; Ogum, a guerra, as lutas e vias de fato; Xaponã, a peste, a varíola etc., seriam supostos residir ou reunir-se nas encruzilhadas das ruas, estradas ou caminhos, donde se espalham, dispersam ou irradiam em todos os sentidos.

João do Rio (1881 – 1921), contemporâneo a Nina Rodrigues, mas escrevendo crônicas para jornais no Rio de Janeiro, tem a publicação de sua obra *As religiões no Rio*, em 1904. Trazendo a noção de crenças religiosas afro-brasileiras associadas ao feitiço, e este encontraria, no Rio de Janeiro, espaço fértil dado à credulidade exacerbada de seus habitantes, João do Rio apresenta-nos Exu, como “o diabo que anda sempre detrás da porta” (1906, p. 03). Diferente de Nina Rodrigues, que indica uma possível confusão entre Exu e o diabo cristão, em João do Rio tratam-se de nomenclaturas distintas para se referir a mesma entidade, como podemos ver na citação abaixo:

- Satanaz!Satanaz!
- *Che vuoi?*
- Não o sabes tu? Quero o amor, a riqueza, a sciencia, poder.
- Como as creanças, as bruxas e os doidos – sem nada fazer para os conquistar.
O philosophico Tinhoso tem nesta grande cidade um ululante punhado de sacerdotes, e, como sempre que o seu nome apparece, arrasta comsigo o galope da luxuria, a ancia da volupia de do crime, eu, que já o vira *Echú*, pavor dos negros feiticeiros, fui encontral-o poluindo os retabulos com seu

deboche, enquanto a theoria bacchica dos depravados e das demoniacas estorcia-se no paroxismo da orgia...” (RIO, 1906, p. 151).

Percebemos desta maneira a associação entre Exu e o diabo destacando a ambição, a luxúria, a criminalidade, o deboche e a as orgias. Sem dúvida, uma leitura intensificada do caráter fálico de Exu.

Em *O negro na civilização brasileira* (1971), obra póstuma de Arthur Ramos (1903 – 1949), que se apresenta como discípulo e continuador dos estudos de Nina Rodrigues acerca da cultura negra, a forma como Exu é apresentado mantém a característica de perturbador. Ao falar das festas de candomblé, Ramos (1971, p. 108) destaca que o *padê* ou *despacho* de Exu é realizado por meio de cânticos e atabaques como forma de pedir a Exu que não venha perturbar os festejos. Apresentado como o primeiro orixá a ser remetido trabalhos na festas, Ramos caracteriza-o da seguinte forma:

Exu é o representante dos poderes maléficos. Mas, como acontece nas religiões primitivas, é objeto de culto. Os negros brasileiros temem-no e respeitam-no e nada fazem nas cerimônias rituadas, sem o despacho prévio de Exu. O despacho consiste em atos mágicos que provocam o afastamento de Exu, para que não venha ele perturbar as cerimônias religiosas ou profanas. (RAMOS, 1971, p. 106).

Novamente associado ao mal e a noção de crenças primitivas, a necessidade de se afastar Exu para que os festejos ocorram de forma devida é reforçada. Importante salientar que Arthur Ramos, tal como Nina Rodrigues, compartilhava de conhecimentos antropológicos e médicos em sua formação.

Atentando a Edison Carneiro (1912 – 1972), pesquisador formado em Ciências Jurídicas e Sociais, foi observador dos cultos africanos. Em *Candomblés da Bahia*, publicado originalmente em 1948 ao falar sobre Exu, critica os “observadores apressados” (1948, p. 26) que o associam diretamente com a figura do diabo cristão. Afirma que se essa associação pode ser beneficiada, é tão somente de maneira simbólica, no sentido de que muitas vezes as imagens de Exu, presentes nos cultos de Candomblé visitados pelo autor, tem a forma de “um homem de ferro, nu, chifrudo, com um bastão de que partem sete pontas de lança”

(CARNEIRO, 1948, p. 96). O caráter de mensageiro e de ligação entre os homens e suas divindades é valorizado pelo autor, explicando porque em todos os momentos que iniciam uma cerimônia, seja ela voltada ao bem ou ao mal, são ofertados a Exu os devidos sacrifícios (CARNEIRO, 1948). A passagem, também, pelo Rio de Janeiro possibilitou a Edson Carneiro presenciar uma manifestação de Exu, distinta das que conhecera na Bahia, ainda assim, afirma que no Rio de Janeiro, “o mensageiro se multiplica” (1948, p. 27), mas seu caráter fálico e suas danças, que em África, segundo o autor, possuem grande conotação sexual, se amenizam. A constatação de singularidades e semelhanças entre cada espaço de religiosidade afro-brasileira visitados, fazem com que o autor afirme que esses cultos constituem “uma unidade, que assume formas diversas em cada lugar” (CARNEIRO, 1948, p. 27).

Ao tratar da Umbanda, por exemplo, Carneiro explica que ela seria algo como uma corruptela de uma adaptação brasileira (Candomblé) de um culto original da África. Onde “os orixás nagôs, conhecidos em todos os cultos de origem africana no Brasil, são o cerne” (1948, p. 166). Aos olhos do autor, a Umbanda teria feito “contribuições estranhas” (diferenciação para os despachos colocados em encruzilhadas convencionais e encruzilhadas em “T”, por exemplo) ao culto a Exu, devido ao contato da religião com outros ramos religiosos. Além de apresentar certas dessemelhanças, onde Carneiro destaca, além da variedade de Exus, o fato de qualquer pessoa poder incorporá-los, quando, no Candomblé baiano, o autor registra ser esse um fato muito raro (CARNEIRO, 1948).

Waldemar Valente (1908 – 1992), médico e antropólogo, por sua vez, em *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, de 1955, considerada a principal obra do autor, enfatiza o caráter hibridizado dessas manifestações, faz um estudo sobre os vários cultos afro-brasileiros, que encontrou durante suas pesquisas de campo, principalmente na região nordeste do país. No prefácio da obra, Waldemar Valente lembra-se de sua infância, onde nas conversações com pessoas mais velhas, ouvia “histórias de feitiços e de bruxarias. Histórias de benzedura e de mau-olhado. Histórias de negras velhas catimbozeiras” (VALENTE, 1995, p. XVIII). Histórias essas que, segundo o autor, lhe despertavam medo e curiosidade. Essa curiosidade persistiu-lhe, e em 1950, Valente inicia suas pesquisas sobre religiões afro-pernambucanas inspirado

nos trabalhos de Arthur Ramos, Nina Rodrigues, Gilberto Freyre e outros de sua época (VALENTE, 1955).

