

Representações sobre o exu, noção de pessoa e identidades: contribuições para uma discussão do ponto de vista antropológico

Adriane Luisa Rodolpho*

O presente artigo trata das representações acerca da entidade exu no universo da *umbanda cruzada* ou *quimbanda* e propõe uma análise a partir da noção de pessoa e da discussão sobre a construção de identidades sociais. Essas representações caracterizam um personagem, construído de falas e descrições dos praticantes do culto, com contornos que às vezes repetem, outras não, o modelo típico do exu e sua companheira, a pombagira, como bandidos, prostitutas ou diabos.

A noção de pessoa é um conceito antropológico, assim percebido:

Em todas as sociedades são conferidas identidades ao ser humano; mas a definição desta identidade é marcada pela noção filosófica, jurídica e religiosa da *persona*, quando “pessoa” significa de início a máscara teatral, o papel social.

Nas duas *casas de religião* pesquisadas, ambas *cruzadas*, encontram-se muitas semelhanças, mas igualmente algumas diferenças bastante marcantes. Em apenas duas casas, observei vários aspectos tanto em relação aos ritos quanto aos mitos e narrativas referentes aos exus e pombagiras. Entretanto, essas diferenças não são

substanciais; referem-se, antes, a gradações ou ênfases próprias à estrutura da *umbanda*, especificamente. Neste sentido, a *quimbanda* ou *umbanda cruzada* pode ser referenciada dentro do universo da *umbanda*, e nesta

[...] não há uma codificação rigorosa nem da seqüência do ritual nem do conjunto de crenças, estando, tanto a doutrina quanto a prática religiosa, muito sujeitas às preferências e ao que se pode chamar de estilo pessoal do chefe do terreiro, apesar da existência de várias federações de *Umbanda*, tanto a nível nacional, quanto regional [...] Apesar, portanto, da ausência de formalização rígida, há, evidentemente, muito em comum entre esses vários centros religiosos, daí a denominação única de *Umbanda*. O que se pode dizer é que há certos posicionamentos pessoais dos chefes que tornam a *Umbanda* elástica e flexível a inovações e, aparentemente, fazem com que os terreiros, numa abordagem superficial, sejam divergentes entre si. Não há, além disso, apesar da extensa literatura doutrinária, algo que seja

unanimemente aceito pelos chefes como uma legislação obrigatória e que se imponha de forma decisiva.

Talvez as palavras da autora citada acima possam ser um tanto exageradas; encontra-se nestas religiões um substrato comum – o que permite que se possa falar de uma formação religiosa específica como a *quimbanda* – com diferenciações bastante interessantes, como, por exemplo, na casa da *mãe-de-santo* que pratica a *quimbanda de lado candomblé* (palavras suas), onde existe clara referência à astrologia, aspecto que não identifiquei com relação aos outros informantes.

Os exus, além de espíritos de pessoas que viveram, são também concebidos como “elementares da natureza” e se relacionam ao planeta Terra. Em relação aos orixás, cada um dos *sete orixás maiores* se relaciona a um planeta, regendo determinados e específicos signos do zodíaco, a saber: Oxum (Vênus) rege Touro e Libra; Xangô (Júpiter), Sagitário; Ogum (Marte), Áries e Escorpião; Odé (Mercúrio), Gêmeos e Virgem; Xapanã (Saturno), Peixes e Capricórnio; Iemanjá (Lua), Aquário e Câncer e Oxalá (Sol), Leão. Ainda, esta é uma das maneiras pela qual a *mãe-de-santo* define o santo de cabeça das pessoas, ou seja, a partir da data de nascimento.

Do mesmo modo que uma pessoa tem um orixá que rege sua cabeça e outro seu corpo, cada um possui, igualmente, um exu e uma pombagira rela-

cionados aos pés e pernas. Esta é uma concepção generalizada entre os praticantes.

A idéia corrente no templo da *mãe-de-santo* é a de que os exus são os mensageiros dos orixás ou, ainda, “escravos”, trabalhadores. A idéia geral do exu enquanto servo, mensageiro e trabalhador é compartilhada também pelo *pai-de-santo* da outra casa de religião, que ressalta a rapidez destas entidades na solução dos problemas que se apresentam. Segundo ele, o número de exus é quase infinito, e cada um tem o seu significado. Todo exu pode vir a ser “chefe de uma casa”, de uma terreira, e geralmente seus nomes se referem a espaços que seriam seus domínios:

Cada exu desses tem um significado... Um exu manda no cruzeiro, outro no canto do cruzeiro, outro manda no mato, outro no campo, outro na lomba, um manda quase perto da porta, outro manda na porta, outro depois da porta, outro no meio do cemitério, um manda no forno, outro manda na catatumba, outro no buraco... beira de cruzeiro, cruzeiro de praia, beira da praia, cruzeiro de campo, de mato... e assim vai.

