

UM POVO NÔMADE

A NOMADIC PEOPLE

Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/UFRJ).

 10.17771/PUCRio.DDCIS.50580

RESUMO

Na experiência religiosa afro-brasileira, a multiplicidade de Exu, nome que designa simultaneamente um ser e vários seres, indica que estamos diante de uma divindade cuja existência não se separa do conjunto de suas versões. Este artigo procura demonstrar que todas essas versões constituem a afirmação de um modo de existência que faz confluír a multiplicidade e a individuação. Exu pode ser várias coisas, mas não necessariamente ao mesmo tempo e da mesma maneira para todas as pessoas e para todas as práticas situadas nas mais diversas comunidades de terreiro em que ele está presente. Exu é virtualmente muitos, vários, mas a sua existência é sempre uma existência para alguém, para um lugar, para uma experiência. Na sua afirmação simultânea da pluralidade e da singularidade, a divindade subverte o dualismo racista que pretende submetê-la.

Palavras-chave: Exu; religiões afro-brasileiras; Bará; pluralidade; singularidade.

ABSTRACT

In the Afro-Brazilian religious experience, the multiplicity of Exu, a name that simultaneously designates one being and several beings, suggests that we are facing a divinity whose existence is not separate from the set of her versions. This article intends to demonstrate that all these versions constitute the affirmation of a way of existence that brings multiplicity and individuation together. Exu can be several things, but not necessarily at the same time and in the same way for all people and for all practices located in the most diverse terreiro communities in which he is present. Exu is virtually many, but his existence is always an existence for someone, for a place, for an experience. In the simultaneous affirmation of plurality and singularity, the divinity subverts the racist dualism that intends to subject it.

Keywords: Exu; afro-brazilian religion; Bará; plurality; singularity.

“A epistemologia das Comunidades Tradicionais de Terreiro emerge da encruzilhada. A encruzilhada como lugar de encontros, de reencontros, de caminhos e possibilidades diversas. Para essa epistemologia preta, sem possibilidades, sem variações, sem diversidade de sentires e sentidos, não há vida, movimento nem ação. Trata-se da epistemologia cuja origem é uma história afro-brasileira polissêmica: a epistemologia de Exu.” (NOGUEIRA, 2020, p. 118).

O politeísmo contra o racismo

Desde que Edison Carneiro (2005b, p. 397; ver também CARNEIRO, 2005a) caracterizou Exu como “um orixá caluniado” e “mal interpretado”, muitos textos importantes, alguns dos quais serão comentados em seguida, foram escritos para provar o contrário.¹ Mas, do outro lado da calúnia, na maioria dos casos em que a questão foi formulada dessa maneira, o que se vê é uma tendência a subtrair dessa divindade uma, ou eventualmente algumas, de suas versões, deixando de integrar à compreensão de sua existência as várias possibilidades de atualização ritual e cosmológica registradas pela experiência religiosa afro-brasileira. O presente artigo argumenta que uma antropologia dessa experiência precisa considerar Exu como o conjunto de todas as suas versões e para as quais será possível, nos termos de cada situação específica, de cada comunidade de terreiro, descrever suas respectivas relações de aproximação e de afastamento, à maneira da análise que Marcel Detienne (2004, 2009) dedicou ao deus Apolo. Uma das exigências dessa *abordagem experimental do politeísmo* reside precisamente na compreensão de que uma potência divina não deve ser separada do conjunto de lugares heterogêneos que ela ocupa.

¹ O(a) leitor(a) não inteiramente familiarizado(a) com essa experiência religiosa poderá se perguntar por qual razão o nome Exu não mantém o mesmo padrão no decorrer do artigo, ora aparecendo com inicial maiúscula ora com minúscula.

A explicação pode ser encontrada no modo de existência dessa divindade. Exu é simultaneamente um nome próprio e um nome coletivo. A palavra orixá, de modo geral, é um nome coletivo, e como tal se refere a diversos seres, tais como Oxalá, Bará, Xangô, Iemanjá etc. Todos esses seres são orixás. Sendo um nome coletivo, mantenho a palavra orixá, assim como a palavra egum, com letras minúsculas.

Em algumas situações, a palavra Exu pode ser usada para se referir a um desses vários orixás e, nesse caso, a palavra Exu aparece como um nome próprio, designando uma divindade específica. É para esses casos que prefiro usar a palavra com letras maiúsculas, a saber, como Exu.

Mas acontece que exu é também um nome coletivo e, nesse outro caso, há vários seres que podem ser classificados como exus, tais como, por exemplo, Maria Molambo, Maria Padilha, Lucifér, Tranca Fer, Quebra Galho etc. Isso não acontece com a palavra orixá e nem com a palavra egum, que se referem principalmente a nomes coletivos. Poderíamos dizer que orixá, exu e egum são como classes gerais de seres, classes que abrangem diversas divindades e/ou espíritos. A diferença é que Exu, ao contrário do que acontece com orixá e egum, é a mesma palavra para um nome próprio e um nome coletivo.

