

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**EXU, O ORIXÁ FÁLICO DA MITOLOGIA NAGÔ-YORUBÁ:  
DEMONIZAÇÃO E SUA RESSIGNIFICAÇÃO NA UMBANDA**

OLI SANTOS DA COSTA

Goiânia  
2012

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E TEOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**EXU, O ORIXÁ FÁLICO DA MITOLOGIA NAGÔ-YORUBÁ:  
DEMONIZAÇÃO E SUA RESSIGNIFICAÇÃO NA UMBANDA**

OLI SANTOS DA COSTA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Departamento de Filosofia e Teologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, sob a orientação da Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira, para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião.

Goiânia  
2012

C837e Costa, Oli Santos.

Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá : demonização e sua ressignificação na umbanda [manuscrito] / Oli Santos Costa. – 2012.

126 f. : ll.

Bibliografia: 117-126

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, 2012.

Orientação da Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira.

Inclui lista de figuras.

1. Orixá – umbanda. 2. Exu – umbanda. 3. Umbanda. 4. Mito. I. Título.

CDU: 299.6(043.3)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 27 DE AGOSTO DE 2012 E APROVADA COM A NOTA 9,5 PELA BANCA  
EXAMINADORA

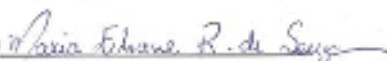
1) Dra. Irene Dias de Oliveira / PUC Goiás (Presidente)



2) Dra. Carolina Teles Lemos / PUC Goiás (Membro)



3) Dra. Maria Eliane Rosa de Souza / IFG (Membro)





*À minha mãe, Diva dos Santos Pedroso, responsável por minha existência.  
À minha esposa, Dra. Hulda Silva Cedro da Costa, pelo companheirismo, incentivo,  
carinho, amor e dedicação.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço ao Orixá Exu pelo suporte, escudo e refugio. *Lalúpo! Larôye! Mojubá! Essuíá! Riá!!! ...Alúpooô..! Exu Agelú .: Alúpo !!!*

À Profa. Dra. Irene Dias de Oliveira, orientadora, pelo aprendizado que me proporcionou com muita maestria e dedicação durante dois anos.

Aos meus filhos e enteados que, de uma forma ou de outra, colaboraram durante o meu período de estudo.

Aos professores do Curso de Mestrado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

A CAPES/PROSUP pelo suporte financeiro através de bolsa de estudo que me possibilitou a conclusão do curso de pós-graduação *stricto sensu*.

## RESUMO

COSTA, Oli Santos da. *Exu, o orixá fálico da mitologia nagô-yorubá: demonização e sua ressignificação na Umbanda*. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião. Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia: PUC-GOIÁS, 2012.

A presente dissertação analisa o orixá fálico Exu sob o prisma de sua demonização ainda em solo africano bem como a continuação desse processo após a entrada dos escravos negros no Brasil Colonial, passando pelo Brasil Imperial, Brasil República até chegar aos dias atuais. Esta pesquisa buscou ressaltar o mito primordial do orixá Exu junto à chegada dos africanos, apontando os conflitos gerados pela supremacia da religião católica, atrelada à coroa, assim como as crenças tradicionais africanas que foram suprimidas pelo colonizador e pela Igreja. Os resultados mostram uma preocupação em relação ao controle do orixá Exu, tendo ele sido erroneamente mal interpretado pelos missionários cristãos ao associarem-no ao diabo cristão. Este estudo procurou demonstrar que o orixá Exu, em razão de seus aspectos fálicos e do ímpeto libertário, perdeu suas principais características frente à moralidade cristã. Nos dias atuais, o Exu-alma, ou seja, a ressignificação do orixá Exu na umbanda e em outras religiões afro-brasileiras, representa uma ameaça para as velhas instituições, uma vez que Exu e sua parceira, Pombagira, tentam inverter e subverter a ordem estabelecida.

**Palavras chave:** Exu; falo; demonização; umbanda.

## ABSTRACT

COSTA, Oli Saints. *Eshu, the orisha phallic of Nago-Yoruba mythology: demonization and its redefinition in Umbanda*. Dissertation in Religious Sciences. Post-graduate studies in Religious Sciences from the Catholic University of Goias Goiania: PUC-GOIÁS, 2012.

The present dissertation analyzes the phallic orisha Eshu through the prism of his demonization still on African soil as well as the continuation of this process after the entry of black slaves in Colonial Brazil, passing through the Imperial Brazil, Brazil Republic until nowadays. This research attempted to highlight the primordial myth of orisha Eshu with the arrival of Africans, pointing out the conflicts generated by the supremacy of the catholic religion, tied to the crown, even as the traditional African beliefs that were eliminated by the colonizer and by the church. The results show a concern in relation to the control of the orisha Eshu. He has been wrongly misinterpreted to be associated with the Christian devil by the Christian missionaries. This study attempted to demonstrate that the orisha Eshu lost his main features towards the Christian morality by reason of his phallic aspects and his libertarian impulse. Nowadays, Eshu-soul, ie the resignification of the orisha Eshu in umbanda and in other Afro-Brazilian religions, represents a threat to the old institutions since Eshu and his partner, Pomba-gira, try to invert and subvert the established order.

**Keywords:** Eshu; phallus; demonization; umbanda.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Assentamento Fálico de Exu .....	23
Figura 2: Diabo Cristão .....	25
Figura 3: Legbá Jovem .....	26
Figura 4: Ogó de Exu (falo) .....	26
Figura 5: Exu com Ogó .....	26
Figura 6: Deus Príapo Fálico .....	27
Figura 7: Sexo com o Diabo Cristão .....	27
Figura 8: Sexo com o Demônio Cristão .....	31
Figura 9: Legbá Fálico e Cornífero .....	33
Figura 10: Exu Fálico .....	35
Figura 11: Sátiro Fálico e Cornífero .....	36
Figura 12: Orixá Exu .....	36
Figura 13: Deus Príapo Fálico .....	36
Figura 14: Mercúrio/Hermes Deus Itifálico .....	36
Figura 15: Deus Pan Fálico e Cornífero .....	37
Figura 16: Deus Príapo Fálico .....	40
Figura 17: Assentamento de Exu .....	60
Figura 18: Padê de Exu .....	79
Figura 19: Orixá Exu .....	93
Figura 20: Exu-Alma Zé Pelintra .....	95
Figura 21: Exu Caveira .....	97
Figura 22: Pombagira .....	97
Figura 23: Lucifuge Rofocale .....	98
Figura 24: Lúcifer .....	98
Figura 25: Exu-Alma Tranca Ruas .....	99
Figura 26: Pombagira da Calunga.....	103
Figura 27: Deusa Lilith .....	105
Figura 28: Lilith e a opressão feminina .....	106

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO I. ENTRE A CRUZ E A ESPADA</b> .....	<b>13</b>
1.1 A chegada dos africanos ao Brasil Colonial .....	13
1.2 Os primeiros cultos afros no Brasil Colônia e o conflito com a igreja católica	16
1.3 A justaposição e o sincretismo dos orixás com os santos católicos .....	21
1.4 A assimilação do orixá Exu com o diabo cristão e a correlação com outros deuses fálicos da mitologia greco-romana (Príapo) .....	23
1.5 A sexualidade livre dos nagôs-yorubás e os conflitos com a sexualidade reprimida cristã no Brasil Colonial .....	28
1.6 O orixá Exu e o sincretismo .....	31
1.7 Exu e os deuses fálicos da mitologia grega.....	35
1.8 O orixá Exu e o deus Príapo.....	40
1.9 A diferença entre o diabo cristão e o orixá Exu .....	41
<b>CAPÍTULO II. EXU, O ORIXÁ FÁLICO DA MITOLOGIA NAGÔ-YORUBÁ</b> .....	<b>47</b>
2.1 Quem é Exu?.....	47
2.1.1 Características do orixá Exu na mitologia nagô-yorubá.....	49
2.2 As características de Exu nos candomblés .....	56
2.2.1 Os assentamentos de Exu nos candomblés.....	60
2.2.2 Exu como estrutura arquetípica e a influência sobre seus filhos .....	62
2.2.3 Os estigmas e os estereótipos dos filhos de Exu .....	66
2.3 A demonização de Exu nos candomblés e em outras religiões afro- brasileiras .....	70
2.3.1 Exu nos candomblés de origem banto.....	71
2.3.2 Exu nos candomblés nagôs.....	72
2.3.3 Exu no candomblé ketu .....	72
2.3.4 Legbá (Exu) no Tambor de Mina em São Luís do Maranhão .....	73
2.3.5 Legbá (Exu) no Terecô ou Tambor-da-Mata em Codó do Maranhão .....	76
2.3.6 Exu ou Bará no batuque do Rio Grande do Sul.....	77
2.3.7 O termo despachar Exu .....	77
2.3.8 Filhos de Exu ou do diabo? .....	80
2.3.9 Exu ou o diabo cristão? .....	82
<b>CAPÍTULO III. A RESSIGNIFICAÇÃO DO ORIXÁ EXU NA UMBANDA</b> .....	<b>85</b>
3.1 A umbanda no século XX .....	85
3.2 Demonização de Exu na umbanda e o surgimento da quimbanda.....	90
3.2.1 O surgimento da Pombagira, o Exu-alma-feminino .....	102
<b>CONCLUSÃO</b> .....	<b>113</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>117</b>

## INTRODUÇÃO

Nesta pesquisa, buscamos apresentar a trajetória do orixá Exu da mitologia nagô-yorubá. Partimos de seu estado original em solo africano, sua chegada em solo brasileiro, durante o período colonial, e refletimos sobre as interpretações realizadas por parte dos missionários cristãos, católicos e protestantes, levando à demonização advinda da associação de Exu com o diabo cristão.

O fator determinante para a demonização de Exu surgiu por causa de seus atributos fálicos e a diversidade de funções – que exerce nos panteões africanos – pertencentes aos troncos linguísticos banto ou yorubá. Exu representa o movimento, a ação contínua, o não conformismo, a procriação, a fertilidade, a sexualidade e a liberdade incondicional. Assim, Exu, ao longo do tempo, foi sendo ressignificado e, cada vez mais, aproximado da figura do diabo cristão por influência da igreja católica.

Com o advento dos candomblés no século XIX, apareceram os primeiros problemas para os filhos do orixá Exu devido à demonização por ele sofrida, e que foi sendo aceita por alguns seguimentos dos candomblés. Ter na cabeça (*ori*) um orixá associado ao diabo passou a ser um infortúnio para os Pais e Mães de Santo, resultando em estigmas e preconceitos por parte de alguns dirigentes de terreiro. Esse dilema chegou ao século XX com o surgimento da umbanda cristã em 1908, onde Exu-alma (espírito de pessoa morta) assumiu um perfil mais próximo do diabo cristão através de suas imagens demonizadas e sua linguagem utilizada nos terreiros, sendo tal problema reforçado quando a umbanda se rompeu com a kimbanda, tornando esta o reino dos exus, o sinônimo do mal (PRANDI, 2001).

A motivação para dissertar sobre este tema deu-se em razão de experiências vivenciadas – no sentido negativo – como filho de Exu (Bará) iniciado na umbanda cruzada com as nações jeje-nagô (batuque), fora os preconceitos e *bullying* sofridos por ser filho de um orixá que, além de fálico, é associado ao diabo cristão. Esses preconceitos aconteceram por parte de dirigentes e adeptos dos terreiros de candomblés, batuques, umbandas e outras religiões afro-brasileiras que estereotiparam os filhos do orixá Exu como desordeiros, vingativos, perigosos, mulherengos, andarilhos, pessoas não confiáveis, ou seja, filhos do “cão”.

No presente estudo, buscamos evidenciar, ao longo dos três capítulos, o processo de demonização do orixá Exu, suas ressignificações e o surgimento das

entidades Exu-alma e Pombagira nos terreiros de umbanda. Desse modo, mostramos como se processou, em diversos contextos históricos, a aceitação por parte de seguimentos religiosos afro-brasileiros que se pautaram em preceitos cristãos e espíritas por fazerem parte da estrutura sincrética da umbanda, sendo eles fatores determinantes no processo de demonização. Afinal, qual é a nossa hipótese?

No primeiro capítulo, abordamos os conflitos gerados – ainda em solo africano em relação ao encontro dos europeus com as culturas africanas, bem como o pacto efetuado entre a coroa portuguesa e a Igreja, as perseguições da igreja católica para com as crenças dos escravos negros e as primeiras associações feitas por missionários cristãos acerca do orixá Exu com o diabo cristão.

No segundo capítulo, trouxemos o mito primordial do orixá Exu, suas características fálicas e suas funções exercidas nos candomblés. Analisamos as influências no cotidiano de seus filhos com as consequências advindas da demonização sofrida em solo brasileiro.

No terceiro capítulo, abordamos o surgimento da umbanda e a ressignificação do orixá Exu, passando este a receber um novo significado em função do sincretismo e das influências do cristianismo e do espiritismo kardecista, surgindo também o Exu-Alma e a Pombagira dentro de um processo de demonização, associações e estigmas.

Mesmo sofrendo imputações advindas da igreja católica desde o período colonial, por outras igrejas cristãs no momento atual e ainda sendo ressignificado por algumas religiões afro-brasileiras, especialmente a umbanda, o orixá Exu tem mostrado sua resistência até os dias atuais. Apesar disso, o orixá Exu manteve-se em essência no seu estado primordial, mesmo que em determinados momentos históricos tenha sido necessário metamorfosear-se. Estas considerações constituem-se como o eixo temático e estrutural do nosso projeto de pesquisa.

Ortiz (1999) afirma que ocorreu um branqueamento na umbanda quando esta se autodenominou de magia branca, atribuindo à quimbanda a prática da magia negra uma vez que a quimbanda não se afastou das antigas tradições de seus descendentes africanos. “Os orixás da umbanda são entidades brancas, enquanto Exu é a única divindade que conserva ainda traços de seu passado negro” (ORTIZ, 1999, p. 133). Com Exu passando a ser um problema para a classe dominante, todos os seguimentos religiosos atrelados a essa ideologia tentaram conter ou



reprimir o orixá subversivo, utilizando-se da demonização como instrumento de dominação.

A metodologia utilizada na construção desta dissertação foi à bibliográfica. Abordamos muitos conceitos e procuramos trazer vários teóricos que se debruçaram ao longo deste tema aqui trabalhado. “Toda a construção teórica é um sistema cujas vigas mestras estão representadas pelos conceitos. Os conceitos são as unidades de significação que definem a forma e o conteúdo de uma teoria” (MINAYO, 1998, p. 92).

Desse modo, apresentamos o orixá Exu de acordo com o mito, a sua demonização surgida em decorrência de sua assimilação com o diabo cristão e, com o passar do tempo, a sua ressignificação na umbanda e em outras religiões afro-brasileiras, ocasionando, em função de preconceitos e interpretações errôneas, as aparentes perdas de seus principais atributos.

## CAPÍTULO I

### ENTRE A CRUZ E A ESPADA

Neste primeiro capítulo, abordamos a participação da igreja católica<sup>1</sup> como legitimadora no processo de escravização em que obrigava os negros a negarem suas crenças tradicionais e a aceitarem as crenças dos senhores brancos, tornando-se, com isso, um instrumento de dominação por parte do colonizador. No contexto referente aos períodos coloniais e imperiais, cumpriam-se os acordos entre a coroa portuguesa e a Igreja (Tratado Cruz e Coroa) que tinham interesses mútuos, ou seja, mão de obra e catequização.

#### 1.1 A chegada dos africanos ao Brasil Colonial

Entre a cruz e a espada. É dessa forma que chegaram os primeiros africanos ao Brasil Colonial no século XVI procedentes de vários lugares do continente africano. O historiador britânico Charles Ralph Boxer (1969) afirma que houve um pacto entre a coroa portuguesa e a igreja católica em que uma legitimava as ações da outra. Nesse tratado conhecido como Cruz e Coroa, ao lado da Igreja houve situações de catequização onde se fez presente a espada para impor a cruz, e, conseqüentemente, as ações da coroa em relação ao trabalho escravo e desumano eram legitimados pela Igreja. O padroado português obtivera do papado todos os privilégios possíveis e vários tipos de concessões em razão de funções que lhe foram atribuídas, como patrona das missões e das respectivas instituições eclesíásticas católicas-romanas para as regiões da Ásia e do Brasil.

Esses direitos e privilégios advinham de uma série de bula e breves pontifícios que começaram com a bula *Inter Caetera* de Calisto III em 1456 e culminaram com a bula *Praecelse Devotionis* de 1514 (BOXER, 1969, p. 224).

Nesse contexto histórico, chegaram os negros africanos ao Brasil Colonial para substituírem a mão de obra indígena considerada insatisfatória, frágil e incapaz

---

<sup>1</sup> Conforme afirma Boxer (1969), ocorreu um pacto entre a coroa portuguesa e a Igreja Católica, onde setores da Igreja legitimavam as ações da coroa (colonizador) através da catequização, recorrendo à espada e à cruz para impor aos dominados africanos a conversão à religião católica.

de um trabalho árduo e contínuo, de sol a sol. Segundo Maestri (1994), o negro foi introduzido no Brasil como uma alternativa para as pretensões da administração luso-brasileira que queria uma mão de obra barata e que não trouxesse muitos problemas. Os colonizadores acreditavam que os negros seriam dóceis, sem iniciativa e teriam muita força física. Concomitantemente, ao contrário dos índios, os africanos não conheciam geograficamente o novo *habitat*, além disso, eram de etnias diferentes, ficando assim impossibilitados de formarem grupos de resistência em função de diversidades linguísticas e culturais.

O processo de mistura tinha a finalidade de dificultar uma possível tentativa de formação de grupos organizados que resultassem em uma sublevação, proporcionando fugas em massa e evitando a reconstrução cultural e religiosa por parte dos escravos. Prandi (2000) afirma que, entre 1525 e 1851, foram trazidos para o Brasil Colônia aproximadamente cinco milhões de africanos na condição de escravos, tendo sido introduzidos em diversas capitanias e províncias. Constatamos que houve realmente uma diáspora provocada intencionalmente por parte do colonizador nesse período.

Segundo Schmidt (1999), determinados setores da igreja católica eram contra a escravidão indígena, mas, ao mesmo tempo, eram a favor da escravidão africana. Para o autor, alguns padres católicos<sup>2</sup> legitimavam, em seus sermões, a escravização do negro africano sob a alegação de estarem trazendo-os para a verdadeira religião. Esses padres costumavam colocar em suas pregações que os africanos, quando viviam na África, costumavam cultuar o demônio, e, por isso, aquilo que parecia ser um sofrimento era apenas o castigo de Deus. A escravidão era o preço do pecado.

Esses setores da Igreja acabavam sendo coniventes com as práticas cruéis do colonizador, utilizando-se de promessas para acalmarem os escravos e convencê-los a serem obedientes, ordeiros, pois, assim, alcançariam a liberdade e a vida eterna no paraíso. Os padres, nesse período, faziam tais afirmações baseando-se nos preceitos agostinianos que afirmavam que não existia nenhum paraíso terrestre, mas um paraíso celestial denominado de Cidade Terrena e Cidade Celestial àqueles que seguissem “a verdadeira religião” que “(...) inspira e doutrina o verdadeiro Deus, que a seus verdadeiros adoradores dá a vida eterna”

---

<sup>2</sup> Entendemos que não foram todos os padres que compactuaram com a ideia de escravidão dos negros africanos no período do Brasil Colonial e Imperial.

(AGOSTINHO, 1989, p. 239). Tal afirmação era usada como argumento para convencer os escravos que aqui na Terra não existia nenhum paraíso, somente no céu aos que seguissem a verdadeira religião e o verdadeiro Deus.

Ao conquistar os mares e atingir um grande poder imperial em torno de 1550, o reino de Portugal justificou o seu direito de se apossar de terras e subordinar populações com o argumento de estar levando a mensagem de Cristo e a salvação eterna para todos (SOUZA, 2007, p. 51).

Naquele contexto histórico, determinados setores da Igreja levaram ao pé da letra a parceria cruz e coroa, pois tinham interesses mútuos, isto é, uma a de colonizar enquanto a outra a de catequizar. Segundo Boxer (1969), o cronista franciscano Frei Paulo da Trindade observou e foi testemunha ocular, em 1638, da união das duas espadas – a do poder civil e a do eclesiástico –, ou seja, os poderes espiritual e temporal onde um não atuava sem o outro.

No período colonial, a Igreja atuava através de alguns setores como legitimadora das ações colonialistas, convivendo com práticas etnocêntricas em nome de uma religião verdadeira e de um Deus que, para os africanos, era um Deus punidor e branco. Alguns sacerdotes (padres) não respeitavam as diferenças culturais e religiosas dos escravos negros africanos. “No Brasil, os escravos eram obrigados a frequentar missas e ouvir sermões que diziam assim: na África, vocês veneravam o demônio e agora estão sofrendo o castigo de Deus” (SCHMIDT, 1999, p. 210). Essas atitudes levaram à perda do quadro simbólico religioso dos africanos que, no momento em que foram inseridos no Brasil Colonial, foram obrigados a se converterem à religião dos seus senhores brancos, tendo de romper com seus cultos aos ancestrais. Aqueles que continuaram com as práticas dos cultos africanos foram perseguidos. Com a perda dos símbolos religiosos tradicionais, os africanos tornaram-se vulneráveis, pusilânimes e sem referenciais à medida em que perdiam ou eram obrigados a negar os símbolos religiosos de sua religião original, introjetando ou assimilando outros símbolos pertencentes à outra cosmovisão desconhecida.

A conversão obrigatória ao catolicismo contribuiu para o processo de dominação em favor do colonizador, tendo em vista as perseguições que eram justificadas para os que se opusessem à crença dos senhores-proprietários. Conforme afirma D’Adesky (2001, p. 51), “o catolicismo encarnava o credo dos

colonizadores, da elite branca, permanecendo uma religião da epiderme, não sendo interiorizada por aqueles que não renunciaram às divindades africanas”.

O castigo sofrido pelo escravo negro era visto como o preço do pecado, e, em virtude disso, toda a ação do colonizador era legitimada como castigo de Deus por cultuarem demônios (orixás) ou aderirem à sua religião tradicional. Nesse sentido, percebemos como “a religião legitima as instituições, infundindo-lhes um *status* ontológico de validade suprema, isto é, situando-as num quadro de referência sagrado e cósmico” (BERGER, 1985, p. 46). Conforme as afirmações, no Brasil Colonial alguns setores da Igreja valiam-se de sua supremacia por estar na condição de dominantes, fazendo valer as suas doutrinas e mantendo os negros escravos entre a cruz e a espada.

Segundo o historiador britânico Charles Boxer (1969), a cruz e a coroa eram inseparáveis em suas atuações conjuntas. As relações entre o negro e a sociedade colonial foram extremamente marcadas através de um plano religioso de conversão obrigatória à religião católica da época (D’ADESKY, 2001). Por sua vez, Bourdieu (*apud* OLIVEIRA, 2007, p. 103) afirma que “o trabalho religioso pode, em teoria, polarizar-se como produção anônima e coletiva, ou concentrar-se nas mãos de produtores *especializados* (agente que tem nele seu meio de vida)”.

Assim, muitos padres acreditavam estar certos e contribuindo a título de esclarecimento dos povos africanos que eram considerados primitivos e heréticos. Havia, portanto, uma certa preocupação por parte de alguns padres em propiciar a salvação dos escravos africanos, especialmente daqueles que se tornassem obedientes a Deus e à Igreja, renegando seus antigos credos e suas divindades e, especialmente, não provocassem nem um tipo de sublevação contra o seus senhores (SCHIMIDT, 1999).

## **1.2 Os primeiros cultos afros no Brasil Colônia e o conflito com a igreja católica**

Como verificamos acima, os africanos, mesmo sendo coagidos a negar seus cultos e suas divindades ao longo do tempo, criaram mecanismos – de forma escamoteada e rudimentar – para reconstruir seus universos sagrados através de pequenos grupos onde tiveram que se proteger tanto do senhor branco como de alguns padres da igreja católica da época. Os primeiros cultos africanos no Brasil

Colonial – eventos que remontam à metade do século XVII – eram chamados popularmente de calundus. Em um sentido pejorativo, eram conhecidos como feitiçaria e curandeirismo pelos brancos. Essas notícias advêm de denúncias acerca da existência de tais cultos denominados calundus, feitiçarias ou curandeirismo na província de Minas Gerais conforme relata a antropóloga francesa Gisèle *Omindarewá* Cossard (2008) sobre essas primeiras comunidades. Ali eram praticados cultos com a intenção de tratar a parte espiritual de pessoas, bem como dos doentes. Naquele período, tanto os negros como os brancos não dispunham de médicos, e as práticas de curandeirismo, magia e adivinhos faziam-se necessárias naquele contexto histórico.

A magia está ligada justamente à angústia ante o estranho e o desconhecido; é ela uma técnica irracional para tranquilizar. Dessa forma, tudo concorria: o caráter supersticioso dos primeiros imigrantes, a ausência de uma medicina científica, a insegurança dos trópicos para um homem vindo da Europa, mediterrânea e temperada, para manter entre os brasileiros o interesse pela magia (BASTIDE, 2001, 189).

Como percebemos nas afirmações de Cossard (2008) e Bastide (2001), o uso do curandeirismo e, concomitantemente, o da magia eram os únicos meios que poderiam recorrer. Portanto, os brancos foram obrigados a aderir tais práticas dos negros por se encontrarem em dificuldades uma vez inseridos naquele contexto de total abandono no início do período colonial. Em contrapartida, Cossard (2008) mostra que, no século XVIII, começaram as perseguições aos calunduzeiros, curandeiros e adivinhos.

Em 1635, se denunciava a parda Clara Garcez curando a todos que na sua casa vinham doentes, usando de calundus e bonifrates. Ainda no século XVII, uma sátira de Gregório de Mattos faz alusão aos quilombos dos negros e relata as reuniões com “calundus” e feitiçarias, onde já se notava a participação de brancos (COSSARD, 2008, p. 28).

Segundo Cossard (2008), Nunes Marques Pereira descreve, em 1728, a existência dos calundus, afirmando que era uma espécie de folguedos e adivinhações. Entre 1725 e 1750, Luis de Melo e Souza afirma que existiam nove calundus que se reuniam secretamente para realizar seus cultos. Em 1738, na cidade de Sabará (MG), a angolana Luiza Pinto foi acusada de tais práticas proibidas. A partir dessas perseguições policiais, os negros da época foram forçados

a se organizar dentro de suas comunidades, dando início a uma formação estrutural religiosa mais elaborada (COSSARD, 2008).

Nesse contexto, os calundus começaram então a criar as primeiras casas de atendimentos e cultos afros. De acordo com Cossard (2008), na Bahia, na cidade de Cachoeira (cercanias de Salvador), ocorreu, em 1785, uma repressão a um determinado local de culto afro conhecido como calundu do pasto. Tratava-se já de um embrião dos atuais terreiros onde dispunham de espaço, de congá ou altar sacralizado, onde existiam danças e toques de atabaques em seus rituais. Esses calundus cultuavam uma divindade só, mas, no decorrer do tempo, passaram a cultuar várias divindades a exemplo dos dias atuais.

Souza (1986) refere-se aos calundus como uma religião afro-brasileira primeva que começou em Minas Gerais, no início do século XVIII, e depois na Bahia. Na metade do século XVIII, foram encontrados vestígios de calundus no Rio de Janeiro. A partir daí, segundo Souza (1986), começaram as perseguições por parte de alguns setores da igreja católica. Tendo em vista o seu expansionismo, setores da igreja e da sociedade colonialista passaram a ver os calundus como adversários perigosos, não só para a hegemonia da Igreja, mas por considerar um grande crime contra a fé, o rei e os interesses da coroa. Essas alegações dariam legitimidade às ações por parte de alguns setores da Igreja de acusarem os calundus de heréticos e estarem violando a sacralidade da “Terra de Santa Cruz” com práticas demoníacas, colocando em risco o processo de cristianização feito por meio da catequese. Todavia uma grande preocupação era por parte dos proprietários de escravos que temiam que essas formações de grupos religiosos (calundunzeiros) fossem de alguma forma escamoteada para se organizarem com o objetivo de fugas ou levantes. Um dos medos maiores era o de ocorrer uma sublevação porque “no fundo (...) paira a certeza incômoda de que a identidade cultural preservada levaria à consciência de classe, pondo a perder o sistema colonial” (SOUZA, 1986, p. 267).

Tendo em vista as constantes lutas e perseguições por parte dos detentores do monopólio do poder, não demorou muito tempo para os negros se organizarem nos seios das comunidades religiosas afro. Entretanto, às primeiras insurreições tramadas nas comunidades religiosas organizadas – ou confrarias de negros escravos – que ocorreram por volta de 1807 (último ano do Brasil Colonial), os haussas tentaram uma sublevação, mas foram impedidos. Em 1809 (primeiro ano do



Brasil Imperial), ocorreu de fato uma segunda sublevação onde haussas e os nagôs se uniram em torno das sociedades secretas conhecidas como Obgoni ou Ahogbo e lideradas pelos seus chefes, os Ologbo. Tais confrarias secretas tinham a formação das confrarias dos deuses (orixás), porém praticavam um culto mais antigo que os cultos dos orixás, por este encoberto, tratando-se do culto à Mãe-Terra. De acordo com Bastide (1985, p. 148-149), “em torno da religião que se articula a revolta dos negros contra os brancos”. Os escravos africanos foram tão rebeldes quanto os escravos indígenas, pois “planejavam fugas, assassinavam os capatazes, incendiavam a casa do senhor. Nunca se rendiam!” (SCHMIDT, 1999, p. 208).

No início do século XIX, por volta de 1807, no período de transição do Brasil Colonial para o Brasil Imperial, essas comunidades religiosas conhecidas como calundus deram origem a um dos primeiros segmentos religiosos organizados – candomblé – que provavelmente era de origem angolana. Tal comunidade surgiu no relatório de um oficial militar que comandou uma repressão a uma comunidade que era liderada por um escravo angolano chamado Antônio, e tal escravo seria o presidente daquele terreiro de candomblé (COSSARD, 2008, p. 28-29).

No decorrer do século XIX, Cossard (2008) relata vários casos policiais que reprimiram a ascensão dos cultos afro-brasileiros. Santos (1986) discorre acerca da chegada dos nagôs-yorubás ao Brasil Colonial no final do século XVIII e início do século XIX. A partir daí, multiplicaram-se os candomblés no país de acordo com suas nações. As perseguições policiais, as atividades de curandeirismos, ou feitiçarias e adivinhos, continuaram por todos os estados brasileiros. Conforme Ferretti (2004), mesmo quando era esperado que os negros pudessem vivenciar suas crenças tradicionais com liberdade, ele continuou sendo visto pelo branco como feitiçeiro nato. Até mesmo quando na condição de curandeiro tentava ajudar o outro, o negro era taxado de praticar feitiçarias ou curandeirismos. Ferretti (2004) afirma que “toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre, pagará multa de vinte mil reis e sofrerá oito dias de prisão, e, sendo escravo, haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo” (FERRETTI, 2004, p. 20).

No período colonial, e nas primeiras décadas do século XIX, no Brasil Imperial, enquanto vigorou a Inquisição, a intolerância religiosa era generalizada e atingia os colonos portugueses, índios, negros, religiosos, sacerdotes e todos que fossem acusados de heresia” (FERRETTI, 2004, p. 19).



Nesse sentido, percebemos que as penalizações não eram somente para os negros ou índios que praticavam suas crenças ou religiões tradicionais, também estendiam-se aos colonos e sacerdotes que fossem coniventes ou praticassem tais práticas consideradas heréticas. Bourdieu (2007, p. 95) comenta que “aquele que faz milagres de modo carismático, e não no exercício de suas funções, é condenado como herético ou feiticeiro”. Ainda seguindo essa perspectiva, São Tomás de Aquino afirma que “quem se opõe á autoridade da Igreja incorre em heresia” (AQUINO, 2008, p. 4928). Dentro daquele contexto histórico, o papel da igreja católica foi o de combater ferozmente as religiões de possessões, rotulando de pagãs, hereges, primitivas e heréticas as práticas de cultos que adotavam esses procedimentos. “Tais combates só foram possíveis em razão do lugar privilegiado que a igreja católica ocupa na nossa sociedade” (BIRMAN, 1985, p. 9).

Embora tenham ocorrido tais perseguições contra os cultos afros, as nações africanas foram cultural e tradicionalmente preservadas em forma de candomblés no Brasil. Na Bahia, por exemplo, existem os candomblés do tronco linguístico yorubá que são os nagôs, os ketos, os ijexá, os haussas e os efâ. Do tronco linguístico banto, são os angolas, os congos e os cabindas. Em Pernambuco, formaram-se os Xangôs de Nações, ou seja, nagô-egbáe e os de nação angola. No Maranhão, formou-se o Tambor de Mina, Tambor da Mata ou Terecô e Tambor de Crioula formado pelas nações mina-jeje, mina-nagô e fanti ashanti. No Rio Grande do Sul, conforme afirma o antropólogo gaúcho Norton Figueiredo Corrêa (2006), predominou a religião afro-brasileira Pará, popularmente conhecida como batuque, termo usado pelo branco que, no século XIX, estendendo-se até o início do século XX, tinha sentido pejorativo. O batuque é formado pelas nações oyó-ijexá-jejê-nagô-keto-cabinda e angola-congo, como afirma o autor, sendo o jejê-nagô a base da formação da religião afrogaúcha (batuque).

Em contrapartida, ao expansionismo organizacional das comunidades negras, durante o século XIX e início do século XX, intensificou-se a vigilância no que tange às formações de terreiros de candomblés no Brasil Colonial e no Brasil Imperial, com continuidade no século XX no Brasil República.

Como se não bastasse à antiga parceria de setores da Igreja com a coroa, no início do Brasil Colonial surgiu uma terceira parceria – trina – entre o senhor de engenho, alguns setores da Igreja e a polícia, todos unidos em torno de um interesse comum. Os senhores proprietários tinham interesse em manter sua mão de obra de graça. Para tanto, os escravos não podiam reunir-se ou formar

comunidades porque poderia surgir algum tipo de organização, e eles não poderiam adquirir consciência de classe. Por outro lado, os senhores proprietários de escravos não tinham muito interesse na catequização dos negros. Conforme afirma Berkenbrock (1997, p.102), “os senhores proprietários não estavam interessados numa catequese dos negros. Seu interesse principal estava voltado para o corpo dos negros e sua força de trabalho”. Por sua vez, alguns setores radicais da Igreja preocupavam-se em manter sua hegemonia e sua cristianização por meio da catequese como combate às feitiçarias, às superstições e às práticas consideradas do demônio. No que diz respeito aos interesses da polícia, ela buscava acatar e cumprir a ordem, mantendo o *status quo* e os bons costumes da sociedade luso-brasileira, além de atender aos interesses da igreja católica da época.