A referência aos locais é dada por alguns nomes: Exu Tranca Rua, Exu Sete Encruzilhadas, Exu do Lodo, Exu Sete Catatumbas, Exu Sete Porteiras, etc. Ainda, a referência ao espaço físico é assim explicitada por um *filho-de-santo*, relacionando topografias e

cores:

O meu exu é o Exu Tiriri. Ele é um exu do cruzeiro. Pra ele se mata galo vermelho e preto [...] Por exemplo, o exu que é o chefe do meu exu, o chefe do Tiriri, que é o exu da madrinha [sua *mãe de santo*], que é o Exu Sete Calunga, que é da calunga, ele é um exu que responde no cemitério, prá ele já se mata galo preto. Pra minha pomba gira é galinha preta. Tem casas que matam pra pomba gira galinha vermelha [...] Então, o que difere aí da cor do bicho é aonde que eles respondem, uns respondem no cemitério, outros respondem no cruzeiro, então o cemitério é o Povo de Preto, e do cruzeiro a gente chama do Povo Vermelho e Preto [...] Tem aquele povo que só responde no Preto, que é o Povo de Cemitério.

Basicamente, os exus e as giras são tidos como o *Povo da Rua*, e vemos aqui uma clara referência ao aspecto do trabalho: o exu é o trabalhador, ele é o Senhor dos Caminhos. O *pai-de-santo* nos explica da seguinte forma:

Por exemplo, Xangô não pode fazer tudo sozinho. Eu preciso de algo e peço para Xangô, e ele vai me atender. Só que se sai este monte de santo, quem vai cuidar da casa? Então, saem os exus para a rua. Eles trabalham para o santo.

Aqui, observa-se um ponto convergente entre o *batuque* e a *umbanda cruzada*: os exus trabalham para os orixás

(*batuque*) e para os caboclos (*umbanda*). Outra informante, filha-de-santo, relata de igual maneira esta hierarquia na *umbanda cruzada* que pratica: “*por que um caboclo vai fazer algo se pode mandar o exu fazer o serviço?*”. Ao mesmo tempo, ela se refere à “necessidade” destas entidades e relembra a frase de um ponto cantado: “Vou mandar chamar meu povo, lá nas sete encruzilhadas, vou mandar chamar meu povo, sem exu não se faz nada” (grifo meu). Este ponto é também cantado nas duas casas de religião pesquisadas.

Esta “necessidade” a que a *filha de santo* se referia pode ser entendida não só pelo aspecto da solicitação – a rapidez e a perícia do exu em resolver os problemas – como igualmente pela própria visão que as pessoas de religião têm com relação à entidade. Neste sentido, todos os informantes são unânimes em afirmar que os exus foram pessoas que viveram e devem “purgar” seu carma, num certo sentido. Existe uma clara referência à noção *kardecista* de evolução e desenvolvimento dos espíritos, de “*aprimoramento de sua luz*”. Desta forma, no *espiritismo*,

a noção de carma afirma que nenhum fato moralmente significativo se perde ao longo das encarnações. [...] A encarnação ou, em outros termos, a vida humana e social, surge assim como o lugar onde se sofre e se modifica o carma, onde “ganham-se ou perdem-se

pontos”, no exercício do livre-arbítrio relativo que define o homem.

O *pai-de-santo* especifica melhor este tema, quando se refere à hierarquia entre os exus. Segundo ele, entidades como a Pombagira Maria Padilha, por exemplo, já pagaram suas mazelas há muito tempo. No caso de um trabalho a ser realizado, ela designaria outros exus para a resolução de tal ou qual demanda. Já a filha-de-santo completa esta noção, afirmando que os exus são “entidades de luz”, porque, de outra maneira, não poderiam vir para trabalhar. Seria nesta tarefa – o trabalho – que os exus “desenvolveriam seus espíritos”, “*adquirindo mais e mais luz*” e evoluindo.

Outra informante, também *mãe-de-santo*, complementa a afirmação daquela *filha-de-santo*. Segundo ela, se o exu chega para trabalhar, é porque tem luz ou está à procura desta (sinal de que sabe que precisa se desenvolver, doutrinar-se e trabalhar). Nesses casos, mesmo que seja uma sessão de *umbanda* “branca”, onde a hegemonia do culto é de caboclos e pretos velhos, e onde geralmente o exu não é bem-visto, ele não deve ser convidado a retirar-se: os dirigentes devem permitir que ele fique, para que possa ser “*doutrinado*”.

Exu: elemental da natureza ou egum?

Uma questão referida anterior-

mente diz respeito à noção de os exus serem concebidos como “elementares da natureza”, além de terem sido pessoas que viveram. Das mais variadas fontes de informações das quais dispus (entrevistas com dirigentes de casas de religião, as quais frequentei durante todo o desenvolvimento da pesquisa; “povo da religião”, *filhos e pais de santo* de casas visitadas ou não; dirigentes de federações de *umbanda*), sempre é feita alguma referência aos exus e às forças elementares da natureza. Prossigamos por partes.

A primeira referência que obtive sobre o assunto foi dada por uma *mãe de santo*. Segundo ela, os exus são relativos ao planeta Terra (“*o exu é Terra-Terra*”). Esta afirmação referia-se ao fato de os exus serem as entidades mais próximas “da matéria”, do mundo dos humanos, por assim dizer. Os exus teriam humores, vontades, seriam irascíveis ou dóceis como os seres humanos. Como todos os orixás, seriam relativos a um planeta, no caso, o mais próximo de nós, mortais: a Terra. Por este motivo, para os exus não se sacrificariam aves que voam, como a pomba, por exemplo, segundo esta *mãe-de-santo*. Estas seriam exclusivas dos orixás – é o símbolo de Oxalá – que estão “*nas alturas*” (e que são considerados como hierarquicamente superiores aos exus).