O artigo joga o tempo inteiro com esse duplo sentido, sugerindo implicitamente que essa questão de natureza onomástica funciona como uma pista para pensar essa divindade como sendo simultaneamente um povo (uma singularidade coletiva) e um ser (uma pluralidade pessoal).



A notável multiplicidade de Exu sugere uma abordagem análoga e permite assentar a ideia, que neste texto tentarei desenvolver, de que a extensão etnográfica divisada é inseparável da própria intensidade que percorre essa divindade, a saber, da força mesma que a constitui. Assim, restringir essa variação, subtraindo de seu fluxo algumas das versões em que ele pode aparecer, é recusar-se a descrevê-lo nos termos em que ele próprio é frequentemente caracterizado pelas pessoas em diferentes comunidades de terreiro. “Exu não é um orixá”, “não é um egum”, “não é o Diabo”, mas para cada uma dessas negativas a experiência religiosa seguramente apresenta, pelo menos, uma exceção. É claro que sempre haverá a opção de reforçar a negação e, diante de cada um desses casos, afirmar que “não é Exu”. Exu, no entanto, se apresenta como uma divindade que, parafraseando Robson Cruz (1995), é quase infinitamente múltipla. Para os praticantes do candomblé, escreve esse autor, Exu não é bem um orixá, mas antes seu mensageiro:

“Não é bem”, “Não é exatamente”, ou afirmações similares, são formas de expressão invariavelmente aplicadas a Exu, expressando sua natureza polivalente, ou antes, indefinida, o fato de ele ser quase infinitamente múltiplo, o que é quase não ser coisa alguma. (CRUZ, 1995, p. 87).

O propósito deste artigo é demonstrar que todas essas “modulações”, o “quase”, o “não é bem”, o “não é exatamente”, não indicam *indefinição*, mas a afirmação de um modo de existência que faz confluír a multiplicidade e a individuação, a pluralidade e a singularidade.² Exu pode ser várias coisas, mas não necessariamente ao mesmo tempo e da mesma maneira para todas as pessoas e para todas as práticas situadas nas mais diversas comunidades de terreiro em que ele está presente. Exu não é tudo para todos. Ele é provavelmente muitos, vários, mas a sua existência é sempre uma existência para alguém, para um lugar, para uma experiência. Essa compreensão, por sua vez, registra a sua existência para mim, para este texto, mas para que eu pudesse formulá-la dessa maneira foi preciso pensar a partir da relação com outras formulações.

Este artigo foi escrito a partir dessa variação, mas ele depende fundamentalmente de tudo aquilo que pude aprender nas casas de Mãe Rita da Molambo, de Pai Luis da Oyá (*in memoriam*), de Pai Mano de Oxalá (*in memoriam*) e de Mãe Michele da Oxum, todas elas situadas na cidade de Pelotas, no sul do Rio Grande do Sul. Na casa de Mãe Rita, o Ilê das Almas, que ocupará um espaço maior neste texto, não é cultuada a “nação”, o “lado dos orixás”, apenas os exus e os eguns, além de suas “viradas”. Trata-se de uma casa de magia de catimbó e que inclui também um lado de quimbanda. As duas outras casas, diferentemente

² A ideia de que as religiões afro-brasileiras compreendem um conjunto complexo e multiplamente variado de práticas e de dispositivos de modulação, ou de uma ontologia modulatória, encontra-se formulada e desenvolvida por Marcio Goldman (2005) em seu importantíssimo artigo, referência fundamental para este e muitos outros trabalhos.



da dela, cultuavam os orixás, e retornarei a elas na última parte deste artigo, quando falarei do orixá Bará e de suas complexas relações com Exu.

Se Exu, conforme observa Juana Elbein dos Santos (2002), está associado à transformação, como então descrevê-lo fora de suas próprias transformações? Exu participa daquilo que sua força modifica, transformando inclusive as próprias tentativas de transformá-lo. Sua assimilação colonialista ao Diabo cristão certamente introduziu uma de suas várias versões, mas essa versão, por sua vez, teve seu sentido alterado, instabilizando o próprio dualismo ao qual se procurou submetê-lo. Exu transformou o dualismo racista em um dualismo politeísta. Desse ponto de vista, seria possível afirmar que a sua mais recente demonização por grupos religiosos neopentecostais, cujas consequências absolutamente terríveis não se limitam à prática ritual, aparece como uma tentativa de recristianizar o próprio Diabo que Exu africanizou. O racismo religioso e a *teologia do domínio* que o acompanha, orientada pela ideia de que o mal não conhece limites, correspondem a um movimento sistemático que traça uma continuidade entre a política institucional e as experiências rituais, e cujo sentido é recuperar a multiplicidade, redefini-la nos termos de um dualismo de tipo racista (ver NOGUEIRA, 2020; DIP, 2018).