As tentativas de organização por parte dos negros acerca de uma estruturação para reconstruir e preservar suas culturas e criar um mundo semelhante ao que era vivenciado em suas terras natais era praticamente impossível.

Eles não podiam mais se apoiar sobre sua linhagem, estrutura familiar ou política, mas suas personalidades eram tão fortes que conseguiram, não sem atribulações e perseguições, salvar grande parte de sua herança cultural (COSSARD, 2008, p. 30).

### **1.3 A justaposição e o sincretismo dos orixás com os santos católicos**

Em função das perseguições policiais e também de determinados setores radicais da igreja católica, os negros escravos utilizaram-se de um processo denominado justaposição ou acomodação.

Em alguns pontos, esta sobreposição e o processo de sincretismo podem ser observados claramente. Justamente na identificação entre orixás e santos católicos, esta estrutura e o processo de sincretismo podem ser bem observados. Recordando aqui o esquema de Anwander, vemos que o primeiro passo deste processo de sincretismo é a acomodação. O primeiro passo do sincretismo foi justamente a necessidade de uma acomodação à nova situação. Os negros precisavam esconder dos brancos o melhor possível sua religião. O culto secreto dos orixás não oferecia segurança suficiente. O problema foi resolvido pela utilização de estátuas de santos católicos. Estes eram inicialmente apenas como que uma máscara que foi vestida sobre os rostos dos orixás negros (BERKENBROCK, 1997, p. 137).

Os negros criaram mecanismos para proteger seus cultos e suas divindades da censura da igreja católica e dos seus senhores. Rodrigues (2006) afirma que os

negros, ao chegarem ao Brasil Colônia, vivenciaram seus cultos através de uma justaposição, escondendo os assentamentos dos orixás – o congá – atrás de santos católicos, ou seja, um altar sacralizado que escamoteava o pegí, o lugar consagrado para manter os assentamentos dos orixás. “Sobre o pegí, no qual o orixá recebia sacrifício de animais, foi colocado um altar católico com toalha branca, flores e estátuas ou quadros de santos” (BERKENBROCK, 1997, p. 137). Isso pressupôs certo tipo de resistência à religião dominante por parte dos africanos recém-chegados que utilizaram a justaposição, e os afrodescendentes valeram-se do sincretismo posteriormente para proteger suas crenças frente à imposição do catolicismo, que, por sua vez, era atrelado à coroa e aos interesses dos senhores colonizadores.

O processo de sincretismo deu-se de forma gradativa à medida em que os conflitos entre os cultos afros e a religião católica se intensificavam. Ramos (2001) analisou os processos sincréticos e concluiu que era simplesmente um instrumento de dominação por parte da igreja católica, desassociando o sincretismo definitivamente de um processo de resistência negra. Já na concepção de Ferretti (1995), o sincretismo afro-brasileiro foi uma forma de estratégia de sobrevivência para negros afrodescendentes. Para Trindade (2010), o sincretismo é um instrumento da igreja católica para justificar a escravidão e tornar viável o processo de cristianização dos negros considerados pagãos. Na verdade, não passava de uma imposição de cima para baixo por parte da classe dominante, impondo seus valores e sua vontade, suas crenças e religião sobre uma classe dominada. Em contrapartida, através de negros escravos, havia uma estratégia para minar a estrita observância do branco dominador no que tange às crenças africanas.

Certeau (2011) argumenta sobre as redes de vigilâncias existentes nas sociedades e como elas se organizam para alterar aquilo que oprime, utilizando-se de microresistências com muita agilidade, tática, urgência e sutileza.

Mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também ‘minúsculos’ e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que maneiras de fazer formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou dominados?), dos processos mudos que organizam a ordenação sociopolítica (CERTEAU, 2011, p. 40-41).

Percebemos que tanto a justaposição quanto o sincretismo tiveram uma finalidade de estratégia e tática no que tange às crenças nas diásporas das nações africanas que se espalharam por todo o Brasil ao longo do tempo. De acordo com o

contexto, ora como oposição; ora como alienação e conformismo; ora do lado do opressor; ora contra o opressor.

Os africanos, por seu turno, devido às condições em que foram trazidos e espalhados por várias partes do Brasil, urdiram um vasto e complexo processo sincrético, a saber: buscaram contornar as diferenças entre as religiões ancestrais por eles mesmo trazidas; certamente acolheram conteúdos das religiões indígenas quando análogos aos seus e; de modo a evitar confronto direto com os senhores que não lhes permitiam a prática de outra religião que não fosse o catolicismo, camuflaram suas crenças por meio da justaposição dos orixás com os santos católicos (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 59).

Nesse sentido, percebemos que os resultados dessas diásporas se deram, ao longo do tempo, desenvolvendo-se, através do encontro com outras culturas, os processos sincréticos, e dando origem a novos seguimentos das religiões afro-brasileiras, como, no final do século XIX, o surgimento da macumba carioca, e dessa resultando a formação da religião umbanda no início do século XX.

#### **1.4 A assimilação do orixá Exu com o diabo cristão e a correlação com outros deuses fálicos da mitologia greco-romana (Priapo)**

Quando os missionários europeus tiveram seus primeiros contatos com o orixá Exu nagô-yorubá ainda no continente africano, imediatamente o rotularam com a figura do diabo cristão em função dos aspectos fálicos encontrados nos assentamentos do orixá Exu (Figura 1).



**Figura 1**

Assentamento Fálico de Exu

Tamanho: 555x555

Fonte: <http://www.opinejournaux.blogspot.com>

Acesso em: 10 Out. 2011

Um dos primeiros escritos<sup>3</sup> que se referem a Legbá, senão o primeiro, é devido a Pommegorge, do qual se publicou em 1789 um relato de viagem informando que, a um quarto de légua do forte dos daomeanos, há um deus Príapo feito grosseiramente de terra com seu principal atributo [o falo] que é enorme e exagerado em relação à proporção do resto do corpo (PRANDI, 2001, p. 2)

Prandi (2001, p. 2) relata acerca de um testemunho de John Duncan<sup>4</sup> que escreveu, em 1847, “as partes baixas [as genitálias] da estátua são grandes, desproporcionadas e expostas da maneira mais nojenta”. Outro testemunho discorre acerca de um pastor protestante – Thomas Bowen<sup>5</sup> – que enfatiza o outro aspecto atribuído pelos ocidentais a Exu.

Na língua ioruba o diabo é denominado Exu (aquele que foi enviado outra vez), nome que vem de “su”, jogar fora, e Elegbara, o poderoso, nome devido ao seu grande poder sobre as pessoas (PRANDI, 2001, p. 2).

Prandi (2001) afirma ainda que o abade Pierre Bouche foi bastante explícito ao afirmar, em 1857, trinta anos após Thomas Bowen, que Exu, na língua yorubá, era o diabo. Bouche comentava que “os negros reconhecem em Satã o poder da possessão, pois o denominam comumente Elegbara, isto é, aquele que se apodera de nós” (PRANDI, 2001, p. 2). Essa afirmação advinda dos africanos de que o demônio se denominava Exu foi devido aos ensinamentos católicos que já estavam ocorrendo no continente africano naquele contexto histórico.

Na Nigéria a identificação de Exu com o demônio tornou-se mais patente através da tradução da Bíblia para a língua yorubá que tomou a palavra Exu para traduzir demônio (DOMAPU *apud* BERKENBROCK, 1997, p. 234).

Dessa forma, Exu chegou ao Brasil Colonial rotulado, sob o ponto de vista cristão, como o diabo tentador. Essa visão moralista podia ser influenciada pelas concepções agostinianas do século V em que os padres da época se apoiavam e, conseqüentemente, viam Exu como um incentivador da libido, ou do sexo desenfreado, ou seja, tudo o que era proibido pela visão moralista e conservadora da época. Em contrapartida, essas práticas seriam rotuladas como orgias, sodomias,

<sup>3</sup> Esses primeiros escritos referidos por Prandi (2001) são relatos de viagens de Antoine Edme Pruneau de Pommegorge que foram publicadas em seu livro *Descreption de La Negritie* editado em Paris pela Chez Maradan em 1789.

<sup>4</sup> “O referido Johan Duncan era um missionário e teólogo escocês de formação protestante também conhecido no mundo judeu como rabino Duncan”. Disponível em: [http://.wikipedia.org/wiki/Johon\\_Duncan](http://.wikipedia.org/wiki/Johon_Duncan). Acesso em: 25 Out. 2011.

<sup>5</sup> Esse pastor Thomas Bowen, citado por Prandi (2001), era um pastor protestante batista estadunidense. Thomas Jefferson Bowen viveu na África e no Brasil Imperial no século XIX. Disponível em: <http://www.amigosgospel.com/home/index.php/forum/12-historia-do-cristianismo/31-historia-da-igreja-batista>. Acesso em: 25 Out. 2011.

por isso eram condenadas como coisas do diabo. As concepções agostinianas afirmavam, em suas Confissões do século V, que toda a libido seria condenada pelos preceitos cristãos da época, que essas práticas pertenciam aos pagãos. "Como os gentios, que desconhecem Deus, não preferiam, se lhes fora possível, gerarem filhos sem essa libido?" (AGOSTINHO, 2008, p.156). Exu, com sua nudez e a explicitação de um órgão genital avantajado, seria o propagador e incentivador da libido.

Essa visão contribuiu para reforçar as interpretações errôneas dos missionários cristãos – católicos e protestantes – cujas posições naquele contexto histórico eram eurocêntricas e pertinentes à mentalidade da época (final do século XVI) onde o sexo e a libido passaram a ser objetos de atenção e discussão (já a partir do século XVII). Foucault (1988) comenta acerca da repressão nas sociedades europeias. A sexualidade, segundo ele, tornou-se cada vez mais controlada através de censura e por intermédio de proibições, até mesmo não se poderia falar no assunto sexo.

Nesse período, os missionários cristãos tiveram contato com as culturas africanas na África e no Brasil Colônia e Império. Nesse contexto histórico, alguns padres continuaram fazendo associação de Exu ao diabo judeu-cristão (Figura 2). Conforme discorre Prandi (2001), essa assimilação seria em detrimento às qualificações morais e sensuais de Exu presentes nas narrações da mitologia nagô-yorubá que mostra Exu como um orixá libidinoso, irreverente, astuto, quebrando paradigmas que vão de encontro às convenções estabelecidas, contrariando as regras de todas as condutas socialmente aceitas.



**Figura 2**

Diabo Cristão

Tamanho: 72x72

Fonte: [www.exorcizamusedemon.blogspot](http://www.exorcizamusedemon.blogspot)

Acesso em: 25 Out. 2011



Reginaldo Prandi faz referências a um texto de 1884, de autoria do R. P. Baudin, padre católico da sociedade das missões africanas de Lyon, onde este faz considerações acerca de Exu da mitologia nagô-yorubá.

O chefe de todos os gênios maléficos, o pior deles e o mais temido. Exu significa o rejeitado, também chamado Elegbá ou Elegbara (Figura 3), o forte, ou ainda Ogongo Ogó (Figuras 4 e 5), o gênio do bastão nodoso (BAUDIN *apud* PRANDI, 2001, p. 2).



**Figura 3**

Legbá Jovem

Tamanho: 300x400

Fonte: [www.popoinformal.blogspot.com](http://www.popoinformal.blogspot.com)

Acesso em: 25 Out. 2011



**Figura 4**

Ogó de Exu (falo)

Tamanho: 648x480

Fonte: [www.orixabazar.com.br](http://www.orixabazar.com.br)

Acesso em: 25 Out. 2011



**Figura 5**

Exu com Ogó

Tamanho: 250x372

Fonte: [www.olhaaumbigada.blogspot.com/2010/05/exu.html](http://www.olhaaumbigada.blogspot.com/2010/05/exu.html)

Acesso em: 25 Out. 2011

Todavia o padre Baudin não afirmou que Exu seria o próprio demônio, mas teceu alguns comentários alusivos, comparando-o ao demônio cristão, e afirmou que Exu era um espírito malvado, comparando-o, também, a Príapo, o deus fálico greco-romano (Figura 6). Com isso, o texto de Baubin cria em torno da figura do orixá Exu “um binômio pecaminoso, impingindo a Exu, no seu confronto com o ocidente, sexo e pecado; luxúria e danação; formicação e maldade” (PRANDI, 2001, p. 4).



**Figura 6**

Deus Príapo Fálico

Tamanho: 166x200

Fonte: [www.meurecantinho.blogspot.com](http://www.meurecantinho.blogspot.com)

Acesso em: 25 Out. 2011



**Figura 7**

Sexo com o Diabo Cristão

Tamanho: 138x196

Fonte: [www.cristaodauniversal.com.br](http://www.cristaodauniversal.com.br)

Acesso em: 25 Out. 2011

Para os olhares ocidentais, moralistas e pudicos de alguns padres católicos, foi o que diferenciou o orixá Exu dos demais orixás do panteão dos nagôs-yorubás ao serem percebidas as suas características e funções específicas, como, por exemplo, a de agente transformador, ou seja, que promove mudanças que rompem com as normas estabelecidas que regulam o cotidiano.

Para Prandi (2001), a associação do orixá Exu com o diabo cristão (Figura 7) – na cosmovisão nagô-yorubá – é o fato de Exu ser o patrono da cópula, estando ligado diretamente às atividades sexuais. O seu símbolo é um enorme falo que representa simbolicamente a fertilidade, a virilidade, o que fecunda através da penetração do homem na mulher com a intenção de gerar filhos para perpetuar a espécie, ou seja, a continuidade.

É da relação íntima com a reprodução e a sexualidade, tão explicitadas pelos símbolos fálicos que o representam, que decorre à construção mítica do gênio libidinoso, lascivo, carnal e desregrado de Exu-*Elegbara* (PRANDI, 2001, p. 6).



Portanto, na cosmovisão africana, tudo passa pelo religioso, ou pelo sagrado. Os preceitos sociais, culturais e religiosos africanos eram antagônicos aos europeus, especialmente portugueses e também luso-brasileiros que se encontravam dentro de uma sociedade controlada e reprimida sexualmente, principalmente por parte da igreja católica. Sabemos que “todo sistema cristão de pensar o mundo em termos do bem e do mal deu um novo formato à religião africana, no qual um papel esperava por Exu” (PRANDI, 2001, p. 6).

Ao final do século XVIII, três grandes códigos lícitos – além das regularidades devidas aos costumes e das pressões de opinião – regiam as práticas sexuais: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Eles fixavam, cada qual à sua maneira, a linha divisória entre lícito e o ilícito. Todos estavam centrados nas relações matrimoniais: o dever conjugal (FOUCAULT, 1988, p. 44).

O controle da libido vem desde o início do período medieval com Santo Agostinho no século V, que condenava o sexo descontrolado e sem pudor.

Longe de nós pensar que os dois esposos, no paraíso, com essa libido de que se envergonharam, cobrindo em seguida a sua nudez, tornariam efetiva a benção de Deus: Crescei e multiplicai-vos e povoai a Terra. A libido surgiu do pecado e, depois do pecado, nossa natureza pudica, despojada do domínio sobre o corpo, sentiu esse desarranjo, advertiu-o, envergonhou-se dele e cobriu-o (AGOSTINHO, 2008, p. 161).

Para Foucault (1988), tais práticas foram intensificadas no período do cristianismo medieval com suas penitências, confissões obrigatórias e impostas a todos os fiéis pelo Concílio de Latrão no século XIII. Nesse sentido, existiu um choque cultural proveniente dos contatos entre africanos e europeus (luso-brasileiros) que faziam parte de uma sociedade controlada, voltada para as relações matrimoniais, ou seja, as relações monogâmicas, ao passo que os africanos praticavam a poligamia, havendo incentivo a libido através de Exu, um deus libidinoso que tem como principal objetivo o engendramento de outro ser para dar “continuidade” através de uma grande prole (PRANDI, 2001).

### **1.5 A sexualidade livre dos nagôs-yorubás e os conflitos com a sexualidade reprimida cristã no Brasil Colonial**

Foi nesse cenário e contexto que foram inseridos os escravos africanos, no Brasil Colonial, trazendo junto outro conceito de sexualidade. Para eles, não existia

a ideia de pecado, portanto, não havia controle da sexualidade porque o sexo era um meio de continuidade através da prole. Portanto, os negros tiveram que negar suas concepções para não serem enquadrados como praticantes da luxúria e práticas demoníacas. Nesse sentido, a presença de Legbá (Exu) com sua nudez e um falo enorme e ereto, sugerindo o ato sexual e sendo cultuado pelos negros, evidentemente levou os lusos-brasileiros a concluir, sobre o ponto de vista cristão, que os povos africanos praticavam o que Santo Agostinho (2004) chamava de práticas sodomitas, ou seja, as luxúrias, os prazeres da carne onde associavam o sexo ao pecado original. “A luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito, e, se não resiste a um hábito, origina-se uma necessidade” (AGOSTINHO,1988, p.173). Assim, suas crenças e seus deuses seriam naturalmente demonizados, especialmente aqueles que fomentavam as práticas sexuais de forma liberal e amoral.

É costume ouvir que as religiões africanas são “amorais”, satânicas e que chegam ao limite do obscurantismo. Mas quais são os critérios válidos para tal afirmação? Os critérios de moralidade variam de um sistema para outro e não se deve esquecer que no sistema africano as normas sociais são, na maioria das vezes, normas religiosas (OLIVEIRA, 2002, p. 47).

Para Bastide (2001), o fato de o sexo ser reprimido entre os brancos, ou seja, ser pecado aos olhos do Deus cristão, gerava conflito diante dos costumes dos negros onde o sexo era incentivado, dentro de um processo natural, por um deus libidinoso africano chamado Exu. Este passava uma ideia de sexualidade sem freio através de sua virilidade explícita e por meio do falo que sugere a cópula. Isso provocava repudia e chocava a sociedade luso-brasileira que era sexualmente controlada, isto é, uma sociedade recatada e pudica que escondia o corpo.

A sociedade nagô-yorubá e as demais etnias africanas que vieram para o Brasil Colonial viam a salvação no falo por este ser um símbolo de procriação e continuidade da espécie. Para os nagôs, “o primeiro salvador foi o falo que traz fertilidade” (REHBEIN, 1985, p. 91-92). Portanto, a continuidade da espécie (fecundação) era simbolizada pela construção mítica de Exu com um falo enorme, viril, ereto e exposto, ao passo que, na sociedade cristã católica, que escondia ou negava o corpo, um falo expósito ou a nudez como um todo eram sinônimos de perdição, fornicção, pecado, depravação e luxúria. Para o cristianismo, a ideia de salvação só acontece por meio de remissão dos pecados, pelas penitências e confissões, ou, até mesmo, em alguns casos, pelo autoflagelamento.

Segundo Bastide (2001), os padres tiveram que lutar contra as práticas que eram proibidas pela igreja, como poligamia, luxúria e, especialmente, conter a volúpia dos senhores brancos em relação à sensualidade das negras e à nudez insinuantes das índias. Freyre (2006) afirma que as sinhás (senhoras brancas), para sublimarem a ausência e o abandono de seus maridos que preferiam as negras e as índias, arranjavam amantes negros, fortes e viris para satisfazê-las sexualmente.

Percebemos que as sinhás (senhoras brancas) procuravam extravasar seus desejos mais íntimos e reprimidos, e que eram mantidos em segredo, sendo, portanto, inconfessáveis. Não obstante, essas senhoras brancas pertenciam a uma sociedade reprimida, sexualmente controlada, e tinham que se confessar. Já os padres se valiam dos ensinamentos bíblicos, como em Eclesiástico, onde diz que “toda a mulher que deixa seu marido torna-se primeiramente desobediente à lei do Altíssimo e, em segundo lugar, peca contra o seu marido, enfim, viola a castidade conjugal” (Ecl 23,22-24).

Foucault (1988) argumenta que naquele contexto histórico existiam códigos lícitos que regiam as práticas sexuais. Na tentativa de controlar e coibir esses encontros avassaladores e clandestinos fora do controle da Igreja, os padres usavam todo tipo de alerta contra a volúpia e a predileção dos senhores pelas Vênus negras, e a preferência das senhoras brancas pelos negros. Os padres tiveram que fazer ameaças pesadas, valendo-se de passagens bíblicas que defendem os laços matrimoniais e fidelidades conjugais. A Igreja não aceitava qualquer tipo de libertinagem, fornicções ou adultérios, baseando-se nas afirmações do Apóstolo Paulo, em Hebreus 13,4, segundo o qual “Deus julgará os fornicários e os adúlteros”. O homem e a mulher não poderiam ser infiéis para não cair em pecado, correndo o risco da excomunhão e da entrada ao inferno. Por outro lado, os códigos lícitos obrigavam as penitências e as confissões impostas pelo IV Concílio de Latrão do século XIII, sendo, muitas vezes, insuficientes. Com isso, os padres classificaram o sexo como coisa do demônio, tentação, associando-o ao pecado original, prazeres da carne, luxúrias, adultérios e fornicções.

Portanto, baseados nas concepções agostinianas do século V, os padres foram legitimando as ideias e associações de Exu-negro-diabo em razão de Exu exercer o papel do tentador (diabo) ao incentivar a libido com seu falo exposto, e os negros por despertarem a libido das senhoras brancas da época. Esses personagens pressupõem a desconstrução do que está social e moralmente estabelecido (TRINDADE, 1982). Nesse caso, os olhares dos padres voltaram-se

mais para a figura de Exu como o deus-negro libidinoso, ou o diabo tentador, negando sua figura sexuada pois aludia às práticas proibidas, suscitando e excitando os homens e as mulheres aos desejos carnavais.

Referindo-se a Exu, padre Baudin (*apud* PRANDI, 2001, p. 2) afirmou que “é esse gênio malvado que, por si mesmo ou por meio de seus companheiros espíritos, empurra o homem para o mal e, sobretudo, o excita para as paixões vergonhosas”. A figura do diabo cristão (Figura 8) é uma expressão máxima do imaginário desses missionários e das sociedades cristãs daquele período.



**Figura 8**

Sexo com o Demônio Cristão

Tamanho: 480x459

Fonte: [www.vibrflog.com/deusametal/p813299](http://www.vibrflog.com/deusametal/p813299) Tamanho 480x459

Acesso em: 25 Out. 2011

Percebemos que as representações fálicas de Exu têm caráter sagrado na cosmovisão africana por ser símbolo de fertilidade responsável pela cópula, ou seja, a manutenção da espécie ou continuidade. Entretanto, não se trata de alusões ou apologias à sexualidade no sentido de depravações, luxúrias ou prazeres da carne como era a percepção cristã. As iconografias alusivas à cópula, representadas pelo falo ereto de Exu, não caracterizam as tentações ou seduções concebidas pelos cristãos e atribuídas ao demônio.

### **1.6 O orixá Exu e o sincretismo**

Essa equivalência do diabo com Exu intensificou-se no momento em que se deu o processo de sincretismo dos orixás com os santos católicos, atendendo certos

aspectos peculiares existentes, ou seja, procuraram uma equivalência ou assimilação entre os orixás e os santos, evidentemente dentro de um modelo de ilibada moral cristã.

Esses santos não foram escolhidos de modo aleatório. Foram escolhidos santos que de alguma forma lembrassem alguns aspectos dos respectivos orixás. [...] o que no início era apenas uma manobra para enganar os brancos, deu início a um mecanismo de assimilação e correspondência entre os orixás (BERKENBROCK, 1997, p. 137).

Naturalmente, o orixá Exu, que não gozava de boa reputação, teria problemas terríveis por ser fálico e sensual; por penetrar e fecundar; ou seja, a função de agente reprodutor fugia totalmente dos padrões convencionais e tradicionais da Igreja e do cristianismo, onde o sexo era sinônimo de pecado original.

As estatuetas encontradas nos candomblés apresentam caráter fálico muito acentuado. Ora, padres e frades, desde o início da colonização, tiveram de lutar contra a poligamia masculina, contra a sedução das índias nuas ou das Vênus negras, contra a volúpia dos senhores brancos e o erotismo das mulatinhas. Para amedrontá-los, recorreram em seus sermões à ameaça de castigos infernais e, ainda mais do que nos países europeus cujo clima mais temperado não incita a tanta lubricidade, ligaram o amor carnal ao diabo, desejoso de perder o maior número de almas possível por meio do pecado da carne. O membro viril de Exu, tanto quanto seus chifres, nos parece pois responsável por identificação brasileira com o diabo (BASTIDE, 2001, p. 163).

[...] mas ao vestirem a camisa de força de um modelo que pressupõe as virtudes católicas, os orixás sincretizados perderam muitos de seus atributos originais, especialmente aqueles que, como no caso da sexualidade entendida como fonte do pecado, podem ferir o campo do bem (PRANDI, 2001, p. 7).

Percebemos que a tendência foi cada vez mais se caracterizando na visão errônea de boa parte de padres católicos do período colonial no Brasil, ou seja, a aproximação do orixá Exu ao diabo cristão católico. Esses padres erroneamente associavam essa semelhança do orixá Exu com o diabo em função de seu caráter *trickster*, isto é, “o pregador de peças”. “O caráter *trickster* levou os primeiros pesquisadores dos costumes daomeanos a confundirem Exu com o demônio católico” (ORTIZ, 1999, p. 127). O orixá Exu representa o *puer* (o novo), o transformador, o revolucionário, tudo aquilo que irá desconstruir o *senex* (o velho), ou seja, as velhas estruturas políticas de colonização que naquele contexto histórico imperavam sobre o auspício da coroa portuguesa e dos setores da igreja católica. Não existia espaço para qualquer que fosse a mudança, uma vez que não era de interesse dos colonizadores e tampouco dos catequizadores.

Os padres católicos encontraram um campo fértil de interpretações acerca do orixá Exu sob o ponto de vista cristão e dentro das concepções agostinianas, principalmente no que tange à moral e aos bons costumes, partindo da ideia que a nudez é uma forma de pecado. Naturalmente, ao verem uma figura de Legbá (Exu) nua (Figura 9), exibindo um enorme órgão genital ereto, imediatamente trataram de rotular Legbá como obsceno, depravado, coisa do mal, ou seja, do diabo.



**Figura 9**

Legbá Fállico e Cornífero

Tamanho: 2304x3456

Fonte: [www.conimons.wikimedia.org](http://www.conimons.wikimedia.org)

Acesso em: 25 Out. 2011

“Legbá é uma divindade fálica. É representada por uma figura humana despida, feita de barro vermelho, dotada de um grande órgão viril cuja função é excitar os desejos sexuais” (VALENTE, 1976, p. 31). Isto dava ensejo aos padres daquela época se escandalizarem, baseando-se em Santo Agostinho que “queria que o medo reprimisse a libido, e o mesmo freio contivesse a luxúria” (AGOSTINHO, 2000, p. 61).

Essas formas rudimentares – os assentamentos de Exu e as iconografias nuas feitas de barro vermelho com um falo disforme – deram ensejo às interpretações de alguns padres que se baseavam nas afirmações de Santo Agostinho.

Daqui deduzia eu a existência de uma certa substância do mal que tinha a sua massa feia e disforme – ou fosse grosseira como chamam a terra ou tênue e sutil como o ar – a qual eu julgava ser o espírito maligno investido de terra (AGOSTINHO, 1989, p. 110).

Naquele contexto histórico, as formas disformes das iconografias de Legbá (Exu), ou os assentamentos feitos de montículos de terra com formas rudimentares,



contribuíam aos olhos dos ocidentais para uma interpretação errônea, associando-os a coisas demoníacas. Alguns padres impressionaram-se quando viram as iconografias animalizadas e nuas de Exu com chifres e falo, e também seus assentamentos rudimentares, disformes e antropomórficos, tanto na África como no Brasil Colonial, imediatamente associando-os à maldade e ao diabo.

O orixá Exu tem um caráter suscetível, violento, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, de modo que os primeiros missionários, espantados com tal conjunto, assimilaram-no ao diabo cristão e fizeram dele o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção e ódio em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus (VERGER *apud* PRANDI, 2001, p. 12).

Ellis (*apud* OLIVA, 1996, p. 27) comenta acerca do aspecto fálico de Elegbá, que é também chamado de Exu, onde “suas representações são sempre descobertas e sentadas com as mãos sobre os joelhos e exibindo um enorme e desproporcional falo”. O orixá Exu, a despeito de qualquer imputação advinda da religião e da sociedade dominante da época, está bem claro e explicitado dentro de uma simbologia de fertilidade e de procriação nas suas representações fálicas.

Portanto, o diabo cristão foi associado a Exu, sendo que, na cosmovisão africana, seja yorubá o banto, inexistente um senhor do mal ou equivalência ao demônio da concepção cristã. Os povos africanos não concebem essa dicotomia de um senhor do bem e um senhor do mal como no cristianismo. Houve então a necessidade de atribuir a Exu os estereótipos de senhor do mal, das trevas, que faz oposição e exerce o papel de adversário do Deus Supremo cristão. No contexto em que ocorreu o processo de sincretismo, Prandi (2001) observa que se deu um processo de cristianização dos orixás no qual o orixá Oxalá foi sincretizado com Jesus Cristo, Yemanjá com Nossa Senhora dos Navegantes, Ogum com São Jorge, Xangô com São Jerônimo, Oxum com Nossa Senhora da Conceição e Iansã com Santa Bárbara. Naturalmente outro orixá teria que ser sincretizado com o diabo cristão, o adversário. Nesse caso, o orixá Exu foi o escolhido para ser o opositor a Oxalá e, conseqüentemente, a Ólorún, o deus supremo dos yorubás, ou Zambiapongo, deus supremo dos bantos.

Ao se ajustar a religião dos orixás ao modelo da religião cristã, faltava evidentemente preencher o lado satânico do esquema deus-diabo, bem-mal, salvação-perdição, céu-inferno, e quem melhor que Exu para o papel do demônio? (PRANDI, 2001, p. 8).

Assim, o orixá Exu encaixou-se perfeitamente ao perfil de senhor do mal devido às suas funções, principalmente as do sexo, que, naquele contexto histórico, era extremamente reprimido. Mesmo Exu (Figura 10), sendo assimilado ao diabo cristão, teve que perder certos atributos, especialmente o falo.



**Figura 10**

Exu Fático

Tamanho: 353x426

Fonte: [www.tarodorixás.no.comunidades.net/index.php?pagina=1227134119](http://www.tarodorixás.no.comunidades.net/index.php?pagina=1227134119)

Acesso em: 25 Out. 2011

Suas imagens brasileiras perderam o esplendor fálico do explícito Elegbara, disfarçando-se tanto quanto possível seus símbolos sexuais, pois mesmo sendo transformado em diabo era um diabo de cristão que impôs uma pudicícia que Exu não conhecera antes (PRANDI, 2001, p. 8).

### 1.7 Exu e os deuses fálicos da mitologia grega

As simbologias de fertilidade, fecundidade, procriação, comunicação e inteligência, ou realeza, estão contidas implícita e explicitamente em alguns deuses fálicos, tais como: Sátiros, Pan ou Fauno, Exu, Príapo ou Facinum, Mercúrio ou Hermes, e em diversas mitologias. Cumino (2011) discorre que os Sátiros (Figura 11) – mitologia greco-romana – são excelentes músicos, dançarinos e adoram seguir as ninfas e ter relações sexuais com mulheres que buscam prazer no sexo selvagem. Eles são guardiões das florestas, dos riachos, dos campos e das fontes.

O orixá Exu (Figura 12) – mitologia nagô-yorubá – é o guardião dos caminhos, dos templos, dos cemitérios, das encruzilhadas, dos terreiros, dos mercados, das casas, dos homens e também o portador do sêmen. Ademais, é o patrono da cópula, da fertilidade, além do mensageiro entre os deuses e os homens e entre os deuses.





**Figura 11**

Sátiro Fálco e Cornífero  
Tamanho: 1512x2016

Fonte: [www.fotowettbeweb.hispeed.ch](http://www.fotowettbeweb.hispeed.ch)  
Acesso em: 25 Out. 2011



**Figura 12**

Orixá Exu

Tamanho: 380x397

Fonte: [www.acartomantepriscila.blogspot.com](http://www.acartomantepriscila.blogspot.com)  
Acesso em: 26 Out. 2011

O deus Príapo (Figura 13) – mitologia greco-romana – é o guardião dos jardins, dos bosques e das donzelas, assim como é o símbolo de virilidade, da força sexual e, também, patrono da cópula. Já o deus Hermes, ou Mercúrio (Figura 14) – mitologia greco-romana – está relacionado ao movimento, às viagens, às estradas, às encruzilhadas, às moedas, ao comércio, aos mercados, exercendo, também, o papel de mensageiro entre as divindades e os mortais.



**Figura 13**

Deus Príapo Fálco

Afresco da casa dos Vetti, Pompéia, 79 d.C.

Fonte: Oliva Neto, 2006



**Figura 14**

Mercúrio/Hermes Deus Itifálco

Afresco de Pompéia, 72x80, séc. I d. C.

Fonte: Oliva Neto, 2006

Araújo (2007) faz uma comparação entre o orixá Exu – mitologia nagô-yorubá – e o deus Mercúrio – mitologia greco-romana.

Exu, em toda parte, é um dedicado e fiel aos orixás. Na mitologia, é comprado a Mercúrio como um grande guerreiro, assumindo seu papel nos caminhos e nas encruzilhadas onde é procurado por seus devotos para resolver problemas e angústias (ARAÚJO, 2007, p. 6).

O deus Pan ou Pã (Figura 15), também chamado de Fauno na mitologia greco-romana, é um exímio músico tocando sua flauta pan. É cornífero e fálico; guardião dos campos, dos bosques e dos pastores. Provoca pavor nos predadores da natureza, quando esses adentram na floresta, com sua voz aterradora, causando-lhes pânico. Costuma atrair e seduzir as mulheres com a melodia de sua flauta Pã. Nos deuses fálicos, o falo gigante simboliza a fertilidade, a força vital; por sua vez, a língua grande simboliza a linguagem, a comunicação e a fala. Seus chifres referem-se à inteligência, à força, à realeza, à divindade e à fartura.



**Figura 15**

Deus Pan Fálico e Cornífero

Tamanho: 187x316

Fonte: [www.sedentario.org/coluns/teoriasdaconspiração/odiabonãoétãofeioquantosepinta+5334](http://www.sedentario.org/coluns/teoriasdaconspiração/odiabonãoétãofeioquantosepinta+5334)

Acesso em: 25 Out. 2011

Os chifres sempre foram representações da luz, sabedoria e conhecimento entre os povos antigos. Portanto, como podemos perceber, os chifres, desde tempos imemoráveis, foram considerados símbolos de realeza, divindade, fartura e não símbolo do mal como muitos associaram e ainda associam-nos. O Deus Cornífero é o mais alto símbolo de realeza, prosperidade, divindade, luz, sabedoria e fartura. É o poder que fertiliza todas as coisas existentes na Terra ([www.emporiowicca.com.br/deus.html](http://www.emporiowicca.com.br/deus.html)).