Em *Sincretismo religioso afro-brasileiro*, Valente trabalha o conceito de sincretismo como “processo que se propõe a resolver uma situação de conflito cultural” (1955, p. 10), para tanto procura distinguir as culturas negras que se destacaram no Brasil quando seus representantes foram trazidos de África. Classifica também as possíveis religiões que influenciaram ritos religiosos afro-brasileiros como Xangô, Candomblé e Umbanda. Através da descrição de vários componentes dos cultos que visita, como entidades saudadas e organização e execução dos rituais, Valente traça várias possibilidades de forma que essas diferentes culturas e religiões se entrecruzaram no Brasil (VALENTE, 1955).

No decorrer de seu texto, a entidade Exu é apresentada de diversas formas diferentes. A primeira faz referência às semelhanças que encontra entre *Legbá*, de contribuição *jeje*, o diabo cristão e o Exu iorubano:

[...] Legbá, deus malévolos e intrigante. Não corresponde exatamente ao demônio dos cristãos, como acontece em alguns xangôs – sendo por isto aproveitado para fazer o mal, por meio do dos chamados despachos – mas como um espírito que na vida terrena praticou toda a sorte de desatinos e malfeitos, e que, convenientemente acalmado, pode servir até de intermediários entre os mortais e os orixás. Por isto ele é salvo em primeiro lugar em quase todos os xangôs (VALENTE, 1955, p. 31)

Relata, ao descrever às influências banto nos cultos afro-brasileiros, que as diferenças de nomenclatura que existem entre os ritos de Candomblé, na Bahia, e os de Xangô pernambucano. Como por exemplo, a entidade “*Bambogira*”, de procedência congoleza. Valente explica que nos xangôs, *Bambogira* é mais conhecida como Exu (VALENTE, 1955, p. 57). Ao descrever os candomblés de caboclo, outra vertente das religiões afro-brasileiras, Exu aparece como entidade pertencente ao panteão dos encantados. Entende, na verdade, como sendo “encantados novos” (VALENTE, 1955, p. 64), pois se misturariam ao Exu, orixá africano, nas variedades já mencionadas por Edson Carneiro (1948), como Exu Tranca-Ruas, Exu da Meia-Noite, Exu Veludo, Exu Mirim, etc. (VALENTE, 1955).

O Exu como orixá, é apresentado por Valente como entre os orixás mais cultuados no Xangô de Pernambuco. Sobre a entidade, o autor precisa que essa seria uma:

divindade maléfica, é utilizada para fazer “os despachos” ou ebós, que são trabalhos ofensivos a alguma pessoa ou coisa. [...] Ainda com o mesmo fim malfazejo, Exu, é às vezes utilizado para fazer a “mudança de cabeça”, isto é, a transferência de um mal de uma pessoa para outra (VALENTE, 1955, p. 78-79).

Ressalva, porém, o autor, de que nem sempre Exu é identificado como entidade que faz o mal. Sendo que em alguns xangôs visitados por Valente, Exu é

[...]tido como uma espécie de anjo rebelde, o espírito de um ser meio heroico e meio lendário, que ao tempo de sua vida terrana cometeu muitos desatinos [...], mas que prometeu não fazer mal, nem perturbar a alegria dos humanos (VALENTE, 1955, p. 79-80)

Essa promessa, no entanto, só se comprimiria caso Exu fosse o primeiro a ser salvado e lembrado em todos os rituais. Segundo autor, é daí que a entidade serviria à sua função diplomática, mensageira. Antes de qualquer cerimônia, então, o despacho de Exu deveria ser feito para que todo o ritual corresse sem perturbações. O dia de Exu seria segunda-feira, e para que a semana fosse tranquila, fazia-se necessária uma matança de animais em louvor a entidade (VALENTE, 1955, p. 80).

Pierre Verger (1902 -1996), fotógrafo e etnólogo autodidata francês, em 1932 inicia uma série de viagens pelo mundo com o intuito de conhecer e registrar através das câmeras aquilo que lhe prendia a atenção. Até 1946, foram quase quatorze anos consecutivos de viagens, quando chega à Salvador e parece se impressionar com o ambiente da cidade. Na capital baiana, Verger se aproxima da cultura afro-brasileira, que registra através das lentes, e se interessa pelo candomblé, estudando a fundo o culto. Consegue uma bolsa de estudos, em 1948, quando viaja para África. O estreitamento de sua relação com a religião iorubana, bem como seu contato com sacerdotes e chefes religiosos, lhe concede a possibilidade de iniciar-se

babalaô, um adivinho entre o povo iorubano. Trabalhando como pesquisador para o Instituto Francês da África Negra, Verger se vê obrigado a escrever, tarefa que ganha seu apreço⁵.

Entre as obras atribuídas a ele, *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África* (1999) foi publicada três anos após sua morte em 1996, no Brasil, a obra, porém é original de 1957. Esse livro é composto por uma série de fotografias e discussões sobre o culto aos orixás na Bahia e em África, vários relatos de viajantes, principalmente, europeus e árabes, e uma reunião de cantigas e frases (oriki) de convocação e exaltação de cada entidade que a pesquisa de Verger focaliza.

Sobre Exu, a entidade é tema de um dos capítulos do livro, mas aparece na obra anteriormente. É mencionado, quando Verger (1999) descreve todo o procedimento que antecede o início de um neófito à participação no culto aos orixás, onde a oferenda a Esu deve ser feita, caso contrário, o orixá não permitiria o prosseguimento da iniciação. Para explicar as variações na nomenclatura das entidades nos templos de maior influência *djèdjè* (onde Exu seria associado à *Legba*) e quando Verger explica de que forma se sequencia a realização de cerimônias públicas de culto aos orixás, e como essas se assemelham aos rituais de Candomblé na Bahia. Nos dois casos, o autor explica que são feitas oferendas a *Esu Elegba*, por ser ele o “mensageiro dos outros deuses, e como ele tem um caráter difícil, é preciso contentá-lo em primeiro lugar para evitar problemas e dificuldades no decorrer da cerimônia” (VERGER, 1999, p. 29).