Uma *mãe-de-santo* nos fornece uma concepção bastante interessante, no mesmo sentido:

Exu é plano Terra, no caso a Terra, né? Sem tu poderes adubar a Terra, que no caso seria *adubar pra Exu*, tu não poderias chegar até o Bará, porque ele já está centralizado na Terra. *O exu é um plano na Terra*. Por que ele faz o bem e o mal? *Porque ele tem sempre planos*, ele faz parte da Terra. O Bará já foi um exu, ele adquiriu a sua luz, então ele já está centralizado na Terra, ele já é o dono da Terra.

– *O exu, neste sentido, estaria mais difuso...*

“Exato, ele ainda não conseguiu se equilibrar, canalizar ali, se firmar.”

– *E os orixás não seriam só do plano da Terra?*

“Não, eles já estão num outro plano, eles já atingiram todinha a natureza, não só a Terra.”

Temos aqui uma referência à territorialidade do Bará, que, enquanto orixá, já está “*centrado*”, delimitado, definido. Diferentemente dele, o exu apresenta o caráter difuso dos planos materiais, o que igualmente explica seu caráter: o bem e o mal são planos que, difusos, podem se sobrepor ou se alternar. O exu não “*se canaliza*”, “*se firma*” ou “*se equilibra*”. O Bará enquanto orixá é hierarquicamente superior em “*luz*”, o seu plano é outro, ele está “*centralizado*”.

Para um outro *pai-de-santo*, é necessário que nos detenhamos na noção de “*axé*”, este seria o princípio vital, algo como a essência das forças

da natureza, os elementais componentes de tudo e do todo: ar, água, fogo e terra. Os vários reinos – animal, vegetal e mineral – seriam compostos destes elementais, e, neste sentido, o *assentamento* das entidades (sejam orixás ou exus) dar-se-ia pela condensação desta energia primeva num *acutá* ou imagem e pela canalização desta energia, via *eguns*, no fenômeno do transe possessivo. O transe seria, portanto, a manifestação desta energia na matéria.

Uma concepção bastante semelhante é fornecida por um dirigente de federação umbandista. Segundo, ele, para os africanistas, o que “*se recebe*” na realidade são *eguns*. Longe dos estereótipos mais simplistas que conferem aos *eguns* um caráter maléfico, trans-tornado, de espírito sem luz dos quais devemos nos afastar, o *egum* é concebido aqui como um canal, como a viabilização da manifestação destas forças da natureza compreendidas por nós como “entidades”. Neste sentido, o exu agiria na faixa vibratória do Bará, o orixá possibilitador de toda comunicação entre o mundo sagrado e o profano. Agindo nesta “faixa”, o exu faria desencadear o processo de incorporação destas forças, estando o *egum* “encostado” numa determinada pessoa, à qual ele transmitiria a energia (de algum orixá ou caboclo).

Ainda, o exu seria o responsável pelo trabalho no nível mais baixo do “astral”, no nível mais renegado do cos-

mos: “o restolho do universo, onde ficam os espíritos sem luz, os quiumbas, os avarentos, os maus”. O exu seria a única entidade que lá poderia chegar – e trabalhar – ao contrário dos caboclos e pretos velhos, por exemplo. O exu teria a capacidade de “disfarçar a sua luz”, atingindo a faixa vibratória dos espíritos sem luz; a luz em demasia, ainda segundo este informante, cegaria estes espíritos conturbados, e não se poderia atingi-los. Como a orixá Iansã, que se transforma em animal, baixando sua energia vibratória para poder comandar os *eguns*, os exus teriam esta mesma capacidade, a de poder trabalhar neste campo de “baixo astral”, ajudando estes a se desenvolverem.

O que temos em comum nestas representações é a idéia de *exu-elemental*, noção esta bastante peculiar encontrada nos níveis mais oficiais e/ou eruditos, mas que, igualmente, aparece nas representações dos praticantes cotidianos da religião. Neste sentido, parece-me que isto representa uma noção mais aproximada à filosofia africana.

Retomando a questão da concepção do exu enquanto “alguém que viveu”, é uma noção generalizada entre os informantes. Os exus, enquanto seres que já viveram neste planeta, encontram-se bastante próximos da realidade terrena. Não apenas isto; os exus são tratados como “gente” (num sentido muito próximo, quase

que íntimo); eles “*entram*”, “*saem*”, “*vão ao cruzeiro, à lomba*”, “*comem primeiro*”, entre tantas outras referências correntes entre as *pessoas da religião*. A sua “imortalidade” é muito próxima da nossa mortalidade, e Heráclito mesmo já se referia aos Deuses como mortais imortais, e aos Homens como imortais mortais...

As narrativas dos informantes a respeito das “vidas” que as entidades tiveram são muito interessantes, variando, porém, bastante; existe ainda a possibilidade de a entidade fazer o fiel saber sobre ela através de sonhos, sinais ou se manifestando no *filho-de-santo* e contando suas passagens (ou eventos vivenciados pelo espírito). Entretanto, a questão das mortes trágicas é recorrente em todos os relatos, e, neste sentido, o aspecto da “purgação” de vidas passadas é objetivada no trabalho que estas entidades desenvolvem. Este trabalho, espiritual, de ajuda e caridade, é a via de desenvolvimento tanto da entidade (que vem à terra “trabalhar” na resolução dos problemas dos mortais) quanto do filho-de-santo (que empresta seu corpo à entidade, que é assíduo às sessões semanais, que “trabalha” na religião).