Nesse particular, percebemos que os chifres não são propriedades do diabo cristão e não possuem a simbologia do mal, nem carregam os estigmas de demonização atribuídos ao mesmo.

Exu muitas vezes é representado com chifres; mas estes não são senão símbolos de poder ou fecundidade, com todos os chifres. Na Bahia, todavia, ninguém se lembrou de que também Moisés é representado com chifres; só se pensou nos do diabo dos referidos cromos católicos (BASTIDE, 2001, p. 162).

Cumino (2011) refere-se ao orixá Exu como um tronco masculino da vitalidade, onde tem sido muito mal interpretado e mal compreendido desde os tempos da colonização. Para os yorubás, o falo símbolo da fertilidade representa a continuação da espécie através da prole. E era essencialmente considerado sagrado pelos negros africanos, por isso era explicitado no vigor físico através da divindade fálica Exu. A mentalidade dos padres católicos, ou a concepção cristã no período do Brasil Colonial, não levaram em conta as diferenças culturais e as diferentes cosmovisões das culturas africanas, então compreendidas como povos gentios ou pagãos no ponto de vista europeu e cristão. Os missionários católicos olharam a partir de seus preceitos, não percebendo as diferenças culturais e religiosas e impondo as concepções da religião dos senhores brancos, ou seja, o catolicismo e seus valores cristãos, de modo a combater os mitos, os ritos e os símbolos africanos.

Para os valores católicos e humanistas dominantes na época, no entanto, não bastava transformar o corpo de um ser humano em escravo, apertar em sua boca uma mordança de ferro para impedir de falar ou gritar a sua revolta. Era preciso também converter sua alma. A pessoa reduzida a escravo tinha que aceitar as normativas morais e os universos éticos de uma religião que não era a sua; esta era rebaixada à categoria de animismo, superstição, magia (e não somente porque derrotada), enquanto a outra, a vencedora, assumia a luz espiritual da religião ecumênica (CANEVACCI, 1996, p. 15).

Os padres fizeram prevalecer as suas concepções, impondo a conversão de uma crença dicotômica e imputando símbolos desconhecidos que foram destruindo seus símbolos religiosos originais. Por exemplo, impuseram-lhes a cruz como símbolo universal (D'ADESKY, 2001). Sobre as interpretações dos símbolos, Croatto (2001) afirma que é necessário diferenciar a interpretação da explicação.

Quando o símbolo é interpretado, é reserva de sentido que emerge em forma de relato, cuja função não é explicar, mas dizer a experiência vivida. Caso contrário, o símbolo deixa ser símbolo e converte-se em *logos*. E, com

isso, perde a capacidade de remeter para o inefável. Quando tudo está claro, já não há símbolo. [...] quanto às suas características, é necessário dizer que há símbolos convencionais, mas eles pertencem a uma cosmovisão determinada e dificilmente chegam a ser patrimônio da humanidade. A cruz, por exemplo, é universal como signo, não como símbolo (CROATTO, 2001, p. 110-111).

A despeito da cruz que foi imposta para os africanos, pelo fato de ser não um símbolo cristão, ou seja, pertencente a uma cosmovisão determinada conforme afirma Croatto (2001), a cruz não é universal como símbolo. Assim, entendemos que foi praticada uma violência simbólica pelo catequizador. Os missionários cristãos não observaram a simbologia pertencente às outras cosmovisões, impondo a sua simbologia e doutrina e desconstruindo toda uma concepção cultural e religiosa que possuía uma doutrina, uma liturgia própria, com seus ritos, mitos, símbolos, signos e significados.

Pelo fato de tais simbologias da cosmovisão africana serem desconhecidas pelos padres católicos, não seria possível aceitarem as simbologias fálicas explicitadas como símbolos sagrados e pertencentes ao *ethos*, tampouco a visão de mundo do povo africano.

O objeto simbólico não é somente o receptor de uma hierofania. A vivência da hierofania verbaliza-se, faz-se palavra que a “comunicação” a outros, os quais, por sua vez, podem entrar na mesma esfera numinosa. O símbolo, portanto, é gerador de um vínculo entre os seres humanos. Por essa função, sua própria existência representa um ato social. Se é social o símbolo natural, profano, também é social o símbolo religioso (CROATTO, 2001, p. 113).

Para Malinowski (1984), a adoração aos deuses fálicos tem um papel relevante entre os povos tribais.

Igualmente se deve ter presente que os atos de licenciosidade cerimonial não constituem um mero prazer, mas também uma atitude de reverência para com as forças da geração e da fertilidade no homem e na natureza, forças de que dependem a própria existência da sociedade e da cultura (MALINOWSKI, 1985, p. 44).

Simbolicamente, os deuses fálicos supracitados têm muitas coisas em comum com o orixá Exu devido às suas funções se assemelharem mesmo pertencendo a *ethos* diferentes. Entretanto, no período colonial do Brasil, foi atribuído a estes a semelhança com o diabo cristão de forma equivocada.



## 1.8 O orixá Exu e o deus Príapo

De acordo com Prandi (2001), os padres scandalizaram-se com as imagens do orixá Exu especialmente em razão de sua nudez. No texto do padre Baudin, de 1884, ele se refere de forma pejorativa ao orixá Exu, chamando-o de “ignóbil símbolo de Príapo africano, que além de tudo representava o mal e excitava os homens para as paixões vergonhosas” (PRANDI, 2001, p. 3). A assimilação feita pelos padres católicos em relação ao orixá Exu ao deus greco-romano Príapo (Figura 16) faz sentido porque suas funções são idênticas, pois ele é um deus fálico, representando o símbolo da fertilidade, da fecundação, o senhor da cópula, além de exercer o papel de guardião das casas, dos jardins, das encruzilhadas, dos campos, das donzelas e das lavouras. Oliva Neto (2006) afirma que a simbologia de Príapo para a cosmovisão greco-romana representa capacidade fecundante relacionada à saturação e, conseqüentemente, ao transbordamento das potências vitais que eram percebidas com exuberância pelos povos antigos. Por essa razão, a simbologia era entendida como uma capacidade positiva de renegar em si mesmo o lado que podia ser negativo.



**Figura 16**

Deus Príapo Fálico

Tamanho: 224x225

Fonte: [www.marconileal.ospsblog.org](http://www.marconileal.ospsblog.org)

Acesso em: 25 Out. 2011

A própria capacidade de fecundar que inclui, no caso dos seres humanos, o ato sexual, implicava a percepção de um estado favorável porque lhes comunicava que viviam consoantes com o ritmo cósmico e regenerativo da natureza inteira. Na figura de Príapo, a associação dos poderes fecundantes apotropaicos materializa-se no caráter fálico. O falo, o membro em estado de ereção, exhibe a imediata disponibilidade para o ato sexual, para o ato a partir do qual se engendra outra vida (OLIVA NETO, 2006, p. 20).

A semelhança dos papéis desempenhados de guardiões, de deuses fálicos, deuses da fertilidade e da fecundação, e, concomitantemente, da cópula, são atributos tanto de Príapo, da mitologia greco-romana, quanto de Exu, da mitologia nagô-yorubá, exceto o de mensageiro que é uma das funções mais relevantes de Exu. O fato é que a religião cristã sempre tentou reprimir essas forças simbólicas que, para os povos tribais, especialmente para os africanos, eram as forças vitais. Ao terem contato com o cristianismo, tiveram que amordaçar as concepções tradicionais, principalmente ao terem seus ritos e símbolos demonizados e suprimidos, e erroneamente mal interpretados ao serem associados a símbolos demoníacos.

### 1.9 A diferença entre o diabo cristão e o orixá Exu

Percebemos que entre Exu e o diabo cristão existem muitas diferenças. O *Diabolo* (diabo) significa dividir e teria o papel de afastar, enganar e aprisionar o homem. Isto nada tem a ver com a simbologia do orixá Exu da mitologia nagô-yorubá, uma vez que esta trata de unir, somar, multiplicar, transformar e perpetuar a prole, ou seja, dar continuidade.

O orixá Exu é um princípio. Pertence e participa de todos os domínios da existência cósmica e humana. Ele representa e transforma o Axé (força mágica sagrada) que designa, em nagô, a força vital que assegura a existência dinâmica, permitindo acontecer o devir (TRINDADE, 2006, p. 23-24).

Stefânia Capone (2009), antropóloga francesa, afirma que a figura de Exu-Elegbara dos yorubás, chamado de Legba pelos *fon* do Benin, exerce papel múltiplo, rico em contradições e, com frequência, abertamente paradoxal.

Ele é o grande comunicador, intermediário e restaurador da ordem, senhor do destino, o que desfaz as abordagens de conformismos, e, em detrimento do caráter forte, irascível e esperto, determinou a assimilação de Exu ou Legba ao diabo cristão (CAPONE, 2009, p. 54).

A demonização do orixá Exu começou na própria África, cruzando os mares e chegando às Américas, especialmente ao Brasil Colonial. Sob o ponto de vista dos europeus e dos cristãos, Exu foi percebido como um elemento que iria prejudicar as ações do colonizador, tendo em vista suas funções libertárias que representavam

uma oposição aos senhores e à Igreja. Para isso, era preciso incutir na mente dos escravos africanos a existência de um ser malévolo que fazia oposição ao deus benevolente. Portanto, Exu seria o adversário deste, ou seja, do “Pai Bondoso”. Era necessário que eles tivessem um temor reverencial ao Deus cristão e negassem seus deuses pagãos, especialmente Exu que era considerado rebelde e desordeiro. Portanto, os escravos tinham que ser obedientes e ordeiros, e não fazer oposição aos seus senhores, ou seja, aos representantes de Deus na colônia. Entretanto, Exu seria um deus que estimularia os negros escravos à ruptura, à divisão, à insurgência em razão de sua símile com o diabo que provoca divisões.

Kelly (2008) afirma que a palavra advinda do grego *diabolos* significa adversário, divisor, e, no hebraico, a palavra Satã, no substantivo comum, significa “um adversário”.

Para mim, o único diabo verdadeiro é o diabo cristão, ou seja, o diabo em várias evoluções. O provérbio diz que o diabo está nos detalhes. Minha proposta é examinar os detalhes de perto e chegar às conclusões por processo indutivo (KELLY, 2008, p. 13).

A Bíblia cristã, em Mateus 3-4, faz referências às tentações sofridas por Jesus Cristo no deserto pelo diabo, no qual este teria usado argumentos desafiadores como transformar pedra em pão para saciar sua fome. Ainda em Mateus, nos capítulos 4-5, há mais uma ação do tentador: “Então o diabo o levou à Cidade Santa e o colocou sobre o pináculo do Templo e disse-lhe: se és filho de Deus, atira-te para baixo, porque está escrito” (Mt, 4-5). Aqui não se percebe a semelhança do orixá Exu com o diabo cristão que atua como um tentador, um transgressor e divisor, que tenta desviar todos aqueles que se propõem a seguir e obedecer ao Deus Supremo. Por outro lado, Kelly (2008) nos induz à outra reflexão ao discorrer acerca de Satã da Bíblia no plural, ou seja, Satãs, referindo-se a estes como os patrulheiros angelicais de Zacarias. Também faz outra referência a Jó, dando-nos explicações.

Discrição de Jó da função dos Satãs Oficiais: patrulhar a Terra, observar o comportamento humano, testar as virtudes ostensivas por diferentes meios. Estar preparado, após consultar com o Comando Superior, a instigar medidas preventivas ou punitivas contra ações pecaminosas. Agir com acusadores no tribunal e declarar veredictos contra os culpados (KELLY, 2008, p. 37).

Os Satãs (ou diabos cristãos), nas condições de patrulheiros ou guardiões do universo, seriam os cumpridores de ordens e, portanto, aliados e servos do “Deus



Supremo” do cristianismo, tendo como objetivos dar ordem ao caos e estabelecer o equilíbrio cósmico. Aí existe realmente uma semelhança entre o Satã (ou diabo cristão) com a figura do orixá Exu, da mitologia nagô-yorubá, que exerce essas funções na cosmovisão africana.

No Daomé, Legba (Exu) está ligado aos limites da vida e da morte, dos indivíduos e dos eguns. Abre e fecha portas, tanto dos nascimentos como dos óbitos, de modo a manter o equilíbrio e a boa ordem das coisas (HERSKOVITS *apud* BASTIDE, 2001, p. 178).

A assimilação de Exu com esse adversário (diabo) fez-se necessária para a realização do processo de demonização como instrumento de dominação, contando o colonizador com a anuência de alguns setores da igreja católica que era a religião oficial no Brasil Colônia. Ao utilizar-se da catequização que tinha como objetivo a cristianização e, concomitantemente, acabava por ser um instrumento de dominação que necessitava de uma justificativa para legitimar a dicotomia bem e mal, céu e inferno, alguns padres da época impuseram o temor reverencial, ou o medo, sobre a classe dominada (escravos) para manter a ordem, o *status quo* e o cumprimento do tratado entre a coroa portuguesa e a igreja católica-romana, ou seja, a legitimação das ações, ora de uma, ora da outra (BOXER, 1969).

Em uma de suas hipóteses, Kelly (2008) afirma que o diabo cristão é um adversário de Deus. Não obstante, o orixá Exu, da mitologia nagô-yorubá, nunca foi adversário de Òlorun, o Deus Supremo, muito pelo contrário, foi sempre um servo fiel do mesmo, exercendo o papel de intermediário, intérprete e mensageiro entre os homens e os orixás. “O orixá Exu é o orixá de abertura de trabalhos e também é o porta-voz e intermediário entre os homens e os deuses” (CARNEIRO, 2008, p. 135). Existe muita diferença entre o orixá Exu e o diabo cristão. O primeiro exerce uma função de confiança de Òlorun, Deus Supremo da mitologia nagô-yorubá, e de todos os orixás do panteão; já o segundo seria um adversário do Deus cristão e enganador do homem.

A conduta do orixá Exu deu margens a interpretações por parte dos missionários católicos, estes que partiam do ponto de vista cristão e europeu, ao considerarem o orixá Exu um orixá traquino, obsceno e perverso, entendendo como maldade as suas traquinagens.

Todas as fontes falam do caráter trapaceiro (*trickster*) de Exu que gostava de pregar peças nos homens e nos deuses, sendo conhecido até por sua desobediência a Olorum. Foi esse caráter malicioso e irascível, sentindo prazer em suscitar dissensões e disputas, em provocar acidentes e calamidades, que levou os missionários, tanto na África como no Brasil, a equipará-lo erradamente ao conceito cristão de demônio. Exu não é só mau; possui também o seu lado bom, e, tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo, tornando-se mesmo o protetor dos que o invocam (REHBEIN, 1985, p. 39).

Nesse sentido, o orixá Exu tem a incumbência de restaurar e dar ordem ao caos. Para tanto, determinadas coisas têm de ser transformadas ou precisam sucumbir, caracterizando, dessa forma, calamidades ou destruições.

Exu é a divindade que atua como mediadora entre o homem e as forças benevolentes e hostis. É o princípio da ordem e agente da reconciliação, embora na sua maneira de agir esteja sempre desconstruindo para construir (PREVITALLI, 2009, p. 205).

Exu era a figura indesejada pelo colonizador, tendo em vista que este não concebia nenhum tipo de reconciliação com os escravos, muito menos permitia que houvesse uma desconstrução do que estava estabelecido, portanto, fazia-se necessário, como forma de dominação, e com a legitimação da igreja católica da época, demonizar Exu. “Elegbá, Legba ou Elegbará (Exu) é uma divindade fálica que, entre os negros, graças ao ensino católico, está quase totalmente identificado com o diabo” (RODRIGUES, 2008, p. 208).

Exu, da mitologia nagô-yorubá, que detém a função voltada à continuidade da espécie humana, simbolizado pelo atributo fálico, também é o guardião da mesma. Já o diabo cristão exerce, dentro da concepção cristã, a função de destruidor do homem, inimigo da espécie humana; seu objetivo, portanto, é extingui-la. Assim, o orixá Exu, da mitologia nagô-yorubá, não se assimila ao diabo cristão no sentido como os missionários católicos do período colonial no Brasil o entenderam e o rotularam.

Kelly (2008) mostra as inúmeras controvérsias em torno da própria figura do diabo cristão ou Satã: ora era um destruidor nato, sinônimo do mal; ora era um patrulheiro do mundo que cuidava da humanidade e punia os transgressores. Tal símile, no que tange ao senhor dos infernos – deus malévolo ou o símbolo do mal –, não se assemelha ao orixá Exu, o qual, na cosmovisão dos nagôs-yorubás, tem funções completamente diferentes e bem definidas.

A figura do Exu sofreu uma cristianização paradigmática, afastando-se da função verdadeira do Exu nas tradições africanas que era de orixá intermediário entre os deuses e os homens; um ambivalente, contaminado-se pelo diabo católico (SANCHIS, 1997, p. 106).

No que refere-se à correlação feita pelos padres católicos no período do Brasil Colonial – de orixá Exu com o deus fálico greco-romano Príapo –, existem muitas coisas em comum referentes às atividades sexuais, como a cópula, a fecundidade, a virilidade e o papel de guardião dos jardins, das donzelas, das casas, dos pastores, das lavouras, dos pomares e das estradas. Não obstante, não foram essas as semelhanças mencionadas nem detectadas pelos missionários cristãos. Ao contrário, eles se referiram ao orixá Exu fazendo certas apologias negativas, vinculando-o a obscenidades, a atos de luxúria, de depravação e de sexo desenfreado, ou seja, tudo o que a sociedade luso-brasileira e a igreja católica condenavam como sendo pecado naquele contexto histórico.

Sem entrar em pormenores que certamente eram impróprios à formação pudica dos missionários, há a vaga referência a Príapo, o deus fálico greco-romano, guardião dos jardins e dos pomares, guardião das casas e também das praças, ruas e encruzilhadas, protetor das famílias e patrono da sexualidade (PRANDI, 2001, p. 4).

Compreendemos que o processo de demonização do orixá Exu, da mitologia nagô-yorubá, deu-se de forma equivocada através da visão cristã e ocidental dos missionários, fossem eles protestantes ou católicos, com o aval da sociedade luso-brasileira que tinha uma mentalidade eurocêntrica e que fazia parte daquele contexto histórico. A assimilação de forma pejorativa e demoníaca de Exu ao diabo cristão, e também aos deuses fálicos greco-romanos, foi a partir de ideias dicotômicas de bem e mal, céu e inferno, deus e diabo, certo e errado, licito e pecado, sagrado e profano, que foram de encontro à cosmovisão dos africanos onde não existe uma dicotomia, ou seja, uma formação de opostos. Para os africanos, o homem traz intrínseco em si mesmo a dualidade, assim sendo, tanto os homens como os orixás podem ser bons ou maus, não havendo um deus só bom e nenhum deus só mau (REHBEIN, 1985). Constatamos que não foi a religião quem demonizou o orixá Exu, mas as interpretações errôneas advindas dos missionários cristãos e com o aceite da sociedade da época.

Não foi a religião quem criou a ideia do puro e do impuro, do sagrado e do profano, do consentido e do proibido; é a prática social que originou, como

consequência, o mundo dos ritos e dos mitos que vêm sob o nome de “coisas sagradas” (“tabu” para os não iniciados)<sup>6</sup> (DOMINI, 1991, p. 295).

Percebemos que a religião não estabeleceu essas dicotomias que serviram como parâmetros para enquadrar o orixá Exu nesse processo de demonização por determinados padres católicos. O que veio a ocorrer, na época, foi à imposição de alguns setores da instituição católica que haviam feito um pacto de parceria com o colonizador (coroa) do qual obteriam inúmeros privilégios desde que cumprissem o tratado entre a cruz e a coroa. De um lado, a coroa tinha interesses em manter sua autonomia colonialista; do outro, a igreja católica tinha como objetivo principal manter a sua hegemonia como religião dominante, exercendo seu papel de cristianizadora através da catequização.

---

<sup>6</sup> Original em italiano: “Non è la religione che ha creato l’idea del puro e dell’impuro, del sacro e del profano, del lecito e del proibito; è la pratica sociale che ha suscitato di riflesso il mondo dei riti e dei miti che vanno sotto il nome «cose sacre» («tabù» per i non iniziati)”. DOMINI, Ambrogio. *Breve storia delle religioni*. Roma: Newton Compton, 1991, p. 295. (tradução nossa).

## CAPÍTULO II

### EXU, O ORIXÁ FÁLICO DA MITOLOGIA NAGÔ-YORUBÁ

Neste segundo capítulo, abordamos o orixá Exu da mitologia nagô-yorubá, suas funções no estado primordial, suas funções nos candomblés, sua influência como estrutura arquetípica e sua demonização. Analisamos Exu a partir dos primeiros contatos com os missionários cristãos, católicos e protestantes ainda em solo africano. Alguns padres da igreja católica já tinham uma ideia preconcebida no que tange à assimilação do orixá Exu ao diabo cristão, ideia esta retomada no Brasil Colonial com o advento da chegada dos escravos negros procedentes de vários pontos do continente africano. Exu, o orixá fálico de múltiplas funções na cosmovisão yorubá, mostra-se um orixá atípico no ponto de vista ocidental e cristão, gerando, ao longo tempo, muitas controvérsias e discussões, associações e interpretações errôneas.

#### 2.1 Quem é Exu?

Na língua yorubá, Exu significa “esfera”. É o principio natural de tudo; é o início, o ponto de partida, o nascimento, a força de criação. O equilíbrio negativo do universo, sem dar, neste caso, a conotação de maldade. Exu é o primeiro passo, a célula inicial de geração da vida. É o ser “ser”, aquele que gera o infinito, o primogênito, Senhor dos caminhos, das ruas, aquele que dá passagem (BARCELLOS, 2007, p. 13)

Santos (1986, p. 133) afirma que “Èsù é UM multiplicado ao infinito”. Para a autora, essa multiplicação seria de forma espiral e infinita, e a utilização do número UM evoca a continuação. Como exemplo:  $1 + 1 = 2 + 1 = 3$ . Apesar dos exus serem muitos, pertencem a uma única origem, explicando, então, o significado de seu dinamismo no que tange à sua forma de crescer e se multiplicar. Segundo Santos (1986), Exu é o primogênito da criação “Èsù Yangí Oba Baba Èsù”, ou seja, Exu Yangí é o pai de todos os exus, simbolizado pela pedra vermelha laterita como a protoforma.

Yangí é a representação mais importante de Èsù. É invocado nos “Terreiros”: Èsù Yangí, o Èsù ancestre ou Èsù-Àgbá, o Èsù pé do Òkòtò (espiral ou caracol), rei de todos seus descendentes. O Èsù da evolução, Èsù-Oba, é o pai-ancestre, ao mesmo tempo, o primeiro nascido (SANTOS, 1986, p. 134).

Pai Didi de Xangô afirma que Exu é UM só, porém se multiplica em vários, assumindo diversas formas simultaneamente, com nomes diferentes, a saber:

Léba (Exu) foi o primeiro orixá a chegar à Terra, por isso o cruzeiro é dele. Quando ele chegou e pisou na Terra, partiu o cruzeiro em 4 partes, e junto com ele veio a mentira, porque ele foi na parte de cima do cruzeiro e se identificou como Exu Lodê; saindo dali foi na cabeceira do mato e se identificou como Exu Adague; rodeou e foi mato adentro, identificando-se como Exu Lanã; saindo dali, foi-se à beira da praia e identificou-se como Exu Agelú (XANGÔ, 2010, p. 2).

Para o Ogã Gilberto de ESU (2010), Exu ou Èsù é o princípio, a pedra primordial da mitologia yorubá, ou seja, “Èsù Ota Òrisà, Exu é a pedra fundamental do orixá. Òludunmaré (Òlorun), ao criar o mundo, criou sua primeira criação, ou seja, a pedra primordial. O princípio era pedra e ele chamou de Èsù Yangi” (GILBERTO DE ESU, 2010, p. 2). Assim, Exu está na base de toda a criação. Nada existe sem Exu. Ele é a pedra fundamental, o primogênito, o início de todos os seres criados.

Para que pudéssemos entender o Exu orixá, trouxemos alguns conceitos de mito. “O mito é o relato de um acontecimento originário, no qual os deuses agem e cuja finalidade é dar sentido a uma realidade significativa” (CROATTO, 2001, p. 209). Para Croatto, “a construção mítica é simbólica, imaginária, interpreta a realidade, incorporando-a não a uma transcendência vertical, mas horizontal, remetendo-a às origens” (CROATTO, 2001, p. 222). Assim, para um melhor entendimento sobre os mitos é preciso encontrar correspondência e equivalência a algum acontecimento que seja pertinente à nossa realidade. O mito tem que servir de modelo ou sentido.

A realidade instaurada no acontecimento mítico deve coincidir harmoniosamente com a realidade presente, da qual a realidade é o sentido e modelo. Por isso, todo mito remete às origens. Fazendo assim, encaminha, de alguma maneira, aquele *primordium* que é a fonte de todo ser, e que é pré-criacional (CROATTO, 2001, p. 215).

Croatto (2001) refere-se ao *homo religiosus* que se pergunta sobre sua existência, como ser no mundo, de onde veio, para onde vai, quem ele é. Portanto, através do mito primordial existe uma explicação sobre essa origem primeva porque não há mito sobre coisas banais (CROATTO, 2001). Ainda segundo o autor, o mito aparece com o relato de um evento ocorrido em um passado distante. Esse acontecimento é instaurador: inaugura, estabelece ou cria. Nesse sentido, o mito

reproduz o que fizeram os deuses em tempos primordiais, onde os deuses são atores principais ou protagonistas, agindo através dos mitos. O mito, na qualidade de instaurador, ocupa-se do agir, fazer, dar sentido a uma realidade, respondendo às interrogações feitas pelo homem no que tange a fenômenos inexplicáveis ocorridos em tempos primordiais no *illud tempus*.

Na perspectiva de “Otun Mangba Oju Obá Fatumbi”, Verger (1997) afirma que o orixá Exu é sutil, o mais ardiloso e astuto entre todos os orixás do panteão africano em razão de suas múltiplas funções e qualidades, muitas das vezes sendo conduzido a interpretações errôneas e sendo colocado em situações adversas. Não obstante, sabe sair-se de qualquer situação com maestria, transformando-a ou subvertendo-a. “Exu faz o erro virar acerto e o acerto virar erro” (VERGER, 2002, p. 78). Ainda para o autor, “Exu pode ter matado um pássaro ontem com uma pedra que jogou hoje!” (VERGER, 1997, p. 13).

Para uma análise sobre Exu, foi importante ater-nos à mitologia nagô-yorubana de modo a entender suas características.

### **2.1.1 Características do orixá Exu na mitologia nagô-yorubá**

Apresentamos a seguir uma relação de mitos sobre o orixá Exu a partir dos quais ressaltamos e analisamos algumas de suas características.

No mito a seguir, analisamos a instauração do orixá Exu em seu principal domínio, ou seja, na encruzilhada.

#### *Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas*

*Exu era um orixá muito pobre, desprovido de bens materiais, sem profissão, sem uma missão específica e sem morada. Portanto, perambulava pelo mundo sem paradeiro. No início da criação, Exu encontrou-se com Oxalá, que tinha a missão de confeccionar os exemplares seres humanos feitos de barro. Exu, ao se encontrar com o orixá oleiro, pede para ficar observando seu trabalho, permanecendo ali dezesseis anos, número correspondente aos dezesseis orixás principais do panteão yorubano, tornando-se um fiel aprendiz. Exu aprende tudo observando, sem perguntar nada, somente ficando na estrita observância. Oxalá então resolveu criar uma função para Exu, em razão das perturbações que sofria por parte das pessoas*



*que lhe viam ofertar presentes, ou seja, oferendas. Então Exu foi designado para fazer uma triagem ficando em uma encruzilhada próxima à residência do mestre. Oxalá resolveu negociar com Exu, ou seja, pagar Exu pelos seus préstimos, tornando-se um poderoso guardião da encruzilhada, armado com seu descomunal ogó (falo), e, com este poderoso porrete, afastava todos aqueles que eram considerados indesejáveis. E passou a punir todos os transgressores que tentassem burlar suas ordens. Exu trabalhava muito e resolveu fazer sua casa na encruzilhada. Com isso, ganhou uma rendosa profissão, também seu lugar, sua casa. Exu tornou-se rico e poderoso. Portanto, ninguém pode passar nas encruzilhadas sem pagar a Exu (PRANDI, 2001, p. 41).*

De acordo com este mito Exu é um dedicado aprendiz e um leal companheiro de Oxalá, tornando-se *maître d'carrefour* (mestre da encruzilhada) ao assumir, por sugestão de Oxalá, o domínio da encruzilhada, ou seja, dos cruzamentos vibratórios, centro de forças vibracionais que representam a dualidade, a multiplicidade, a livre escolha, as possibilidades e também o livre arbítrio.

No mito a seguir, destacamos a esperteza e a perspicácia de Exu.

#### *Oxum deita-se com Exu para aprender o jogo de búzios*

*Obàtálá, o senhor do “Pano Branco”, ou seja, um orixá funfun que havia aprendido com Orúmílá, outro orixá funfun, os segredos do oráculo de obis e dos búzios, e também a adivinhação através dos opelê, que somente os Babalaôs podiam jogar com esse opelê, ou seja, a cadeia de Ifá. Mas, muitos orixás queriam aprender com Obàtálá a arte de adivinhação que Orúmílá havia confiado somente a Obàtálá. Um dos que queriam o tal conhecimento era Oxum, esposa de Xangô. E essa pretendia, a qualquer custo, aprender a arte da adivinhação que era de domínio exclusivo de Orúmílá que havia apenas ensinado para Obàtálá. Exu muito atento e com o intuito de desarrumar as coisas, ao ver Obàtálá tomando banho despido no rio roubou suas vestes brancas que estavam numa moita. Exu ainda zomba de Obàtálá, dizendo: “O senhor do ‘Pano Branco’ ainda é senhor quando está sem roupa? Obàtálá, desesperado, começa a caminhar despido pela estrada afora e logo encontra com Oxum. Obàtálá conta a Oxum que Exu havia roubado suas vestes. Oxum, imediatamente, propõe-se a negociar com Exu a devolução de suas vestes. Obàtála*

*argumenta que com Exu seria difícil lidar. Oxum afirma que ela saberia lidar com o espertalhão. Mas, em troca, Obàtálá teria que lhe ensinar o segredo do oráculo, portanto, Oxum se aproveita da situação do rei nu e ainda chama atenção do rei, dizendo que era falta de decoro “um rei nu por aí!”. “Que vergonha!”. Obàtálá, não tendo outra alternativa, aceitou a oferta de Oxum, e esta então vai para encruzilhada atrás do travesso Exu. Exu, ao vê-la, ficou louco para ter relações sexuais com ela. Oxum rejeita e negocia com ele, sendo que a única negociação para recuperar as vestes de Obàtálá seria ter relações sexuais com o orixá fálico Exu. Oxum, não vendo saída, deitou-se na encruzilhada com Exu, assim, recuperou as vestes de Obàtálá. E este, ao ter suas vestes brancas de volta, por sua vez honrou o que havia tratado com Oxum, ou seja, ensinando-a todo o segredo do oráculo. Desde este momento, Oxum passou a ter o segredo do oráculo (PRANDI, 2001, p. 339).*

Este mito reforça a teoria de que Exu é um orixá do movimento, pois é este que propicia a dinâmica na vida das pessoas no cotidiano. Exu é pura ação: rápido, ágil e perspicaz, percebendo que, através das roupas roubadas de Obàtálá, poderia tirar proveito do rei nu de alguma forma, e ganhar algo em troca caracteriza a função das relações de trocas. O mito também apresenta a capacidade de Exu de desarrumar o que está arrumado, de romper com paradigmas, de quebrar rotinas e de exercer o seu papel de *trickster* (o pregador de peças). Nesse sentido, Exu representa as relações de trocas que são responsáveis pelo comércio, o fluxo dos mercados, a circulação da moeda, câmbios e intercâmbios. Exu demonstra, através dessa analogia, a dinâmica da troca, do “toma lá dá cá” ao ter relações sexuais com a deusa do amor, da beleza e do ouro, a delicada deusa Oxum. E esta, para obter seu intento, copulou com Exu, o senhor da cópula e portador de um exuberante falo. Assim, uma eterna parceria foi instaurada entre Oxum e Exu nas relações sexuais e de trocas.

Exu está também ligado ao jogo de búzios (oráculo) – Exu fala no *opele* –, e também no *dilogun*, de modo que tudo depende da interpretação de Exu por ele ser o grande intérprete. “Exu está encarregado de efetuar a tradução guiando a mão do Babalaô” (BASTIDE, 2001, 172). Com isso, Òrúnmílá, o senhor Ifá, apesar de grande sabedoria e autoridade, fica muitas vezes na dependência de Exu por este ser o guardião do Axé, ou seja, do poder divino do qual Olódùmaré (Òlorùn) criou o universo e manteve a ordem, ou as leis universais. Portanto, Exu também demonstra

outra função – a da revelação – ao revelar um dos segredos do Ifá, dizendo que os segredos não estão nos objetos (búzios ou nozes), e sim na mente do jogador (babalaô).

O próximo mito mostra a habilidade de Exu de criar e resolver conflitos.

#### *Exu instaura o conflito entre Iemanjá, Oiá e Oxum*

*Oxum e Iemanjá passeavam no mercado enquanto Exu tentava vender uma cabra de Orúnmilá. Exu propôs às deusas que vendessem a cabra para ele porque ele tinha um compromisso para resolver, e que, em troca, elas ficariam com a metade para dividir entre as três. A cabra seria vendida por vinte búzios. Exu saiu do mercado, e elas conseguiram vender a cabra. O problema surgiu no momento da divisão – dividir dez búzios para três –, e isso gerou discórdia entre as deusas, porque sempre um búzio iria ficar a mais, e cada uma delas queria que esse excedente ficasse com ela. Exu, ao voltar ao mercado, percebeu o impasse. Exu logo pediu a sua metade e foi resolver o problema, dividindo-os, dando os três búzios para cada uma das deusas, com isso, sobrava sempre um. Então Exu, segurando o búzio que sobrou, colocou-o num buraco no chão e cobriu com terra. Exu disse que o búzio excedente era para os antepassados, ou ancestrais conforme os costumes que seguiam no Òrun (PRANDI, 2001, p. 71-72).*

Exu é o senhor do mercado e quem provoca as discussões. Essas acaloradas discussões são a dinâmica em movimento, resolvendo contendas, instaurando as trocas comerciais e a circulação da moeda. Assim, Exu é o interlocutor entre as partes. Conforme afirma Croatto (2001, p. 330) acerca das origens dos ritos, “isso indica que o rito não é uma ação puramente humana ou inventada por uma pessoa qualquer. Ele é, de alguma forma, uma ação divina, uma imitação do que fizeram os deuses”.