No capítulo intitulado “*Esu Elegbara, Legba*”, Verger (1999) traz um apanhado sobre as várias histórias contatadas na África e no Brasil sobre o orixá. Traz também relatos de viajantes que passaram pela África, desde a época das grandes navegações, e presenciaram com o culto a essa divindade. Logo início do capítulo, o autor adianta resumidamente algumas das principais características de *Esu* ou *Legba*:

Esu Elegbara dos yoruba, Legba dos Fon, encerra aspectos múltiplos e contraditórios que dificultam uma apresentação e uma definição coerentes. Vamos enumerar rapidamente suas principais características. Esu é o mensageiro dos outros Orisa e nada se pode fazer sem ele. É o guardião dos

templos, das casas e das cidades. É a cólera dos Orisa e das pessoas. Tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente. Os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao Diabo e fizeram dele o símbolo de tudo que é maldade, perversidade, abjeção e ódio, em oposição à vontade, pureza, elevação e amor de Deus. Mas se Esu gosta de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas, desencadear brigas, dissensões e mal-entendidos, se ele é o companheiro oculto das pessoas e as leva a fazer coisas insensatas, se excita e atiza os maus instintos, tem igualmente seu lado bom e, nisso, Esu revela-se, talvez, o mais humano dos *Orisa*, nem completamente bom, nem completamente mau. Trabalha tanto para o bem como para o mal, é o fiel mensageiro daqueles que o enviam e que lhe fazem oferendas. (VERGER, 1999, p. 122)

Em seguida, traz uma série de histórias contadas no Brasil e na África que atribuem a Exu as características que foram destacadas no excerto acima. Fato interessante, o caráter fálico de Exu, embora seja bem apresentado por Verger, entre todos os mitos que autor colheu, nenhum conta o porquê dessa atribuição (VERGER, 1999). Importante notar, que Verger (1999) procura sempre deixar claro que *Esu*, não pode ser pensado com as concepções ocidentais-cristãs de bem e mal (na verdade em sua introdução o autor explica que toda cultura afro-brasileira, não deve ser pensada assim). Valoriza, ainda, as qualidades que os próprios defeitos da entidade promovem, Exu é jovial e dinâmico e sua capacidade de estar sempre à frente permitiu que ele, junto a Ifá, revelasse aos humanos a arte da adivinhação (VERGER, 1999).

Passando a Roger Bastide (1898 – 1974), sociólogo e antropólogo francês, e sua obra *O candomblé da Bahia*, original de 1958, é nessa obra que Exu ganha maior espaço quantitativo e reflexivo, apresentado em dois momentos. O primeiro deles quando Bastide refere-se ao Padê de Exú.

Tem início obrigatoriamente com o Padê de Exú, do qual muitas vezes se dá uma interpretação falsa, particularmente dos candomblés bantos: Exú é o diabo, poderá perturbar a cerimonia se não for homenageado antes dos outros deuses, como aliás ele mesmo reclamou. Para que não haja rixas, invasões da polícia (nas épocas em que há perseguições contra os candomblés), é preciso pedir-lhe que se afaste; daí o termo despacho, empregado algumas vezes em lugar de Padê, despachar significando “mandar alguém embora”. Exú é, na verdade, Mercúrio⁶ africano, o

intermediário necessário entre o homem e o sobrenatural, o interprete que conhece ao mesmo tempo a língua dos mortais e a dos Orixás. É pois ele o encarregado – e o padê não tem outra finalidade – de levar aos deuses da África o chamado de seus filhos do Brasil (BASTIDE, 1961, p. 22-23).

É visível em Bastide (1961) um maior esforço de compreensão acerca da terminologia e práticas em torno de Exu e a necessidade de se explicar alguns equívocos interpretativos presente por vezes entre os próprios adeptos e reiterados pela literatura em geral, acadêmica inclusive. Na obra é destinado um capítulo de quase quarenta páginas para a divindade. Bastide (1961) revê alguns mitos sobre Exu e indica que Exu não é um orixá como os outros.

Os etnólogos que na África se interessaram por sua figura ou seus mitos, designam-no sob o termo de “trickster” e realmente, à primeira vista, parece ser um malicioso que se compraz em brincadeiras, em lograr tanto os outros deuses quanto os homens. Êste elemento de malícia, que tem talvez um significado que em seguida devemos descobrir, também conhecido pelos fiéis dos candomblés brasileiros. Mas devido a circunstâncias históricas, tal elemento tomou um colorido mais sombrio, o “diabinho” das lendas yoruba transformou-se em diabo mesmo, num diabo cruel e malvado, o mestre todo-poderoso da feitiçaria. (BASTIDE, 1961, p. 208-209).

Um dos correspondentes de Bastide teria lhe explicado que, no Brasil, exu estava associado à feitiçaria e presidia a magia, que podia ser branca, protegendo os negros quanto ao regime de opressão que estavam submetidos; ou negra, para enlouquecer, matar ou arruinar a plantação dos brancos. A conclusão de considerada lógica, por Bastide (1961), é a de que os brancos se amedrontaram e viram em Exu o princípio do mal, o elemento demoníaco do universo. Um ponto interessante apresentado por Bastide consiste em que dentro dos próprios candomblés, por vezes, tem-se essa visão de Exu como algo maligno, associado ao diabo cristão. Ele conta que certa vez pergunto a uma *ialorixá* se ela possuía algum de Exu em seu terreiro e a resposta foi “Deus me livre. É o cão, não o deixarei jamais entrar em minha porta” (BASTIDE, 1961, p. 209).

A aproximação com o diabo, para Bastide (1961), refere-se a três fatores. O primeiro deles a ligação de Exu com o fogo, diz-se na África que foi ele quem trouxe o sol. Muitas vezes

é representado com chifres, como símbolo de fertilidade. E, por fim, o caráter sexual de Exu, mais ameno no Brasil do que na África, mas que junto aos demais contribuiu para que fosse associado ao diabo. Bastide (1961, p. 213) indica as acepções que Exu assumiria na linguagem popular, “colocar-lhe” um Exu no caminho significaria “levar o mal a vida de alguém”, e “ter Exu na cabeça” significa “enlouquecer”. Bastide diferencia (1961, p.14) “candomblés tradicionais” que trabalhariam com “a fisionomia verdadeira desta divindade caluniada”, dos candomblés bantos, que geralmente fariam o uso dito diabólico de Exu. Nesse sentido, os próprios cultos afro-brasileiros teriam introjetado essa percepção reticente de Exu, tanto que não se diz que uma pessoa é filha de exu, mas que “carrega” Exu (Bastide, 1961).

Assim o significado do padê se liga ao ciúme e a maldade de exú. E a sua finalidade não é enviar para junto dos Orixás um mensageiro que lhes leve a oração dos homens, e sim livrar-se de uma divindade incômoda, que, sem esta homenagem, perturbaria a cerimonia e seria capaz de desencadear as maiores desgraças sobre o terreiro. Pela mesma razão, o Pegí de Exú, ao lado do portão da entrada, é fechado a chave e reforçado por um cadeado: pretende-se impedir que o santo saia vagabundeando através das ruas, pois não poderia senão cometer ações nocivas. (BASTIDE, 1961, p. 219-220).