Neste sentido, a categoria trabalho tem um valor bastante positivo na concepção deste grupo, até porque ele está estreitamente ligado a uma noção evolutiva, de desenvolvimento e doutrinação, noções estas comuns a outras matrizes ideológicas presentes

na sociedade brasileira e elaboradas de maneira especial por este segmento vinculado às religiões afro-brasileiras. O exu trabalhador é como todos nós somos: humanamente divino ou divinamente humano... A Terra, enquanto espaço físico e simbólico, é o plano comum a todos nós, que sofremos, rimos, cantamos, temos vícios, enfim, trabalhamos e nos divertimos num interregno sagrado/profano de muita proximidade.

O diabo, o malandro, a prostituta

As representações sobre os exus encontradas na literatura são bastante interessantes: enquanto alguns autores realçam a noção “trikster” de exu, outros chamam a atenção para as representações do exu malandro, beberão ou ainda para a vinculação do exu ao diabo cristão. Detenhamos-nos por instantes nestes aspectos ressaltados pelos mais diversos autores.

Roger Bastide, analisando a figura do exu no âmbito do *candomblé*, resalta o fato de que, segundo a mitologia, Exu seria irmão de Xangô, Ogum e Oxossi, sendo, portanto, um orixá. A mitologia nagô apresentada por Juana Elbein dos Santos igualmente acentua o aspecto divino de Exu, ressaltando o caráter especial deste orixá em relação não apenas ao panteão nagô, como em relação a toda a estrutura cosmológica do *candomblé*.

Entretanto, é importante salientar, antes de prosseguir, que, no caso

específico das religiões afro-brasileiras no Rio Grande do Sul, o panorama que se apresenta é bastante diferenciado. A manifestação religiosa mais aproximada ao *candomblé*, neste Estado, seria o chamado *batuque* ou *nação*. Só podemos falar em termos de “aproximação” entre muitas aspas. A semelhança talvez se restrinja ao fato de que em ambas - *candomblé* e *batuque* – são cultuadas as divindades *orixás*.

O *batuque* no Rio Grande do Sul apresenta uma especificidade bastante marcante com relação seja ao *candomblé*, seja ao *tambor de mina* ou ao *xangô do Recife*. A própria constituição do panteão se faz a partir de orixás diferentes: no *batuque* são homenageados basicamente doze, de Bará a Oxalá (Bará, Ogum, Iansã ou Oiá, Xangô, Obá, Odé, Otim, Ossanha, Xapanã, Oxum, Iemanjá e Oxalá). Em outros momentos nos referimos à relação existente entre os exus e o Bará e Ogum. De momento, é importante ressaltar que no *batuque* “puro” os exus, não fazem parte do panteon. O orixá Bará é o responsável por várias representações comuns aos exus, como, por exemplo, o domínio sobre os caminhos (é o Senhor das Chaves), abrindo-os ou fechando-os. É a entidade do movimento, do acontecer, e nenhuma cerimônia é iniciada sem que sejam rendidas as devidas homenagens ao Bará. É o primeiro dos orixás, e a ele é consagrada a casinha vermelha típica defronte das casas de religião. Junto com Ogum, garante

a segurança da casa. Por estes poucos aspectos, podem-se perceber as correlações existentes entre os barás e os exus: enquanto estes inexistem no *batuque*, algumas de suas propriedades, entretanto, são atribuídas àquelas. Talvez por isso mesmo, nas casas que realizam o *batuque* e a *umbanda* exista a correlação exu-bará e bará-exu.

A noção de Bará, no *batuque*, é em alguns aspectos semelhantes ao exu do *candomblé*, entendido enquanto um orixá. Este pode ser outro aspecto que auxilie na estreita correlação existente entre estas denominações: seja enquanto entidade da *umbanda* ou orixá no *batuque*, a entidade é a propulsora do acontecer, do início, dos caminhos. Com relação ao *batuque*, podemos resumir nestes aspectos as representações comuns, uma vez que o caráter malandro ou diabólico que o exu possa vir a ter na *umbanda* ou na *quimbanda* inexistem no *batuque* com relação ao Bará.

Refiro-me aqui à representação do exu enquanto *liminar*. Nesta acepção, o exu é visto como o ambíguo “perigoso”: não queira cair nas “*más graças*” de um exu; se algo lhe é prometido, deve ser-lhe dado, sob o risco de o exu vir “*cobrar*” num cruzeiro, seu domínio. Este caráter *liminar* também é responsável pela relação de identidade, frágil, que se estabelece entre os exus e os *filhos-de-santo*: os exus não são “*donos da*

cabeça”, a eles geralmente não se designa como “*pai*”, como ocorre no *batuque*. Neste sentido:

Isto é, a relação com o exu não demarca um território de identidade. Trata-se de um laço fluido, relação nômade, que pode se romper a qualquer momento. Daí por que todos os cuidados com os exus nunca são poucos.