O mito a seguir trata da grande força de persuasão e o poder de barganha de Exu.

#### *Como Exu obrigou Orúnmilá a fornecer-lhe comida*

*Quando Exu morava na casa de Orúnmilá, ou Ifá, que na época era casado com Oxum, vivia sem fazer nada e comendo tudo. Orúnmilá indignou-se com isso e*

*mandou-o embora de sua casa, mesmo contra a vontade de Oxum que alertara acerca de sua amizade leal. Exu, zangado, foi morar na encruzilhada que dava acesso à residência do senhor Ifá. Exu não permitiu, a partir daí, que ninguém mais passasse na encruzilhada, dizendo que Orúnmilá havia-se mudado dali, com isso, os negócios de adivinhação, ou seja, as consultas, foram caindo vertiginosamente. Então Orúnmilá mandou Oxum sondar o que estava acontecendo, e esta o alertou para a possibilidade de ser Exu, que havia ficado zangado, e poderia ter fechado a passagem de acesso à residência do senhor Ifá. Assim, Oxum, a mando de Orúnmilá, foi até a encruzilhada, disfarçando-se de camponesa. Quando Exu a viu, quis ter relações sexuais com ela, mas ela começou a perguntar pelo adivinho que ali morava, então Exu disse que ele não morava mais ali. Então Oxum tirou o lenço de sua cabeça e disse a Exu que Orúnmilá não havia se mudado. Exu, quando viu que era Oxum, e que ela havia tentado lhe enganar, acrescentou: “Ah, não mudou! Então vai mudar, porque pela minha encruzilhada não passará ninguém para consultar-se com ele”. Oxum correu e contou para seu esposo, aí o senhor Ifá resolveu negociar com o senhor da encruzilhada, além das desculpas, propôs uma parte dos lucros de suas consultas. Exu aceitou e a casa de Orúnmilá voltou a ficar cheia de clientes. É por isso que, até os dias de hoje, Orúnmilá pede sempre em dois às pessoas que a ele consultam, sendo que uma parte é para oferecer de bom grado para seu grande amigo Exu (MARTINS, 2008, p, 17-19).*

Beniste (2006) argumenta a respeito da amizade de Exu com Orúnmilá, ou senhor Ifá: Exu, apesar das diferenças, mostrou ser amigo verdadeiro de Orúnmilá, sendo até submetido a teste, onde Exu foi interrogado por Yébiírú acerca dos instrumentos de adivinhação que eram cobiçados por muitos instrumentos de leitura e na mente do leitor, ou seja, na mente de Orúnmilá.

Orúnmilá, que estava o tempo todo observando, deixou o lugar que estava escondido e entrou na sala, dizendo: “Èsù é, de fato, meu verdadeiro amigo”, deste modo, passou a dizer em todas as terras yorubás que não há amigos mais próximos um do outro que Orúnmilá e Èsù (BENISTE, 2006, p. 265-266).

No próximo mito, há uma grande lição de vida dada por Exu.

### *A pior coisa do mundo*

*Quando Obàtálá veio na primeira vez neste mundo (Terra), não conhecia nada e tinha vontade de conhecer, então pediu a Exu que lhe servisse um prato, ou seja, o melhor prato da Terra. Exu foi ao mercado e comprou uma língua e preparou no capricho para seu superior. Obàtálá então saboreou o prato e elogiou Exu. Exu disse para Obàtálá: “realmente, a língua é a melhor coisa desse mundo!”. Obàtálá, no dia seguinte, pediu a Exu que servisse o pior prato do mundo. Exu preparou o mesmo prato, ou seja, língua de novo. Obàtálá, ao comer a língua, questionou-o, dizendo: “este é o mesmo prato de ontem! Por que está ruim hoje? Ontem estava bom”. Exu, então, argumentou: “a língua é, sem dúvida, a melhor coisa do mundo e, contraditoriamente, pode ser a pior, a mais perigosa e ruim de todas (MARTINS, 2008, p.37-38).*

Neste mito, é nítida a importância da língua e sua ambivalência por ser uma estrada de mão dupla, também uma “faca-de-dois-gumes”. É o instrumento de comunicação de Exu, dos deuses e dos homens. A língua pode dar uma boa notícia, ou uma má notícia; verbalizar uma bênção ou um castigo; pode ser esclarecedora, alienante, paradoxal ou tendenciosa. A língua é a ferramenta utilizada no cotidiano dos homens. É por meio da linguagem, dos idiomas, que se estabelecem as trocas, os intercâmbios culturais, religiosos, mercantis, e por meio da relação entre passado, presente e futuro é transmitida e imortalizada a história da humanidade. Para Ruiz (2004), a língua é também um instrumento de poder.

A língua não é só um instrumento que usamos para nos comunicar, pois é pelo poder objetivador da língua que as subjetividades conformam sua identidade e as sociedades constituem sua peculiar forma de ser. Desse modo, a língua passa de mero instrumento a agente configurador de subjetividades e identidades (RUIZ, 2004, p. 207).

Portanto, Exu, sendo o senhor da fala, está sempre em função do homem, caminhando a seu lado e percebendo suas aflições e suas necessidades, propiciando sempre o diálogo, a intermediação e a negociação. Lages (2004) argumenta que Exu fez um recenseamento para tomar pé de uma situação em uma determinada ilha na África, constatando doenças, muitas aflições e perdas dos bens materiais, pobreza, miséria e até mesmo a própria morte. Exu procurou ver as causas para poder atacar os problemas e dar soluções, para isso, buscou os deuses

e intermediou uma negociação entre os homens e os deuses para que estes acabassem com todo o tipo de sofrimento que assolava os homens e os animais. “Exu tinha o conhecimento de tudo o que deveria ser feito, as providências e as oferendas aos deuses para que pudessem dar fim aos desafios propostos pelo destino” (LAGES, 2004, p. 68).

As funções de Exu são multifuncionais, sendo ele possuidor de grandes conhecimentos sobre a humanidade, ou seja, sabe que só haverá solução no momento em que poderá socorrê-la na dificuldade. Assim, neste mito, Exu exerce um papel de interventor que dá ordem ao caos, estabelecendo, reorganizando tudo o que estava desestruturado e reconduzindo a um estado de equilíbrio. Para tanto, atua como mediador entre homens e deuses, interferindo no karma daquele povo com o objetivo de minimizar seus sofrimentos.

Exu é o orixá dinamizador que propicia as mudanças que geram inseguranças e dúvidas. Isso se reflete na permanente necessidade que o homem tem de fazer escolhas para reorganizar sua vida. Todavia, essa dinâmica desestabilizadora, porque modifica, é a mesma energia que propicia a criação que está na arte da sobrevivência sob todos os aspectos, uma vez que o homem se constitui nas interações das diversas esferas da vida (PREVITALLI, 2009, p. 205).

O mito apresentado por Lages (2004) e a afirmação de Previtali (2009) mostram algumas das qualidades de Exu, tais como a bondade e a preocupação com os sofrimentos dos outros, muito diverso daquele malévolo que alguns missionários cristãos descreveram na África e também no Brasil Colonial.

Nos mitos analisados acima, foi-nos possível entender algumas das características de Exu. Exu é aquele que fiscaliza as leis cósmicas assim como não poderá ser exclusivo ou dar exclusividade. Nunca será possível ser aliado de alguém em especial, ou seja, não há dedicação exclusiva para alguém. “Há, inclusive, um ditado que diz: ‘Todos os Òrìsà precisam de Èsù mas ninguém quer tê-lo ao seu lado’” (BENISTE, 2006, p. 266). Beniste faz referência também ao “Èsù Òtá Òrìsà’, ou seja, Èsù, o inimigo dos Òrìsà, uma alusão ao seu papel de fiscalizador de todas as obras feitas, inclusive às dos Òrìsà, de forma incorruptível” (BENISTE, 2006, p. 151). Nesse sentido, entendemos que Exu representa também a ordem, sendo o mantenedor do equilíbrio através de uma fiscalização, de uma vigilância, sem exceção, para que a ordem e as leis do universo sejam cumpridas e mantidas, e, conseqüentemente, punidos os que provocam desordem.



Como podemos constatar, através dos mitos analisados compreendemos que as diversas funções do orixá Exu sempre foram mal interpretadas pelos missionários cristãos, pois esses mitos eram estranhos ou fugiam dos padrões da época. Assim, Exu foi compreendido como o diabo.

Os mitos africanos falam da desobediência de Exu às ordens de Òlorun, deus supremo. Ele persuade a Lua e o Sol a trocarem seus domínios, mudando assim a ordem das coisas. Exu é a encarnação do desafio, da vontade e da irreverência. Permite aos homens a possibilidade de autodeterminação, de quebra das interdições sociais que limitam a sua liberdade ao lhes dar acesso aos meios mágicos religiosos de melhorar sua sorte (TRINDADE, 1981, p. 3).

Para Santos (1986), o orixá Exu possui múltiplas funções. O Exu é um princípio, como o próprio Axé que representa e transporta. Com isso, Exu está presente em tudo e em todos os lugares, representando o princípio da existência genérica e o princípio da existência diferenciada em razão de sua função como elemento dinâmico, propiciando o desenvolvimento, a mobilização, o crescimento, a transformação e a comunicação. Desse modo, sem Exu, nada existe e nada se faz; ele é o início, o meio e o final dos trabalhos. “Em virtude da maneira como Èsù foi criado por Olódùmaré, ele deve resolver tudo o que possa parecer e isso faz parte de seu trabalho e de suas obrigações” (SANTOS, 1986, p. 130-131).

Nesse sentido, compreendemos, através de diversos relatos, que o mito do orixá Exu tem profundo significado para os povos africanos e, concomitantemente, para os adeptos das religiões afro-brasileiras. Compreendemos também que, através dos tempos, temos como referência uma divindade muito próxima do homem que intermedia entre homem os demais orixás do panteão. Com essas afirmações, percebemos que Exu é um orixá versátil, de grande poder, tendo domínio de todas as dimensões do universo, tornando-se, com isso, uma divindade praticamente impossível de ser dominada, e muito menos contida por ser o preexistente na ordem do mundo. Como a vida e os seres vivos transformam-se constantemente, Exu se utiliza da metamorfose, moldando-se conforme a necessidade. Exu é o próprio dinamismo, movimento, ação, reação e coesão

## **2.2 As características de Exu nos candomblés**

Quando falamos de Exu, temos que ter presente que suas características mudam de acordo com as nações. Exu é conhecido por nomes diferentes de acordo



com o tronco linguístico, a saber: no candomblé de nagô, Èsú ou Exu; no candomblé de angola, Aluvaiá; no candomblé de congo, Bombojira; e, no batuque nação ijexá, Bará; no xambá, Celebogum; no candomblé de Ketu, Embarabô; no candomblé de jêje ou fon, Legbá. Exu forma o elo da ligação entre finito e o infinito, entre as divindades e os seres humanos, ou seja, o mensageiro entre o *àiyé* (terra) e o *òrun* (céu), atuando como intermediário entre os próprios orixás.

Siqueira (1998) afirma que Exu é quem leva os apelos do *àiyé* (terra) ao *òrun* (céu), fazendo a intermediação, facilitando e viabilizando as soluções dos problemas dos que pedem suas interferências. Nesse sentido, Exu leva os pedidos de benção e traz as respostas, ou seja, o “kolofé em jeje” (pedido de benção) e a resposta “kolofé olórun”. Leva o motumbá e a resposta “motumbá Axé” na nação nagô (língua yorubá). Leva o “mukuiui”, pedido de benção na nação banto, e a resposta é “mukuiui nzambi”, ou seja, que “Deus te abençoe”. Assim, percebemos que Exu exerce seus papéis de mensageiro, intermediário, o elo de ligação e portador do Axé, o *lux fero* (o portador da luz) entre os humanos e os deuses, e nas relações interpessoais entre os homens no cotidiano.

Santos (1986) afirma que cada pessoa tem seu próprio Exu.

Olódúmaré fez Èsù como se fosse um medicamento de poder sobrenatural próprio para cada pessoa. Isso quer dizer que cada pessoa tem à mão seu próprio remédio de poder sobrenatural, podendo utilizá-lo para tudo que desejar (SANTOS, 1986, p. 131).

Para Santos (1986), Òlódùmaré criou Exu como um *èbòrà* (ancestral) que deve existir em tudo, residindo em cada pessoa em função de suas habilidades e competências, e todo seu poder de inteligência, natureza e dinâmica. O Exu pessoal de cada um tem a função de abrir e dirigir os caminhos da vida.

Nos candomblés no Brasil, Exu é o agente responsável pela rua, pelas passagens e pelas encruzilhadas.

Exu rege os caminhos e os espaços (...) dentro da filosofia do candomblé. Somente um orixá tão importante quanto Exu seria capaz de reger algo tão complexo quanto o espaço. A encruzilhada é dele, pois é o lugar onde dois espaços se cruzam. Ela não precisa, apesar do nome, ser necessariamente em forma de cruz. Ou seja, abrindo a possibilidade de quatro escolhas. Pode ser em forma de T ou, como nas antigas cidades gregas, de Y. Aí, as opções ou escolhas podem ser em número de três. Ou pode ser uma “encruzilhada” que permita uma entre duas possibilidades (PASSOS, 1999, p. 155).

No início dos tempos, foi feita uma distribuição de poderes onde os orixás foram para um campo limpo, esperando a distribuição desses poderes que seriam emanados do *òrun* (céu) (BENISTE, 2006). Foi uma verdadeira batalha para apoderarem-se o máximo dos poderes. Naturalmente, os mais rápidos acumularam a maior parte. Exu valeu-se da esperteza, da agilidade, rapidez e força física, apoderando-se da maior parte.

Èsù um dos mais persistentes e não hesitou em empurrar quem tivesse perto; por causa disso, pegou grande parte dos poderes, entre eles, o de ser o guardião do Àse (Axé) de Olódùmarè e o transportador das oferendas votivas. Em face disso, os Òrisà (orixás) e os seres humanos, dali em diante, passaram a tratá-lo com respeito especial e procuraram evitar tornar-se seu inimigo (BENISTE, 2006, p. 67).

De acordo com as afirmações acima, entendemos a importância de Exu nos terreiros em virtude das suas inúmeras funções e poderes adquiridos.

Exu é símbolo da descendência, da intercomunicação, assim como da sexualidade ou fertilidade. Não é apenas uma divindade estruturada, mas um princípio estruturante do universo. No pensamento religioso africano, Exu está relacionado ao número 1 (um), ou seja, o acréscimo que propicia a comunidade e a dinâmica dos fenômenos (TRINDADE, 1981, p. 6).

Santos (1986) afirma que existem várias qualidades de Exu, a saber: Exu Elegbá, o senhor do poder; Exu Yangí, a pedra vermelha de laterita, primeira protoforma preexistente: água + terra = lama; Exu Bará, o rei do corpo (obá + ara), o que sustenta o *ori* (cabeça) e que se refere ao princípio de vida individual; Exu Adará, aquele que guia e mostra o caminho, vai à frente, o *tapejara* (senhor do caminho); e Exu Òkótó, o caracol que simboliza a espiral da evolução.

Concomitantemente, vemos às funções específicas de Exu nos terreiros de candomblé e também no batuque do Rio Grande do Sul (nação ijexá) conforme suas qualidades,

Bará Lodê (Exu Lodê) é o orixá que mantém a estrutura do templo. Bará Adaguê (Exu Adaguê) é o orixá que recebe as oferendas nas encruzilhadas. Bará Lanã (Exu Lanã) é o orixá que trabalha nos cruzeiros (encruzilhadas). Bará Ajelú (Exu Ajelú) é o orixá que está à frente dos orixás das águas, ou seja, Oxum, Yemanjá e Oxalá (XANGÓ, 2009, p. 1).

Exu é UM (1), dividindo-se e subdividindo-se de acordo com os domínios e funções. “Èsù é UM (1) multiplicado ao infinito” (SANTOS, 1986, p. 133). Assim, o

orixá Exu está presente em tudo, ou seja, em todas as partes, fazendo parte do todo por ser um princípio estruturante universal.

Exu expressa a forma e a movimentação dessa matéria. É por isso que no Culto de Nação dizem que sem Exu a existência estaria paralisada, os seres não saberiam que estavam vivos. Quer dizer com isso que Exu concretizou seus veículos de manifestação no *òrun* e no *àiyé*: em outras palavras, somos responsáveis pelo nascimento e pela morte (RIVAS NETO, 2011, p. 126).

Exu é um “Òrísà com múltiplas funções; entre elas, a de colocar as pessoas à prova. É o fiscalizador do comportamento humano e o informante de Olórun-Olódùmarè” (BENISTE, 2006, p. 119). Portanto, está totalmente ligado aos limites da vida e da morte, ou seja, dos seres vivos e dos mortos, chamados na língua yorubá de *Eguns*. Exu abre as portas e as fecha; está presente na concepção, no nascimento e nos óbitos (senhor do carregado, ou seja, Exu “eleru”). É ele o responsável pela manutenção do equilíbrio e da restauração da ordem de todas as coisas existentes. Ele é o encarregado de abrir caminhos para o retorno da alma para um novo corpo. “Exu é o porteiro ou guardião deste domínio. No reino dos mortos é ele quem permite a passagem dos *Eguns* para o corpo das crianças que vão nascer” (TRINDADE, 1981, p. 4-5). Nesse caso, ele é imprescindível.

Exu é o agente da magia porque ele movimenta aquilo o que conhecemos por Axé, que é esta força que faz realizar tudo o que existe no mundo das formas densas e no mundo das formas sutis (RIVAS NETO, 2011, p. 125).

Exu estabelece a comunicação entre os conceitos classificatórios, a genealogia matemática das divindades e o sistema das correspondências. O Exu, portanto, é quem opera a separação dos elementos, é quem realiza divisão da matéria em seres vivos. Ele representa, pois, o sistema de encaixamento das classes lógicas (LÉPINE, 2006, p. 63-64).

Exu é quem distingue os raciocínios corretos dos incorretos. Ele é o responsável pelas induções e afirmações individuais e coletivas tanto negativas como positivas (LÉPINE, 2006), buscando as ideias de acordo com a natureza dos problemas e rejeitando tudo aquilo que não se ajusta ou não se encaixa. Assim, ele abre para novas possibilidades, reajustando, abrindo brechas, gerando o conflito e instaurando o diálogo, trazendo a luz da razão e criando novas perspectivas. “E urge indagar se a função de Exu não é infinitamente mais importante ainda” (BASTIDE, 2001, p. 171).

Essa passagem é o primeiro indício do papel de ligação desempenhado por Exu entre as divindades e, portanto, entre os compartimentos do real que a eles correspondem. De outro ponto de vista, os mitos, em que Exu intervém, no-lo mostram desempenhando muitas vezes esse papel de ligação entre os orixás (BASTIDE, 2001, p. 180).

O orixá Exu é um orixá diferenciado dos demais pelo fato de se subdividir infinitamente, desempenhando suas funções de acordo com os seus domínios, especialmente a encruzilhada que dá acesso a todos caminhos, sempre fazendo o elo de ligação entre o *àiyé* e o *òrun*, entre os orixás e entre os homens. A encruzilhada é seu ponto de atuação por ser um ponto de força, um centro vibracional onde se cruzam os quatro elementos e os quatro pontos cardeais, podendo ser uma encruzilhada de estradas ou uma encruzilhada cósmica.

### 2.2.1 Os assentamentos de Exu nos candomblés

Bastide (2011) comenta acerca dos exus assentados nas portas do lado de fora dos terreiros onde “sua composição obedece a ritos secretos, o que deu lugar ao que se afirmasse algumas vezes que Exu-Bará é o maior mistério dos candomblés” (BASTIDE, 2001, p. 22). Dessa forma, percebemos a existência de dois tipos de assentamentos de Exu nos terreiros (Figura 17): um do lado de fora e outro do lado de dentro.



**Figura 17**

Assentamento de Exu

Fonte: <http://jeitobaiano.atarde.uol.com.br/wp-content/uploads/2009/06/exu-assentamento-240309fv519a.jpg>

Acesso em: 04 Jul 2012

Todos que pertencem às nações yorubás têm caracteres em comuns. O primeiro encontra-se situado numa casinhola perto da porta de entrada, vela pelo candomblé, abre, fecha-lhe as portas. É, de certo modo, o porteiro do local. Não tem temperamento fácil, pelo contrário, é muito ciumento e até mesmo maldoso, por isso, para impedi-lo de sair, sua casa é fechada a cadeado, e todo visitante, para que sua cólera não se desencadeie, deve oferecer-lhe, ao entrar, um presentinho: charuto, pedaço de fumo de rolo, alguns níqueis. O segundo está enterrado no limiar da casa principal ou aninha-se atrás da porta de entrada. Ao contrario do outro, não é mau sujeito. Protege a casa e seus habitantes, naturalmente com a condição de receber o que lhe é devido (BASTIDE, 2001, p. 78-79).

Para que pudéssemos entender melhor os assentamentos de Exu, e por que eles ficam do lado de fora, recorreremos ao mito seguinte.

#### *Exu atrapalha-se com as palavras*

*Òrúnmilá estava encarregado da organização na Terra, determinando onde os homens e os animais iriam morar, e assim, democraticamente, ele perguntava onde queriam morar. Exu sugeriu a Òrúnmilá que estabelecesse uma regra: as perguntas deveriam ter uma resposta direta, ou seja, a primeira sem pestanejar. Exu, que na Terra já vivia e era o governador vigente do àiyê, também foi consultado por Òrúnmilá, onde queria ficar ou morar, então Exu respondeu sem pensar que queria morar do lado de fora, mas logo se arrependeu e consertou dizendo que não queria morar do lado de fora e sim do lado de dentro. Òrúnmilá, ao ver que Exu atrapalhou-se com as palavras, pressupôs que ele seria um orixá que criaria confusão morando no lado de dentro. Sabiamente Òrúnmilá considerou a primeira resposta, ou seja, a primeira palavra que saiu da boca de Exu. Por isso que, diferentemente das imagens dos outros orixás, que são mantidas dentro das casas e dos templos, toda vez que os humanos fazem uma imagem de Exu ela é mantida fora (PRANDI, 2001, p. 67).*

No mito onde Exu atrapalha-se com as palavras, percebemos o motivo de seus assentamentos serem do lado de fora das casas ou nos terreiros. Na África seus assentamentos são nas entradas das cidades e nas portas do lado de fora das casas. Essa prática corresponde a uma instauração mítica primordial que determinou na aurora dos tempos, e por sugestão do próprio Exu que queria morar do lado de fora de acordo com sua resposta dada impensadamente a Orúnmilá, não tendo como voltar atrás.

Nas regiões yorubás, Èsù é assentado na entrada das cidades, daí a expressão que define este caso, “Odi-Ilé” (ponto de força ou casa de força). As pessoas que chegam pedem licença e deixam uma importância em dinheiro. Há, também, o costume de assentar Èsù na entrada das residências (BENISTE, 2006, p. 149).

Exu é a chave que abre tudo e, ao mesmo tempo, fecha tudo; ele é o seu próprio senhor, ou seja, o senhor de si mesmo.

Nenhum orixá pode por ação em movimento sem Exu. É Exu quem propicia a dinâmica ritual que faz as ligações simbolizadas pela encruzilhada de três caminhos, que liga e separa. É o orixá que permanentemente lida com a oposição entre o caos e a ordem. Exu, devido ao seu caráter revolucionário, está sempre a apontar para a transformação, e é no trânsito entre o acaso e a organização que a dinâmica de Exu revela a complexidade do ser humano. Exu representa a força dinâmica que caminha junto, lado a lado; é o divino mensageiro que sustenta imparcialmente o homem ou a divindade que realiza sacrifícios propiciatórios. Não governa e tampouco aceita de alguém. Analogamente, nas relações de poder, é o contestador que exerce com liberdade a crítica a uma sociedade ou governo (PREVITALLI, 2009, p. 206).

Acerca da lealdade dos legbás (exus) por tomarem conta do homem fora e dentro de suas casas, e fora e dentro dos terreiros sem que exista conflito entre o Legbá de fora com o Legbá de dentro, Maupoil (2001) trata sobre a dualidade de funções dos legbás no Daomé.

Não existe conflito entre o Legbá do portão e o do aposento. Este protege todo o terreiro contra qualquer desgraça, principalmente contra malefícios. Aquele evita que a desgraça ali penetre; impede as influências estranhas enquanto o Legbá do aposento garante as pessoas da casa contra si mesmas (MAUPOIL *apud* BASTIDE, 2001, p. 79).

Exu do lado de fora e o Exu do lado de dentro estão sempre muito próximos do homem, seja ele o Exu de temperamento brando ou o Exu de temperamento selvagem. Ambos estão cumprindo suas funções, ou seja, as de guardiões dos homens, seja nos portões, no interior das casas ou na rua.

### **2.2.2 Exu como estrutura arquetípica e a influência sobre seus filhos**

O entendimento acerca do caráter e dos comportamentos morais e intelectuais dos filhos de Exu deu-se por meio da análise sob o ponto de vista de Barcellos (2007, p. 9) com as seguintes perguntas: “Quem somos? Como somos? De que forma é traçada nossa personalidade? Como é nosso caráter, nossa índole?”

Quais são os elementos que formam esta nossa complicada maneira de ser?” Na perspectiva de Beniste (2006, p. 180), “os Òrisà surgem nos mitos como personagens de histórias que são nossos próprios modelos de vida”.

No Brasil, além do mais, cada indivíduo possui dois orixás. Um deles é mais aparente, aquele que pode provocar crises de possessão; o outro é mais discreto e é “assentado”, fixado, acalmado. Apesar disso, ele influencia também o comportamento das pessoas. O caráter particular e diferenciado de cada indivíduo resulta da combinação e do equilíbrio que se estabelecem entre esses elementos da personalidade (VERGER, 1996, p. 34).

Cada pessoa tem seu orixá de cabeça, ou seja, uma divindade mitológica primordial que influencia o comportamento do indivíduo no cotidiano. Podemos fazer um paralelo com as imagens primordiais ou arquétipos.

O arquétipo são ideias preexistentes e supraordenadas aos fenômenos em geral. Arquétipo nada mais é do que uma expressão já existente na antiguidade, sinônimo de ideia no sentido platônico (JUNG, 2011, p. 82).

Portanto, Jung (2011) afirma que os arquétipos são imagens primordiais que se processam e se manifestam influenciando na personalidade e no caráter de cada indivíduo, sendo definitivamente fatores e também motivos que ordenam os elementos psíquicos através de representações de imagens que influenciam e fascinam. “O arquétipo é um elemento vazio em si, nada mais sendo do que uma *facultas praeformandi*, uma possibilidade dada a *priori* da forma da sua representação” (JUNG, 2011, p. 87).

Os arquétipos que preexistem à consciência e que a condicionam aparecem então no papel que realmente desempenham: o de formas estruturais a *priori* do fundamento instintivo da consciência. Não constituem absolutamente um em-si das coisas, mas sim formas em que são percebidas, consideradas e compreendidas. Naturalmente, os arquétipos não são representações a únicas bases da aparência das representações. Eles são apenas os fundamentos da parte coletiva de uma concepção. Enquanto constituem uma qualidade do instinto, participam de sua natureza dinâmica e possuem, por conseguinte, uma energia específica que determina, às vezes de uma forma constrangedora, modos de comportamento, impulsões. Isto quer dizer que em certas circunstâncias os arquétipos têm uma força de possessividade e de obsessão (numinosidade). Concebê-los sob a forma de *daimonia* (poderes sobrenaturais) corresponde perfeitamente à sua natureza (JUNG, 1975, p. 299-300).

Stein (1998) argumenta que os arquétipos são padrões em potenciais inatos, imaginações, pensamentos, comportamentos tais que se encontram nos humanos e,



ao longo do tempo, em lugares diversos. Não são frutos que provêm da experiência, e sim da preexistência. “O arquétipo é não só o modelo da psique, mas também reflete a real estrutura básica do universo” (STEIN, 1998, p. 195). Por sua vez, Sharp (1997) afirma que os arquétipos são imagens ou representações que constituem, juntamente com os instintos, os elementos essenciais, primordiais e estruturais da psique. Sob esses pontos de vista, analisamos a influência no comportamento e na personalidade das pessoas regidas por Exu.

A regência que cada força [cada orixá] da natureza exerce sobre nós talha, molda e especifica, claramente, nosso comportamento a partir do momento que se conhece a regência do indivíduo ou, se preferir, o orixá de cabeça da pessoa (BARCELLOS, 2007, p. 9).

Entendemos que Exu, como uma estrutura arquetípica, projeta para seus filhos sua numinosidade, e, de acordo com sua natureza, modela as psiques, refletindo a sua real estrutura, ou seja, a base de seu universo. Isso determina o comportamento de seus regidos. Essas representações arquetípicas manifestam-se de forma nítida e espontânea, impressionando, fascinando e influenciando os seus filhos no cotidiano.

Sob o ponto de vista de Barcellos (2001), existem, nos filhos e filhas de Exu, marcantes traços de personalidade.

Aqueles que são regidos por Exu apresentam uma personalidade muito marcante e um comportamento cotidiano muito diverso. Os regidos por Exu são pessoas altamente fiéis aos seus princípios, aos amigos, às suas causas. São de extrema coragem e dedicação a tudo que se entregam. Amáveis de modo geral, não se preocupam com o tamanho do sacrifício para atender aos que amam. E amam de fato, com uma paixão quase cega, sem limites ou obstáculos. Excelentes amantes, são os fantasiosos e entusiastas do sexo. Se a virilidade é uma característica básica de Exu, é também daqueles regidos por este orixá. São capazes de amar profundamente, até mais de uma pessoa, mas atendendo a todas igualmente e com o mesmo ardor, com a mesma paixão e o mesmo afeto. Os regidos por Exu são comerciantes hábeis e espertos, capazes de fecharem os negócios mais impossíveis e desfazerem outros da mesma maneira graças à sua capacidade em convencer as pessoas. Profissionalmente sempre chegando ao seu objetivo, pois não existe filho de Exu que não se empenhe até à raiz dos cabelos para conseguir seu intento. São fortes, capazes, românticos, felizes, participativos, francos, espertos, inquietos, saudáveis, sinceros, astutos, atentos, rápidos, despachados, praticamente invencíveis, ardorosos e sagazes (BARCELLOS, 2001, p. 14-15).

Os filhos de Exu, na concepção de Barcellos (2001), são indivíduos extremamente inteligentes, rápidos, determinados e carregam as características do

arquétipo de Exu. Cada ser, ou, no caso, cada filho de Exu, absorve a influência das imagens primordiais preexistentes que contribuem para a formação de sua personalidade ou da modelagem de sua psique, sendo que estas ficaram mais acentuadas a partir do momento que cada ser vivencia uma experiência religiosa, ou seja, a iniciação ou feitura.

Cada ser carrega em si os desejos, as tendências que a educação, o meio ambiente e os acontecimentos reprimiram ao longo da existência, a tal ponto que a personalidade inicial encontra-se, devido a isto, mais ou menos modificada. É esta personalidade de base que a iniciação reforça e amplia (BENISTE, 2010, p. 263).

Desse modo, os filhos de Exu são herdeiros natos de seus principais atributos. Com isso, causam problemas nos meios em que vivem, provocando inversões da ordem estabelecida, ou seja, subvertendo as ordens social e culturalmente construídas.

O arquétipo de Exu é muito comum em nossa sociedade onde proliferam pessoas com caráter ambivalentes, ao mesmo tempo boas e más, porém com inclinação para a maldade, o desatino, a obscenidade, a depravação e a corrupção. Pessoas que têm a arte de inspirar confiança e dela abusar, mas que apresentam, em contrapartida, a faculdade de inteligente compreensão dos problemas dos outros e a dar ponderados conselhos, com tanto mais zelo quanto maior a recompensa esperada. As cogitações intelectuais enganadoras e as intrigas políticas lhes convêm particularmente e são, para elas, garantias de sucesso na vida (VERGER, 2002, p. 79-80).

Por este motivo, os filhos de Exu são marcados e sempre vistos com certa desconfiança e medo. Todavia os filhos de Exu não se tornam uma ameaça se não houver desigualdades, injustiças, opressões que necessitem subverter o que está estabelecido em favor dos desfavorecidos, ou seja, Exu entra onde existe brecha, falhas, onde precise de movimentação ou mudanças.

Assim, o arquétipo de Exu influencia a personalidade de seus filhos em função de imagens primordiais preexistentes, representações herdadas que são a base da estrutura arquetípica junto à psique de seus filhos, manifestando tendências instintivas e impulsivas. Nesse sentido, percebemos que os filhos de Exu geram muitos conflitos no que tange à sexualidade e liberação, pois, para uma sociedade conservadora e cristã, tais práticas chocam em virtude de suas exacerbações (haja vista as vidas dos filhos de Exu serem regidas por uma intensa atividade sexual). Os seus ímpetos de liberdade trazem desconfortos para uma sociedade que mantém a sexualidade controlada e vigiada.

### 2.2.3 Os estigmas e os estereótipos dos filhos de Exu

Embora as características do arquétipo de Exu tenham influenciado positivamente a personalidade de seus filhos, estes sofrem estigmas e são marginalizados pela sociedade cristã por serem pessoas irreverentes e questionadoras, e que costumam romper com os padrões convencionais estabelecidos. Os filhos do orixá Exu são pessoas dotadas de grandes qualidades, mas, por outro lado, são difíceis e contraditórios. Esse paradoxo surge em razão de serem filhos regidos por um orixá do fogo (sol), do sexo, do movimento, da vida e da morte, de múltiplas funções e de grandes poderes, ou seja, senhor de si mesmo, estando presente em tudo e em todos os lugares simultaneamente e, naturalmente, influenciando seus filhos que assimilaram seus traços, seu temperamento, suas formas e sua maneira de ser e agir. Exu é o senhor da cópula, senhor da fertilidade, portador de um descomunal falo, em função disso, seus filhos herdaram certos atributos ligados às suas funções, sendo portadores de determinadas características físicas e arquetípicas. Para Lépine (1981), são mulherengos contumazes, amantes fantásticos, viris e insaciáveis. Barcellos (2007) afirma que são selvagens, fortes, amáveis e ardorosos, capazes de amar muitas mulheres ao mesmo tempo, atendendo todas com qualidade. Essa é uma das principais atividades e função de Exu, todavia, as influências tornaram os filhos de Exu pessoas inconventionais, volúveis, infiéis, rebeldes, abertas a mudanças. Por isso, serão rotuladas de libertinas, lascivas e pervertidas sob o ponto de vista do mundo conservador e cristão. Desse modo, os filhos de Exu sofrem perseguições em razão de seus ideais libertários e anticonvencionais.