Bastide se afasta destas interpretações e demonstra ao longo do capítulo como Exu estaria ligado ao mito de todos os orixás, sendo uma figura imprescindível para a manutenção da crença no Brasil⁷. Exu seria responsável pela ordenação do mundo, justamente por ser a divindade dos caminhos. No Brasil, ele exerce grande importância no lugar do culto a Ifá, ligando as compartimentações diversas da natureza onde atua cada orixá. Exu é quem abre a porta! Tem acesso ao reino dos mortos e possibilita o transe místico (BASTIDE, 1961). Em resumo, o olhar de Bastide atribui importância central a figura de Exu para a manutenção das crenças africanas no Brasil. Sem Exu, não haveria culto.

Se as leituras apresentadas até aqui, voltam-se em especial para o candomblé baiano e para as crenças em África, exceto por João do Rio que já nos apresenta os primeiros escritos sobre a macumba carioca, a partir da década de 1970, podemos encontrar autores preocupados, também, em retratar a Umbanda. Renato Ortiz, em *A morte branca do feiticeiro negro* (1978), obra proveniente de sua tese de Doutorado, iniciada em 1972 sob a orientação

de Roger Bastide, centra sua pesquisa nas cidades e regiões metropolitanas do Rio de Janeiro e São Paulo, onde a religião umbandista a essa época se desenvolveria com maior intensidade. A tese central de *A morte branca do feiticeiro negro* consiste numa análise e discussão da modernização que os aspectos religiosos da cultura afro-brasileira sofreriam, devido ao processo de industrialização nas grandes cidades, através da criação e desenvolvimento da religião de Umbanda:

Estudaremos assim como se realiza a integração do mundo religioso afro-brasileiro na ‘moderna’ sociedade nacional. Desta forma poderemos esclarecer como os valores afro-brasileiros se transformaram para compor uma nova religião: a Umbanda. [...] Constataremos assim que o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano industrial e de classes. (ORTIZ, 1978, p. 12)

Sobre a figura de Exu, Ortiz destina a ele o capítulo sete, “Exu, o anjo decaído”. Nesse capítulo, o autor insere o conceito de “reinterpretação” definido por Melville Jean Herskovits como base de análise para o fenômeno da Umbanda. Considera, assim, a religião como portadora de um caráter de “conservação do ‘velho’ dentro de novas formas de significado, ao mesmo tempo em que novas formas e valores emergem com o desenvolvimento do país” (ORTIZ, 1978, p. 115).

Exu e suas transformações ao longo do tempo seriam, sob o olhar do autor, exemplo perfeito desse processo re-interpretativo. Explicando melhor sua teoria, Ortiz estuda as explicações que conseguiu sobre o Exu, podendo ser elas divididas conforme as diferentes práticas religiosas afro-brasileiras em que o autor afirma estarem inseridas: o Candomblé, a Umbanda e a Quimbanda. O Exu iorubano, ou “*Legba* para os *Ewé*” (ORTIZ, 1978, p. 115) é tido pelo autor como “tradutor das palavras divinas” (ORTIZ, 1978, p. 116), mantendo seu caráter de mensageiro, ressalta também o caráter *trickster* dessa divindade, razão que associaria Exu ao diabo, na visão dos primeiros pesquisadores dos costumes daomeanos. Exu tem no ícone fálico uma de suas formas de sua expressão, caráter esse que, segundo Ortiz, foi amenizado por certo “puritanismo brasileiro” (ORTIZ, 1978, p. 117).

Para Ortiz (1978), no Candomblé, Exu ainda manteria vestígios da cultura africana, mas no Brasil, diferentemente, sua existência tenderia a ser considerada maligna. Sua dubiedade provocaria uma divisão na religião candomblecista, onde o Exu que assumisse a função de guardião das entradas ao templo, seria sempre bom, e o Exu do peji, onde são ofertados os sacrifícios, atuaria tanto do lado do bem, quanto do mal (ORTIZ, 1978).

A contraposição entre Umbanda e Quimbanda é interessante, pois são vertentes religiosas diferentes que atuam com o mesmo rol de entidades. No trecho do livro destinado a essa diferenciação, Ortiz informa que a Umbanda se utiliza da mesma repartição proposta por Allan Kardec em *O livro dos espíritos*: “a) Espíritos Puros – anjos, arcanjos e serafins; b) Espíritos de Segunda Ordem – têm ainda que passar por certas provas. c) Espíritos Imperfeitos – caracterizados pela arrogância, orgulho e egoísmo.” (ORTIZ, 1978, p. 79).

Para os umbandistas, os espíritos que são chamados à incorporação e ao “trabalho” nos terreiros da Umbanda, seriam os espíritos da categoria “b”, espíritos que possuem luz, mas ainda necessitam praticar o bem enquanto entidades para provarem seu merecimento. A Quimbanda, então, seria responsável pelo culto aos espíritos da categoria “c”, espíritos imperfeitos e que por isso, se subentende que são mais propensos à prática do mal (ORTIZ, 1978).

Embora todos os Exus pertençam, para os umbandistas aos quais se refere Ortiz, à terceira categoria de espíritos (ou seja, ‘trabalhar’ com eles seria sempre um trabalho de Quimbanda), em alguns terreiros de Umbanda existem dias e médiuns para a incorporação de Exu (ORTIZ, 1978). Esse caso de ambivalência aconteceria, porque nem todos os espíritos imperfeitos parecem acomodados a essa categoria, e alguns desejariam adquirir a luz, ou seja, praticar o bem: são os Exus batizados. Ortiz explica que embora esses Exus se prontifiquem a subir na hierarquia espiritual umbandista, alguns hábitos permanecem rasteiros a essa elevação. Por isso, nos dias em que, num terreiro umbandista, se irá trabalhar com a incorporação dos Exus, é possível presenciar algumas alterações para que a energia negativa dessas entidades não interfira no espaço sagrado do templo destinado a outros espíritos, então superiores (ORTIZ, 1978): as cortinas do altar se fecham, o que denota uma

ruptura entre os santos do congá e os exus que ‘descem’. Na Tenda do Caboclo Tupinambá a inversão da ordem religiosa é fortemente marcada; as cadeiras têm suas posições invertidas, o que obriga o público a voltar as costas para o altar. A entrada profana da sala de culto transformasse em culto onde se manifestam as entidades; isso demonstra claramente a distinção qualitativa que se estabelece na utilização do solo onde normalmente ‘baixam’ os caboclos e pretos-velhos. (ORTIZ, 1978, p. 127)

Depois de explicar as principais características de incorporação dos Exus que pôde observar, Ortiz conclui o capítulo destinado à essa figura, entendendo que houve um distanciamento entre o Exu umbandista do Exu-Legba iorubano, onde “submetido à dicotomia do bem e do mal *Legba* transforma-se em espírito ‘arrepentido’ obedecendo desta forma aos apelos das entidades de luz” (ORTIZ, 1978, p. 136).