Em seu recente livro sobre a intolerância religiosa, que no decorrer da argumentação ganha um sentido mais preciso e passa a ser chamada pelo nome que deve ter no caso brasileiro, a saber, racismo ou racismo religioso, Sidnei Nogueira (2020), educador, babalorixá e semiótico, escreveu algo que é de enorme importância para o que pretendo descrever a seguir:

Os deuses e a fé preta não têm sua existência significada pela ausência e pela destruição da alteridade. Exu dos nagô, Pambu-njila dos bantu e Legba não precisam, para existir, que sua existência seja verdade única, ou seja, a crença parte do “e”, como conjunção aditiva que inclui, em oposição a uma verdade dogmática do “ou” excludente e que se coloca como única alternativa a ser seguida. (p. 129).

Meu propósito, em sintonia com essa cuidadosa caracterização dos deuses e da “fé preta”, é demonstrar que a divindade Exu, na intensidade que a percorre, constitui uma profunda e radical afirmação dessa existência. Sua multiplicidade é capaz de incluir nesse “e” uma possibilidade muito mais rica e mais complexa de um “ou”, de uma diferença que assina a distância, que marca um intervalo, não como uma exclusão, mas como parte de uma arte sempre plural e necessariamente atenta às variações que respondem, nas práticas rituais e nos cuidados cotidianos, pela criação contínua do que é heterogêneo, uma criação da qual depende a própria vida.



O Ilê das Almas

No início de 2006 fui pela primeira vez ao Ilê das Almas. Acompanhado por uma amiga, Josiane Maciel, que havia frequentado a casa nos últimos quatro anos, fomos recebidos pela pombagira Maria Molambo. De maneira formal, mas sem descuidar da gentileza, ela pediu que esperássemos um pouco até que terminasse de atender a moça que veio da cidade vizinha para realizar uma consulta. Depois de alguns minutos do lado de fora, Mãe Rita nos convidou para entrar. De pronto, pôs-se a tocar a sineta para chamar novamente a Molambo, com quem iríamos conversar. Ao lado de um caixão sem tampa, no interior do qual estavam dispostas apenas as imagens do povo de Exu, sentamos os três: Molambo, Josiane e eu.

Molambo, que mantinha os olhos a meio caminho entre abertos e fechados, antes espiando do que olhando, sem fitar diretamente nenhum de nós, dirigiu-se a mim e, de soslaio, disse que eu poderia perguntar o que quisesse. Como tinha antecipado essa possibilidade, havia pensado em algumas perguntas, deixando-as anotadas de modo razoavelmente estruturado em um bloco de papel que guardava no bolso. Constrangido de recorrer a ele, fiz a primeira de que me lembrei: “Molambo, como é o outro lado?”.

“Tudo depende da passagem. Eu, por exemplo, decidi ficar onde estou: no meio.” Molambo nos explicou que imediatamente após a sua morte tornou-se um egum. E foi precisamente como egum que ela, durante muitos anos, manteve-se como escrava de um exu, até que, por conta de uma série de mediações que envolvem seu trabalho ritual e também seu regime alimentar, veio a se tornar outro exu, e como tal resolveu ficar. Essa passagem entre os eguns e os exus, perfeitamente concebível para aquilo que acontece quando já se está do outro lado, encontra-se, do lado de cá, separada em dois espaços rituais. Em seu terreiro, Mãe Rita cultua os primeiros no “buraco”, reservando a “palhoça” para os segundos. Eis a sua explicação para o sentido dessa diferença:

O balé, ou o buraco, tem que ser composto com material do cemitério, mas a palhoça, não. A palhoça é só o cultivo dos orixás e é nela que são feitos os serviços de abrimento, de clareza, de coisas boas. Como eu pratico o exu dentro do salão, o que significa a palhoça? Significa o cultivo do espírito, a sua alimentação, a sua hierarquia. A palhoça é o crescimento do orixá. Nosso exu tem que comer sangue, pois o sangue é vida e energia. Quanto mais ele se alimentar com sangue, mais forte ele vai ficar. E isso a gente faz na palhoça. Mas então vem alguém aqui e pede alguma demanda, aí, nesse caso, é preciso ir para o buraco. Por isso ele fica separado nos fundos da casa. No buraco estão assentados os eguns.

O sangue é oferecido na palhoça, ou às vezes no salão localizado no interior da casa; enquanto no buraco são servidas as sobras dos exus. Os eguns comem aquilo que fica para



trás da culinária dos outros, os quais, ao comerem sangue, se fortalecem e, para Mãe Rita, se transformam. O *axorô*, o sangue ritual, em todas as casas de religião que conheço, é uma substância transformadora, mas nem sempre é usado para produzir as mesmas transformações. Pai Luis da Oyá costumava comentar que antigamente os exus não recebiam o tratamento que recebem hoje. “Eles comiam tudo aquilo que os orixás não comiam: as aves de cor preta, a galinha sem pata, o galo caolho, os animais com alguma outra deformação, a carne crua etc.”³ Por serem escravos dos orixás, os exus não podiam se alimentar da mesma refeição que eles. “Mas hoje as pessoas servem os exus com sangue e por isso eles passaram a ter a predominância que têm. Posso falar porque também faço assim”, explicava Pai Luis, como se, acrescento eu, os exus tivessem deixado de ser escravos pela introdução do sangue em sua culinária. Os exus comiam à maneira dos eguns, sendo alimentados com aquilo que era recusado pelos orixás. Na casa de Mãe Rita, como se pode ver, a relação culinária entre os exus e os eguns é semelhante, porém não igual à relação de antigamente entre orixás e exus.