Exu provoca resistência e perseguição, pois ele põe em risco todo estilo de vida e universo de valores. Em seu aspecto dionisíaco, ele é o deus do desconhecimento. Em sua necessidade de introjetar o mundo, ele abole as fronteiras entre o bem e o mal, entre a medida certa das coisas e o excesso. Tudo é vida e digno de ser vivido (LAGES, 2004, p. 73).

Notamos que os filhos de Exu são rotulados como brigões, fiscalizadores, truculentos, desordeiros; não têm paragem certa, vivem perambulando. Tudo porque Exu é o orixá do movimento, o orixá fiscalizador do universo, vivendo em constante luta e transitando por lugares hostis, lúgubres, muitas vezes tendo que desconstruir para construir novamente. Exu é “a divindade da ordem é também a divindade da

desordem” (BASTIDE, 2001, p. 258-259). Quando dizem que os filhos de Exu são trapaceiros e espertos, são atributos e características de Exu, são instrumentos utilizados em suas funções que às vezes o certo vira errado e o errado vira certo.

Os filhos de Exu são agitados, gente irônica, manhosa, perigosa, viril – o malandro de morro. É gente que fala fácil, sexualmente ativado; gente de Exu adora rua, adora a cachaça. E é gente muito rápida. Pensou, já fez. Gente de Exu é perturbada, vive tendo problema com a polícia. É gente perversa, matreira, que gosta de pegar as pessoas à traição. Tem que saber levar. Exu, para bagunçar uma casa, só ele. Mas não guarda rancor (PRANDI, 1991, p. 133).

Esses estigmas, seus filhos herdaram através de imagens primordiais (arquétipos), modelos que foram incutidos em suas mentes e que determinam os comportamentos no cotidiano, resultando em estereótipos, como: filhos do cão, malandros e delinquentes (sob o ponto de vista cristão).

Exu constantemente tem que negociar com situações adversas das quais dependem a esperteza e a sagacidade, o que não caracteriza a trapaça. Exu atua no limiar entre o caos e a ordem. Percebemos que o caos é necessário para que se estabeleça a ordem.

O caos, “o outro lado da ordem”, é pura negatividade. É a negação de tudo que a ordem se empenha em ser. É contra essa negatividade que a possibilidade da ordem se constitui. Mas a negatividade do caos é um produto da autoconstituição da ordem, seu efeito colateral, seu resíduo, é, no entanto, condição *sene qua non* da sua possibilidade (reflexa). Sem a negatividade do caos, não há possibilidade da ordem; sem o caos, não há ordem (BAUMAN, 1999, p. 15).

Portanto, Exu necessita do caos, da desordem para que se possa estabelecer novamente a ordem, ou seja, cumprir as leis cíclicas e universais. Por isso é-lhe imputado o estereótipo de desordeiro, atrevido, malicioso e destruidor. Essas características fazem parte do seu caráter revolucionário. Exu é aquele que provoca mudanças, da ordem ao caos ou estabelece o caos, desconstrói para construir, faz e desfaz. Faz mover tudo aquilo que está estatizado, paralisado, colocando-o em movimento e quebrando paradigmas.

Exu é essa circunscrição da terra enquanto mito da comunicação (ligação, coesão, que não [sobre]vive sem o caos, sem a desfiguração) entre coisas, homens e deuses. Na criação da Terra, na cosmogonia e teogonia de Olorum desde o caos original, Exu se fez e se faz, desde o início, presente, por ser o concessor do Axé, da força que deixa um corpo vir a ser e vibra

como corpo (*ara-ayê*) que já é. Por isso, Exu é o que (se) libera do caos, o que nasce do próprio caos, o que depende do caos para ser, e, assim, é orixá primeiro, o primogênito (FAGUNDES, 2010, p. 15-16).

Exu é “o grande principio da dinâmica da cosmovisão dos candomblés. Exu é o senhor do mercado, das políticas e dos amores, das aglomerações e intrigas” (VOGEL, 2007, p. 7). Exu, ao se deparar com injustiças e exclusões sociais, desperta ideias de insurgências, insurreições ou levantes contra tudo aquilo que está estabelecido pelas ideologias dominantes e opressoras.

Exu é visto pela ideologia dominante como um perigo sempre latente de oposição à ordem, pois sua prática nos tempos atuais desperta à memória coletiva a reprodução do passado escravocrata. A configuração de um Exu – Negro – Diabo simboliza a magia do negro revivendo as práticas mágicas dos escravos contra os senhores. Tais imagens estão associados ao mito bíblico em que o diabo é a figura do desafio ao poder estabelecido (TRINDADE, 1982, p. 31).

Nesse sentido, percebemos que Exu foi estereotipado pela ideologia dominante como subversivo, aquele não costuma submeter às ordens estabelecidas. Na verdade, costuma subverter a ordem das coisas estabelecidas, submetendo-as para atingir um objetivo que é sempre o de dar continuidade, ou seja, fazer com que ao final de cada ciclo tenha início outro ciclo.

Legbá que não conhece nenhuma restrição e não receia nenhum tabu, se é verdade que não respeita nenhuma ordem estabelecida, não põe entretanto em dúvida a exigência da ordem como tal. Ele a submete apenas às necessidades da mobilidade e da manipulação. Graças a ele toda a obra concluída é sempre reiniciada e retrabalhada (AGUESSY, 1970, p. 32).

Exu representa sempre o novo, o desconhecido, com uma personalidade forte e marcante que o caracteriza como o desafiador, dando ensejo aos juízos de valor que resultaram em legitimações de estereótipos, tais como: perigoso, intrigante, misterioso, astuto, irreverente, enganador, debochado, atrevido, sensual, *trickster* (pregador de peças) e muitos outros atributos que fazem parte de Exu. E isso está intrínseco na estrutura arquetípica que ele representa. Concomitantemente, seus filhos herdaram essas influências que refletem positiva ou negativamente na sua maneira de ser, de agir e pensar.

(...) um comportamento geral correspondente àquele de um orixá, como a virilidade devastadora de Xangô, a feminilidade elegante e coquete de

Oxum, a sensualidade desenfreada de Oiá-Iansã, a calma benevolente de Nanã Buruku, a vivacidade e a independência de Oxóssi, o masoquismo e o desejo de expiação de Omulu, etc. (VERGER, 2002, p. 33).

Como senhor de diversos mundos, Exu manifesta suas imagens primordiais de acordo com sua atuação, seus domínios e campos vibracionais. Isso determina o comportamento de seus filhos em decorrência das suas inúmeras funções. Entre elas, as mais acentuadas são: procriação (sexo), movimento (agilidade, rapidez e ação) e comunicação (convencer, seduzir, induzir, propagar, alertar, denunciar). Todavia, tais comportamentos, quando estendidos aos seus filhos, são estereotipados como filhos do diabo pela visão rígida de determinados grupos da sociedade cristã onde esses indivíduos tornam-se indivíduos ameaçadores a tudo o que está socialmente estabelecido e estruturado. Portanto, tudo que insurge contra as estruturas estabelecidas é visto como ideais demoníacos, uma ideia que está cristalizada no inconsciente coletivo ou imaginário popular, ou seja, a imagem da figura de uma divindade demonizada (Exu-diabo) que reporta à ideia do mal, que desperta sentimentos ambíguos e paradoxais, gerando fascínios e repulsas.

O símbolo religioso de Exu como uma estrutura arquetípica básica que se apresenta de diferentes formas na história e no campo religioso brasileiro. De *trickster* e mensageiro fálico na África a diabo castrado nas terras brasileiras, Exu habita as profundezas do inconsciente coletivo brasileiro, suscitando sentimentos ambíguos – atração e rejeição andam juntos e colorem de diferentes maneiras a relação do ser humano com o mal (LAGES, 2003, p. 73).

Seus filhos sofrem estigmas e são considerados como agentes do mal e inimigos perigosos. “Os filhos de Exu são os mais implacáveis inimigos que se têm notícia” (BARCELLOS, 2007, p. 15). Representam sempre uma ameaça, seja sexual, seja em outros campos, tudo em razão das características atribuídas a Exu. Nesse sentido, Exu, como estrutura arquetípica, induz seus regidos a serem agentes modificadores. Moura (1988) afirma que Exu se manifesta como um símbolo de destruição de tudo o que está estabelecido, rompendo com tudo aquilo que está recalcado, travado, amordaçado social e sexualmente, vindo à tona, libertando e despertando para uma visão mais crítica e analítica, irreverente e anticonvencional.

Exu é a expressão de simbolismo cujo sentido se encontra não apenas na estrutura do imaginário, como na do real. Expressa simbolicamente as incertezas humanas frente aos debates com as condições sociais estabelecidas, a afirmação de liberdade e autonomia do ser humano frente às imposições naturais e sociais (TRINDADE, 1981, p. 3).

Exu representa os conflitos estabelecidos entre as lutas de classes sociais, instaurando o debate, o confronto, suscitando o não conformismo, burlando e abrindo brechas para novas discussões, além de romper com as velhas superestruturas que oprimem os homens que se encontram na condição de dominados.

### **2.3 A demonização de Exu nos candomblés e em outras religiões afro-brasileiras**

Vimos anteriormente como a demonização de Exu foi imposta pela igreja católica da época, e, conseqüentemente, aceita por algumas comunidades religiosas africanas ou pelos próprios negros. Para Prandi (2001), a aceitação e a assimilação de Exu com o diabo cristão vem acentuando-se ao longo do tempo. Isso vem acontecendo dentro de determinados contextos históricos nos quais os próprios negros foram obrigados a demonizar Exu quando praticavam deslizes (roubos) ou (sublevações). Para minimizar seu sofrimento no momento das chicotadas (torturas) pelo carrasco do senhor ou Capitão do Mato, jogavam a culpa em Exu. Prandi afirma que nos escritos do padre Baudin (*apud* PRANDI, 2001), ele comenta que presenciou, ou seja, foi testemunha ocular de tais punições das quais os negros transferiam a culpa para Exu. “Muitas vezes, vi negros que, punidos por roubo ou outras faltas, se desculpavam dizendo: ‘Eshu l’o ti mi’, isto é, ‘Exu que me impeliu’” (BAUDIN *apud* PRANDI, 2001, p. 3). Por outro lado, “Elegbá, Elegbará ou Exu é uma divindade fálica que, entre os negros, graças ao ensino católico, está totalmente identificado com diabo” (RODRIGUES, 2008, p. 208). Ainda, “Èsù, Bará ou Elebará é um santo ou òrisà que os afro-baianos têm grande tendência a confundir com o diabo (RODRIGUES, 2006, p. 40). Assim, através de diversas afirmações de negros, padre Baudin (*apud* PRANDI, 2001) percebeu que eles faziam correlação das duas figuras, ou seja, do diabo com Exu. Segundo ele, isso era mantido pelos ensinamentos católicos. “Esta identificação é apenas o produto de uma influência do ensino católico” (RODRIGUES, 2006, p. 40).

Exu é o representante das potências contrárias ao homem. Os afro-baianos assimilam-no ao demônio do catolicismo; mas, o que é interessante, temem-no, respeitam-no (ambivalência), fazendo dele objeto de culto (RAMOS, 2001, p. 43).



Nesse sentido, percebemos um paradoxo. Ao mesmo tempo em que Exu é o diabo, nos terreiros nada se faz sem ele. Portanto, os negros vivenciavam a dupla pertença, tinham duas concepções, ou seja, como católicos, afirmavam a símile de Exu com o diabo cristão, o senhor das trevas; já nos terreiros, Exu não seria mais o diabo, e sim o guardião do Axé, o portador da luz, o mensageiro entre os homens e os orixás.

### 2.3.1 Exu nos candomblés de origem banto

Nos candomblés de origem banto, ou seja, angola, congo, cabinda e o candomblé de caboclo, Exu foi assimilado ao diabo cristão. “Mas a utilização diabólica de Exu é principalmente obra dos candomblés bantos” (BASTIDE, 2001, p. 164). Os bantos tiveram contatos com os brancos europeus cristãos muito antes de virem para o Brasil Colonial. Segundo Souza (2007), “nessa época era grande o número de escravos trazidos da região da Angola onde o catolicismo já estava presente havia cerca de trezentos anos” (SOUZA, 2007, p.119).

Os bantos associaram com mais facilidade a figura de Exu a do diabo cristão, pois já traziam essa ideia preconcebida desde os primeiros contatos com o catolicismo ainda na África, acentuando-se no Brasil Colonial e Imperial através de imposições e convívio com os ensinamentos cristãos católicos. Carneiro (1981) comenta que no candomblé de caboclo, mais precisamente no candomblé da goméia de influência banto fundado pelo babalorixá Joãozinho da Gomeia em São Caetano (Salvador), a abertura de trabalhos são iguais aos demais candomblés, começando por Exu, ou seja, o *despacho* de Exu. Observamos que esse despacho de Exu não significa enviar-se como mensageiro entre os homens e as divindades, no caso os caboclos, mas se trata de um afastamento de Exu. Carneiro (1981) refere-se a um ponto cantado de afastamento de Exu no candomblé de caboclo que diz o seguinte: “sai-te daqui, Aluvaiá, que aqui não é teu lugá. Eu não quero ver-te aqui, na mesa de Apaniá” (CARNEIRO, 1981, p. 62).

Nas nações bantos onde a mitologia não era conhecida e onde a magia sempre ocupou lugar de destaque, ao contrário das outras nações, esse elemento demoníaco vai se afirmando cada vez mais, acabando por triunfar na macumba carioca (BASTIDE, 2006, p. 350).

### 2.3.2 Exu nos candomblés nagôs

Nos candomblés nagôs, seus membros não concordam com a símile de Exu com o diabo cristão, conforme mencionamos no primeiro capítulo, onde Bastide (2001, p.170) afirma enfaticamente o que os nagôs diziam: “Não, Exu não é o diabo! Não, Exu não é ruim!”. Exu, para os nagôs-yorubás, é de suma importância, um orixá respeitado. De fato, Oliva (2005) refere-se a Exu como um dos mais importantes do panteão yorubano por ser ele quem transporta os pedidos e os pensamentos dos homens aos orixás. Portanto, Exu assume uma posição de destaque, de grande relevância, adoração e veneração, posição essa que poucos orixás possuem, por isso, a sua presença é mais necessária nos cultos especiais devotados a ele de acordo com a região.

O tradicional número de deuses yorubás (orixás) é de 401, porém Exu, juntamente com Ifá, são as divindades universalmente reconhecidas e para as quais todos os fiéis yorubás podem recorrer, independentemente de sua filiação a outro culto (PELTON *apud* OLIVA, 2005, p. 20).

Entre os nagôs-yorubás, Exu tem um reconhecimento especial, é reverenciado e respeitado. Ele exerce suas funções e não foi assimilado ao diabo cristão.

### 2.3.3 Exu no candomblé ketu

No candomblé de origem ketu, Exu é o intérprete e intermediário entre os homens e os orixás. “Os Ketu conservam fielmente a imagem africana de Exu intermediário, falando pelos búzios em nome dos orixás, divindade de orientação, o garoto mais malicioso que é bom e mau e, demais, protetor de seu povo” (BASTIDE, 2006, p. 350).

Bastide (1985) mostra-nos que na nação Ketu (yorubá) o orixá Exu tem suas funções bem definidas e não tem semelhança com o diabo cristão. A demonização entre as nações Ketu não teve repercussão, ou seja, Exu exerce seus papéis e não carrega nenhuma imputação advinda do cristianismo. Exu é o supervisor dos mercados e exerce o cargo de “Èsù Àkeró” ou “Àkeran”, ou seja, o “chefe de missão”. Na nação Ketu, Exu possui múltiplos e contraditórios aspectos, diversas funções e também produz vários nomes, por exemplo, “Exu Alákétú”, ou seja, o “senhor de Ketu”.

### 2.3.4 Legbá (Exu) no Tambor de Mina em São Luís do Maranhão

No Maranhão, especialmente na cidade de São Luís, Legbá (Exu) não é nem comentado. O “vodun Legbá”, ou orixá Exu, não é cultuado nas cerimônias do Tambor de Mina em São Luís do Maranhão. Pelo contrário, é afastado no começo das cerimônias através de cânticos. Ferretti (1995) afirma que em uma festa de *Averequete*, por exemplo, os cânticos iniciam-se com o canto que tem a função de afastamento de Legbá. Percebemos a diferença dos *candomblés* onde Exu (Legbá) é reverenciado primeiro com o *padê* (alimento) depois enviado ao encontro dos orixás. Todavia no Tambor de Mina, Legbá (Exu) é afugentado e substituído nas suas funções por outros voduns.

*‘Averequete’*, filho mais novo, desempenha o papel de Legbá; está a par dos segredos de seu pai e os revela sem discrição. Esta informação também faz sentido na Casa das Minas, pois os *toquenos* abrem os caminhos, desempenhando assim o papel de Legbá (VERGER *apud* FERRETTI, 1995, p. 134).

Pereira (*apud* FERRETTI, 1995, p. 134) afirma “que *‘Averequete’*, no Daomé, representa o papel de trapaceiro, comparável a Legbá, e guarda todos os tesouros do mar”. Nesse sentido, existem algumas semelhanças entre “*Averequete*” e Legbá, mas tais semelhanças legitimariam a substituição definitiva do vodun Legbá nos rituais do Tambor de Mina?

No Tambor de Mina, o sincretismo com o catolicismo, o espiritismo e a maçonaria representa a parte brasileira desta religião. (...) também dizem que os voduns no Brasil já não são pagãos como alguns voduns africanos e não aceitariam a presença de Legbá na casa ou a adivinhação de *Fá* (FERRETTI, 1995, p. 111).

Ferretti (2001) discorre acerca da ausência e da negação de Legbá (Exu) nos cultos do Tambor de Mina em São Luiz do Maranhão, e a justificativa dos seus dirigentes.

Entre as características do Tambor de Mina, destaca-se, nas casas mais antigas, a ausência de Legbá dos fons, ou Exu dos yorubás, em decorrência do afastamento de Legbá no Tambor de Mina. Não há culto a Ifá, o deus yorubano da adivinhação, prática de jogo de búzios, sendo a adivinhação realizada por outros processos. Os dirigentes do Tambor de Mina fazem questão de frisar que não fazem feitiçarias e que não trabalham para o mal. Devido a essa evitação de Exu, no Tambor de Mina também não é cultuado o culto de Oxum, cujo nome se assemelha ao de Exu, nem cânticos são oferecidos em sua homenagem. Oxum é substituída por Navezurina que seria outro nome dessa entidade (FERRETTI, 2001, p. 2).

Bastide (2001) percebeu a ausência de Legbá nos terreiros em São Luiz do Maranhão. Ele comenta que Edmar Correia Lopes, após ter visitado os terreiros em São Luís do Maranhão, conversou com Mãe Andresa (Casas das Minas) sobre a ausência desse vodun, mas ela, com toda a convicção, disse que desconhecia Legbá. Portanto, existe uma lacuna no ritual do Tambor de Mina. Daí então a pergunta: “Mas, se Legbá não abre os caminhos e não intercede junto aos deuses para que baixem em seus cavalos, quem o substitui?” (BASTIDE, 2001, p. 201).

Nesse aspecto, caracteriza-se a negação do vodun Legbá, passando uma ideia de substituição feita pelos dirigentes dos terreiros de Tambor de Mina. Mas seriam outros voduns equivalentes a Legbá? Não encontramos uma explicação plausível e aceitável. Como percebemos, trata-se do principal vodun, o que abre os rituais e os fecha, o guardião dos terreiros, dos templos e senhor das encruzilhadas, e, segundo o mito “ewe-fon”, o chefe de todos os voduns.

Legbá (Exu), nas Casas das Minas em São Luís do Maranhão, foi demonizado pelo fato de conceberem a dicotomia do bem e do mal a exemplo do catolicismo, este contrário à concepção das demais religiões afro-brasileiras. Para Ferretti (1995), existe, nas Casas das Minas, a crença no Deus Supremo (único) Avievodum, o Criador ou Divino Espírito Santo, mas que está distante da humanidade, e a crença em Legbá (diabo) que é afastado ou excluído dos cultos. Assim, Legbá (Exu) foi associado ao diabo cristão, por isso ele é afastado dos cultos do Tambor de Mina em São Luís. Não obstante, outras divindades (voduns) não demonizadas e sincretizadas com santos católicos passaram a exercer suas funções, apresentando algumas características ou equivalências com Legbá.

Conforme ao mito “ewe-fon”, Legbá não poderia ser excluído do panteão por ser o vodun eleito por sua mãe Mawu para ser o chefe dos demais voduns.

### *Legbá, o chefe*

*Quando Legbá era ainda jovem, Mawu, sua mãe, disse que iria mostrar aos outros filhos voduns, que eram mais velhos, quem seria o chefe de todos os voduns, portanto, na qualidade de chefe, teria múltiplas funções. Seria o intermediário entre os voduns e entre os voduns superiores Mawu e Lissá, e também entre os homens. Para isso, Legbá foi testado por Mawu que mandou tocar tambor, flauta, cantar e dançar ao mesmo tempo. Legbá fez tudo com muita mestria onde sua cantiga dizia:*

“se a casa está em paz, e se o campo está fértil, eu ficarei feliz”. Então Mawu disse a todos: “Legbá é o chefe!” (ALADANU, 2010, p. 2).

Fica incompreensível o fato de Legbá ser negado no Tambor de Mina em São Luís do Maranhão, sendo que o mito “ewe-fon” nos mostra que ele é o vodun mais expressivo e chefe dos demais, o único que fala a língua de Mawu-Lissá, ou seja, os supremos do panteão. Segundo Ferretti (1996), tal negação deu-se devido às distorções feitas pelo cristianismo.

Sobre a imagem de Legbá/Exu que persiste no imaginário popular brasileiro que afastou o seu culto das cerimônias públicas religiosas afro-brasileiras como uma forma de defesa e continuidade cultural na opressão. A exemplo do que ocorreu no candomblé da Bahia e na Casas das Minas do Maranhão, onde não é oficialmente celebrado por ser visto pelo seu caráter ‘maléfico’, equivalente ao Satanás de acordo com a concepção da própria comunidade (FERRETTI, 1996, p. 126).

Identifica nos escritos de Costa Peixoto a palavra Lebá (do fôn Legbá) que remete a ser a mais poderosa entidade do povo “ewe-fòn”. Entretanto, na cartilha de Costa Peixoto, o termo é traduzido por demônio em função da imposição da ideologia cristã (CASTRO, 2002, p. 3).

Observamos que Legbá é uma divindade diferente das demais do panteão “ewe-fòn”. “Legbá não se assemelha às outras divindades! Seu papel evolui rapidamente” (MAUPOIL *apud* OLIVA, 2005, p. 30). Sobre tal diferença, Lellis (2001) faz referência a um relato de um mito yorubá.

Os dezesseis grandes orixás originam-se no ventre incestuoso de Iemanjá, mas o nome de Exu não aparece entre eles. Todavia, Exu é considerado irmão de Ogum, de Xangô, de Oxóssi e, portanto, deveria figurar nesse mito como um décimo sétimo orixá, o mais jovem de todos. Deve existir uma razão para esse não aparecimento que só pode ser a de alguma função muito especial desempenhada por essa divindade na cosmologia yorubá. Exu não deve ser um orixá semelhante aos outros (LELLIS *apud* BASTIDE, 2001, p. 161).

Nada se realiza sem a intervenção ou a ação de Exu. Seu trânsito livre por todos os domínios faz dele um orixá diferenciado, temido e amado, senhor da metamorfose e da evolução. Como vemos, Exu (Legbá) é o orixá (vodun) mais poderoso de todos os orixás e voduns.

Um velho adivinho, original do Abomey, declarou: “Legbá é mais forte que todos os voduns e é especialmente o mais astuto; ele bisbilhota por todos os lugares, está informado de tudo”. É prudente que faça para ele os sacrifícios de que mais gosta (MAUPOIL *apud* OLIVA, 2005, p. 29).

Portanto, Exu (Legbá) é imprescindível. Dessa forma, afastar ou negar a mais poderosa divindade do panteão fica incompreensível.

### 2.3.5 Legbá (Exu) no Terecô ou Tambor-da-Mata em Codó do Maranhão

Na cidade de Codó, no estado do Maranhão, Castro (2002) afirma que Légua Boji teria reencarnado como um vodun Legbá por este haver assumido, segundo a crença popular, uma identidade nobre na condição de caboclo, como ser da mata e cabinda, de origem congo-angola, por não ser mina. Recebeu o título em português de “barão” por decalque ao termo “ewe-fon Baranõ”, mestre Bará, isto é, “senhor (nã) do encantamento e mistérios (Bará) (...) onde se manifesta como Barão de Samadi, Barão do Cemitério, Barão de Lacruá” (MEMDEZ *apud* CASTRO, 2004, p. 3).

Em Codó, no Tambor-da-Mata, Légua representa a tentativa de uma reabilitação da figura negada de Legbá, em São Luís do Maranhão, no Tambor de Mina. “O culto a Legbá pode ser reabilitado na figura de uma entidade espiritual, um vodum, que pode fazer o mal, mas também faz o bem e em quem se pode confiar” (FERRETTI *apud* CASTRO, 2004, p. 3). Dessa forma, “Légua Boji foi eleito chefe do Tambor-da-Mata de Codó, esse também chamado beta (do fon ‘gleta’, roça), (...) gosta de cachimbo, de bebida alcoólica e da brincadeira” (FERRETTI *apud* CASTRO, 2004, p. 3).

O nome de *Légua Boji* deve ser fon e, se for, ele é o Legbá da porteira. Essa hipótese é também afirmada pelo linguista beninense Hyppoolyte Brice Sogbosi, para quem Légua Boji pode ser Legbá Gboji, que significa no portão de Legbá (CASTRO *apud* FERRETTI, 2003, p. 2).

A reabilitação da figura de Legbá sob o nome Légua (e ao assumido *status* de caboclo no Tambor-da-Mata) nada mais é que uma tentativa de fugir dos estigmas e da demonização sofrida em São Luís com a associação da figura de Legbá ao diabo cristão. No entanto, percebemos que, mesmo assim, Légua é uma figura paradoxal, porque tanto pode fazer o mal como pode fazer o bem, não fugindo totalmente da dicotomia bem/mal, ou seja, dos preceitos cristãos.

### 2.3.6 Exu ou Bará no batuque do Rio Grande do Sul

Exu ou Bará no batuque é descrito de forma ambígua e com certa ambivalência. De acordo com Corrêa (2006), Bará é apresentado pelos pais de santos e mães de santos como tendo duas categorias: o Bará manso (santo) e o Bará bravo (diabo), assim, os mansos moram no céu e os bravos no inferno, sendo a este último imputada uma demonização. Os exus, ou barás bravos, trabalham nos cemitérios e comandam legiões de *eguns* (almas), estando ligados à alta magia ou à feitiçaria. Nesse sentido, fica claro a associação com o mal, ou ao diabo cristão.

Esta evidente associação entre o Exu e o diabo cristão pode ser computada à pressão cultural da sociedade branca. Para esta, com sua visão dicotômica e de mundo opostos, toma-se difícil entender a natureza de uma entidade ambígua, como o Exu, que ora fecha ora abre caminhos, deixa-se seduzir por oferendas e é fracamente sexuada. E ainda sendo uma divindade “negra”, do “outro” (isto é, não faz parte exclusivamente do lado do “bem”, do “nós”), a classificação como diabo é coerente com o pensamento cristão (CORRÊA, 2006, p. 182-183).

Notamos a interferência do cristianismo no batuque em função de sua aproximação. Corrêa (2006) afirma que, para fazer um *bori* (feitura de santo), é indispensável o batismo na igreja católica. Isto caracteriza a concepção dicotômica, ou seja, a crença em uma divindade do bem e outra divindade do mal, sendo Bará (Exu) o eleito para representar o diabo cristão. O autor ainda afirma que existem rituais litúrgicos do batuque atrelados ao catolicismo, como missas de sétimo dia e serão da missa que é ritual para *eguns*. Portanto, percebemos a presença de sincretismo entre o batuque e o catolicismo, constatando que Bará (Exu) ficará à margem da demonização em função da dicotomia existente na doutrina cristã.

### 2.3.7 O termo despachar Exu

O termo “despachar Exu” não significa mandar Exu embora, mas sim enviá-lo a outros domínios durante os rituais.

Edison Carneiro observa que quando os negros dizem o termo “despacham Exu”, empregam o termo no sentido enviar, mandar. Exu seria como que o embaixador dos mortais; e é porque o consideram servo dos orixás, intermediário entre eles e os homens em suas relações, que o candomblé o festeja em primeiro lugar (BASTIDE, 2001 p. 170).



Observamos que, ao longo do tempo, o processo de demonização de Exu acentuou-se através de interpretações feitas até por determinados pesquisadores que analisaram Exu sob a ótica de sua visão de mundo, ou seja, a cristã. As pesquisas efetuadas nos anos de 1938-1939 em Salvador, na Bahia, pela antropóloga estadunidense Ruth Landes (1967) afirmam que ela presenciou, na companhia de Edison Carneiro, uma cerimônia que nos candomblés se chama “despachar Exu”.

Já são quase cinco horas e vai ter começo uma cerimônia especial, chamada *padê*. É para despachar o diabo para as estradas, para afastá-lo do caminho dos deuses esta noite. O diabo se chama Exu, uma espécie de demônio muito engraçado que parece um parente. A cerimônia é curiosa. Entramos para assisti-la (LANDES, 1967, p. 50).

Landes (1967) repetiu os termos da mesma forma que os ouviu. Como exemplo, disse que Exu era uma espécie de demônio, diabo muito engraçado, chama-se Exu entre os negros. Despachar o diabo, ou seja, o Exu demonizado, (Exu-diabo) não significa mandar embora, e sim enviar para desempenhar o papel de mensageiro, de intermediário entre o *àyîê* e o *òrun*. Ele faz o elo de ligação, desligar e religar, e também ir ao encontro dos orixás. Tudo isso faz parte das múltiplas funções de Exu, todas pertinentes aos seus domínios, existindo, porém, muitas controvérsias acerca desse orixá.

Exu (ou Elegbará) tem sido largamente mal interpretado. Tendo como reino todas as encruzilhadas, todos os lugares esconsos e perigosos deste mundo, não foi difícil encontrar símile no diabo cristão (CARNEIRO, 2008, p. 69).

Nesse sentido, o Babalorixá Pai Azánrúmjí (2011) afirma que o *padê* de Exu (Figura 18), uma cerimônia em honra a Exu, é muito associado ao termo despachar, que não significa dispensar Exu, e sim alimentá-lo para posteriormente enviá-lo ao encontro dos orixás a fim de convocá-los para que venham até o *aiyé* (terra). Exu, por conhecer as línguas dos mortais e dos orixás, tem a incumbência do *ipadé*<sup>7</sup> (encontro), ou seja, levar o chamamento dos seus filhos aos demais orixás no *òrún* (céu) para que venham ao encontro de seus filhos.

<sup>7</sup> *Ipadé* é levar aos orixás o chamamento dos seus filhos, ou seja, significa encontro (AZÁN RÚM JÍ, 2011, p. 2).



**Figura 18**

Padê de Exu

Fonte: [http://centropaijoaodeangola.net/pade/amala\\_exu.jpg](http://centropaijoaodeangola.net/pade/amala_exu.jpg)

Acesso em: 04 Jul 2012

Carneiro (1981) faz referências ao papel determinante do sincretismo religioso na Bahia e, concomitantemente, no Brasil, e a aceitação dos negros que conviviam e convivem em dois mundos religiosos, ou seja, nos candomblés e no catolicismo. A identificação de Exu com o diabo cristão ocorreu em razão dele se tornar protetor dos negros (agente libertário e vingador). Para Bastide (1971, p. 97), Exu foi eleito pelos negros em virtude de suas características aguerridas e guerreiras, uma vez que “seu caráter de divindade da ordem cósmica para ocupar antes de tudo a regência da ordem social, mais exatamente lutar contra a desordem de uma sociedade de exploração racial”.

Exu presidia à magia, na grande revolta dos escravos contra o regime de opressão a que estavam submetidos, tornando-se o protetor dos negros (magia branca), ao mesmo tempo em que dirigia cerimônias (magia negra). É claro que os brancos se amedrontariam – alguns deles até mesmo encontraram a morte envenenados por plantas conhecidas como “amansa senhores” – e identificaram Exu com o diabo dos cristãos, vendo nele o princípio do mal, o elemento demoníaco do universo (BASTIDE, 2001, p. 162).

Entretanto, os senhores tinham temor à magia, ou seja, não subestimavam tais forças que lhe eram desconhecidas, mesmo sendo consideradas supersticiosas ou crendices pagãs.

O pensamento mágico imagina que nesse mundo existem forças ocultas portadoras de infortúnios e adversidades, provocadoras de baques e acidentes inexplicáveis, do tipo emboscada, incêndio, seca, pragas na lavoura, doenças e epidemias que se abatem sobre seres humanos e animais (PIERUCCI, 2001, p. 54).

Outros elementos que contribuíram para a demonização de Exu é o fato de representar a resistência e os ideais libertários, ou seja, Exu, naquele contexto histórico, serviu para os negros como um instrumento de resistência, de escudo e espada contra a opressão dos brancos. Para Ortiz (1999), essa resistência é no sentido de que Exu foi o único orixá que permaneceu negro já que os demais orixás foram branqueados ao longo do tempo devido aos sincretismos.

É neste contexto de tensão que o poder de Exu cresce ao ponto de ser adorado como orixá, encarnando o mal (para os inimigos do oculto), aquela força capaz de impedir com o seu poder, de qualquer maneira, acima do bem e do mal, a perseguição ao terreiro (MOURA, 1888, p. 130).

Assim, os negros utilizavam de Exu para amedrontar seus opressores, para tanto, deixavam ou legitimavam a símile com o diabo cristão propositalmente para aterrorizar seus inimigos, reforçando o trino-personagem Exu-negro-diabo. Prandi (2001) afirma que os próprios negros, em determinados contextos históricos, reconheciam em Satã o poder da possessão, e associavam a Elegbará (Exu) ao afirmar que este se apoderava deles. Tudo isso era uma forma de poder utilizada contra seus opressores.