Estas características liminares dos exus são observadas em uma das casas pesquisadas e entre os relatos dos demais informantes: os exus bebem, alguns dizem palavras obscenas, enfim, comportam-se antes como “*compadres*”, íntimos. É importante salientar que nesta casa de religião, bem como nos depoimentos sobre as casas dos demais informantes, encontramos uma ênfase nos rituais de *batuque*. Todas as casas possuem rituais diferenciados de *batuque* ou nação.

Acredito que este aspecto possa ser evocado num movimento de realocação simbólica que encontramos na casa da *mãe-de-santo* com relação às demais casas. Aqui, as pessoas dirigem-se ao Exu Tiriri enquanto “*pai*”, este exu nunca é tido como “*mau*” ou “*perigoso*”, pelo contrário, a entidade é vista como “*justa*”. Neste sentido, o poder da entidade é reconhecido como capaz de “*destruir a vida de alguém*”, mas nunca como uma atitude gratuita: “*como justiça, o exu pode fazer dano*”, diz um *filho-de-*

santo. O carisma desta entidade também foi observado nas expressões da assistência, inúmeras vezes, ao ver o “*Seu Tiriri chegar na Terra*”. O espaço simbólico destinado ao Exu Tiriri nesta casa de religião é significativo: é esta entidade que coordena o ciclo ritual observado, além de ser responsável pelas “*consultas*” durante as tardes de segunda-feira e durante as sessões rituais realizadas à noite. Este aspecto é mais significativo ainda quando lembro que a “*entidade chefe da Casa*” é o Caboclo Arranca-Toco, e que nunca presenciamos, durante todo o decorrer da pesquisa, nenhuma manifestação do Oxalá, orixá da mãe-de-santo, pelo lado da *nação*.

Neste sentido, acredito que, nas casas onde o *batuque* encontra-se mais referenciado, os exus ocupam uma postura *liminar*, com todos os atributos que digam respeito a esta característica. Por outro lado, na casa da *mãe-de-santo* os exus não figuram como *liminares*, mas apresentam, antes, uma posição bastante peculiar, como referido mais acima. Este deslocamento, obviamente, ocasionará tantos outros, como os atributos característicos dos exus em ambas as casas e suas posições mais centrais ou *liminares*.

É neste sentido que acredito ocorrer esta realocação simbólica de elementos na casa da *mãe-de-santo*, uma vez que a estrutura religiosa se

mantém. Nas religiões afro-brasileiras observamos que a estrutura é dinâmica o suficiente para uma realocação simbólica que, efetivamente, dá conta destas diferenças.

Retornando a Bastide (1961), este explicita a paulatina associação realizada entre o exu e o diabo cristão. Esta relação, que ocorre com o orixá no *candomblé*, encontra-se igualmente na *quimbanda*. As imagens de exus encontradas em casas de religião freqüentemente apresentam a cor vermelha, o aspecto demoníaco dos chifres, o ar de malícia e as patas de bode. Outras imagens, representando outros exus e giras, podem apresentar outras características: os seios desnudos e as pernas à mostra (identificando a prostituta) ou ainda o semblante de uma caveira junto a um caixão. A *mãe-de-santo* refere-se à existência dos chifres nas imagens enquanto símbolo de força: “*Como os cabritos, pega-se pelos chifres para imobilizá-lo, é lá que reside a força do animal*”. Bastide chama igualmente a atenção para o fato de que os chifres

não são senão símbolos do poder e da fecundidade [...]. Na Bahia, todavia, ninguém se lembrou de que também Moisés é representado com chifres, só se pensou no diabo dos referidos cromos católicos.

O caráter de associação com o diabo cristão também é atestado por

Liana Sálvia Trindade:

A identificação do Exu com o diabo no sistema umbandista traz implícita a invocação das práticas mágicas da divindade africana, referidas tanto ao passado histórico quanto ao presente.

Sobre esta associação, assim se refere um *pai-de-santo*:

“As pessoas dizem que o exu é o diabo. Não é...”

Mas as imagens reproduzem as guampas, a cor vermelha...

“Mas quem te garante que o diabo é assim? O diabo é um homem, muito bonito. O número dele é 666, e o nome dele é Roberto. Por incrível que pareça... Ele é o homem mais lindo, ele seduz qualquer mulher...”

Esta identificação dos exus e do diabo cristão é datada historicamente: o branco que via os negros rendendo homenagens às suas entidades acreditava que, uma vez que eles não rezavam para deus, só poderiam estar rezando para o diabo. Este maniqueísmo simplista e eivado de preconceitos levou, num certo sentido, a que os negros incorporassem esta representação, mantendo-a enquanto elemento de poder e resistência frente àqueles que, se não os respeitavam, entretanto os temiam. Contudo, como veremos mais adiante, estes fatores apenas não são suficientes para compreender o sentido das representações das imagens dos exus.

Podemos nos deter agora as representações acerca das pombagiras, caracterizadas, geralmente, como prostitutas. Sua bebida preferida é a champanha (ou a sidra de maçã...), sua referência é a volúpia, os olhares maliciosos, o levantar de saias, a gargalhada. Os simbolismos referem-se a uma mulher que, basicamente, vê nos prazeres da vida a maneira de ser e agir. Na maioria dos casos, sofreu por amores, teve uma vida difícil e morte trágica. É uma mulher que optou por viver às margens de um modelo convencional: da moral, da vida regrada, da família. Entretanto, sua tarefa é fazer a caridade, agora num outro plano. Esta pombagira é entendida enquanto *liminar*, como referido mais acima, e, neste sentido,

uma característica importante do “tipo” pombagira é a forma como esta exerce a sua condição de “mulher da rua”. As pombagiras, nesse e em outros terreiros, costumam se apresentar de forma tal que se dá inteiro destaque à sua condição de “mulheres oferecidas” - são quase sempre “abusadas”, mantendo com o público uma permanente atitude de voracidade: pedem cigarros, cachaça e sempre frisam que qualquer benefício que elas podem propiciar a seus clientes só será concedido mediante pagamento.