Lísias Negrão, por fim, em *Entre a cruz e encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo* (1996), resultado de um trabalho que, segundo o autor, durou mais de 20 anos, reuniu:

registros de atas de fundação e estatutos relativos a mais de 14 000 tentadas de Umbanda, a cerca de 2500 centros espíritas e 1400 terreiros de Candomblé [...]. (Realizadas) aproximadamente 130 entrevistas [...]. Todas elas gravadas e transcritas, compondo um volume de mais de 3000 páginas. Ainda foram observadas ao menos uma sessão – as chamadas “giras” – em 32 terreiros visitados, registradas em caderno de campo. (NEGRÃO, 1996, p. 17-18).

Partindo desse extenso acervo documental, Negrão estuda a Umbanda enquanto campo religioso permeável e multiforme, no sentido de ser uma religião que via de regra dialoga com outras concepções religiosas e, ainda que em alguns casos se organize ideologicamente sob a forma determinada por federações, apresenta em cada templo variações significantes sobre a prática religiosa em Umbanda (NEGRÃO, 1996)

Sob a perspectiva werberiana de análise, Negrão entende que a religião seria a prática baseada em obediência à uma ética particular de um grupo. Ao contrário da manipulação mágica, que estaria desvinculada de qualquer preocupação moral, a religião necessariamente

exige obediência “a princípios éticos e a valores absolutos emanados de um deus transcendente, e do sacerdote, que racionaliza e moraliza tais princípios em acordo com as demandas dos leigos e seus interesses” (1996, p. 23).

Sendo assim, após uma discussão sobre a trajetória histórica na Umbanda no Brasil e no Estado de São Paulo mais pontualmente, Negrão (1996) analisa, no espaço religioso umbandista, às luzes da concepção weberiana sobre religião, as relações construídas entre pai-de-santo, médium e cliente. Para tanto, o autor descreve o espaço e as figuras que rodeiam dessas três figuras. Apresenta assim, o universo religioso umbandista com suas entidades, símbolos, espíritos, cantigas, etc.

No que se refere a Exu, Negrão (1996) faz um apanhado dos relatos que recolheu entre os seus entrevistados sobre a entidade, e constrói uma análise das principais características mencionadas. O Exu da obra de Negrão também abarca a Pomba-gira, sendo considerada a manifestação feminina⁸ do mesmo tipo de espírito.

Exu, distintamente de todas as outras as entidades, trabalharia na linha de esquerda, ou seja, entre suas principais aptidões estaria naturalmente a de fazer o mal. Isso acontece porque, segundo os relatos recolhidos pelo autor, Exus seriam os espíritos que em suas vidas terrenas foram pessoas que cometeram atos de extrema violência como assassinatos, estupros, roubos. Estariam também ligados a vida boêmia das ruas, envolvidos sempre em vícios, prostituição e arruaças (NEGRÃO, 1996).

Devido a essa vida desregrada, se tornaram espíritos de pouca luz, desnorteados, violentos, e egoístas. Essa última característica seria talvez o principal motivo para a relação dessa entidade com a prática de prejudicar outras pessoas a mando de alguém. Com o devido sacrifício Exu faria o que seu sacerdote ou “fiel” lhe pedisse, inclusive o que outras entidades não seriam capazes de fazer, como perturbar outras pessoas, acabar ou começar relacionamentos, destruir a vida profissional de alguém ou mesmo provocar sua morte. (NEGRÃO, 1996)

Interessante que, apesar de toda essa carga negativa à entidade, Exu seria o único tipo de espírito que, entre quase todos os terreiros analisados por Negrão, (1996) possuía dias de

gira (cerimônia onde os médiuns incorporam suas entidades) exclusiva, onde, exceto três, as fariam com periodicidade determinada. Negrão (1996) sobre este aspecto, explica que isso ocorre devido à possibilidade de se batizar Exu, ou seja, acostumá-lo a fazer o bem.

Embora nos terreiros que dizem não admitir a prática de malefícios no seio religioso umbandista, ainda traga características negativas quando incorporados (falam palavrões, bebem exageradamente, se insinuam sexualmente), o Exu batizado entraria nos lugares de maior carga negativa, e desfariam com maior eficácia, feitiços destinados ao mal de outrem. É comparado muitas vezes a um policial ou soldado, quando não um capataz ou servidor, do mundo espiritual que, com a devida doutrina seria a entidade que melhor serviria à execução de trabalhos considerados pesados, como por exemplo, revidar o malefício enviado por outro feiticeiro à determinada pessoa.

O motivo maior de sua popularidade nos terreiros, pois mesmo entre os pais-de-santo que não gostam de trabalhar com Exu o fazem devido ao apelo de sua clientela, é justamente o que o caracterizaria Exu como entidade maligna. Os vícios, o comportamento sexualmente sugestivo e as gargalhadas, características que o aproximam das fraquezas humanas e, por consequência lhe dão maior entendimento sobre o assunto e maior eficácia na resolução de problemas de sentido mais terreno, como a necessidade de um emprego ou a dor de um amor, por exemplo. (NEGRÃO, 1996, p. 230-232).

Considerações finais

Com base nas leituras realizadas, percebeu-se que no que se refere a construção discursiva da figura de Exu, os aspectos que se destacam consistem em suas variações entre o Candomblé e a Umbanda, seu caráter fálico e sexual, sua função enquanto mensageiro, sua atitude próxima ao *Trickster*, sua ambivalência entre bem e mal e ser aspecto de perturbação. Essas representações de Exu variam historicamente, marcada inicialmente pelo caráter perturbador, percebe-se a adesão paulatina a noção de mensageiro. O caráter fálico atribuído ao orixá é por vezes suavizado em alguns discursos. A associação ao diabo cristão varia não apenas segundo o autor, mas também de acordo com o contexto histórico.

A fim de compreender e aprofundar alguns destes aspectos, não poderíamos deixar de fazer referência ao sociólogo Reginaldo Prandi, autor de diversas obras sobre a temática das religiões afro-brasileiras. Uma das principais contribuições de Prandi (2001) a compreensão da figura de Exu, e da leitura histórica que se faz dele, a nosso ver, é sua compreensão de que os aspectos míticos são fundamentais na atribuição de características ao orixá, e ao mesmo tempo, a ciência da atualização histórica destes aspectos.