O Exu Tranca-Fér de Pai Mano de Oxalá comia anualmente um boi, e junto com ele comiam todos os demais exus da casa, como, por exemplo, a Molambo de Mãe Michele da Oxum, cuja feitura original, ainda na casa de religião de sua avó paterna, incluía a alimentação com cabritas. Pai Luis também já alimentou seu Exu Quebra Galho com bois, mas o mais comum era oferecer-lhe cabritos ou porcos, além de algumas aves, como galos. A Molambo de Mãe Rita, que até onde sei nunca comeu bois, é habitualmente alimentada com cabritas, porcas e galinhas. A cor da pelagem/plumagem, em todos esses casos, é variada, podendo inclusive ser preta, que é proibida para a maioria dos orixás. Mas os exus, assim como os orixás, comem sempre animais do mesmo sexo.

Assim, se antes os exus comiam como os eguns, hoje eles parecem comer um pouco à maneira dos orixás, embora não comam junto com eles. De acordo com Pai Luis e Pai Mano, eles comiam sempre do lado de fora da casa, ao contrário do que faz Mãe Rita, que os alimenta pelo lado de dentro. Em todas elas, no entanto, eles não comem qualquer coisa. À exceção de Pai Mano, que nunca modificava o animal oferecido, os exus podem comer com uma variação relativamente maior do que os orixás. A escolha dos animais segue uma classificação menos estável. A boca dos exus é mais descontínua do que a dos eguns, mas um pouco menos do que a dos orixás. Na relação entre eguns, exus e orixás, o regime culinário tende a variar entre uma boca mais contínua e outra mais discreta.

³ Robson Cruz (1995) observou algo parecido para o candomblé: “[Exu] é a divindade que recebe mais sacrifícios no Candomblé, mas é também a que é tratada com menos deferência, inclusive com uma certa sem-cerimônia ritualizada [...] Suas comidas sagradas, todas de preparo bastante simples, são feitas de forma descuidada e apressada. A carne dos animais a ele sacrificados lhe é ofertada meio, ou completamente crua, ou tostada. Nunca ao ponto certo. E, no entanto, é ele quem mais come na casa de Candomblé” (p. 88).



Mãe Rita explica que para se tornar filha de exu, para se iniciar pelo *lado da magia*, que compõe, junto com o *lado da quimbanda*, o estilo ritual específico de sua casa, a pessoa não pode ter pai de cabeça; ela precisa *rejeitar* o pai e a mãe.

A gente trata o exu como pai, porque nós tratamos o nosso exu como orixá, mas ele é um enviado, um mensageiro, não vai conseguir ter a luz de um orixá maior. O Exu é um orixá menor. Ele é só o condutor. Tem muitas pessoas que matam para exu na cabeça, mas eu acho que isso é errado. Se matares para o exu na tua cabeça, cobres o teu anjo de guarda, e a tua energização vem toda dele. Independentemente de eu não cuidar mais do meu pai e da minha mãe, de tê-los rejeitado, tenho um anjo da guarda que nasceu comigo. Se eu botar o diabo a comer na minha cabeça, eu tiro toda a minha energia boa. Pelo meu catimbó, nós não matamos na cabeça. Nós só cruzamos [Mãe Rita faz o sinal da cruz na testa] e matamos no corpo para o exu. São feitos cruzamentos, mas cruzamentos no corpo. Do pescoço para cima não se mexe. Só cruza a testa: é nela que o exu come. Tem gente que mata na nuca, mas aqui não fazemos assim. Eu tive um filho de magia negra, o falecido Seu Carlos, que o exu dele, o Lucifér, comia na cabeça. Ele veio da Bahia, pelo lado do ketu, com esse axé.

Exu come dentro de casa, mas não na parte mais alta do corpo, da qual os orixás são afastados e nenhum outro ser é posto no seu lugar. Mesmo a cabeça estando longe dos orixás, o axé está vinculado a ela, e oferecê-la como prato para o orixá menor – o condutor, o diabo, o mensageiro – é tirar da pessoa toda a sua “energia boa”. A passagem anterior mostra como Mãe Rita, ao se referir a exu, passa em variação contínua por diferentes formas de caracterização, o que sempre foi uma constante em nossas conversas. Exu come um pouco mais abaixo, na testa, que nas casas de Pai Luis e Pai Mano ainda seria um lugar muito alto, e também no corpo. O axorô do boi ofertado ao Exu Tranca-Fér de Pai Mano era geralmente derramado nas mãos e nos pés, jamais do pescoço para cima. Na casa de Mãe Rita, com exceção do que acontece no ritual do *velamento*, não há também o banho de axorô sobre as pessoas, tal como se faz com os orixás nas duas outras casas: há apenas cruzamentos, assinalações em forma de cruz que, além da testa, podem ser distribuídas por toda a extensão do corpo.