Na casa da *mãe-de-santo*, como referido acima, tanto exus quanto giras não apresentam este caráter de

“extroversão” típico das representações *liminares* destas entidades. Pelo contrário, os exus e giras recebem cigarros da *cambona*, dirigem-se ao público de maneira discreta, quando estes, individualmente, solicitam “*confortos*” ou “*consultas*”. Geralmente exus e giras ficam emitindo grunhidos, torcendo as mãos ou soltando algumas poucas gargalhadas.

Falando com algumas pombagiras durante um ritual, elas nos relatam sua trajetória de vida: geralmente eram mulheres que, prostitutas, em vida eram boas e solidárias. Aliás, encontrei esta mesma representação entre um grupo de prostitutas: a ênfase do discurso apontava para o aspecto de que a atividade profissional à qual haviam se dedicado poderia não ser, por assim dizer, “*correta*”, mas isto não deveria querer dizer que eram “*mulheres sem coração*”. Uma delas afirmou: “*Nós somos a mãe brasileira*”, quando a rede de solidariedade atua, pagando refeições para os meninos de rua, ajudando-se mutuamente em casos de necessidade.

Os exus e giras observados nas duas casas, como referido mais acima, variam bastante. Enquanto em uma das casas os exus e giras bebem, fumam, lançam olhares maliciosos, dizem palavras obscenas e todo o restante do estereótipo mais *liminar* e generalizado atribuído a estas entidades, na outra casa pesquisada as entidades não bebem durante as sessões

semanais, fumam, são mais contidas, e os exus apresentam mais geralmente o aspecto dos grunhidos e das mãos crispadas (isto também se encontra na primeira casa).

Observa-se, portanto, paralelamente uma diferenciação que resume bem o panorama das casas de *umbanda cruzada* em Porto Alegre: o “*tom*” é dado pelo dirigente da casa. Para a segunda casa, a *mãe-de-santo* é enfática: “*Lugar de exu beber é no cruzeiro*”. A ênfase aqui é na doutrinação das entidades que farão parte de sua casa; os *filhos* desenvolvendo suas entidades segundo orientações do *pai* ou *mãe-de-santo* ao qual estão vinculados durante o processo de “*feitura de seu santo*” ou “*apronte de seu exu*”. Desta forma, nesta casa, os exus e giras que se desenvolvem não apresentam o referido caráter *liminar*.

Já em outra casa que apenas visitamos, observamos uma prática não comum às outras duas casas. Após receber sua gira, a *mãe-de-santo* solicitou aos presentes que trouxessem “*as suas coisas*”: roupas, brincos, sapatos, maquiagens etc. Após isto, vestiu-se, e só então começaram as consultas e o restante da sessão.

Desta forma, encontramos algumas diferenças entre as casas, variando de acordo com suas orientações próprias. Entretanto, é importante salientar que as diferenças apresentadas (como as anteriormente citadas: fazer ou não o “*chão*”, aproximar-se mais ou menos de

outras formas de esoterismo, como astrologia, por exemplo) são decorrentes do caráter mais fluido, menos ortodoxo da *umbanda cruzada*. Este caráter, contudo, não deixa de revelar uma unidade intrínseca a esta religião, sendo estas diferenças encontradas num nível mais superficial e não-comprometedor da unidade do culto.

A análise antropológica procura, assim, contribuir com o estudo das religiões a partir de um olhar que chama a atenção para o aspecto simbólico das construções humanas. No âmbito da etnografia, podemos perceber a construção de espaços e tempos simbólicos, marcados por rituais e representações acerca da realidade cotidiana e sua ligação com o cosmos. Como Geertz, poderíamos falar em *ethos* e visão de mundo. As identidades são assim, vivenciadas e definidas pelos membros destes grupos religiosos de forma singular, numa dinâmica que escapa aos padrões mais essencialistas. A noção de pessoa assim construída e vivenciada aponta para um sujeito ativo, que age a partir de seu saber religioso no mundo.

A noção de pessoa aqui é, ao mesmo tempo, múltipla e singular, uma vez que a lógica de identidade e de diferença é administrada de uma maneira especial e específica neste grupo religioso. Ora, nos rituais de iniciação o filho-de-santo desenvolve seus orixás e suas entidades, e estes vão ajudá-lo a desenvolver-se enquanto ser humano

e social. Trata-se de um desenvolvimento tanto material quanto espiritual, ou seja, a pessoa é “múltipla”, pois se desenvolve tanto como João da Silva quanto como João do Xangô, por exemplo. Entretanto, esta multiplicidade guarda em si uma singularidade, uma vez que o orixá ou entidade desenvolvido pelo filho de santo é única, é o seu Xangô (caboclo ou orixá), é o seu Tiriri (exu) que ele vai apresentar durante o transe de possessão.