No artigo intitulado “Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu”, Prandi apresenta as formulações sobre Exu desde os relatos dos primeiros viajantes em África até o processo de configuração no contexto histórico-cultural brasileiro. Retoma-se assim a articulação apresentada inicialmente de que acompanhar e mapear a trajetória de Exu nos textos produzidos pelas Ciências Humanas no Brasil do século XX, implica considerar, também, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; além das formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais uns representantes (instâncias coletivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, por meio de uma série de discursos que o apreendem e o estruturam, conduz obrigatoriamente à uma reflexão sobre o modo como uma figuração desse tipo pode ser apropriada pelos leitores dos textos (ou das imagens) que dão a ver e a pensar o real. (CHARTIER, 1990, 2002).

A referência, marcada entre os autores, ao Padê de Exu, que ocorre por vezes para que não perturbe, ou para que leve a mensagem, ou porque segundo os mitos é o primeiro ‘a comer’, é compreensível quando se considera que para os antigos iorubás, é fundamental manter o elo entre o Aiê (mundo dos humanos) e o Orum (mundo dos deuses). Esse elo é assegurado por laços e obrigações que ligam os dois mundos.

Os homens alimentam continuamente os orixás, dividindo com eles sua comida e bebida, os vestem, adornam e cuidam de sua diversão. Os orixás são parte da família, são os remotos fundadores das linhagens cujas origens se perdem no passado mítico. Em troca dessas oferendas, os orixás protegem, ajudam e dão identidade aos seus descendentes humanos. Também os

mortos ilustres merecem tal cuidado, e sua lembrança os mantém vivos no presente da coletividade, até que um dia possam renascer como um novo membro de sua mesma família. É essa a simples razão do sacrifício: alimentar a família toda, inclusive os mais ilustres e mais distantes ancestrais, alimentar os pais e mães que estão na origem de tudo, os deuses, numa reafirmação permanente de que nada se acaba e que nos laços comunitários estão amarrados, sem solução de continuidade, o presente da vida cotidiana e o passado relatado nos mitos, do qual o presente é reiteração. (PRANDI, 2001, p. 49-50).

Como as oferendas dos homens aos orixás devem ser transportadas até o mundo dos deuses, Pandi (2001) indica que este transporte fica a encargo de Exu. Não apenas o transporte, mas principalmente a comunicação, uma vez que é preciso saber se os orixás estão satisfeitos com a atenção a eles dispensada pelos seus descendentes, os seres humanos. O caráter mensageiro de Exu é fundamental, pois dele depende a sobrevivência dos humanos. Sem Exu não se recebe as determinações e os conselhos que os orixás enviam do Aiê.

Exu é o portador das orientações e ordens, é o porta-voz dos deuses e entre os deuses. Exu faz a ponte entre este mundo e mundo dos orixás, especialmente nas consultas oraculares. Como os orixás interferem em tudo o que ocorre neste mundo, incluindo o cotidiano dos viventes e os fenômenos da própria natureza, nada acontece sem o trabalho de intermediário do mensageiro e transportador Exu. Nada se faz sem ele, nenhuma mudança, nem mesmo uma repetição. Sua presença está consignada até mesmo no primeiro ato da Criação: sem Exu, nada é possível. O poder de Exu, portanto, é incomensurável. Exu deve então receber os sacrifícios votivos, deve ser propiciado, sempre que algum orixá recebe oferenda, pois o sacrifício é o único mecanismo através do qual os humanos se dirigem aos orixás, e o sacrifício significa a reafirmação dos laços de lealdade, solidariedade e retribuição entre os habitantes do Aiê e os habitantes do Orum. Sempre que um orixá é interpelado, Exu também o é, pois a interpelação de todos se faz através dele. É preciso que ele receba oferenda, sem a qual a comunicação não se realiza. (PRANDI, 2001, p.50).

Essa questão da oferenda é fundamental para que se entenda o caráter ambicioso associado a Exu por João do Rio e marcado nos trabalhos de Ortiz e Negrão ao tratarem da visão por vezes inferiorizada que Exu assume em meio às entidades. Leitura esta já presente em Nina Rodrigues que apresenta divisões mitológicas entre divindade superiores e inferiores.

Segundo Prandi (2001, p. 49), como a oferenda é pressuposto obrigatório para que haja comunicação, é costume dizer que Exu não trabalha sem pagamento, “o que acabou por imputar-lhe, quando o ideal cristão do trabalho desinteressado da caridade se interpôs entre os santos católicos e os orixás, a imagem de mercenário, interesseiro e venal”.

A representação de mensageiro presente em Rodrigues, Carneiro, Verger, Bastide e Ortiz é também destacada por Prandi (2001), pois “como mensageiro dos deuses, Exu tudo sabe, não há segredos para ele, tudo ele ouve e tudo ele transmite” (2001, p.49). Retomando a Canção de Exu, apresentada por Willis (2007) é possível corroborar a ideia de que ele pode quase tudo, pois conhece todas as receitas, todas as fórmulas, todas as magias. O que nos permite inclusive compreender porque João do Rio associa-o a noção de feitiço e destaca o pavor que a invocação de seu nome causa. A associação de Exu ao feitiço, conforme sugerem praticamente todos os autores trabalhados, implicam, por um lado, temor, mas por outro, geram grande prestígio a divindade.

Outro aspecto que a Canção de Exu permite conjecturar, mas que não está, pelo menos de forma direta, presente nos autores abordados é sua função transformadora.

Exu trabalha para todos, não faz distinção entre aqueles a quem deve prestar serviço por imposição de seu cargo, o que inclui todas as divindades, mais os antepassados e os humanos. Exu não pode ter preferência por este ou aquele. Mas talvez o que o distingue de todos os outros deuses é seu caráter de transformador: Exu é aquele que tem o poder de quebrar a tradição, pôr as regras em questão, romper a norma e promover a mudança. Não é pois de se estranhar que seja considerado perigoso e temido, posto que se trata daquele que é o próprio princípio do movimento, que tudo transforma, que não respeita limites e, assim, tudo o que contraria as normas sociais que regulam o cotidiano passa a ser atributo seu. (PRANDI, 2001, p. 50).

Esse princípio transformador implica a capacidade de metamorfose, intrínseca a Exu, enquanto um fenômeno natural e cultural complexo, pois pode remeter tanto na mudança de uma forma em outra, como na transformação do corpo e do modo de vida, quanto na mudança completa no estado ou no caráter de uma pessoa. E também a própria mutação da vida, o que abre espaço para pensarmos a relação vida/morte/renascimento. Boa parte das

crenças religiosas africanas tradicionais dialoga com a ideia de reencarnação. Esta, por sua vez, não estaria relacionada a uma hierarquização do renascimento como forma de prêmio ou castigo por uma evolução do espírito ou ausência desta. Dentro do pensamento africano tradicional não há forma de vida superior às demais. Homens, plantas e animais são seres de igual importância no ciclo da vida. Aliás, o grande tesouro da vida é a grande metamorfose desta. A possibilidade de sendo um, ser todos os outros também. Já que todos possuem o mesmo início e fim em si mesmo: a divindade criadora.