O gesto de deferência para com os exus também se modifica em relação àquele que era adotado para os orixás nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, nas quais, em diferentes circunstâncias rituais, cada pessoa, de frente para o orixá, deitava-se de bruços sobre o chão e levava a testa até o solo, podendo igualmente virar para a esquerda e para a direita, erguendo-se em seguida para beijar suas mãos. Esse mesmo gesto se repete na relação de cada filho com seu pai de santo, e o próprio orixá bate cabeça para aquele que o fez. Na casa de Mãe

Rita, não se bate cabeça para os exus, ao contrário, deita-se de costas para eles, deixando as mãos enlaçadas sobre o ventre, em um “sinal de velamento”. A distância relativamente ao alto é também o afastamento em relação à frente. Seus filhos de quimbanda, os que não passaram pelo ritual do velamento e que, portanto, não rejeitaram os pais, somente se ajoelham, sem deitar o corpo sobre o chão. Na casa de Mãe Rita, a quimbanda é como uma umbanda “fortalecida”, menos forte, contudo, do que a magia.⁴

Os exus que não comem nas cabeças são saudados de costas por meio de um gesto que, na casa de Pai Luis, por exemplo, era fortemente repellido pela sua associação com os espíritos dos mortos (os eguns) e sua potencial capacidade de atrair “axé de miséria” (o inverso do axé). Mas, para Mãe Rita, ele é parte do axé ligado ao seu “lado de magia”, e o que talvez seja o outro lado de uma casa, pode não ser o mesmo quando se passa para o lado de outra. Assim, por exemplo, Mãe Rita não mexeu no fundamento do seu filho, “o falecido Seu Carlos”, que, por vir de outro axé, alimentava seu exu, o Lucifér, na cabeça. De todos, era ele quem comia mais acima, e sua linha era como o outro lado da própria magia praticada por Mãe Rita.

Mãe Nara do Xapanã me explicou que uma casa, para que possa ter equilíbrio, deve reunir todas as forças, todos os lados, e nessa composição exu não deveria subir muito, pois, “se fôssemos dividir o nosso corpo, ele estaria sempre no nível dos pés.”⁵ É o nosso mundo mais básico”. Mãe Rita dizia algo muito parecido: “Exu é um orixá que ficou na terra. Ele é o único orixá no qual predomina o álcool, o vício, a luxúria, e é também o mensageiro”. É esse seu aspecto telúrico que torna bastante temerário inverter os lados do corpo, passando a força dos pés para a cabeça, subindo a terra.

Adriane Rodolpho (2001), que escreveu sobre o corpo em algumas casas de quimbanda localizadas na cidade de Porto Alegre, também observou que a cabeça é um domínio que “não deve e não pode ser concedido aos exus, sob o risco de esta entidade, ambígua e *trickster*, enlouquecer a pessoa, fazer a sua vida ‘dar para trás’” (p. 28).

O corpo é igualmente concedido a um orixá (ou vários, dependendo das “passagens” que a pessoa tiver, identificadas no jogo de *búzios*). O domínio dos exus são as pernas ou os pés, não por acaso o espaço de locomoção, do “ir e vir”, da potencialidade do acontecimento, do não-estático, do movimento. (p. 154).

⁴ Estamos aqui em um contexto muito diferente daquele registrado por Paula Montero (1985), segundo a qual, “[...] na prática nenhum centro se define a si mesmo como ‘terreiro de quimbanda’, porque isso significaria condenar a sua própria prática enquanto prática anti-social. Se a quimbanda existe, o quimbandeiro é sempre o ‘outro’, o desconhecido, o concorrente ou o inimigo” (p. 136). É uma afirmação completamente estranha ao que conheço pela minha experiência e por aquela de outros colegas.

⁵ Uma excelente etnografia da casa de Mãe Nara é a dissertação de mestrado de Ávila (2011).



Enquanto a cabeça somente pode ser de um orixá, o restante do corpo, necessariamente mais perto da terra, aparece como compartilhado por orixás e exus. Na casa de Mãe Rita, a iniciação à magia, chamada de velamento, é o ritual no qual os exus mais se aproximam da cabeça, mas então, por uma torção suplementar, eles comem fora de casa. Para diminuir o intervalo corporal, a distância entre o alto e o baixo, elevando a terra ou os pés, a pessoa se afasta da casa, embora o axé buscado em outro lugar seja igualmente estendido até ela. O rito é inteiramente realizado no cemitério, um dos lugares mais distantes da cabeça nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, no qual muitas vezes não se pode entrar sem cobri-la cuidadosamente. Na casa de Mãe Rita, para subir um pouco no corpo é preciso fazer o mesmo que nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, o que seria definido como descer excessivamente, como se, do lado dessas últimas, a parte mais alta fosse para debaixo da terra. Por uma referência cruzada à expressão “fazer o chão”, um dos principais designativos da iniciação pelo “lado de santo” (orixá), Mãe Rita define o velamento como “fazer a laje”. Durante sete noites consecutivas, a pessoa deve dormir no interior do cemitério.