Portanto, fica incompreensível e contraditório afastar ou negar uma divindade imprescindível. “Nada se faz sem Exu – assevera-me Maria José, neta de africanos. Para conseguir qualquer coisa, é preciso fazer o *despacho* de Exu, porque, do contrário, ele atrapalha tudo. O despacho de Exu é a cerimônia inicial” (RAMOS, 2001, p. 42). De acordo com o mito primordial nagô-yorubá, Exu, ao ser mandado embora, imediatamente fecha todas as entradas, ou seja, todos os caminhos, porque ele é o senhor das encruzilhadas.

Exu, ao ser mandado embora da casa de Orúnmílá, foi para sua encruzilhada e acabou com a clientela do senhor Ifá, obrigando o orixá *fun fun* (de branco) a trazer Exu de volta para sua casa e negociar com ele (PRANDI, 2001, p. 339).

### **2.3.8 Filhos de Exu ou do diabo?**

No curso da história, a demonização de Exu foi tornando-se aceita por dirigentes de terreiros de candomblés, ou seja, pelos lalorixás e babalorixás. Com isso, caracterizam-se rejeições e preconceitos que redundaram contra os filhos de Exu até os presentes dias.

Essa identificação foi aceita pelos próprios membros dos candomblés. Lembro-me ainda daquela lalorixá a quem perguntei se tinha em seu terreiro filhos de Exu e que, fazendo imediatamente o sinal-da-cruz, respondeu: “Deus me livre! É o cão, não deixarei jamais entrar pela minha porta” (BASTIDE, 2002, p. 162).

Ortiz (1999, p. 130) afirma que “Nina Rodrigues observa, já em seu tempo, que os negros, submetidos ao catolicismo, tinham tendência a assemelhar Exu ao demônio”. O autor ainda acrescenta que os estigmas acarretados para os filhos de Exu chegam ao ponto de serem afirmados por dirigentes de terreiros; que Legbá (Exu) tem poucos filhos, e estes não são chamados de filhos, e, sim, que têm um cargo de Exu (espírito mau) como se fosse um castigo, um fardo que terão de cumprir como uma obrigação dolorosa para toda a vida.

A demonização dos filhos de Exu advém de um processo de cristianização que encontrou um terreno fértil entre os povos que tiveram contatos estreitos com o catolicismo. Com isso, passaram a associar Exu ao diabo cristão. “Ter um Exu na cabeça significa enlouquecer. Mas a utilização diabólica de Exu é principalmente obra dos bantos” (BASTIDE, 2001, p.164).

Percebemos que a assimilação do orixá Exu ao diabo trouxe consequências terríveis para os filhos desse orixá devido aos estigmas como filhos do cão, filhos do diabo, acarretando muitos infortúnios advindos de preconceitos da sociedade e também de alguns dirigentes de terreiros, e que, muitas vezes, propuseram trocar o orixá de cabeça do filho de santo sob a alegação de que Exu é um orixá do movimento. Portanto, estando, simultaneamente, em tudo, seria uma energia muito forte, com isso, os seus filhos seriam desinquietos e não ficariam parados, não teriam morada certa e seriam candidatos à loucura.

Corrêa (2006) afirma que no batuque também existem trocas de orixás de cabeça feita pelos dirigentes de terreiros. Ele se refere aos filhos de Bará Lodê que, pelo motivo de serem muito bravos, era aconselhável trocá-lo por outro. “Segundo Mãe Ester, não devem ser aprontados para ele, dando-lhe sua cabeça para outro Bará mais calmo” (CORRÊA, 2006, p. 181). De acordo com o autor, no batuque afirma-se que os barás mansos moram no céu e são bons; já os barás bravos moram no inferno e são maus. Portanto, se colocar um Bará Lodê na cabeça de seus filhos, em pouco tempo ele mesmo os matará. Nesse sentido, no processo de demonização do Bará Lodê, que é considerado bravo, fica explicitamente evidenciado o processo dicotômico de céu e inferno, de bem e mal.

### 2.3.9 Exu ou o diabo cristão?

Concluimos que, ao analisarmos o orixá Exu a partir dos mitos primordiais, entendemos que se trata de um orixá diferenciado, complexo, um deus difícil de estudar. “Exu é uma divindade do fogo. Na África foi ele quem trouxe o Sol” (BASTIDE, 2001, p. 162). Nesse sentido, Exu é o *lux fero*, o portador da luz, e não o portador das trevas como é o caso do diabo cristão. Vemos que existiu uma inversão de valores acerca da verdadeira função e do *status* desse orixá.

A partir da mitologia nagô-yorubá, constatamos que Exu é um orixá com múltiplos poderes, poderes esses adquiridos por sua esperteza, força, agilidade, movimento e ação. Ramos (2006) afirma que sem Exu não se faz nada. Exu tem um acúmulo de funções, transitando em todos os domínios, especialmente nos mais hostis, provocando as mudanças e as porosidades entre as fronteiras, abrindo passagens, novos caminhos e interligando mundos, agregando e desagregando. Previtalli (2009) comenta que Exu, ao construir, muitas vezes tem que destruir. Para que surja o novo, é preciso destruir o velho.

Portanto, Exu é o senhor das fronteiras, dos limiares, dos movimentos no tempo linear e também no tempo circular. É conhecedor dos caminhos horizontais e verticais, por isso Exu é um orixá amado e temido: amado pelos seus amigos e temido pelos inimigos. “Tu és amigo de fé de quem teu amigo é” (COSTA, 2011, p. 76). Exu é amigo de todos aqueles que também são amigos dele, por esse motivo, em solo africano, Exu é tido como “um protetor (...), e as pessoas na África usam orgulhosamente nomes como Èsùbìyìí, conhecido por Exu, ou Èsùtòsìn. Exu merece ser adorado” (VERGER, 2002, p. 76). Isso prova que Exu na África não é uma divindade maléfica. Nesse sentido, caracteriza-se um paradoxo em relação à demonização de Exu, uma vez que, segundo algumas concepções, só faz maldade, principalmente às pessoas. No entanto, Exu, com o qual nos deparamos ao longo das pesquisas, e também nas crenças africanas, protege as pessoas contra as maldades, os malefícios, as forças estranhas, além de abrir caminhos. É o guardião dos portões e também do interior das casas, e esses não são papéis do diabo cristão. O diabo cristão não é guardião de lugar algum, ao contrário, invade as casas no intuito de destruí-las. O diabo não é um parceiro do homem, mas um inimigo. “Já Exu (Legbá) é um protetor das pessoas na Terra” (BASTIDE, 2001, p. 79).

Desse modo, Exu é aquele que estabelece a união ou a ligação entre os que estão embaixo com os que estão em cima (terra-céu), atendendo a uma dinâmica do tempo linear e do tempo circular. Exu une os princípios masculino e feminino (homem-mulher) através do falo, ou seja, do coito sexual, pelo acasalamento, unindo o que estava separado a exemplo da alusiva separação entre o céu e a terra.

[Exu] dá a ideia de que ele é uma divindade fálica, e o europeu, ao tocar no assunto, conserva subjacente tudo o que o cristianismo colocou de turvo e de pecaminoso na ideia de sexualidade. O membro viril ereto de Exu, todavia, nada mais significa do que a redescoberta do caminho rompido pela separação do céu e da terra. Trata-se de um princípio de desordem humana, reflexo da ordem cósmica, e não de um princípio de desordem moral, reflexo de desordem humana (BASTIDE, 2001, p. 219).

Portanto, a rejeição dos missionários cristãos em relação ao falo de Exu é devido aos preceitos morais bíblicos já mencionados e, também, aos resquícios do judaísmo-cristão que negam qualquer tipo de iconografias da imagem de Deus e alusões a gêneros e sexualidade pertinentes à divindade. Segundo Schwartz (1995), o judaísmo proibiu imagens de Deus, e esse Deus da concepção judaica seria desprovido de sexualidade, desprovido de falo, seria uma elevação aos ideais de perfeição ética.

O Deus dos judeus, ao contrário dos deuses do antigo Oriente Próximo e de muitas outras tradições religiosas, não tem relações sexuais nem gera filhos, pelo menos nos textos que chegaram a compor a Bíblia hebraica (SCHWARTZ, 1995, p. 18).

Na cosmovisão africana, conforme afirma Prandi (2001), o falo é o símbolo de Exu, o responsável pela cópula, o que gera filhos e garante a continuidade do povo africano e a eternidade do homem.

O falo representa a fertilidade da vida, portanto, o poder sexual reprodutivo e gerativo. Nas regiões da natureza, o sexo é um ato sagrado. E se ele é sagrado, seus frutos também são. A noção de pecado original seria uma aberração nesse sistema religioso, além disso, um dos ideais do estilo de vida yorubano era ter uma família numerosa e, portanto, o culto a Exu fazia-se essencial (MOLINA, 2011, p. 3).

Rehbein (1985) afirma que o falo é a salvação para o povo nagô-yorubá, portanto, é sagrado por ser um símbolo de fertilidade (continuidade). Para os africanos, o coito é de grande relevância; é a união carnal que gera filhos e propicia o continuísmo das espécies. “O homem é a vontade e o poder; a mulher, atijadora

do fogo. Pela união dos dois se formou a sabedoria que modelou a Terra, o universo e todos os seres visíveis e invisíveis” (ADOUM, 1989, p. 157). No entanto, a negação do falo por parte do judaísmo-cristão é aceita também no cristianismo atual, onde Yahweh, segundo Schwartz (1995), é um deus assexuado, ou seja, eunuco. Concomitantemente, o diabo judeu-cristão é também castrado (assexuado). Nesse sentido, “Exu, de *trickster* e mensageiro fálico na África, virou diabo cristão castrado no Brasil Colonial, no Brasil Imperial e nos dias atuais (LAGES, 2003, p. 73).

Percebemos a desconstrução do mito original do orixá Exu ao ser ressignificado através do processo de cristianização, ou seja, a assimilação com o diabo cristão (assexuado). No entanto, “a partir do momento em que mito se transforma, ele morre (STRAUSS, 1976, p. 609).

No próximo capítulo, analisamos a ressignificação do mito do orixá Exu fálico e o surgimento do Exu-alma entidade (espírito ou guia) com suas representações iconográficas assexuadas, demonizadas e aceitas na umbanda, religião afro-brasileira sincrética e cristianizada que surgiu, no início do século XX, no Rio de Janeiro, e ressignificou o orixá Exu, resultando no coroamento da sua demonização. Constatamos que a demonização de Exu não ocorreu somente de fora para dentro, deu-se também de dentro para fora.



### CAPÍTULO III

## A RESSIGNIFICAÇÃO DO ORIXÁ EXU NA UMBANDA

De acordo com Prandi (2001), a coroação de Exu como senhor das trevas acentuou-se a partir do advento da umbanda no início do século XX. A umbanda é uma religião afro-brasileira sincrética, abrangendo quatro segmentos: o africano, o católico cristão, o espírita kardecista europeu e o indígena. Na umbanda, o orixá Exu não se enquadraria nos paradigmas cristãos católicos e nos princípios kardecistas europeus em função de aspectos fálicos, libertários, traquinos e irreverentes. Assim, analisamos a ressignificação<sup>8</sup> do orixá Exu na umbanda cristã fundada por Zélio Fernandino de Moraes no início do século XX.

### 3.1 A umbanda no século XX

O advento da umbanda foi anunciado, no final do século XIX, pelo caboclo Curuguçu através do médium Benjamim Gonçalves Figueiredo, tendo sua fundação no início do século XX, em 15 de Novembro de 1908, em Niterói no Rio de Janeiro. Fundada pelo médium Zélio Fernandino de Moraes, este recebia o caboclo das Sete<sup>9</sup> Encruzilhadas, espírito de um índio brasileiro que teria sido a reencarnação de um padre jesuíta italiano chamado Gabriel de Malagrida, um sacerdote cristão morto e queimado na fogueira pela Santa Inquisição em Lisboa na segunda metade do século XVIII. O médium Zélio de Moraes, sob a orientação da entidade do caboclo das Sete Encruzilhadas, fundou a umbanda cristã, tendo esta um perfil cristão e obedecendo aos preceitos do cristianismo segundo os ensinamentos de Jesus, ou seja, trabalhando para a caridade e para o bem (CUMINO, 2011).

Outro elemento que endossa a qualidade cristã da umbanda é o arquétipo dos Pretos Velhos e das Pretas Velhas que são ex-escravos batizados com nomes católicos e que trazem muita fé em Cristo, nos santos e orixás (CUMINO, 2011, p.89).

---

<sup>8</sup> “Ressignificação é a habilidade que temos de atribuir um significado positivo, satisfatório para um acontecimento que muito nos incomoda ou prejudica, de tal forma que, ressignificado, passamos a encará-lo com muita tranquilidade”. Disponível em: <http://superacaocoaching.com.br/ressignificacao-que-significado-vo>. Acesso em: 26 Jun 2012.

<sup>9</sup> “Número sete é o número de expansão e centralização da unidade. Na umbanda, representa as linhas da Lei. É o único número da década que não é gerador nem gerado” (MATTA E SILVA, 2009, p. 92).

Todavia, percebemos a existência de outras ramificações da umbanda<sup>10</sup> que foram surgindo ao longo do tempo. Em contrapartida, algumas dessas umbandas afastaram-se das matrizes africanas, aproximando-se do espiritismo kardecista. Por outro lado, outros seguimentos umbandistas negam as origens africanas e as atribuem a “aum-ban-dan”<sup>11</sup>, antiga religião pertencente à Lemúria<sup>12</sup>. Para Alexandre Cumino (2011, p. 51), “a umbanda teria origem na Lemúria para depois passar pela África e chegar ao Brasil. Assim, a umbanda é a mais antiga religião das religiões, resgatando a pureza de um continente perdido”.

Rivas Neto (2007, p. 119) afirma que “todo conhecimento surgiu da pura ‘raça vermelha’ em pleno solo brasileiro, e ficou velado em templos que foram e permanecem soterrados em pleno planalto central brasileiro”.

[O surgimento do “aum-ban-dan” foi nas] terras do Baratzil<sup>13</sup>, no seio da valorosa “raça vermelha”, desde a 2ª “raça raiz”, a adâmica, alcançando o apogeu na 3ª “raça raiz”, a lemuriana, indo se extinguir, por motivos já aludidos, no final da 4ª “raça”, a “raça atlante”<sup>14</sup>. Claro está que mesmo após a sua sucessora, a 5ª “raça”, a atual “raça ariana”, guardou resquícios da “grande síntese” do “aumbandan”, o qual desde o seu esquecimento tende a ser lembrado através de “emissários da luz” ou “guardiães da tradição” (RIVAS NETO, 2007, p. 144).

Assim, segundo Rivas Neto (2007), a umbanda é um resgate ou ressurgimento da “grande síntese” do “aum-ban-dan”, que, ao longo do tempo, vem sendo transmitida e preservada pelos “emissários da luz”, ou seja, “os iniciados maiores, os ‘tubaguaçus’<sup>15</sup>, pais e condutores da ‘raça vermelha’” (RIVAS NETO, 2007, p. 107).

Para Rivas Neto (2007), a umbanda não é originária da África, e sim passou por lá assim como passou por outros continentes, e a “síntese de aum-ban-dan” da

<sup>10</sup> De acordo com Cumino (2011), além da umbanda cristã de Zélio de Moraes, surgiram outras umbandas, tais como: a umbanda branca, a umbanda pura, a umbanda popular, a umbanda tradicional, a umbanda esotérica ou iniciática, a umbanda traçada, cruzada ou umbandomblé, a umbanda de caboclo, a umbanda de jurema, a umbanda astrológica, a umbanda de angola, a umbanda omolocô, a umbandaime, a umbanda eclética e a umbanda sagrada ou natural.

<sup>11</sup> “Aum-Ban-Dan, a primeira religião do mundo que englobava ciência, filosofia e arte, e que foi revelada para a primeira ‘raça raiz’, ou seja, a pura ‘raça vermelha’” (RIVAS NETO, 2007, p. 143).

<sup>12</sup> Lemúria é um continente perdido que submergiu no Oceano Pacífico “do qual a Austrália, a Atralásia e as ilhas do Pacífico constituem as porções sobreviventes” (CUMINO, 2011, p. 51).

<sup>13</sup> “Baratzil é o berço da primeira humanidade, ou seja, a ‘raça vermelha’ que surgiu no planeta Terra onde hoje é o planalto central brasileiro” (RIVAS NETO, 2007, p. 85).

<sup>14</sup> “Atlante, habitante do continente perdido da Atlântida que submergiu no Oceano Atlântico, ou seja, a 4ª ‘raça raiz’” (RIVAS NETO, 2007, p. 143).

<sup>15</sup> “Os Tubaguaçus eram os condutores, ou seja, os iniciados maiores ou os pais da primeira ‘raça raiz’, a ‘raça pura vermelha’” (RIVAS NETO, 2007, p. 143).

qual a umbanda é depositária já era conhecida entre as civilizações pré-colombianas – Maias, Astecas, Incas, Tupy-Nambá e os Tupy-Guarany – antes dos escravos chegarem ao Brasil Colonial. Nesse sentido, percebemos que ocorreu na umbanda uma tentativa de negar a herança africana, ou a desafricanização da religião.

Não encontrando argumentos para extirpar a raiz afro da umbanda, e, ao mesmo tempo, buscando diferenciá-la dos cultos de nação, a saída foi colocar a África como um “caminho” por onde a umbanda apenas passou (CUMINO, 2011, p. 52).

No primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, em 1941, o Dr. Baptista de Oliveira apresentou uma tese sobre a origem da umbanda, afirmando que “a umbanda veio da África, não há dúvida, mas da África Oriental, ou seja, do Egito” (CUMINO, 2001, p. 49). Por sua vez, Matta e Silva (2009) refere-se a uma época em que a etnia negra predominou, ou seja, na condição de dominante no mundo e deixando marcas de horrores, nesse caso, seria mais um motivo para apagar da memória dos brancos tais impressões de eventos ocorridos em tempos imemoriais.

A sua recordação apagou-se completamente de nossas tradições populares, deixando, todavia nela, duas impressões indeléveis: o horror ao dragão, que constituiu o emblema dos reis, e a ideia de que o diabo é negro (MATTA E SILVA, 2009, p. 81).

Havia, nesse contexto histórico, uma necessidade de negação sistemática da origem africana da umbanda. Cumino (2011) argumenta que, nas primeiras décadas do século XX, o povo brasileiro estava atrás de uma identidade, pois já não se sentia europeu e nem indígena, e não queria carregar os estigmas de ex-escravos africanos, tendo em vista que a maior parte da população brasileira na época era formada por negros, mulatos e mestiços, a maioria frequentando os terreiros de macumba<sup>16</sup>, outras religiões afro-brasileiras e o catolicismo popular.

Com surgimento da umbanda em 1908, alguns grupos da classe emergente ansiavam por uma religião puramente brasileira, então, a umbanda surgiu como uma possibilidade de formar uma religião nacional com uma identidade religiosa

---

<sup>16</sup> Macumba é um culto de origem sincrética banto que teve início no Rio de Janeiro na primeira metade do séc. XIX, cultuando orixás assimilados dos nagôs, com organização própria, com a posse de espíritos encarnados que, no Brasil, reproduziram a antiga tradição banto de cultos aos antepassados (CARNEIRO, 2008). Outro significado refere-se a um instrumento musical de percussão, uma espécie de reco-reco de origem africana.

brasileira. Além da religião majoritária, que era o catolicismo, existia também o alto espiritismo kardecista europeu.

[O espiritismo kardecista europeu] dava passos firmes e seguros no sentido de sua completa legitimação. Sob os rótulos de “falsos”, “supostos” ou “baixo espiritismo” estavam agrupados os cultos de raízes africanas – as macumbas, os canjerês e os candomblés citados pelos repórteres – cultivados por negros, mulatos e mesmo brancos das classes subalternas, objetos de intensa repressão (CUMINO, 2011, p. 152).

Portanto, a umbanda surgiu como uma alternativa e com a intenção de assumir a coroa da política nacionalista do governo de Getúlio Vargas, tornando-se uma religião nacional. Todavia, para ter legitimidade, teve que se aproximar da classe média branca que fazia parte do alto espiritismo. Por outro lado, teve que afastar-se das religiões de matrizes afro para fugir do estereótipo de baixo espiritismo, deixando esses estigmas para a macumba que agregava as classes mais pobres, negras e mestiças. Desse modo, a umbanda foi, gradativamente, afastando-se das matrizes africanas.

Seu desenvolvimento foi marcado pela busca, iniciada por segmentos brancos da classe média urbana, de um modelo de religião que pudesse integrar legitimamente as contribuições dos grupos que compõem a sociedade nacional. Daí a ênfase dessa religião em apresentar-se como genuinamente nacional, uma religião à moda brasileira (SILVA, 2005, p. 14).

A umbanda, por questões políticas, aproximou-se do espiritismo kardecista por ser um a religião considerada inofensiva naquele contexto do governo de Getúlio Vargas. “O chefe de polícia política de Vargas, Filinto Müller, pronunciara-se totalmente favorável às atividades do espiritismo, julgando-as inofensivas ao regime” (OLIVEIRA, 2008, p. 25). Portanto, o processo de branqueamento umbandista foi acentuando-se à medida em que assumia um perfil kardecista.

Na lógica daquele momento histórico, o caminho à legitimidade passava pela construção de uma identidade que ao mesmo tempo estivesse mais próxima do caráter científico da religião kardecista e o mais distante possível das práticas religiosas de matrizes africanas (OLIVEIRA, 2008, p. 26).

Os umbandistas não negavam as heranças africanas e indígenas, mas referiam-se a elas como seguimentos primitivos, atrasados e bárbaros, estagnados e incompatíveis com o mundo civilizado.

Argumentavam que a lei de umbanda possuía um princípio evolutivo capaz de aprimorá-la constantemente: deixava as grotas, as furnas e as matas, fugia dos ignorantes e se infiltrava nas cidades para receber o banho de luz da civilização (OLIVEIRA, 2008, p. 26).

Como uma religião nova que tinha a intenção de se tornar uma religião nacional, a umbanda teria que apresentar uma oferta religiosa que fosse aceitável pela sociedade brasileira da época à qual a maioria era católica, uma vez que a igreja católica detinha basicamente todos os espaços.

Para que a umbanda pudesse dividir espaços com a religião que detinha o monopólio do sagrado, seria necessário obter o aval de parte da elite brasileira, aquela que se sentia atraída pelo caráter experimental e científico difundido pela doutrina Kardecista (OLIVEIRA, 2008, p. 27).

Oliveira (2008) argumenta que a ciência foi o agente transformador e protagonista que legitimou a religião umbanda, e essa legitimação resultou na demarcação dos campos de ação das suas lideranças, provocando uma distinção e afastamento das matrizes africanas. “Na medida em que na umbanda integra a linguagem científica, ela se separa das superstições que constituem os demais cultos afro-brasileiros” (OLIVEIRA, 2008, p. 27). A linguagem científica mencionada – a doutrina espírita – é uma doutrina racional da qual os fenômenos são analisados e explicados em uma linguagem acadêmica, ou seja, erudita que envolve os conhecimentos científicos, filosóficos e teológicos. Os espíritas kardecistas afirmam trabalhar com espíritos de pessoas que em vida foram cientistas, médicos ou escritores, afastando-se dos espíritos de caboclos e pretos velhos que utilizam uma linguagem coloquial popular e que receitam remédios de ervas, plantas, ou seja, a medicina da floresta, dos conhecimentos empíricos, dos pajés indígenas e dos curandeiros africanos.

A umbanda tinha urgência de se afastar de suas raízes ou origens pelo fato de fazerem parte de uma classe marginalizada. Desse modo, a umbanda queria romper com as práticas da macumba, esta considerada baixo espiritismo com a adoção de práticas retrógradas e supersticiosas, aproximando-se mais da classe média branca do alto espiritismo kardecistas, isto é, do sinônimo de progresso. Para Oliveira (2008), foi nesse encontro de grupos das classes pobres com os grupos da classe média espírita que posteriormente resultou na apropriação dos rituais da macumba que carregavam elementos da cabula, do candomblé, das tradições indígenas e do catolicismo popular.

Assim, com o passar do tempo, a umbanda foi desvencilhando-se de elementos que considerava supersticiosos e primitivos, dando-lhe uma estrutura nova e uma doutrina baseada na evolução que era um preceito kardecista. Ao aproximar-se dos espíritas – da classe média branca –, os umbandistas buscavam a aceitação e a legitimação junto à classe média brasileira. O objetivo da umbanda era atrair a atenção das elites brancas – sinônimo de progresso e prosperidade –, relegando para a macumba toda a escória da sociedade, ou seja, negros, mulatos, cafuzos e mamelucos.

### 3.2 Demonização de Exu na umbanda e o surgimento da quimbanda

Segundo Ortiz (1999), o rompimento definitivo com a macumba deu-se em função de Exu gerar um conflito interno.

A principal diferença que se estabelece entre umbanda e macumba é a ruptura entre a submissão dos exus às entidades de luz. Se, na umbanda, Exu trabalha sob as ordens dos caboclos e pretos velhos, na macumba ele é o dono de sua cabeça, não devendo obediência a ninguém (ORTIZ, 1999, p. 145).

Exu surge como a grande resistência. A sua figura força a umbanda a romper definitivamente com a macumba e a instaurar a kimbanda e a quimbanda. Cumino (2011) afirma que existe diferença entre as duas. Segundo o autor, kimbanda vem da língua kimbundu, do tronco linguístico banto, e significa curandeiro (xamã). Assim, o kimbandeiro faz uma espécie de ponte entre os *makungu*, ou seja, ancestrais divinizados, e os *minkizes* ou *inquices* (divindades da natureza equivalentes a orixás e voduns). Quanto à quimbanda, trata-se de um culto de origem afro-brasileira – de influência banto – com alguns empréstimos da magia européia. Na concepção de Rivas Neto (2011), a kimbanda é uma contraparte da umbanda, ou seja, a paralela passiva da lei. Ela é, portanto, uma complementação, ou planos opostos, simbolizada pelos triângulos de vértice para cima representando a umbanda, a paralela ativa, e o triângulo de vértice para baixo representando a paralela passiva, ou seja, a kimbanda. De acordo com Matta e Silva (2009), a quimbanda é os sete planos opostos paralelamente da lei da umbanda, portanto, sendo ela “composta de sete planos opostos ou negativos da lei geradores de

equilíbrio entre o que está em cima e o que está embaixo, ou seja, (...) uma paralela atuante” (MATTA E SILVA, 2009, p. 318).

Rivas Neto (2011) afirma que a kimbanda é o reino dos exus de acordo com a ordem hierárquica, ou seja, exus coroados, exus cruzados e exus espadados; guardiões da luz, guardiões planetários e, concomitantemente, executores da justiça kármica, ou seja, cumprem a lei do karma<sup>17</sup>. Ainda, para o autor, existe a kiumbanda onde os kiumbas (*eguns*), também chamados de obsessores ou espíritos atrasados, magos das sombras, fazem oposição à luz. Portanto, na concepção de Cumino (2011), a quimbanda corresponde à kuimbanda referida por Rivas Neto (2011) como o reino das sombras.

Do ponto de vista da igreja católica e dos cristãos, Exu, ao longo do tempo, é estereotipado como agente do mal (diabo) que atua na macumba, um termo genérico referente às religiões afro-brasileiras. Para Carneiro (2008), o termo macumba, com o passar do tempo, foi substituído por umbanda. Já segundo Oliveira (2008), a macumba surgida no século XIX provinha da cabula-banto e, conseqüentemente, originou a umbanda no século XX. Nesse sentido, a umbanda cristã é depositária da macumba, embora tenha ressignificado seu culto.

A umbanda cristã seguiu de acordo com um modelo cristianizado e aproximou-se dos modelos católicos (cristãos), assumido a dicotomia cristã do bem e do mal, ou seja, a existência de dois lados (deus e diabo), bem como a evolução espiritual kardecista. Conforme Negrão (1998) alusivamente afirma, a umbanda surgiu entre a cruz e a encruzilhada, ou seja, a cruz representando o bem; a encruzilhada, o mal. Nesse sentido, a umbanda concebeu a ideia de mal, não se encarregando de combatê-lo abertamente.

Prandi (2001) afirma que a umbanda nunca se cristianizou totalmente, mas formalmente trabalhou para o bem, assumindo uma posição de direita<sup>18</sup> (magia branca<sup>19</sup>). Todavia, criou um lado escondido, denominado de quimbanda, ou seja, a

---

<sup>17</sup> “Na umbanda, Karma é a lei de conseqüências “causa e efeitos” que constitui os fenômenos de mediunidade, reencarnações e outros” (MATTA E SILVA, 2002, p. 41). Causas e efeitos, na física, é equivalente à lei que diz para toda ação existe uma reação de forte equivalente em sentido contrário.

<sup>18</sup> “Direita na umbanda significa onde atuam os guias de luz, ou seja, de elevada condição espiritual. Significa também à frente” (NEGRÃO, 1996, p. 85).

<sup>19</sup> “Magia branca ou linha branca chama-se as formas da magia utilizada para fazer o bem. O termo usado é em oposição à magia negra, ou linha negra, que é praticada na umbanda branca considerada pura, e só trabalha para o bem” (CUMINO, 2011, 83).



esquerda<sup>20</sup>, o mal (magia negra<sup>21</sup>), sendo Exu lançado para lá. Negrão (1998) posiciona-se sobre a direita e a esquerda na umbanda.

Não são categorias neutras, mas carregadas de valor, como metáforas da lateralidade do corpo humano a que se recorrem com frequência para explicá-las: dois olhos, duas orelhas, dois braços, duas pernas não apenas existentes, mas necessários em seu conjunto para o bem se ver, ouvir, trabalhar e andar (NEGRÃO, 1998, p. 85).

Assim, nos terreiros da umbanda há a necessidade da existência da esquerda entendida como quimbanda por estabelecer o equilíbrio entre as duas polaridades, ou seja, o negativo e o positivo. Negrão (1998) entende que a esquerda é necessária já que os guias de luz caboclos e pretos velhos se posicionam à direita ou à frente, ficando a retaguarda a cargo da esquerda (os exus); já as pombagiras ficam atrás como guarda costas.

A quimbanda nasceu como um departamento subterrâneo da umbanda e como tal se manteve por quase um século, embora desde sempre se soubesse da regularidade desses ritos e se pudessem reconhecer nas encruzilhadas as oferendas deixadas para Exu (PRANDI, 2001, p. 12).

Prandi (2001) argumenta que o orixá Exu perderia seus atributos com o passar do tempo, principalmente suas representações alusivas ao ato sexual, além da ressignificação do orixá Exu (Figura 19), uma divindade da natureza ressignificada em Exu-alma, ou seja, o Exu-*egun* ou espíritos de pessoas que já viveram na Terra, seguindo preceitos kardecistas do processo de evolução. Os exus na umbanda aparecem como sendo espíritos de pessoas ambivalentes, seriamente comprometidas, por exemplo, por desvios de caráter, ou seja, ladrões, traficantes, malandros, gigolôs, etc. “São bandidos de toda laia; homens do diabo, por certo, gente ruim, figuras do mal” (PRANDI, 2001, p. 9). Para Rivas Neto (2011, p. 81), “esses não são os verdadeiros exus, e sim os magos das sombras, ou filhos do mal da revolta. (...) estes não são os exus e nem são da kimbanda. São, sim, da kiumbanda”.

<sup>20</sup> “Esquerda na umbanda é onde atuam os espíritos ainda em evolução e apegados ao material, como os exus e as pombagiras” (NEGRÃO, 196, p. 85). Para Prandi (2001), a esquerda na umbanda é a quimbanda, ou seja, o reino dos exus.

<sup>21</sup> “Magia negra trabalha para o mal através de espíritos não evoluídos e cobram por seus trabalhos” (CUMINO, 2011, p. 373).



**Figura 19**

Orixá Exu

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1a/Eshu-statue.jpg>

Acesso em: 19 Jun 2012

Ortiz (1999) faz a distinção entre magia branca e magia negra, e a quimbanda representaria a magia negra. Para lá foram os exus, ou seja, para o lado negativo (demoníaco). Assim, os exus passaram a ser vistos com desconfiança, e seus cultos foram escamoteados e separados. Esses cultos são realizados às segundas e sextas-feiras nos terreiros de quimbanda ou nos terreiros cruzados, umbanda cruzada ou traçada. “Essa divisão magia branca/magia negra não tem um caráter científico, pelo contrário, ela é toda ideológica e reflete os valores de uma determinada moral que quer se diferenciar de outra a qualquer preço” (ORTIZ, 1999, p. 145).

Segundo Moura (1988), a quimbanda significa uma dialética intragrupal. “Dentro dos grupos específicos negros que se branqueiam, nascem movimentos intragrupais que criam valores emergentes conflitantes com aqueles que estão se institucionalizando” (MOURA, 1988, p. 128).

O orixá Exu yorubano que, no século XIX, chegava aos candomblés e passava pela cabula e macumba, foi ressignificado na umbanda e expelido para a quimbanda no século XX onde Exu teve seu reino definitivo. Nessa trajetória, Exu perdeu partes de seus atributos principais e adquiriu outros. “A metamorfose de Exu em guia da quimbanda o aproximou bastante dos mortais, mas implicou a perda do *status* de divindade” (PRANDI, 2001, p. 15). Para o autor, Exu fez o caminho inverso dos demais orixás, a exemplo de Xangô que foi rei de carne e osso e viveu entre

humanos, sendo um deles divinizado pós-morte. Exu era divindade, tornando-se espírito de mortal errante na umbanda e quimbanda.

Exu saiu de seu estado de divindade, ou seja, imutável, macrocosmo, infinito para o estado microcosmo, finito, de espírito caído em evolução conforme a doutrina espírita kardecista. Na condição de espírito, Exu contribuiu muito para a banalização de sua figura associada à do diabo. A partir de então, “Exu foi cada vez mais empurrado para o lado do mal, cada vez mais obrigado, pelos seus próprios seguidores sincréticos, a desempenhar o papel de demônio” (PRANDI, 2001, p.8). Portanto, tal associação de Exu com a figura do diabo é aceita e reafirmada nos terreiros de quimbanda.

Não há limites para os guias da quimbanda; tudo lhes é possível. Para a duvidosa moralidade quimbandista, tudo leva ao bem, e mesmo aquilo que os outros chamam de mal pode ser usado para o bem do devoto e do cliente: os fins justificam os meios. Esse é o domínio de Exu cristianizado no diabo. Quando incorporado no transe ritual, Exu veste-se com capa preta e vermelha e leva na mão o tridente medieval do capeta, distorce mãos e pés, imitando os cascos do diabo em forma de bode, dá as gargalhadas soturnas que se imagina próprias do senhor das trevas, bebe, fuma e fala palavrão. Nada a ver com o traquina, trapaceiro e brincalhão, mensageiro dos deuses iorubás (PRANDI, 2001, p. 10).