Esses elementos apresentados articulados às indicações de Prandi (2001) de Exu carregam qualificações morais e intelectuais próprias do responsável pela manutenção e funcionamento do *status quo*, inclusive representando o princípio da continuidade garantida pela sexualidade e reprodução humana, nos levam a representação fálica que Exu que perpassa todos os discursos mapeados.

[...] mas ao mesmo tempo ele é o inovador que fere as tradições, um ente portanto nada confiável, que se imagina, por conseguinte, ser dotado de caráter instável, duvidoso, interesseiro, turbulento e arrivista. Para um iorubá ou outro africano tradicional, nada é mais importante do que ter uma prole numerosa e para garanti-la é preciso ter muitas esposas e uma vida sexual regular e profícua. É preciso gerar muitos filhos, de modo que, nessas culturas antigas, o sexo tem um sentido social que envolve a própria ideia de garantia da sobrevivência coletiva e perpetuação das linhagens, clãs e cidades. Exu é o patrono da cópula, que gera filhos e garante a continuidade do povo e a eternidade do homem. Nenhum homem ou mulher pode se sentir realizado e feliz sem uma numerosa prole, e a atividade sexual é decisiva para isso. É da relação íntima com a reprodução e a sexualidade, tão explicitadas pelos símbolos fálicos que o representam, que decorre a construção mítica do gênio libidinoso, lascivo, carnal e desregrado de Exu-Elegbara. Isso tudo contribuiu enormemente para modelar sua imagem estereotipada de orixá difícil e perigoso que os cristãos reconheceram como demoníaca. Quando a religião dos orixás, originalmente politeísta, veio a ser praticada no Brasil do século XIX por negros que eram ao mesmo tempo católicos, todo o sistema cristão de pensar o mundo em termos do bem e do mal deu um novo formato à religião africana, no qual um novo papel esperava por Exu. (PRANDI, 2001, p. 50-51).

A maioria dos autores analisados informam que apesar do símbolo fálico ser atribuído a Exu em África, no Brasil, torna-se menos frequente devido à perseguição religiosa. Ortiz

(1978), por exemplo, informa ter encontrado no interior paulista, um terreiro onde um ícone em tamanho real destinado à *Legba* ocupava a entrada do templo, mas que esse exemplo não se seguiu nos demais terreiros que visitou. Por centralizar seus estudos em África, Pierre Verger (1999) encontra a simbologia do falo relacionada a Exu em quase todas as casas dos que cultivam a religiosidade iorubana. Segundo Verger, em África, a forma fálica esculpida em barro representa que aquele lugar está protegido dos perigos que possam vir de fora. Embora de extrema importância, nenhum dos autores progrediu na explicação dos motivos para essa representação. O excerto de Prandi, neste sentido torna-se bastante elucidativo.

Para nós, da História, por fim, refletir sobre os lugares de onde estes discursos foram, e continuam, sendo prioritariamente produzidos, nas Ciências Sociais e Médicas, nos parece cada vez mais necessário. Especialmente por entendermos que faz parte do exercício intelectual pensar as categorias, conceitos e ideias com os quais se trabalha, buscamos aqui identificar e delinear a forma como Exu foi apresentado nos discursos produzidos por intelectuais das Ciências Humanas no Brasil do século XX.

Referências

BASTIDE, Roger. **O candomblé na Bahia** (Rito Nagô). Trad. Maria Isaura de Pereira Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1961.

BERKENBROCK, Volney. **A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

BRUMANA, Fernando; GONZÁLEZ, Elda. **Marginália Sagrada**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1991.

CAILLOIS, Roger. **O homem e o sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1988.

CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. Salvador: Editor Museu do Estado da Bahia, 1948.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes**. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

MORIN, Edgar. **O método I: a natureza da natureza.** 2.ed. Trad. Ilana Heineberg. Porto Alegre, Sulina, 2005 a.

MORIN, Edgar. **O método II: a vida da vida.** Trad: Marina Lobo. 3. ed. Porto Alegre, Sulina, 2005 b.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada:** formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro.** Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1978.

PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo:** Sincretismo católico e demonização do orixá Exu. Revista USP, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

RAMOS, Arthur. **O Negro na Civilização Brasileira.** Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1956.

RIO, João do. **As religiões no Rio.**2.ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1906.

RODRIGUES, Nina. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** 6.ed. São Paulo: Ed.Nacional; [Brasília]: Ed. Universidade de Brasília, 1982.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro.** Companhia Editora Nacional, 1955.

VERGER, PIERRE. **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, 1999.

WILLIS, Roy. **Mitologias.** São Paulo: Editora Abril, 2010.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. **Ori Axé, a dimensão arquetípica dos orixás.** São Paulo: Vetor, 1998.

Artigo recebido em 28 de dezembro de 2013. Aprovado em 02 de fevereiro de 2014.