A lógica da identidade, do sujeito em si mesmo, racional e indivisível, desaparece aqui, onde o sujeito partilha seu corpo e seu ser com divindades e entidades. Este sujeito racional e indivisível talvez não exista senão numa fantasmagoria ocidental, mas utilizo-me desta representação, sobretudo como contraponto à pessoa nas religiões afro-brasileiras. A lógica da não contradição, herança aristotélica, é aqui compreendida de uma maneira especial e específica. Esta noção de pessoa, para além das diferenças de forma e de rituais entre as várias casas de religião, aparece como uma constante: a pessoa conjuntamente com a entidade ou divindade com as quais ela estabelece laços de pertencimento e identidades.

Lidando desta maneira com a questão da diferença, o *ethos* deste grupo apresenta-se enquanto nômade, disposto a trilhar outras lógicas. A pessoa, múltipla e singular, não estabelece uma relação de identidade rigidamen-

te definida, precisa em sua unicidade. Pelo contrário, é na situacionalidade do sagrado, não dicotomizado, mas, antes, gradualizado em tempo e espaço “mais” ou “menos” sagrados, que a pessoa pode “existir mais ou menos”. Ou, como nos coloca Márcio Goldman:

[...] uma escala de existências de graus do *Ser*. Existe-se mais ou menos. É esta em verdade a concepção central do *candomblé*: entre o *Não-Ser* do homem (não-iniciado) e o ser pleno dos orixás, uma continuidade poderia ser imaginada e construída, continuidade que seria percorrida por aqueles que, ingressando no culto, passam por todos os rituais e aceitam todas as obrigações e todos os tabus. O caminho entre o *Ser* e o *Não-Ser* é então uma estrada aberta, cheia de idas e vindas, de perigos, que se acentuam ao longo da caminhada.

Notas e referências bibliográficas

* Bolsista do Programa de Absorção de Jovens Doutores da Fundação de Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Prodoc – CAPES) atuando junto à Escola Superior de Teologia da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (EST).

1 Os dados etnográficos retomam RODOLPHO, A.L. 1994. *Entre a hóstia e o almoço: Um estudo sobre o sacrifício na Quimbanda*. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Dissertação de Mestrado), e RODOLPHO, A.L. 1998.

Le sacrifice des animaux et la notion de personne: étude cas au sud du Brésil. Paris: Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Mémoire Diplôme d'Études Approfondies, spécialité Anthropologie Sociale et Ethnologie).

2 LABURTHE-THOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. *Ethnologie Anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994. p. 261.

3 As casas de religião “cruzadas” são aquelas que praticam as três modalidades religiosas; v. nota 4.

4 No Rio Grande do Sul, as chamadas religiões afro-brasileiras consistem no Batuque ou Nação, forma de culto relacionada, basicamente, aos orixás e na Umbanda, onde a categoria dos pretos velhos e dos caboclos é central. Na esfera da Umbanda encontra-se a Umbanda Cruzada ou Quimbanda, cujo culto é centrado nas entidades chamadas exus e pombagiras. O universo das religiões afro-brasileiras possui o transe possessivo como elemento comum: a posse é uma categoria de transe, onde as manifestações corporais do indivíduo submetido a este processo não são as habitualmente expressas pelo mesmo no cotidiano. RODOLPHO, Adriane Luisa. “Aproximações ao universo das religiões afro-brasileiras: o batuque, a umbanda e a quimbanda no sul do Brasil”. In Federação Luterana Mundial/Ed. Sinodal, São Leopoldo, 2004, v. 01/04, p. 35-42.

5 BARRETO, M. A. P. 1989. Cultos afro-brasileiros: o problema da clientela. In *Sinais dos Tempos. Tradições Religiosas no Brasil*. Cadernos ISER (22), Rio de Janeiro, pp. 87-106, p. 98.

6 “As religiões afro-brasileiras organizam o parentesco de santo, ou seja, a partir dos rituais de iniciação o neófito ingressa numa família (espiritual). Os dirigentes religiosos são chamados de pai e mãe de

santo, ou ainda, babalorixá ou yalorixá (denominações em língua ioruba)". In Rodolpho, 2004: 41

7 Nas religiões afro-brasileiras existem basicamente duas categorias de personagens denominados exus: como orixá no *batuque*, exu é o primeiro do panteon; como entidade – espírito de alguém que viveu – os exus existem na *umbanda* e são cultuados majoritariamente na *umbanda cruzada* ou *quimbanda*.

8 Neste sentido, confere com PORDEUS, 1990, quando este se refere ao segundo momento do imaginário relativo aos exus; o primeiro seria a vinculação do exu ao malandro.

9 Exu é um princípio. Pertence e participa de todos os domínios da existência cósmica. Ele representa e transporta o “ase” (força mágica sagrada) que designa, em nagô, a força vital que assegura a existência dinâmica permitindo o acontecer e o devir. In TRINDADE, L. S. 1985. *Exu: Símbolo e Função*. Coleção Religião e Sociedade Brasileira. Vol. 2. São Paulo: FFLCH/USP-CER, p. 74. Para esta questão, ver ainda SANTOS, J. E. *Os Nagô e a Morte*. Petrópolis: Vozes. 1993.