Por outro lado, na umbanda, Exu pouco tem a ver com a figura do deus Legbá africano. A divindade *trickster* passa por um processo de reinterpretação no qual se transforma em Exu espírito, sendo sincretizado com o santo católico Santo Antônio, ou seja, em processo de evolução de acordo com a doutrina espírita kardecista que constitui a formação estrutural da umbanda. Portanto, paradoxalmente, Exu mesmo batizado ou cristianizado guarda seus traços ambíguos de um Exu pagão, ou seja, de Exu orixá fálico.

Submetido á dicotomia do bem e do mal, Legbá transforma-se em espírito arrependido, obedecendo às regras morais da sociedade brasileira, e se por acaso conserva seu caráter sexual, este se manifesta sob a vigilância de Santo Antônio. A inversão dos papéis implicaria o caos da ordem umbandista (ORTIZ, 1999, p. 148).

Na quimbanda, “Exu tem uma visão crítica, irreverente e anticonvencional das coisas. Exige. Blasfema. Diz palavrões. Faz gestos tidos como indecentes” (MOURA, 1989, p. 130). Ali, Exu é o centro, é senhor de seu reino, e tudo o que estiver recalcado, frustrado, reprimido será desconstruído, denunciado através de

uma linguagem de desconstrução, uma vez que o objetivo é burlar a ordem estabelecida, estatizada e conformada, utilizando-se de uma dialética que choque os padrões convencionais. Ligiéro (2004) descreve o poema de José Francisco Rodrigues que nos traz um exemplo típico da dialética de desconstrução utilizada pelo Exu Zé Pelintra (Figura 20) na quimbanda.



**Figura 20**

Exu-Alma Zé Pelintra

Fonte: [http://lh5.ggpht.com/-](http://lh5.ggpht.com/-Umi5gu4kyX8/TefgQdxQwil/AAAAAAAAACYE/j1c_sNSkmho/s00/z%2525C3%2525A9%252520pelintr)

[Umi5gu4kyX8/TefgQdxQwil/AAAAAAAAACYE/j1c\\_sNSkmho/s00/z%2525C3%2525A9%252520pelintr](http://lh5.ggpht.com/-Umi5gu4kyX8/TefgQdxQwil/AAAAAAAAACYE/j1c_sNSkmho/s00/z%2525C3%2525A9%252520pelintr)  
[a.jpg](#)

Acesso em: 19 Jun 2012

A guia espiritual pediu a Zé Pelintra que lhe estendesse as mãos a fim de limpar a sua alma das dores do mundo. Ela ficou roçando suavemente suas mãos nas dele. Falando de mansinho, implorava às entidades protetoras que afastassem do seu caminho os inimigos encarnados e desencarnados. Ao terminar, a guia espiritual, como soltando um murmúrio bem doce, perguntou-lhe como se sentia. Zé Pelintra, todo sério, respondeu, sinceramente falando: “tô de pau duro” (LIGIÉRO, 2004, p. 122).

Exu Zé Pelintra representa a figura estereotipada do malandro que surge no seio das classes marginalizadas, representando, em sua maioria, tipos sociais característicos da sociedade brasileira. Figuras que utilizam da dialética da malandragem (jeitinho brasileiro), do diferente, do novo, do atrevido, das quebras de paradigmas e das insurgências. Portanto, Exu é o malandro divino, o herói *trickster* brasileiro que “modela a cultura por meio do sexo e da gargalhada” (ROSÉRIO, 2007, p. 165). Nesse sentido, nós nos remetemos à afirmação de Verger, segundo a qual Legbá (Exu) gosta de escandalizar no intuito de chocar os padrões convencionais. “Esse falo ereto nada mais é que a afirmação de seu caráter

truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro” (VERGER, 2002, p. 78).

No caso do Exu-alma, o falo foi escamoteado, não negado para enquadrar-se nos padrões convencionais cristãos. Mas o falo surge através da fala e da linguagem corporal. Como exemplo, a fala do Exu Zé Pelintra acima quando afirma estar de “pau duro”.

A sexualidade se manifesta no nível da linguagem, pois a obscenidade é parte intrínseca do estereótipo espiritual. Em algumas tendas, a descida dos exus provoca um tumulto geral, insistindo os espíritos em tratar as pessoas da assistência com apelativos de bicha e de prostituta (ORTIZ, 1999, p. 142).

O falo que escandalizou os missionários cristãos na África e no Brasil Colonial e Imperial deixou apenas de ser explicitado nas iconografias, principalmente nas imagens castradas e demonizadas que são comercializadas nas casas de artigos religiosos umbandistas. Não obstante, o falo está presente no cotidiano através da linguagem dos exus nos terreiros de quimbanda e nas sessões de compadres (exus) nas umbandas cruzadas. Segundo Ortiz (1999), nos terreiros de umbanda que trabalham com os exus, e estes utilizando de práticas chocantes, são imediatamente repreendidos. Se forcarem a continuação de tais comportamentos, os chefes dos terreiros pedem para retornarem ao reino das trevas. Exceto na quimbanda, os exus têm toda a liberdade, mas fica claro o processo de associação ao diabo cristão nos terreiros de umbanda.

Por isso é que na umbanda os exus ficam sob o comando dos caboclos e dos pretos velhos, pois não são permitidos comportamentos “amorais”. No entanto, sabemos que determinadas umbandas não trabalham com a esquerda, ou seja, com exus mesmo que estejam sob a vigilância das entidades de direita. Ortiz (1999) afirma que a umbanda não se situa à margem da sociedade, e sim se opõe a esta, porque, ao se aproximar da classe média, ela busca atrair os grupos emergentes que estão entre as classes marginais e as classes médias. Todavia, os exus caracterizam essas classes marginalizadas.

Esta posição marginal é interpretada em linguagem mágico-religiosa, mas dentro de uma perspectiva nova. Os exus vão insurgir contra a ordem do universo umbandista, ou seja, a ordem da sociedade brasileira (ORTIZ, 1999, p. 146).

Os processos de demonização de Exu também são reforçados através de suas iconografias existentes nos terreiros e nas lojas de artigos religiosos umbandistas. São imagens de exus masculinos e femininos, totalmente disformes, animalizadas, demonizadas, de cor vermelha, portando chifres, rabos e tridentes do tipo da era medieval. Tais imagens de exus (Figura 21) e pombagiras (Figura 22) lembram figuras infernais, alusões a mulheres prostitutas, nuas e seminuas, mulheres livres aos malandros e ao diabo cristão, com isso, aguçando o imaginário popular das figuras demonizadas pelo cristianismo. São figuras com “adereços e posturas que se imaginam próprias dos soberanos do inferno e dos humanos decaídos” (PRANDI, 2001, p. 13).



**Figura 21**  
Exu Caveira

Fonte: <http://www.reinodasperolas.com.br/media/catalog/product/cache/1/image/9df78eab33525d08d6e5fb8d27136e95/d/s/dscf7979.jpg>  
Acesso em: 04 Jul 2012



**Figura 22**  
Pombagira

Fonte: [http://www.parapsicologocarbo.com/img/products/id176\\_pomba\\_gira1.jpg](http://www.parapsicologocarbo.com/img/products/id176_pomba_gira1.jpg)

Acesso em: 04 Jul 2012

Bittencourt (2011) afirma que a quiumbanda, onde são invocados os chamados quiumbas ou marginalizados do astral, são espíritos muito atrasados que ficam procurando brechas para se infiltrarem com a intenção de fazer o mal. Ainda, segundo o autor, a quiumbanda seria associada erroneamente à quimbanda e à umbanda. Genericamente, todas são chamadas de macumba no sentido pejorativo. Todavia, os exus têm a função na umbanda de policiamento astral, coibindo as ações dos malfazejos quiumbas.



A umbanda e a quimbanda têm algo em comum, ou seja, a umbanda depende dos exus da quimbanda para que estes exerçam as funções de guardiões contra os desordeiros quiumbas. Bittencourt (2011) refere-se à umbanda como uma lei oposta à quimbanda, e que a umbanda só trabalha para o bem enquanto a quimbanda trabalha para o mal. Nesse caso, existe um paradoxo: os exus da quimbanda que trabalham para o mal são os guardiões da umbanda contra os quiumbas, ou seja, os opostos unem-se para lutar contra os inimigos do bem?

Bittencourt (2011) apresenta uma hierarquia de exus atribuídos à quimbanda, onde, no alto comando dos exus, como chefe supremo, está Lúcifer (Figuras 23 e 24), o Maioral, com mais duas entidades distintas – Béalzebuth e Aschtaroth –, formando uma trindade ou estado maior do reino dos exus.



**Figura 23**

Lucífuge Rofocale

Fonte: [http://2.bp.blogspot.com/\\_6eF5KRBPfCc/ScxYhmaB0aI/AAAAAAAAAGY/QOgMhcCr43M/s400/lucifuge.jpg](http://2.bp.blogspot.com/_6eF5KRBPfCc/ScxYhmaB0aI/AAAAAAAAAGY/QOgMhcCr43M/s400/lucifuge.jpg)

Acesso em: 19 Jun 2012



**Figura 24**

Lúcifer

Fonte: [http://4.bp.blogspot.com/-2OUPubLYsYE/TI8MTIR62JI/AAAAAAAAABU/osyBHkeufAY/s1600/anjo\\_caído%255B2%255D.jpg](http://4.bp.blogspot.com/-2OUPubLYsYE/TI8MTIR62JI/AAAAAAAAABU/osyBHkeufAY/s1600/anjo_caído%255B2%255D.jpg)

Acesso em: 19 Jun 2012

Béalzebuth apresenta-se de forma animalizada e disforme. Já Aschtaroth é um perfeito cidadão que detém os caminhos, sendo também conhecido como Exu das Sete Encruzilhadas. É um dos preferidos dos quimbandeiros para práticas do mal (BITTENCOURT, 2001). Nesse caso, fica a proposição que a quimbanda trabalha para o mal. No entanto, há um paradoxo através do ponto de invocação cantado para o rei da quimbanda, invocando-o para uma gira de umbanda. “Oia iá, catira de umbanda! Espia, espia quem vem lá! É o supremo rei da quimbanda! Chefe



de Chefe, é maiorá! Todo o povo de umbanda mandô me chama!” (BITTENCOURT, 2001, p. 20). Nesse sentido, entendemos que a umbanda não está desvinculada da quimbanda, ao contrário, é sua contraparte, ou seja, uma não existe sem a outra.

Cumino (2011) discorre acerca da hierarquia dos exus espíritos (entidades) e faz referência aos nomes de demônios, ou arquétipos mitológicos pertencentes à egrégora da Goécia ou Goétia<sup>22</sup> do Rei Salomão. Segundo Duquette & Hyatt (2011), esse é o primeiro de cinco textos mágicos também conhecidos como *Lemegeton*, editados e introduzidos na Europa, em 1904, por Aleister Crowley. Ele faz referência aos 72 espíritos goéticos ou figuras mitológicas (arquétipos) – representações cabalísticas da cabala judaica e das cartas do tarô – que na Idade Média foram demonizados pelo cristianismo e considerados demônios maléficos e perigosos. No entanto, Cumino (2011) descreve as seguintes equivalências desses espíritos com os exus: Lúcifer, o Maioral, tendo como seus ministros Béalzebuth e Aschtaroth, e, como assistentes, Exu Marabô (*Put Satanakia*), Exu Mangueira (*Agalieraps*), Exu Tranca Ruas (*Tarchimache*) (Figura 25), Exu Tiriri (*Fleruty*) e Exu dos Rios (*Nesbiros*), sendo este o primeiro escalão da hierarquia.



**Figura 25**

Exu-Alma Tranca Ruas

Fonte:

[http://api.ning.com/files/eMAyOnucvJ\\*WN19nkTwFlwCvINWrKiZNRKCTuPAoY04Kv22gIZ9SKJaUjZa qjIB5fK-4hEkSQels5ppuNFyV-\\*iWjb0SJ-MD/Copiadetranca.jpg?crop=1%3A1&width=17](http://api.ning.com/files/eMAyOnucvJ*WN19nkTwFlwCvINWrKiZNRKCTuPAoY04Kv22gIZ9SKJaUjZa qjIB5fK-4hEkSQels5ppuNFyV-*iWjb0SJ-MD/Copiadetranca.jpg?crop=1%3A1&width=17)

Acesso em: 19 Jun 2012

<sup>22</sup> “Goécia ou Goétia significa ‘uivo’. A Goétia do Rei Salomão é um dos primeiros cinco textos mágicos conhecidos como *Lemegeton*, publicado em 1904 por Aleister Crowley na Inglaterra” (DUQUETTE; HYATT, 2011, p. 11).

Na sequência, para cada Exu, uma equivalência com os tais espíritos goéticos ou demônios. Prandi (2001) refere-se às mesmas equivalências ou correspondências encontradas entre os exus e os demônios europeus citados na obra de Aluizio Fontenele, ganhando espaço nos terreiros de umbanda e quimbanda na metade do século XX. O autor é bem explícito em suas afirmações que caracterizam a demonização de Exu na umbanda e na quimbanda ao fazer as seguintes referências aos nomes, como: “Exu Rei das Sete Encruzilhadas ou diabo *Astaroth*. Exu Tranca Ruas ou diabo *Tarchimache*. Exu Veludo ou diabo *Sagathana*. Exu Tiriri ou diabo *Fleuruty*” (PRANDI, 2001, p. 11).

A palavra Exu, cremos, “é uma corruptela ou correspondência fonética de *Yrschú*, que, de 55 séculos para cá, vem encarnando principio do mal” (MATTA E SILVA, 2009, p. 322). Portanto, *Yrschú*, conforme já explicamos, “foi o nome do regente que comandou o *schisma* [cisma] indiano que estremeceu o mundo desta época” (MATTA E SILVA, 2009, p. 322).

Percebemos que Exu foi associado a *Yrschú*, um espírito malévolo que encarna os princípios negativos e maléficos, dessa forma, seria mais um estereótipo imputado à figura de Exu (MATTA E SILVA, 2009). Por outro lado, o autor afirma que os exus “são os principais intermediários entre a quimbanda e a lei de umbanda” (MATA E SILVA, 2009, p. 328). Já para Rivas Neto (2001), a palavra Exu deriva da palavra “Exud”, um termo oriundo do continente perdido da Lemúria também conhecida por *Shambali* ou *Mu*.

Exud é o povo que migrou, o povo que saiu. E, se formos mais longe, iremos encontrar Essuriá. Essuriá é o lado oposto, é o que está em oposição. Não uma oposição ostensiva, mas uma oposição em equilíbrio é necessária pela condição que o ser espiritual gerou sobre si mesmo através da desobediência, através da insubmissão, da insurreição aos princípios divinos, aos princípios espirituais mais dignos e mais coerentes com a lógica espiritual de cada um (RIVAS NETO, 2001, p. 40).

O autor argumenta que, desde os tempos imemoriais, Exu já era uma função cósmica. “Essu, Essuriá ou Exu é o agente cósmico necessário e equilibrador das coisas passivas e ativas, entre as coisas tangíveis e intangíveis, entre as coisas criadas e incriadas, entre as coisas que são e que serão” (RIVAS NETO, 2011, p. 40). Nesse sentido, Rivas Neto discorda de muitas afirmações acerca das características de Exu. Para Rivas Neto (2011), Exu é o fiscalizador cósmico, não possuindo aparências disformes ou demonizadas. Ao contrário, os quiumbas, que

são os magos negros que vivem reclusos nas camadas subcrostais do planeta, é que assumem formas animalizadas, disformes e aterrorizantes, e se autodenominam demônios que é uma forma de rebeldia e não submissão à luz. “Os exus que fiscalizam as sete zonas subcrostais às quais vão se tornando ígneas um verdadeiro inferno” (RIVAS NETO, 2011, p. 83).

Nos dias atuais, determinados seguimentos umbandistas vêm reforçando o processo de demonização de Exu quando o aceitam como agente do mal, expelindo-o para as trevas denominada de quimbanda. Porém, outros seguimentos de umbanda e kimbanda colocam o Exu espírito na posição de guardião planetário e executor karmico, atribuindo aos quiumbas (magos negros) – espíritos rebeldes e atrasados – o papel de truculentos e desordeiros, pois atuam na quiumbanda e caracterizam os perfis demoníacos que vêm sendo atribuídos genericamente à figura de Exu.

Negrão (1996) afirma que se os quiumbas forem batizados se tornam exus. “Uma vez doutrinados, os quiumbas ou *eguns* deixam de ser pagãos e ganham luz, tornando-se exus batizados que, sob as ordens dos guias, passam a praticar o bem, defendendo e protegendo os terreiros e fiéis” (NEGRÃO, 1999, p. 338). Por outro lado, Costa (1980) apresenta-nos duas classificações de Exu, ou seja, “o Exu-orixá é denominado Exu-coroadado. O Exu-alma ou *egun* é chamado Exu-batizado. Conceito de Exu-*egum* é equívoco na umbanda atual” (COSTA, 1980, p. 97). No entanto, o autor afirma que ainda existe o Exu-traçado, este explicado de acordo com o kardecismo e atendendo ao processo de purificação dos mortos.

Exu, que está na condição de baixo escalão, tem a possibilidade de evoluir se, ao incorporar-se em seus cavalos ou burros, fizer somente a caridade, ou seja, o bem. Nesse sentido, irá progredir, passando do posto de Exu-pagão para Exu-batizado e, conseqüentemente, para Exu-traçado dentro de um processo de transição do patamar do maléfico Exu-alma depravada para o posteriormente chegar a Exu-coroadado. Essas ressignificações que Exu vem sofrendo na umbanda afasta-se cada vez mais do seu estado natural (primordial), ou seja, do orixá Exu-negro-africano.

Exu hoje está subdividido em categorias e graus progressivos de degradação ou de purificação. Partindo do Exu-pagão ou obsessor como grau mais baixo, Exu pode subir para Exu-batizado, Exu-coroadado, Exu-traçado com preto velho ou Exu-traçado com caboclo, atingindo, por fim, o nível de preto velho-puro ou caboclo-puro. Nesta condição, já deixou de ser Exu (COSTA, 1980, p. 104).

O orixá Exu yorubano foi, ao longo do tempo, sendo ressignificado na macumba e, posteriormente, na umbanda pelas influências do espiritismo kardecista e pela necessidade da umbanda cristã assumir o processo de branqueamento a fim de se aproximar da classe média branca brasileira, etnicamente o modelo ideal por se aproximar dos modelos étnicos de países desenvolvidos e industrializados (Europa e Estados Unidos). Nesse sentido, a necessidade de branqueamento era urgente, tendo em vista uma mestiçagem que não tinha como deixar de ser vista “como uma característica negativa que deveria ser superada pelo branqueamento da população e pela eliminação dos elementos africanos presentes em nossa cultura” (SOUZA, 2007, p. 131). Com isso, a umbanda teria que se afastar das matrizes africanas consideradas atrasadas sob o ponto de vista do capitalismo, tendo que se aderir ao processo evolutivo do espiritismo kardecista europeu.

Ortiz (1999) ressalta que Exu é o último orixá negro, não sendo possível seu branqueamento. Por essa razão, carrega o estereótipo de Exu-diabo, sendo expelido para a zona da quimbanda que conserva alguns traços da macumba. Por sua vez, esta se mantém no seio das classes marginalizadas, conservando as raízes ou traços das matrizes africanas. Portanto, pelo fato de Exu não se enquadrar nos paradigmas do processo de branqueamento, considerado necessário pela classe emergente como modelo de avanço e modernidade, passa a ser visto como um estorvo e um empecilho para o processo de modernização, sofrendo mais estigmas de demonização e associações às figuras mitológicas, ou seja, espíritos goéticos demonizados pelo cristianismo na Idade Média.

### **3.2.1 O surgimento da Pombagira, o Exu-alma-feminino**

O nome Pombagira, atribuído a uma entidade feminina cultuada na umbanda e na quimbanda, é uma corruptela da palavra *Bombojira* (Exu) que seria um inquice (divindade da natureza) masculina do panteão banto (PRANDI, 2001).

Embora no panteão yorubá não se tenha notícia da existência de um orixá Exu feminino, Saraceni (2011) afirma que a Pombagira (Figura 26) é um orixá nagô-yorubá, fazendo parte dos 200 orixás cujos nomes não foram revelados e dentre os quais estava a Pombagira ou o Exu-feminino. Saraceni (2011) faz alusão/associação da Pombagira com as temidas feiticeiras africanas *yamins* ou *lá mi oxorongá*, ou seja, entidades femininas cultuados no culto *Geledé*, uma sociedade

genuinamente secreta yorubá de natureza matriarcal. Saraceni (2011, p. 16) afirma que, em Angola, a Pombagira deriva de Bombogira e é cultuada e “oferendada nos caminhos e nas encruzilhadas, muito temida e respeitada na região africana onde é cultuada”.



**Figura 26**

Pombagira da Calunga

Fonte:

[http://2.bp.blogspot.com/\\_yQjUpgH6ayg/RmY3xJ5Z\\_GI/AAAAAAAAAC4/pgXtA7zOsZY/s320/da%2Bcalunga.gif](http://2.bp.blogspot.com/_yQjUpgH6ayg/RmY3xJ5Z_GI/AAAAAAAAAC4/pgXtA7zOsZY/s320/da%2Bcalunga.gif)

Acesso em: 19 Jun 2012

No panteão “ewe-fo” existe um vodun feminino conhecido por Àyízán que é tida como esposa de Legbá ou sua contraparte. Àyízán é um vodun que tem muita coisa em comum com o vodun Legbá, “principalmente no que se diz respeito aos oráculos. Seu dia da semana é segunda feira, sua cor o vermelho rajado de preto, seu elemento é o fogo e também terra” (CHARLES, 2011, p. 2).

Pomba é um pássaro usado como correio, “os pombos correios”. Gira é movimento, caminhada, deslocamento, volta, giro, etc. Portanto, interpretando seu nome genuinamente português, pomba-gira significa mensageira dos caminhos à esquerda, trilhados por todos os que se desviam dos seus originais caminhos evolutivos e que se perdem nos desvios e desvãos da vida. Pombagira é genuinamente brasileira e umbandista; está aí para acolher a todos os que encontram perdidos nos caminhos sombrios da vida ou da ausência dela (SARACENI, 2011, p. 20).

A Pombagira assume o papel da mulher que busca seus direitos de liberdade e ganha espaço na sociedade brasileira onde o machismo predomina, chocando os

padrões morais da época, sendo estereotipada como “a senhora das ruas dos caminhos e das encruzilhadas, cativando a todos e escandalizando os rígidos padrões morais da primeira metade do século XX” (SARACENI, 2011, p. 22).

[Existe] um paralelo entre Yemanjá e a figura da Pombagira, trazendo uma relação que pode haver entre a moralização de Yemanjá que guarda semelhança com Nossa Senhora e na criação da Pombagira pela umbanda que coloca nela toda a carga de sexualidade e feitiçaria, separando o bem e o mal. A pomba-gira, assim, é portadora de uma carga de sexualidade por onde o mal se apresenta, resgatando-se a figura de Yemanjá com a pureza de Maria (AUGRAS *apud* MENEZES, 2009, p. 35).

A Pombagira surgiu em um contexto no qual a sociedade brasileira era eminentemente cristã, a Igreja preservava o matrimônio como sagrado e as relações eram monogâmicas. Segundo Chauí (1984), historicamente o casamento era uma aliança material que atendia e assegurava os interesses diversos. A Igreja tentou unir o amor que era de natureza biológica com a intenção de controle sobre a sociedade. Nesse contexto, a esposa era a mulher e a santa propriedade do homem, ou seja, “as mulheres sejam submissas a seus maridos” (Cl, 3:18). DaMatta (1997) faz uma associação entre a mulher “mãe” e a “Santa Imaculada”. “A Virgem Maria e a mãe ficam em casa, no local sagrado e seguro onde os homens têm o controle das suas entradas e saídas” (DAMATTA, 1997, p. 142).

A Pombagira representa a libertação das mulheres que se encontram em desigualdade perante os homens ou estejam na condição de propriedade dos mesmos com a legitimação da sociedade e da igreja. Nesse caso, a Pombagira rompe com os papéis instituídos, não aceitando que as mulheres fiquem na condição de subalternas, de submissas ao domínio masculino. A mulher que ousa romper com o estabelecido corre o risco de ser estereotipada como “puta” ou prostituta, ou seja, uma Pombagira. Para Menezes (2009), por não aceitar a dominação patriarcal masculina, a Pombagira assume os estereótipos do pecado e do mal como Eva e Lilith (Figura 27).

Porque qualquer rompimento com os padrões da sociedade, até mesmo quando é vítima do estupro ou do espancamento, ela é culpada e passa a ser uma Pombagira, porque a mulher é sempre culpada. Ela quem faz o homem errar, que induz o homem ao pecado, pensamento presente nas pessoas que atribuem à mulher a culpada pelas atitudes dos homens. Ela é o diabo que seduz, ela leva o homem a errar e, por isso, ela deve pagar, o que nos remete à ideia da mulher como a culpada que a imagem de Eva nos lembra, pela culpa do pecado, ou a imagem de Lilith, a outra que por não ser dócil e obediente foi associada ao mal e ao demônio (MENEZES, 2009, p. 78).





**Figura 27**

Deusa Lilith

Fonte:

[http://2.bp.blogspot.com/\\_4TNacp\\_UA4s/TA5bWSI86qI/AAAAAAAAAkQ/1NwhtOpOxx0/s1600/lilith2.jpg](http://2.bp.blogspot.com/_4TNacp_UA4s/TA5bWSI86qI/AAAAAAAAAkQ/1NwhtOpOxx0/s1600/lilith2.jpg)

Acesso em: 19 Jun 2012

A Pombagira instaura a antiga luta lilithiana entre os sexos, ou seja, entre gêneros, onde a primeira mulher nos primórdios da criação rebelou-se contra a supremacia do homem – a dominação patriarcal. No mito de Lilith, a primeira mulher de Adão, ou a primeira Eva das mitologias sumério-babilônico-hebraico, reivindicou direitos iguais, alegando que fora gerada do mesmo material que Adão, criada do mesmo pó e ao mesmo tempo que ele. Ela questionou os padrões instituídos, a começar pela posição da relação sexual com Adão.

Lilith recusou-se a ficar com a posição mais baixa, enquanto Adão insistiu para manter-se na posição superior, baseando sua reivindicação sobre o ensino bíblico de que o teu desejo será para teu marido, e ele te governará (HURWITZ, 2006, p.183).

“A Deusa Lilith pode ser considerada a primeira feminista, pois desafiou as ordens de Adão e de Deus, sendo expulsa do Paraíso. Ela detém o poder sexual da mulher que, após a afronta, passou a ser visto como algo transgressor” (CONO,



2003, p. 2). Lilith, ao não aceitar a passividade e submissão em relação a Adão, questiona o direito de também ficar por cima durante a relação. Esta seria a primeira denúncia da posição da mulher e da condição de submissa ao poder, ou seja, ao jugo masculino (Figura 28).



**Figura 28**

Lilith e a opressão feminina

Fonte: [http://3.bp.blogspot.com/\\_pychv6QG8iU/S-MLpn3PuLI/AAAAAAAAABgk/hsl\\_tKDSPu4/s400/lilith.jpg](http://3.bp.blogspot.com/_pychv6QG8iU/S-MLpn3PuLI/AAAAAAAAABgk/hsl_tKDSPu4/s400/lilith.jpg)

Acesso em: 09 Jul 2012

A Pombagira representa o rompimento, a subversão da ordem e a liberdade sexual, impulsionando a mulher a quebrar as regras estabelecidas, a fazer algo fora das normas e conceitos, rompendo com o continuísmo histórico da submissão e da posse que advém de tempos imemoriais. Foucault (1988) argumenta que o sexo no século XIX era tratado como posse. Para Menezes (2009), essa posse sobre o sexo feminino passa a ser questionada no século XX com o aparecimento da Pombagira nos terreiros, interagindo com as mulheres onde “ela se apresenta subversiva, transgressora, e apresenta a sexualidade como fator importante do seu poder e ainda inverte os papéis estabelecidos, sendo ela a seduzir” (MENEZES, 2009, p. 38). Portanto, uma vez que à mulher não era permitido correr riscos, não tendo o direito de aventura, ela passa a assumir o poder de sedução, escolhendo seus parceiros e deixando de ser omissa em suas escolhas e preferências.

A Pombagira se apresenta rompendo com tudo isso, gargalhando e liberando o corpo de normas que sempre pesarão sobre os corpos femininos, liberando-os do pudor e silêncio. A mulher Pombagira não precisa se submeter à construção sociocultural da feminilidade, que, segundo Simone Beauvoir, é feita de doçura, passividade, submissão, discricção, do sempre dizer sim e nunca não (MENEZES, 2009, p. 79).

O papel da Pombagira é o de instaurar na mulher as imagens primordiais do arquétipo de Lilith da busca da grande fêmea selvagem. “Os segredos da mulher selvagem estão ligados à transgressão, no código social ou moral, na religião ou cultura” (CONO, 2003, p. 3). Na Bíblia Sagrada, Lilith é comparada às hienas, “e as feras do deserto se encontrarão com hienas; e o sátiro clamará ao seu companheiro, e Lilith pousará ali e achará lugar de repouso para si” (Isaías 34,14). Lilith representa a busca pela liberdade sexual, pelo despertar da fêmea adormecida, a liberação da fera oprimida, ou seja, a fêmea primordial que vai à busca do seu desejo natural junto a seus iguais – os Sátiros (deuses fálicos) –, a força primordial masculina. Todavia, nessa busca, a mulher pode incorrer em riscos ao transgredir as regras e diretrizes impostas pelas normas socialmente construídas que sempre colocam a mulher na condição de santa e subalterna, de sexo frágil, submetidas ao controle de seus maridos sob as penas do pecado original.

As esposas podiam obter a salvação pelo devotamento ao marido, pelo cuidado aos filhos e pela prática das boas obras. A sexualidade somente poderia ser exercida em função da procriação, caso contrário, constituía-se no mais grave dos pecados, colocando a mulher na condição de Eva (SOUZA; LEMOS, 2009, p. 123).

Na sociedade cristã e brasileira, a partir do momento em que adquire sua emancipação, a mulher corre o risco de ser rotulada como mulher livre, assumindo o estereótipo de perigosa e pecadora, aquela que levará o homem à perdição.

A maldade humana é próprio das mulheres, que o sexo feminino tem o estigma da perdição, que é marca bíblica, construtiva da própria humanidade desde Eva. O pecado da mulher é o pecado do sexo, da vida dissoluta, do desregramento, e o pecado original que fez o homem se perder (PRANDI, 2001, p. 10).

Vergara (2007) afirma que o mito da serpente – que representa o arquétipo do fálico – foi um despertador da sexualidade adormecida da mulher (Eva) ao mostrá-lhe a árvore da vida, ou seja, o falo que fez pulsar o desejo, sendo maior do que seu ser, forçando transgredir o estabelecido por *lahweh* e quebrando as regras.

A força fálica representada pela serpente mexeu com o processo da pulsão sexual contida na mulher. Diante da serpente fálica, a mulher se percebe feminina. O processo de individuação começa se estruturar (VERGARA, 2007, p. 77).

De acordo com Costa (2009), Lilith se transformou na serpente para tentar Eva e vingar-se de Adão. “Por instigação de Satã ou Samael, segundo algumas versões, possuída por ele, a serpente persuadiu Eva a comer o fruto proibido e a seduziu” (COSTA, 2009, p. 2).

No Zohar Hadasch (seção Utro, pag. 20) está escrito que Samael – o tentador – junto com sua mulher, Lilith, tramou a sedução do primeiro casal humano. Não foi grande o trabalho que Lilith teve para corromper a virtude de Adão, por ela maculada com seu beijo. O belo arcanjo Samael fez o mesmo para desonrar Eva (SANTOS, 2010, p. 4).

Assim, por ter o arquétipo baseado em Lilith, a Pombagira é rotulada como uma entidade do mal ou demônio feminino, a serpente que induziu Eva a seduzir Adão. A Pombagira, assim como Lilith, instiga as mulheres a libertarem-se, liberando-se em busca do prazer, a autonomia sexual, ou seja, descobrindo-se e rompendo com as amarras socialmente construídas.

A Pombagira carrega estigmas que lhe foram imputados pela sociedade cristã, como de mulher perdida, cortesã, cafetina, amante de bandido, artista de cabaré, enfim, mulher de vida fácil, a “puta” amoral que desafia os padrões e preceitos morais, que corrompe as virtudes, levando os homens a cometerem pecado. Todavia, a Pombagira mostra às hipocrisias, colocando o rei nu, tudo aquilo que está encoberto e que se encontra em desordem.

As pombagiras assumem vários nomes, tais como: Pombagira Rainha das Sete Encruzilhadas, Pombagira da Calunga, Sete Sais, Maria Padilha, Pombagira Lilith, Menina do Cabaré, Pombagira da Noite, Dama da Noite, Maria Molambo e uma infinidade de nomes. Por outro lado, a Pombagira foi associada a nomes dos espíritos goéticos (demônios para o cristianismo). Sobre essa correlação, Prandi (2001, p. 11) faz referência à “Exu-Mulher, Exu Pombagira, simplesmente Pombagira ou diabo *Klepoth*”. Assim, a Pombagira assume-se como um demônio feminino tentador, levando homens e mulheres a desviarem-se dos bons caminhos e das virtudes.

A Pombagira surgiu na umbanda, sendo oriunda das macumbas cariocas e, conseqüentemente, foi expelida para a quimbanda, ou seja, para a esquerda, juntamente com os exus por serem considerados de moral duvidosa e por trabalharem para o mal. Para as pessoas com desvios de caráter, torna-se sua protetora.

(...) exerce forte domínio nos casos amorosos, unindo ou separando os casais, conforme for solicitada. De modo geral, é a protetora das infelizes prostitutas que recorrem aos seus serviços a fim de conquistarem o amor ilícito de um cidadão que as desprezam, favorecendo os meios financeiros para o alcance de tal objetivo (BITTENCOURT, 2011, p. 28).

Nesse sentido, a Pombagira reside no inconsciente coletivo feminino, ou seja, onde tudo está recalcado, frustrado e reprimido, simbolizando, portanto, a libertação desse processo de submissão ou bloqueios psicológicos. Através de reivindicações dos direitos iguais, de ser dona de seu próprio corpo e do seu prazer, a Pombagira convida as mulheres a mergulharem dentro de si mesmas e a buscarem, no arquétipo de Lilith, o despertar da grande fêmea adormecida que está soterrada, recalçada, engessada, esmagada e reprimida pelas instituições sociais e religiosas, estas estabelecidas através de um processo cultural-histórico.