No seu conhecido livro *O segredo da macumba* (1972), Luz e Lapassade descreveram um ritual cujo sentido me parece análogo, no qual, segundo o chefe do “templo umbandista”, era “praticada” “nas salas do primeiro andar”, a “alta magia”. “Numa sala sombria colocaram um caixão vazio: no tempo da iniciação o neófito dormirá nesse caixão – [...] ele fará então a experiência da morte e da ressurreição” (p. 28). Esse é um caso no qual o cemitério, por assim dizer, é trazido para dentro da casa, ao passo que, no Ilê das Almas, é preciso ir diretamente à *kalunga*, muito embora, como vimos antes, também haja dentro dela, mas especificamente no seu salão, a presença de um caixão.

É no ritual do velamento que a pessoa cruza a cabeça e banha o corpo com o axorô, entregando-o, como explicou Mãe Rita, “para as almas”: o corpo e a casa, o Ilê das Almas, são feitos do seu axé. Ao final, no lugar da sacralização de um animal, que é por onde o rito inicia, a pessoa oferece o próprio axorô, porém, em vez de derramá-lo dentro de um alguidar (ou na vasilha) tal como acontece pelo lado de santo, ela utiliza uma taça de cristal. É através dela que se compartilha um pouco do corpo do iniciado, sendo simultaneamente o seu assentamento e uma extensão da pessoa.

Se os exus, tratados como orixás ou como orixás menores,⁶ comem junto com os espíritos dos mortos quando estão fora de casa, estes, que Mãe Rita alimenta com as sobras daqueles, tornar-se-ão como eles se forem alimentados com sangue. “Quando se tem um balé em casa”, explica Mãe Rita, “é possível oferecer axorô para os eguns para que eles virem exus, para que

⁶ A definição dos Exus como orixás menores evoca outra definição avançada por Zespo, escritor umbandista citado por Véronique Boyer (1993): “Exu é o orixá menor sem o qual nada de grande se faz” (p. 236).



assim tu possas cultivar um orixá. Os escravos da Molambo vão seguir futuramente uma sequência de Molambo”. Os eguns podem se transformar nos exus.

A Molambo de Mãe Rita foi um egum que virou um exu. Isso quer dizer, em seus termos, que ela não sobe, isto é, não vai se encontrar definitivamente com Oxalá, e também não desce, não volta a ser um egum. Essa zona intermediária na qual permanece parece existir no seu movimento de ir e vir. Ela acende uma vela para o bem e sobe um degrau, porém, logo em seguida, acende uma ou mais velas para o mal, e assim volta a descer o mesmo degrau que antes havia subido. Passando constantemente de um lado para o outro, Molambo flerta com os orixás e com os eguns, mantendo-se, ao que parece em definitivo, nessa distância feita de aproximações reversíveis. Não por acaso, apenas aqueles que vão até os pés de Oxalá é que poderão reencarnar, o que não acontece com os que, como ela, escolhem ficar no meio.

Todos aqueles exus da casa de Mãe Rita que comeram no ritual do velamento têm igualmente a sua virada para a bruxaria, que em geral acontece nos *rituais da fogueira* celebrados nos fundos da casa em datas específicas, como, por exemplo, no dia de finados ou na Sexta-Feira da Paixão, períodos em que as casas que cultuam o lado de nação (lado de orixá) fecham seus *pejis* (nome que se dá aos “quartos-de-santo”, nos quais estão assentados os orixás). O falecido Seu Carlos, para voltarmos a ele, tinha Lucifér como seu “exu de frente”, e também um egum, o Zé da Praia, mas na virada quem vinha era o Borokô, um bruxo que, como diz Mãe Rita, “quase matava o velho pela sua força”, e que, além disso, cortava-o para se alimentar e assim “energizar a matéria”. Joceli, que foi casado durante alguns anos com Mãe Rita, tinha o próprio Lucifér na virada e Seu Sete Encruzilhadas como exu de frente. Trata-se, nos dois casos, do mesmo espírito, mas que assume nomes diferentes quando vem, com finalidades também diversas, por um ou por outro lado ritual. Há outros casos, como o de uma filha de Mãe Rita, em que o exu não é o mesmo, e então, quando ocorre a virada, ele dá passagem para outro espírito. Essa filha recebia a Maria Padilha no *salão* (dentro de casa) e o Bará na *bruxaria*, embora esse último muitas vezes tentasse, porém sem sucesso, incorporar enquanto ela estava no salão.