Notas

- ¹ As reflexões aqui apresentadas estão vinculadas ao projeto de pesquisa docente intitulado “Ciência, Ideias e Crenças: história e cultura afro-brasileiras por meio de seus intelectuais”. A autora é docente do Programa de Pós-graduação em História (PPH-UEM). Líder do Núcleo de Pesquisa em História Religiosa e das Religiões (CNPQ), coordenadora do Núcleo Paraná do Grupo de Trabalho História das Religiões e das Religiosidades (ANPUH) e Integrante/Associado GT Historical Studies of Science, Technology and Medicine in Latin American, da European Association of Historians of Latin America (AHILA).
- ² O teólogo, Volney Berkenbrock, por exemplo, se apresenta como criado dentro de um universo completamente católico, no interior de Santa Catarina. No prefácio de *A experiência dos Orixás* (1997), Berkenbrock conta que sua curiosidade e medo sobre as religiões afro-brasileiras começaram a crescer quando, menino, ouvia falar com temor e distância, de familiares e pessoas próximas, sobre Candomblé, Macumba ou Umbanda, não como religiões, mas como “coisas do diabo”.
- ³ Esta visão de Exu pode ser encontrada em ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. *Ori Axé a dimensão arquetípica dos orixás*. São Paulo: Vetor, 1998.
- ⁴ Vide PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista Usp*, São Paulo, n. 50, p. 46-65, 2001.
- ⁵ Informações disponíveis em <http://www.pierreverger.org/fpv/index.php/br/pierre-fatumbiverger/biografia/biografia>. Acesso: 15/05/2014.
- ⁶ O psicólogo José Jorge de Moraes Zacharias, em *Ori Axé – A dimensão arquetípica dos orixás* (1998) apresenta a figura de Exu sobre duas concepções religiosas diferentes: a Umbanda e o Candomblé. Em Umbanda, Exu simbolizaria três aspectos sombrios da psique humana normalmente reprimidos, e que a entidade assumiria em toda sua potencialidade. Exu é dessa forma um espírito de muita agressividade e violência, dado a falar palavrões e de maneira bruta. Também se identifica com a volúpia, onde o autor exemplifica através da Pombagira, interpretada como um gênero feminino de Exu, de seios a mostra e conversa sensualizada, normalmente apontando características, acerca da sexualidade, reprimidas pelo seu consulente. Exu também assumiria a figura do malandro, expressado na figura de Zé Pilintra, para ter-se um caso, onde sua iconografia representa a possibilidade de intermediário entre as entidades de luz e sem luz. Eis os fatores principais que identifica nos Exus umbandistas: “percebemos que eles estão encarnando os aspectos sombrios da personalidade. A Agressividade brutal e menos refinada, a sensualidade vulgar e promíscua, bem como a malandragem e as atividades “fora da lei” são aspectos que compõe a sombra pessoal em nossa cultura, pois em função de uma “aparência social” (persona) estes aspectos menos morais e cristãos devem ser reprimidos no inconsciente pessoal (sombra)”. (ZACHARIAS, 1998, p. 45). Sobre o Exu de Candomblé, Zacharias (1998) o apresenta sobre a formatação interpretativa que faz dos Orixás através da tipologia junguiana, divididos em tipos extrovertidos e introvertidos, atribuindo-lhes dois de quatro tipos diferentes de funções psicológicas primordiais: pensamento, sentimento, sensação, intuição. Exu é classificado por Zacharias (1998) como entidade portadora de muita dinamicidade e movimento, impulsividade, de fácil comunicação e com facilidade para romper com regras sociais. Ele é “sedutor e envolvente [...]. Brincalhão, satírico e irreverente, [...] astuto e briguento, além de muito erotizado” (p. 96). Seguindo a tipologia junguiana, Exu se encaixaria como sendo do tipo intuição extrovertido “com pensamento auxiliar” (p. 96). Para Zacharias, Hermes seria o correspondente grego de Exu, apontando diversas semelhanças entre as duas deidades: “Exu apresenta muitas características de seu correspondente grego. Exu preside os caminhos, especialmente as encruzilhadas, sendo um de seus símbolos o tridente, em que se percebe uma encruzilhada [...]. A exemplo de Hermes, Exu carrega um instrumento fálico, um bastão, que tem a forma de um pênis. [...] Exu é, igualmente dono do mercado, está sempre envolvido no comércio, e por isso tem afinidade com a malandragem e astúcia próprias desta atividade.” (1998, p. 137-138).

Partindo de uma análise psicológica, o autor chega a conclusão de que o caráter de mensageiro divino pode ser também interpretado como o de regulador do fluxo de energia psíquica, ou seja, que regula a passagem de conteúdo entre o consciente e o inconsciente (ZACHARIAS, 1998). Sintetizando o que encontrou entre os Exus apresentados sob as duas formas de religiões (Candomblé e Umbanda), Zacharias (1998) associa a divindade ao aspecto sombrio de nossos pensamentos reprimidos no inconsciente. No cristianismo, onde a violência e agressividade são reprimidos enquanto incompatíveis com a nossa cultura, Exu foi facilmente associado à figura do diabo. Mas estes aspectos reprimidos, hora ou outra virão à tona, para Zacharias (1998), compreender Exu seria uma maneira de dar vazão e apaziguar o lado sombrio de cada individualidade.

⁷ Essa ideia é corroborada posteriormente por Berkenbrock (1997) ao afirmar que Exu possui, entre os orixás, um status especial. Diferente da maioria dessas divindades, que, segundo o autor, perderam importância na transferência de seu culto ao Brasil, Exu na verdade ganhara. Afirma isto, pois, nos terreiros de Candomblé ele é o mediador entre os humanos e os deuses. Essa característica viria do fato de que, a Exu, não teria sido atribuída nenhuma área da natureza para atuar em específico. Mas o que poderia parecer uma posição de segundo plano é, segundo o autor, o que torna Exu essencial para todo e qualquer cerimônia no Candomblé. Como o sistema religioso do Candomblé está baseado na comunicação entre o Orum e o Aiyê, entre os Orixás e os seres humanos. A comunicação proporciona a troca de Axé, que possibilita a harmonia e o vir a ser da existência. A oferenda é o fator de equilíbrio neste sistema: todo desequilíbrio é recomposto por uma oferta. Exu é o mediador, o elo de comunicação deste sistema. É através dele que a oferta é levada ao Orixá e é através dele que acontece a restituição. Somente através de Exu pode acontecer a troca de Axé. Ele é o elo, a figura-chave na sequência da oferta e restituição. Esse status especial a que se refere Berkenbrock se manifesta também no fato de, no Brasil, Ifá ser quase sempre substituído por Exu nos sistemas de adivinhação. E, por meio da característica incomum de Exu em ser, ao mesmo tempo, vários. Segundo o autor cada pessoa e Orixá possui seu próprio Exu, necessário para que a comunicação entre os dois aconteça. Seria Exu, dessa forma, em contrapartida a Olorum (divindade suprema e criadora), a existência individualizada. Frente a toda a importância atribuída à entidade, o autor não deixa de destacar o caráter controverso de Exu. Se Exu estabelece o equilíbrio de uma pessoa por conduzir a oferta, dada por esta a um Orixá receptor, o desequilíbrio também é sua responsabilidade. Não saber alimentar a Exu da maneira correta, atrairia desarmonia, desgraça e azar. A característica ardilosa de Exu acima destacada foi, para Berkenbrock (1997), erroneamente interpretada como maligna. (BERKENBROCK, 1997).

⁸ Brumana e Gonzáles (1991) identificam Exu como sendo a única entidade que tem nome diferente para seu representante feminino, a Pomba-gira. Entre suas características simbólicas estão as cores vermelho e preto, tridentes, capas e seus pontos cantados que falam de temas como cemitério, a gargalhada, a encruzilhada e a meia-noite, sendo estes comuns em seus nomes (Exu 7 Caveiras, Exu 7 Encruzilhadas, Maria das Estradas, por exemplo). Incorporado, Exu adota uma postura agachada, com o corpo, braços e mãos contorcidos. Falam com a voz rouca, dizem palavrões e soltam muitas gargalhadas. Fuma cigarros e bebe aguardente. As pombas-gira, incorporadas, ficam de pé com as mãos na cintura, ou andam com movimentos sinuosos. Possuem voz aguda e provocam sexualmente os homens. Bebem champagne e fumam cigarros de luxo (BRUMANA; GONZÁLES, 1991, p. 242-243).