10 Lembro de uma sessão de *umbanda* a que assisti em uma das casas de religião: como era *umbanda*, a entidade que a *mãe-de-santo* recebeu foi o caboclo Arranca-Toco. A sessão transcorria normalmente até à hora em que *virou*. Pelo toque dos tambores, iniciaram-se *pontos* que *cruzaram* a sessão para *quimbanda*, e a entidade que a *mãe-de-santo* recebeu, então, foi o Exu Tiriri. A expressão de surpresa e alegria das pessoas da platéia demonstra o carisma desta entidade, aliada à fala de alguns que disseram “- *Eu não sabia que o Seu Tiriri vinha hoje, que bom!*”

11 Esta é uma apropriação particular de Heráclito. Na realidade, o texto diz:

“Imortais mortais, mortais imortais, que vivem a sua morte, e morrem a sua vida”. Heráclito, fragmento 62 in KIRK, G. & RAVEN, J. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Calouste Goulbekian 1984.

12 BASTIDE, R. *O Candomblé na Bahia (Rito Nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Coleção Brasileira. Vol. 313, 1961.

13 SANTOS, 1993.

14 CORRÊA, N. *Os Vivos, Os Mortos e os Deuses*. Um estudo Antropológico do *Batuque* no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS. (Dissertação de Mestrado), 1988 e ORO, Ari Pedro. “Difusão das religiões afro-brasileiras do Rio Grande do Sul para os países do Prata”. In ORO, Ari Pedro (org.) *As Religiões Afro-brasileiras do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1994, pp. 48-51.

15A expressão “*batuque puro*” é aqui usada no sentido de prática isolada, ou seja, em casas de religião que realizam apenas o *batuque* sem que a casa seja “*cruzada*” (quando igualmente cederia espaço à *umbanda*). O número de casas que realiza apenas o *batuque* nos é desconhecido, mas acreditamos que não seja muito elevado (para maiores detalhes, confira PÓLVORA, J. B. *A Sagração do Cotidiano: Estudo de sociabilidade em um grupo de batuqueiros de Porto Alegre/RS*. Porto Alegre: UFRGS (Dissertação de Mestrado), 1994).

16 Lembro o que VAN GENNEP (*Os Ritos de Passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.) caracteriza como *ritos liminares*: a situação de margem, a liminaridade entre os estados iniciais do rito e os finais. Ainda, segundo TURNER: “[...] Os atributos de liminaridade, ou de *personae* (pessoas) liminares são necessariamente *ambíguos*, uma vez que esta condição e estas pessoas furtam-se ou escapam à rede de classifica-

ções que normalmente determinam a localização de estados e posições num espaço cultural. *As entidades liminares não se situam nem aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos. [...] Assim, a liminaridade frequentemente é comparada à morte, ao útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua.* [...] (TURNER, *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-Estrutura*. Vozes: Petrópolis, 1974: 117). (Grifos meus).

17 ANJOS, J.C.G. dos. *O Território da Linha Cruzada - Rua Mirim versus Avenida Nilo Peçanha*. Porto Alegre: UFRGS (Dissertação de Mestrado), 1993, p. 12.

18 BASTIDE, 1961: 210.

19 TRINDADE, 1985: 130.

20 BIRMAN, P. *O que é Umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985: 18-19.

21 O termo *cambona* refere-se a uma auxiliar, iniciada na religião, mas que geralmente não experencia o transe possessivo. Auxilia as entidades fornecendo-lhes cigarros acesos (visto que os exus não podem “acender” nada, nem velas nem cigarros) durante o ritual, além de acompanhar a entidade nas consultas, “traduzindo” as expressões mais peculiares para os clientes.

22 Trata-se de uma pesquisa multidisciplinar envolvendo vários grupos que convivem durante todo o ano na Praça da Alfândega de Porto Alegre: prostitutas, aposentados, artesãos, meninos de rua. Este convívio é alterado durante a Feira do Livro, evento que ocupa o mesmo espaço na refe-

rida praça. A pesquisa resultou em uma mostra fotográfica na forma de Museu de Rua, e ocorreu durante a XXXIX Feira do Livro de Porto Alegre, na Praça da Alfândega, em 1993.

23 “A *visão de mundo* que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem. [...] O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete”. GEERTZ, C. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara Koogan AS, 1989: 143-144. (grifo meu).

24 A noção de pessoa é aqui entendida no sentido maussiano: a “pessoa” é algo além de um fato de organização, mais do que o nome ou o direito reconhecido a um personagem e mais do que uma máscara ritual: é um fato fundamental do direito. MAUSS, M. “O Tema: A Pessoa”. In *Sociologia e Antropologia*. vol. I. São Paulo: EPU/EDUSP. 1974: 227. Desta forma, utilizo-me várias vezes do referencial à noção de individualismo das sociedades modernas (onde o indivíduo aparece como unidade de construção social) como contraponto à de pessoa (entendida no sentido de papéis sociais hierarquizados).

25 Este aspecto foi desenvolvido por ANJOS, 1993.

26 GOLDMAN, M. “A Construção Ritual da Pessoa: a Possessão no Candomblé”. In MOURA, C.E.M. (Org.) *Candomblé: Desvendando Identidades (Novos Escritos sobre a Religião dos Orixás)*. São Paulo: EMW Editores, pp. 87-119, 1987: 115.