Todos esses bruxos, explica Mãe Rita, são eguns, porém “eguns aperfeiçoados, com centenas de anos”. “Mas então”, perguntei certa vez a ela, “a Molambo virada como bruxa não é a Molambo?”. “Não”, respondeu Mãe Rita, “é a Molambo sim, só que envelhecida, apenas com o outro lado, é a Bruxa Évora”. O ritual da fogueira é um modo de ir direto às almas, àquelas para as quais o corpo foi entregue; e as substâncias utilizadas, como, por exemplo, as comidas, não são aquelas dos exus, pois enquanto estes ainda podem ir até os orixás, os bruxos vão somente a Lucifér, a quem as pessoas frequentemente se referem como *Senhor* ou



Maioral.⁷ Assim, os exus que fazem o caminho até Oxalá viram em bruxos para fazer o caminho inverso na direção de Lucifér. Molambo é um espírito que contém as duas passagens, e se por um lado, ela não é mais egum, por outro, mantém a possibilidade, notadamente reversível, de se transformar naquilo que deixou de ser.

Mesmo em algumas outras casas nas quais a magia de catimbó não é praticada, e onde não se realizam os rituais da fogueira, pode-se encontrar essa virada na relação entre a Molambo e a Bruxa Évora. Maria Molambo das Almas do Lixo do Cemitério é a pombagira de Mãe Gisselma (mais conhecida pelo seu apelido de Tel) da Iemanjá, que foi filha de santo de Pai Luis da Oyá. Mãe Tel é filha da Iemanjá Bomi, a passagem mais velha desse orixá do mel e da praia, e a Molambo, que é o seu exu de frente, está associada à *linha das almas*, do mesmo modo que seu exu masculino, o Exu de Duas Cabeças.⁸ Assim como os orixás, que existem em número de três para cada pessoa, dois deles (o da cabeça e o do corpo) de sexo diferente, os exus tendem também a formar pares de sexo oposto. Mãe Michele da Oxum tem igualmente a Molambo e o Tranca Rua; Pai Luis tinha o Quebra Galho e a Molambê. Um terceiro exu pode eventualmente ser incluído no casal, o que, para algumas pessoas, seria uma maneira de evitar as brigas entre os dois principais. Mãe Rita tem a Molambo e o Tranca Rua, e deveria ter, segundo ela, outra pombagira, mas Molambo, que é a “dona do seu corpo”, nunca permitiu que outro espírito mulher se aproximasse, e assim, no seu lugar, mandou o próprio companheiro, o andarilho Lúcio. Algumas casas celebram casamentos entre esses espíritos, o que é desaconselhado em outras, pois se entende que não é prudente “amarrá-los” demais.

Mãe Tel, que já é *pronta* pelo lado da nação, tem, há mais ou menos trinta anos, a sua própria casa de religião, na qual são praticadas a umbanda e a quimbanda, e mais recentemente a nação. Os dois primeiros lados vêm de sua avó materna, e não da casa de Pai Luis, com quem ela se iniciou pelo lado da nação. Sua Molambo já tem trinta e cinco anos de assentamento, mas antes de ser a pombagira de Mãe Tel, ela, em suas palavras, “andou de canto em canto até achar a sua verdadeira morada: a kalunga”. Por ocasião de um ritual celebrado dentro do cemitério, Molambo, enquanto dançava, subiu em uma *catatumba* e gritou que aquela era a sua, localizada exatamente na frente da cruz central, onde quem reina é Omolu.

A casa de Mãe Tel é a sua casa, mas o local em que ela “manda e desmanda”, onde se sente “rainha”, é a kalunga, que divide com outros exus, como, por exemplo, o Caveira e o próprio Omolu. Antes de possuir a sua catatumba, Molambo passou pelo lixo, “o lixo mais fedorento

⁷ Lucifér, ou Seu Lucifér, é conhecido em muitas outras casas pelo nome de Maioral de Quimbanda.

⁸ O ponto de chegada desse Exu faz uma significativa referência ao seu aspecto anatômico, expressando, por meio dele, um movimento semelhante àquele realizado pela Molambo de Mãe Rita: “Exu de Duas Cabeças / gira para onde quer / uma para Satanás do inferno / a outra para Jesus de Nazaré”.



que existe, aquele de dentro do cemitério, o lixo das ossadas”. Ainda hoje a sua maior riqueza é esse *lixo dos restos mortais*. Ele é a sua defesa, o seu poder de maldade e de cura, a força que lhe permite levantar a vida de uma pessoa. É do lixo produzido pela putrefação dos mortos que provém seu axé. Muito embora Molambo “ande de encruzilhada em encruzilhada, correndo cruzeiros”, não é aí que ela gosta de receber suas oferendas. Ela prefere que seja na própria kalunga, mas quando isso não é possível, gosta que seja no lixo mais “bagunçado e fedorento” que se encontrar.