Lilith foi estereotipada como rebelada, demoníaca e foi rotulada e usada como exemplo para toda e qualquer mulher que se opuser às ordens patriarcais. Ela tem servido para colocar as mulheres em seu devido lugar (SANTOS, 2010, p. 6).

Esse sentido pejorativo é uma forma de coibir a mulher, ou seja, uma forma de dominação e de controle da sexualidade feminina por parte das instituições religiosas cristãs e da própria sociedade. Foucault (1988, p. 43) afirma que o sexo tinha uma finalidade exclusiva – o da reprodução –, sendo permitido “às atividades infecundas banir os prazeres paralelos, reduzir ou excluir as práticas ao que não tem finalidade a geração”. Assim, a Pombagira, que defende o prazer sexual, independe da procriação. Em contrapartida, ela é rotulada como uma faceta feminina do diabo cristão tentador e promíscuo, que induz as mulheres a repetir o ato do pecado original, ou seja, desviando-os dos preceitos cristãos ao romper com a submissão aos homens (esposos). “Mulheres, sejam obedientes aos seus maridos, pois é o que vocês, por serem cristãs, devem fazer” (Cl: 3.18-21).

Existem muitas controvérsias acerca da figura da Pombagira. Para Trindade (2009, p. 260), “Exu Pombagira tem função importantíssima na higienização sensual do planeta. Dos sete exus, a Senhora Pombagira é a única mulher, o que deu aos apressados pensarem que ela é mulher de sete exus”. Todavia, Walent (2009, p. 1) faz referência a um ponto cantado que diz o seguinte: “Pombagira é mulher de sete maridos. Não mexa com ela, ela é um perigo”.

Trindade (1985) descreve acerca de uma entrevista com uma Pombagira incorporada em uma médium e ela se deleitava com desgraça alheia, ou seja, quando uma mulher se perdia, ou quando um homem tornava-se afeminado, ela soltava uma gargalhada e afirmava que tudo estava bom e bonito, não tendo ela nada mais a perder. Essa mesma Pombagira afirmava que existia uma hierarquia entre os exus e as pombagiras, existindo senhores e escravos, e que Lúcifer, o Maioral, era o chefe supremo. Ao seu lado estavam a Pombagira Maria Padilha e os demais exus, estes, como seus escravos.

Percebemos grandes contradições que acabaram legitimando a demonização de Pombagira e de Exu. Trindade (2009) afirma que Pombagira, por não ser mulher dos sete exus, estaria de acordo com os padrões convencionais, ou seja, ela seria monogâmica. Por outro lado, Walent (2009) refere-se a um ponto cantado que afirma que a Pombagira é mulher de sete maridos, ou seja, poligâmica. Trindade (1985) apresenta-nos a Pombagira como a parceira de Lúcifer, ou sua esposa, afirmando ser eterna e que todo Exu é da corrente infernal, deliciando-se com a maldade e a subversão da ordem socialmente estabelecida. Tal afirmação acerca de Pombagira contribui para a demonização, tendo em vista que, sob o ponto de vista cristão, Lúcifer é o senhor dos infernos, rei das trevas, e, se os exus pertencem a correntes infernais, deve-se ao processo de demonização que vem sendo legitimado pelas próprias entidades incorporadas em seus médiuns.

Assim, a resignificação do orixá Exu nagô-yorubá, ou seja, uma função cósmica, lei da natureza imutável, um *Ìmólè*, o elemento primordial que deu origem à criação de todos os elementos, está ligada ao fundamento de todas as coisas criadas. Exu é transformado na umbanda em Exu-alma, espírito ou alma de pessoas que já viveram na Terra e tiveram uma vida errante, persistindo no erro. Nesse sentido, o coroamento do processo de demonização aconteceu na umbanda e na quimbanda, ou seja, o continuísmo histórico que começou com o orixá Exu, sendo-lhe sempre atribuídos atributos do mal. Para alguns seguimentos umbandistas, Exu é um guardião planetário e executor do karma.

Zélio Fernandino de Moraes, o fundador da umbanda cristã, afirma que “consider[a] o Exu um espírito que foi despertado das trevas e, progredindo na escala evolutiva, trabalha em benefício dos necessitados” (TRINDADE, 2009, p. 256). Para Zélio de Moraes, Exu foi um transgressor em vida que voltou pós-morte para reparar seus erros como um soldado que cuida da ordem, ou seja, prende os quiumbas (espíritos mais atrasados do que os exus) que estão provocando a

desordem, contrariamente à função do orixá Exu que provoca a desordem para depois instaurar a ordem.

Prandi (2001) afirma que Exu, ao ser ressignificado na umbanda, perderia seus atributos fálicos, no entanto, ocorreram dissimulações. Como exemplo, o falo explícito, que aparecia nas iconografias e assentamentos do orixá Exu, aparece, nos dias atuais, na linguagem onde os exus-almas fazem alusões ao mesmo.

Cravo (1993) faz uma síntese através do poema “Exu para Jorge Amado”, mostrando que Exu não foi transformado, ele que se metamorfoseou de acordo com o *ethos* e os contextos.

Não sou preto, branco ou vermelho, tenho as cores que quiser. Não sou diabo nem santo, sou Exu! Mando e desmando, traço e risco. Faço e desfaço, estou e não vou. Tiro e não dou. Sou Exu. Passo e cruzo, traço, misturo e arrasto pó pé. Sou reboliço e alegria. Rodo, tiro e boto. Jogo e faço fé. Sou nuvem, vento e poeira. Quando quero, sou homem e mulher. Sou das praias e da maré, ocupo todos os cantos. Sou menino, avô, maluco, até posso ser João, Maria ou José. Sou ponto do cruzamento. Durmo acordado e ronco falando. Corro, grito e pulo. Faço filho assobiando. Sou argamassa de sonho, carne e areia. Sou a gente sem bandeira. O esperto, meu bastão. O meu assento? O vento!... Sou do mundo, nem do campo, nem da cidade. Não tenho idade. Recebo e respondo pelas pontas. Pelos chifres da nação eu sou Exu. Sou agito, vida, ação. Sou os cornos da lua nova. A barriga da lua cheia. Quer mais? Não dou. Não tô mais aqui (CRAVO, 1993, p.1).

Da mesma forma a Pombagira, esta que traz intrínseco o arquétipo da deusa Lilith, a grande fêmea selvagem que quebra paradigmas, rompendo com os padrões social e culturalmente estabelecidos, sendo, por isso, demonizada pelos preceitos judaico-cristãos. A Pombagira suscita nas mulheres tudo aquilo que está soterrado pelo domínio masculino com o aval da sociedade e da religião cristã que se pauta nos preceitos bíblicos.

Concluimos que, na umbanda ou na quimbanda, a figura do diabo, de uma forma ou de outra, está bem acentuada e erroneamente aceita, permanecendo o vínculo com as figuras de Exu e Pombagira. Nas umbandas não existem filhos de Exu-alma e nem os pais de santo, além de não permitirem que os Exus ou Pombagiras posicionem-se à frente de seus médiuns (ou cavalos).

[Quando isso acontece há] uma inversão desses posicionamentos. Com os exus atuando à frente, pode causar sérios problemas aos filhos de santo. Das moças volúveis que mudam frequentemente de parceiros sexuais, ou não têm fixos, diz-se que suas pombagiras tomam a dianteira dos orixás e guias moralizados, explicando-se dessa forma seu comportamento leviano (NEGRÃO, 1998, p. 85).



Os papéis de Exu e Pombagira estão vinculados, ainda nos dias atuais, às funções do diabo cristão de tentador e perverso, aquele que induz as pessoas às práticas pecaminosas, lascívias e libidinosas. Desse modo, o processo de demonização que começou através de missionários cristãos no período do Brasil Colonial estendeu-se para outros seguimentos religiosos atuais que vêm legitimando a demonização de exus e pombagiras, especialmente as religiões de cunho cristão.

Os exus e as pombagiras representam a exteriorização de tudo o que está recalcado no inconsciente coletivo das classes marginalizadas. Nos terreiros de umbanda ou de quimbanda, ocorre uma inversão de valores ou posição social por meio de posturas desafiadoras dessas entidades. Segundo a concepção umbandista, esses espíritos foram de pessoas marginais, atuando através de pessoas das classes marginalizadas. Assim, percebemos que a forma agressiva dos exus e das pombagiras é uma forma de denunciar toda uma classe oprimida que anseia por mudanças.

Esse mecanismo de inversão de lado denuncia a própria estrutura social, mostrando seu universo. Do outro, ela é denunciada apenas em termos do sagrado e não fora dele. Um médium diz palavrões e faz gestos obscenos apenas em estado de possessão. Mas, na medida em que um ritual também cria experiências, não sendo apenas uma forma de focalizá-las, ao transformar os não-poderosos em poderosos simbolicamente procura diminuir o poder e a força desses últimos (MAGGIE, 2001, p. 119).

Existe uma luta de classe, de poder entre dominados e dominantes, entre a elite e as classes marginalizadas, estas criam mecanismos para subverter o estabelecido e inverter as posições sociais, assim como buscam denunciar as opressões sofridas. Portanto, Exu e Pombagira são instrumentos de denúncias e serão sempre vistos como uma ameaça para as estruturas que detêm o poder. Uma forma de minimizar a ação dessas forças é demonizar Exu e Pombagira, com isso, serão enquadrados como incentivadores de ideias subversivas que se opõem à ideologia dominante, seja ela política ou religiosa. “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de mundo sem coração, assim como é o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo” (MARX *apud* TEIXEIRA, 2007, p. 15). A religião, que sempre se serviu como instrumento de dominação pela classe dominante, percebe a tentativa das classes oprimidas de inverterem a situação, ou seja, utilizando-se da religião como forma de instrumento para denúncias e reversão do *status quo*.



## CONCLUSÃO

O processo de demonização do orixá Exu começou na África com os primeiros contatos dos missionários cristãos, vários séculos antes da chegada dos escravos ao Brasil Colonial, em função de interpretações errôneas – por parte dos missionários cristãos – que foram sendo perpetuadas ao longo do tempo (SOUZA, 2007). Essas interpretações tiveram vários motivos (moralistas, políticos, etnocêntricos) por falta de conhecimento ou por estarem firmados em preceitos cristãos fundamentados na Bíblia.

O orixá Exu é diferente dos demais orixás do panteão yorubano e de outros panteões africanos em virtude de suas funções não irem ao encontro dos interesses das classes dominantes. O orixá Exu representa a não alienação, o não conformismo, com isso, provoca as insurreições que rompem com tudo o que está estabelecido, ou seja, as velhas estruturas.

Na cosmovisão africana, Exu simboliza a vida e a morte. Ele detém o poder da perpetuação da espécie e é o portador do sêmen, do Axé, lançando a semente que propícia à continuação dos seres vivos. Exu é ainda o responsável pelo movimento e pela dinâmica, pelas ações e reações, pela repulsão e coesão, somando e multiplicando infinitamente. O orixá Exu é também o portador do falo gigante e, carregando archote, é o *lux fero* (portador da luz). “Na África, foi ele quem trouxe o Sol” (BASTIDE, 2001, p. 162). Desse modo, é o orixá do fogo que tudo transforma, estando presente em tudo, nada se fazendo sem ele, é a pedra primordial, o primeiro ser criado por Olorun (SANTOS, 1986).

Por ser o primogênito da criação, o um que se multiplica infinitamente por formar a multiplicidade de funções simultaneamente exercidas por ele e por adquirir vários nomes e formas, constatamos que Exu é o principal orixá de qualquer panteão africano. Conforme afirma Berkenbrock (1997), Exu é o elo de ligação entre o *orun* (céu) e o *aiye* (terra), deuses e homens. Portanto, sua negação fica incompreensível, sendo que sua ausência resultaria na falta de contato de um plano com o outro, e até mesmo com o oposto.

Exu na África era apenas um auxiliar dos orixás na condição de intermediário; já no Brasil, Exu cresceu, tornando-se um símbolo libertador e tendo uma representatividade libertária muito maior no contexto social brasileiro do que muitos orixás importantes do panteão africano (MOURA, 1988, p. 137).

Exu representa a resistência do ponto de vista sociológico, assim, é ameaçador para o sistema e para as instituições políticas e religiosas que legitimam a opressão das classes menos favorecidas. Nos dias atuais, as classes dominantes ainda atuam como no período colonial, reprimindo, de forma sutil, todas as manifestações religiosas naturais que vão de encontro às religiões majoritárias e ortodoxas, estas sempre atreladas à ideologia dominante. Tais práticas não se diferenciam do período colonialista que, “na perspectiva dos colonizadores, especialmente dos clérigos, os demônios e a idolatria estariam presentes em tudo, desde a antropofagia até a sacralização de fenômenos naturais” (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 56).

Exu surgiu na umbanda não como uma divindade natural, mas como uma entidade cristianizada, obedecendo aos modelos impostos por uma religião sincrética – a umbanda – que, em sua doutrina, introduziu os preceitos kardecistas – se for bom, entrará no processo de evolução espiritual – e os preceitos cristãos – com base em sua oferta religiosa, se os fiéis forem bons, alcançarão a vida eterna. Nesse sentido, Exu-alma representa, na umbanda, um espírito atrasado que teria cometido atrocidades em outras vidas, por isso deve regenerar-se, sendo então sublimadas as características de mudanças, irreverências, sublevações e, principalmente, seus atributos fálicos. Se antes eram acentuados e explícitos, passaram a ser escamoteados em razão da sexualidade no cristianismo ser controlada e associada, se desenfreada, às coisas do diabo.

Mesmo ressignificado na umbanda, Exu é, ainda assim, uma ameaça a tudo o que está social e historicamente construído, de modo que ele não perdeu totalmente suas características originais. Atualmente é alvo de discussões acirradas em academias e nos meios religiosos, sendo vítima de difamações e calúnias, tendo de carregar as estigmas do diabo cristão que lhe foram imputadas, fato que ficou evidente em nossa pesquisa.

Neste estudo, apontamos as diferenças antagônicas entre Exu e o diabo cristão. Enquanto Exu une, o diabo cristão divide. Exu é o guardião, protetor das pessoas; o diabo cristão é o tentador e o vilão, ou seja, aquele que arma ciladas para o homem e os prejudica. Nesse sentido, Exu continua sendo presa fácil para o uso sem escrúpulos por parte de determinados seguimentos cristãos atuais.

As religiões se utilizam de todos esses métodos para manipular as pessoas (...). A violência simbólica se baseia na fabricação de crenças no processo de socialização que induzem o indivíduo a se enxergar e a avaliar o mundo de acordo com critérios e padrões definidos por alguém. Trata-se da construção de crenças coletivas e faz parte do discurso dominante (BUSIN, 2007, p. 1).

Se as práticas de manipulação e dominação aconteciam “às claras” durante o período colonial, elas ocorrem, na atualidade, de forma escamotada, sutil e escondida através de violência simbólica legitimada, sendo a dominação reconhecida como legítima. Assim, no período da escravidão no Brasil, a figura do orixá Exu exerceu o papel de herói subversivo, enfrentando o opressor e armando ciladas, ou seja, colocando-se como protetor e inspirador dos escravos negros que tentavam subverter a ordem. Nos dias atuais, Exu-alma desempenha na sociedade o papel de denunciador das opressões sofridas pelas classes marginalizadas que lutam pela inversão da posição social. No caso da Pombagira, seu papel acentuado configura-se como a denúncia da supremacia do homem sobre a mulher, esta que permanece na condição de dominada.

[...] O efeito da dominação simbólica (seja ela de etnia, de gênero, de cultura, de língua, etc.) se exerce não na lógica pura das consciências cognoscentes, mas através dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que são constitutivos dos *'habitus'* e que fundamentam, aquém das decisões da consciência e dos controles da vontade, uma relação de conhecimento profundamente obscura a ela mesma. Assim a lógica paradoxal da dominação masculina e da submissão feminina, que se pode dizer ser, ao mesmo tempo e sem contradição, espontânea e extorquida, só pode ser compreendida se nos mantivermos atentos aos efeitos duradouros que a ordem social exerce sobre as mulheres (e os homens), ou seja, às disposições espontaneamente harmonizadas com esta ordem que as impõem [...] (BOURDIEU, 2002, p. 49-50).

Sobre a Pombagira, ela representa a libertação da mulher que sempre viveu na condição de submissa, seguindo preceitos bíblicos de submissão ao seu marido, ou seja, uma condição legitimada pelas religiões cristãs. Essa entidade vai de encontro a paradigmas, convenções e padrões estabelecidos institucionalmente. A Pombagira tira a mulher da condição de objeto e das relações objetais as quais está inserida na sociedade brasileira. Assim, a Pombagira representa a quebra desses paradigmas por proporcionar a inversão dos valores opressivos. Ela representa o rompimento, a libertação da mulher no campo profissional ou no sexual, o símbolo máximo da liberdade feminina.

Em relação aos papéis desempenhados pelo orixá Exu yorubano no seu estado primordial, a ressignificação (na Umbanda) não o modificou em sua essência. Como patrono do sexo, senhor das mudanças e com seus ímpetos libertários, o Exu-alma continua defendendo e posicionando-se ao lado das camadas menos favorecidas da sociedade, surgindo de forma revolucionária para subverter a ordem estabelecida pelas classes dominantes. Acerca da sexualidade que antes era de forma explicitada, nos terreiros da atualidade os exus-almas e as pombagiras fazem alusões à sexualidade, utilizando-se de palavrões e gestos obscenos.

Portanto, Exu é o senhor dos movimentos e da existência, agregando o princípio da contradição que é a essência ou a lei fundamental da dialética. É aquele, dentro da cosmovisão yorubá, que propicia o movimento no mundo, assim como o é para outras visões de mundo africanas. Exu representa as ações que rompem com tudo o que está pré-determinado, pré-estabelecido, ou seja, instaura a mudança do *status quo*. Assim, Exu não é bom e nem mau, ele é justo.

## REFERÊNCIAS

- ADOUM, Jorge. *As chaves do reino interno*. São Paulo: Pensamento, 1989.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. 5. ed. Tradução: Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2000.
- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. 8. ed. Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2008.
- AGUESSY, H. Legbá e a dinâmica do panteão vodun no Daomé. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n. 10.111. Disponível em: <http://memoria-africa.ua.pt/searchds/tabid/166/language/pt-p>. Acesso em: 19 Fev. 2012.
- ALADANU, Ifabimi. *Legbá: o chefe*. Disponível em: [papoinformalpapoinformal.blogspot.com/2010/03/legba-o-chefe.html](http://papoinformalpapoinformal.blogspot.com/2010/03/legba-o-chefe.html). Acesso em: 09 Jul. 2012.
- AQUINO, Santo Tomás de. *Suma Teológica*. Volume XI. 2. ed. Tradução: Alexandre Corrêa. Rio Grande do Sul: UFRGS; Sulina, 1990.
- ARAÚJO, Dalva Silva. *Os senhores dos caminhos: Exu, Ogum e Oxóssi*. 5. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- AZÁNÚMÚJÍ, Babalorixá. *Ipadé e padê*. Disponível em: <http://fotolog.terra.com.br/axeolokitiefon:591>. Acesso em: 04 Jul. 2012.
- BARCELLOS, Mario César. *Os orixás e a personalidade humana: quem somos? Como somos?* 4. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Tradução: Maria Eloísa Capellato e Olívia Krähenbühl. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e ambivalência*. Tradução: Marcos Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BENISTE, José. *Òrun Áiyé*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BENISTE, José. *Mitos yorubás: o outro lado do conhecimento*. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2006.

BENISTE, José. *As águas de Oxalá: àwon omi Ósàlá*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. Tradução: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGER, Peter. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Tradução: Waldemar Boff e Jaime Clasen. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997.

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

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulinas, 1994.

BÍBLIA SAGRADA. Edição Pastoral. São Paulo: Paulus, 1990.

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BITTENCOURT, Maria José. *No reino dos exus*. 6. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BITTENCOURT FILHO, José. *Matrizes religiosas brasileira: religiosidade e mudança social*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003; Petrópolis, RJ: KOININIA, 2003.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Tradução: Maria Helena Kühner. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOXER, Charles R. *O império colonial português: 1415-1825*. Lisboa: Edições 70, 1969.

BUSIN, Valéria Melki. *O que é violência simbólica?* Disponível em: <http://ateupraticante.blogspot.com.br/2007/10/o-que-violencia-simbolica.html>. Acesso em: 12 Jul. 2012.

CANEVACCI, Massimo. *Sincretismo: uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo Brasileiro – Instituto Italiano di Cultura, 1996.

CAPONE, Stefânia. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CARNEIRO, Edson. Cultos africanos no Brasil. *Revista Planeta*, n. 01, p.48-59, set./ 1972.

CARNEIRO, Edson. *Religiões negras: notas de etnografia religiosa; Negros bantos: notas de etnografia religiosa e de folclore*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira; Brasília: INL, 1981.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Falares Africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretaria da Cultura do Estado de Minas Gerais, 2002.

CASTRO, Yeda Pessoa de. De como Legbá tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís/MA, n. 2, ago/dez., 2004.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: a arte de fazer*. 17. ed. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, Rj: Vozes, 2011.

CHARLES, Hùngbónò. *Legbá*. Disponível em: <http://hunkpameayinon.wordpress.com/2011/04/28/legba/>. Acesso em: 22 Fev. 2012.

CHAUÍ, Marilena. *Repressão sexual: essa nossa (des)conhecida*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CONO, Adriana Cantor. *A mulher selvagem: a busca da alma feminina*. Disponível em: [http://www.capitao.pro.br/revista\\_ed005\\_capitao1012.html](http://www.capitao.pro.br/revista_ed005_capitao1012.html). Acesso em: 07 Jun 2012.

CORRÊA, Norton F. *O Batuque do Rio Grande do Sul: antropologia de uma religião afro-riograndense*. 2. ed. São Luís: Editora Cultura & Arte, 2006.

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *Awô: o mistério dos orixás*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

COSTA, Oli Santos da. *Xucras lembranças: memórias de um piá campesino*. Goiânia: Kelps, 2011.

COSTA, Valdeli Carvalho da. *Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na umbanda do Rio de Janeiro*. 13. ed. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1980.

COSTA, Valdeli Carvalho da. *Umbanda: os seres superiores e os orixás/santos*. São Paulo: Loyola, 1983.

COSTA, Wagner Veneziani. *Lilith*. Disponível em: [http://www.laerciodoegito.com.br/index.php?option=com\\_content&...](http://www.laerciodoegito.com.br/index.php?option=com_content&...). Acesso em: 10 Jun. 2012.

CRAVO, Mario Junior. *Exu para Jorge Amado*. Disponível em: [www.terreiotioantonio.com.br/index.php?...mario-cravo...exu...jorg](http://www.terreiotioantonio.com.br/index.php?...mario-cravo...exu...jorg). Acesso em: 17 Jul. 2012.



CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução: Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CUMINO, Alexandre. *Deus, deuses, divindades e anjos*. São Paulo: Madras, 2008.

CUMINO, Alexandre. *Orixá Exu: o tronco masculino da vitalidade*. *Jornal Umbanda Sagrada*. Disponível em: <http://jornalumbandasagrada.blogspot.com/2011/04-orixá-exu.html>. Acesso em: 20 Jul. 2011.

CUMINO, Alexandre. *História da umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: Madras, 2011.

D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e antirracismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DA MATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997).

DOMINI, Ambrogio. *Breve storia delle religioni*. Roma: Newton Compton, 1991.

DUQUETTE, Lon Milo; HYATT, Christopher S. *A Goetia ilustrada de Aleister Crowley: evocação sexual*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Madras, 2011.

ESU, Ogã Giberto de. *Esu a Pedra Primordial da Teologia Yorubá: Esu Ota Orisá*. Disponível em: <http://ogagilbertodeesu.blogspot.com.br/2010/05/resumo-ao-defendermos-tese-de-que-esu.html>. Acesso em: 11/1/2014.

FAGUNDES, Igor. *Exu: retóricas e poéticas*. Disponível em: [www.cencialit.letras.ufrj.br/garrafa21/revista\\_garrafa21.html](http://www.cencialit.letras.ufrj.br/garrafa21/revista_garrafa21.html). Acesso em: 08 Jul. 2012.

FERRETTI, Mundicarmo. *Desceu na guna*. São Luís: SIOGE, 1993.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia negra?*. São Paulo: Siciliano, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. *Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA)*. *Cadernos de Pesquisa*, São Luís/UFMA, v. 14, n. 2, p. 95-108, jul./dez., 2003.

FERRETTI, Mundicarmo. *Pajelança no Maranhão no Século XIX: o processo de Amelia Rosa*. São Luís: CMF/FAPEMA, Dez/2004.

FERRETTI, Sérgio F. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: EDUSP, 1995.

FERRETTI, Sérgio F. Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural. In: CAROSO, Bacelar; BACELAR, Jéferson (orgs.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade,*

sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro/Salvador, BA: Pallas/CEAO, 1999.

FERRETTI, Sérgio. *O culto a divindade africanas no Tambor de Mina do Maranhão*. Rio de Janeiro: UNESCO/FUNDAÇÃO PALMARES, 2001.

FERRETTI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil: modelos, limitações, possibilidades. *Revista Tempo*, Dep. de História da UFF, Sete Letras, Niterói, RJ, n. 11, p. 13-26., jul/2011.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Tereza da Costa Albuquerque; J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FRANCHINI, A. S.; FRANCHINI, Carmen Seganfredo. *As histórias da mitologia africana*. 2. ed. Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios, 2009.

FREIRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

HURWITZ, Siegmund. *Lilith a primeira Eva: aspectos históricos e psicológicos do lado sombrio feminino*. Tradução: Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

JUNG, C. G. *Memórias sonhos e reflexões*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975.

JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Tradução: Maria Luiza Appy; Dora Marina R. Ferreira da Silva. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. Tradução: Renato Rezende. São Paulo: Globo, 2008.

LAGES, Sônia Corrêa. *Exu-Luz e sombras: uma análise psico-junguiana de Exu na umbanda*. Juiz de fora: Clio Edições Eletrônicas, 2003.

LAGES, Sônia. *Exu: o mal que se torna bem*. Disponível em <http://www.ufjf.br/sacrilegens/2009/09/08/1-6.pdf>. Acesso em: 21 Jan. 2012.

LANDES, Ruth. *A Cidade das mulheres*. Tradução: Maria Lúcia do Eirado Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LÉPINE, Claude. Nagô: análise formal do panteão. In.: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Culto aos orixás: voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Companhia Nacional, 1976.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1989.

- LIGIÉRO, Zeca. *Malandro divino*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2004.
- MAESTRI, Mário. *O escravismo no Brasil*. São Paulo: Atual, 1994.
- MAGGIE, Yvone. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 6. ed. São Paulo: Altas, 2005.
- MARTINS, Adilson. *Lendas de Exu*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
- MATTA E SILVA, W. W. da. *Umbanda de todos nós*. São Paulo: Ícone, 1997.
- MATTA E SILVA, W. W. da. *Doutrina secreta da umbanda*. São Paulo: Ícone, 2002.
- MINAYO, Maria Cecília. *O desafio do conhecimento: pesquisa quantitativa em saúde*. 5. ed. São Paulo: HUCITEC, 1998; Rio de Janeiro: ABRASCO, 1998.
- MENEZES, Nilza. *Arreda homem que vem mulher, representação da Pombagira*. São Paulo: Fortune, 2009.
- MOLINA, Mônica. *Falo: representa a fertilidade da vida, o poder sexual reprodutivo e gerativo*. Disponível em: [www.vidaespiritualidade.com.br/exu-o-mensageiro-divino/](http://www.vidaespiritualidade.com.br/exu-o-mensageiro-divino/). Acesso em: 09 Jul. 2012.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Ática, 1988.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996[a].
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Negro, macumba, magia negra. *Revista USP*, São Paulo, set/nov., 1996[b].
- OLIVA, Anderson. As faces de Exu: representações europeias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Século XIX e XX). *Revista Múltipla*, Kothe. Brasília, n. 18, ano X, Jun/2005.
- OLIVA NETO, João Ângelo. *Falo no jardim: priapéia grega, priapéia latina*. Cutia, SP: Ateliê Editorial; Campinas, SP: UNICAMP, 2006.
- OLIVEIRA, José Henrique Motta de. *Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira*. Limeira, SP: Editora do Conhecimento, 2008.
- OLIVEIRA, Irene Dias de. *Identidade negada e o rosto desfigurado do povo africano: os Tsongas*. São Paulo: Anmablume, 2002.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PASSOS, Mara de Sá Martins da Costa. *Exu pede passagem*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Curso de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC). São Paulo, 1999.

PERUCCI, Antônio Flávio. *A magia*. São Paulo: Polifolha, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: HUCITEC, 1991.

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. In: CAROSO, Bacelar; BACELAR, Jéferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador, BA: Pallas/CEAO, 1999.

PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade e religião. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun/ago, 2000.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, p. 46-65, 2001.

PRANDI, Reginaldo. O futuro será sincrético?: candomblé e umbanda na cena religiosa brasileira. *Revista Anais*, 54. Reunião Anual da SBPC, Goiânia, GO, jul/2002.

PRANDI, Reginaldo. Pombagira dos candomblés e as faces inconfessadas do Brasil. Disponível em: [http://www.anpocs.org.br/portalpublicacoes/rbcs\\_00\\_26/rbcs\\_07.htm](http://www.anpocs.org.br/portalpublicacoes/rbcs_00_26/rbcs_07.htm). Acesso em: 01 Março 2012.

PRANDI, R.; GONÇALVES, V. Hipertrofia ritual das religiões afro-brasileiras. *Revista Novos Estudos*, CEBRAP, São Paulo, n. 56, p. 77-88, março/2000.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PREVITALLI, Ivete Miranda. *Candomblé: agora é Angola*. São Paulo: Annblume, 2008.

PREVITALLI, Ivete Miranda. *Quem não tem governo nunca terá: exu e o jeitinho brasileiro*. Disponível em: [br/index.php/verve/article/viewFile/5101/3629](http://br/index.php/verve/article/viewFile/5101/3629). Acesso em: 08 Jul 2012.

RAMOS, Arthur. *A aculturação negra no Brasil*. São Paulo: Companhia Nacional, 1942.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. 5. ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

REHBEIN, Franziska C. *Candomblé e salvação: a salvação na religião nagô à luz da teologia cristã*. São Paulo: Loyola, 1985.

REINER, Ivoni Richter. *Como fazer trabalhos acadêmicos*. Goiânia, GO: UCG, 2007; São Leopoldo/RS: Oikos, 2007.

- RIO, João do. *As religiões no Rio*. Rio de Janeiro: José Olympo, 2006.
- RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: 34, 2007.
- RIVAS NETO, F. *Umbanda a proto-síntese cósmica: epistemologia, ética e método da Escola de Síntese*. São Paulo: Pensamento, 2007.
- RIVAS NETO, F. *Exu: o grande arcano*. São Paulo: Ayom, 2011.
- RODRIGUES, Nina R. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- RODRIGUES, Nina R. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Madras, 2008.
- RUIZ, Castor Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2004.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Tradução: Andréa D.L. Cardarelo. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997; Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1997.
- SANTOS, Juana Elbien dos. *Os nagô e a morte: padê e o culto egun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.
- SANTOS, Aline. *A deusa interior: o mito de Lilith e a opressão feminina*. Disponível em: <http://adeusainterior.blogspot.com.br/2010/05/o-mito-de-lilith-e-opr>. Acesso em: 10 Jun 2012.
- SARACENI, Rubens. *O código de umbanda*. São Paulo: Madras, 1997.
- SARACENI, Rubens. *O livro de Exu: o mistério revelado*. São Paulo: Cristalis, 1999.
- SARACENI, Rubens. *Tratado geral de umbanda: as chaves interpretativas teológicas*. São Paulo: Madras, 2009.
- SARACENI, Rubens. *Orixá Pombagira: fundamentação do mistério na umbanda*. 3. ed. São Paulo: Madras, 2011.
- SCHMIDT, Mario Furley. *Nova história crítica*. São Paulo: Nova Geração, 1999.
- SCHWARTZ, Howard Eilberg. *O falo de Deus: e outros problemas para o homem e o monoteísmo*. Tradução: Solange de Souza Barbosa. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- SERRA, Ordep. *Águas do rei*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- SHARPP, Daryl. *Tipos de personalidade: o modelo tipológico de Jung*. São Paulo: Cultrix, 1997[a].
- SHARPP, Daryl. *Lexio junguiano*. São Paulo: Cultrix, 1997[b].

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Agô Agô Lonan: mitos, ritos e organização em terreiros de candomblé da Bahia*. Tradução: Sibyla M. Mulet. Belo Horizonte: Mazza, 1998.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo na Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. 2. ed. São Paulo: Ática, 2007.

SOUZA, Sandra Duarte de; LEMOS, Carolina Teles. *A casa, as mulheres e a Igreja: relação de gênero e religião no contexto familiar*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

STAEIN, Murray. *Jung: o mapa da alma*. São Paulo: Cultrix, 1998.

TEIXEIRA, Faustino (org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

TRINDADE, Liana. Exu: poder e magia. In: BASTIDE, Roger (*et al.*). *Olòòrìsà: escritos sobre a religião dos orixás*. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Ágora, 1981.

TRINDADE, Liana. *Exu: poder e perigo*. São Paulo: Ícone, 1985.

TRINDADE, Liana; COELHO, Lúcia. *Exu: o homem e o mito*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

TRINDADE, Diamantino F. *Umbanda brasileira: um século de história*. São Paulo: Ícone, 2009.

TRINDADE, Diamantino; LINHARES, Ronaldo Antonio; COSTA, Wagner Veneziani. *Os orixás na umbanda e no candomblé*. São Paulo: Madras, 2010.

VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Nacional, 1976.

VALLADO, Armando. *Iemanjá: a grande mãe africana do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

VERGARA, Elias Mayer. Fora do jardim: uma leitura psicanalítica de gêneses 3. In: LEMOS, Carolina (org.). *Religião, gênero e sexualidade*. Goiânia: Descubra, 2007.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso das plantas na sociedade lorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERGER, Pierre. *Lendas africanas dos orixás*. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio, 1999.

WALENT, Carol. O autoconhecimento é o primeiro degrau de nossa ascensão espiritual. Disponível em: <http://cantodoaprendiz.wordpress.com/2009/30/04/pontos-de-exu-e>. Acesso em: 17 Jun. 2012.

WICCA, Empório. Disponível em: [www.emporiowicca.com./deus.html](http://www.emporiowicca.com./deus.html). Acesso em: 02 Set. 2011.

XANGÔ, Pai Didi. *Bará Lebá*. Disponível em: [http://paididi.com.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=56:bara&catid=34:lendas](http://paididi.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=56:bara&catid=34:lendas). Acesso em: 13 Jul. 2012.