Molambo diz que a gente pode ver os espíritos em forma de luz, como um vulto que oscila entre o preto e o branco. Para Mãe Tel, contudo, ela se apresenta mais frequentemente com uma forma humana, “em carne e osso como vocês”. Essa forma, no entanto, está longe de ser constante, pois tudo depende, por assim dizer, do seu estado de espírito e daquele das pessoas com quem ela está. Quando Molambo está bem, Mãe Tel a vê “de modo muito lindo, muito formosa”, mas quando não está, sua imagem muda, envelhece, o cabelo fica mais desganhado. São os sinais que indicam que é a Molambo na sua virada como Bruxa Évora.

Nós podemos ter várias formas, forma de caveira, forma bonita... A gente tem muitas maneiras de se apresentar, depende também de como estão vocês, de como está a Dona Gisselma... Se a Dona Gisselma está bem, eu sempre me apresento bem. Mas quando ela me vê assim, com o cabelo daquela idade, aí ela diz: “Eu vi a Molambo com o cabelo daquela idade!”. Esse é o meu pior jeito, é quando estou aprontando, mas não para ela, estou aprontando para o povo que está fazendo demanda. E se estiverem fazendo demanda para o povo da minha casa, também vou me apresentar, porque eu abraço todo mundo que entra para o meu buraco [casa].

Os exus podem se materializar sob qualquer forma, inclusive, acrescenta Mãe Rita, como outros espíritos – como, por exemplo, caboclos, pretos velhos – e é até mesmo possível que a pessoa esteja batendo cabeça para uma Iansã que, naquele momento, seja um exu. “É um espírito que não tem uma personalidade completa, principalmente se for novo, ao contrário dos orixás, que trazem, cada um deles, a própria característica”. É o caso de sua Molambo, uma pombagira nova, muita crua, briguenta, e que fez Mãe Rita desistir de ir a festas em outras casas. “A Molambo não se comporta, e quando invocam com ela, já vai logo dizendo: ‘para mandar em mim tem que nascer com três tetas, porque duas eu também tenho’. Aí eu prefiro não ir”.

Molambo ficou no meio, e naquele sobe um pouco e baixa outro tanto, muitos atritos aconteceram com o Exu das Sete Encruzilhadas, espírito do ex-marido de Mãe Rita. Durante os toques rituais, as *terreiras*, quando então os exus atendem os visitantes com conselhos, passes e através deles ganham mais “evolução”, tornando-se menos crus, Seu Sete olhava



para a Molambo e dizia: “Vem Molambo, vamos trabalhar”. E ela então respondia: “Não, vai tu exu, porque tu queres crescer, mas eu vou ficar sentada”. Seu Sete “sempre foi um exu de crescimento, de prosperidade, de querer subir, ser Lodê, chegar a Bará [...] Já a Molambo era aquela outra história: ‘aqui está bom e eu não quero sair’. Por isso eles não se entendiam”, complementa Mãe Rita.

Esse meio no qual se encontra a Molambo de Mãe Rita é ainda o meio no qual estão os próprios humanos. “Esse lugar é o inferno, mas não aquele inferno com diabinhos, tridentes [...] não, nada disso, o inferno são vocês, o lugar onde vocês estão, o lugar onde eu quero estar, a terra”, diz a Molambo.⁹ A terra é o inferno, mas o inferno, no entanto, não é aquele inferno, e sim o lugar onde estamos: nós, os vivos, e eles, que mesmo não estando vivos, não são, contudo, os mortos (os eguns) e nem os deuses (os orixás), antes parecendo ser um pouco dos dois.

“O inferno são vocês, o lugar onde vocês estão, o lugar onde eu quero estar, a terra”. E é por meio de nós, dos nossos corpos, que esses espíritos podem aqui permanecer. Assim, embora estejamos todos, humanos e espíritos, no mesmo lugar, não estamos, contudo, do mesmo modo nesse lugar que compartilhamos. Portanto a terra, que é o meio, não parece ser o mesmo meio conforme estejamos de um lado ou de outro. É porque temos corpos que somos os outros que esses espíritos querem ter por perto. Lembro do que dizia o Exu Quebra Galho de Pai Luis: “a gente precisa dos corpos de vocês para ser feliz”.

O inferno somos nós, diz a Molambo, mas é de se perguntar: Afinal, quem somos nós? Mesmo sendo mortos, ainda que sejam também um pouco mais do que isso, os exus estão entre os vivos, porém não do modo como os vivos estão entre eles mesmos. Estando aqui, eles fazem o que fazemos tomando emprestados nossos corpos, mas dizem igualmente o que poderemos ser quando também não tivermos mais corpos. Eles podem ser o que somos, mas simultaneamente sendo o outro do que somos, isto é, o que seremos, ou pelo menos o que poderemos ser. Na perspectiva dos espíritos, que usam nossos corpos para aqui permanecer, o que somos não se define apenas pelo fato de estarmos vivos, mas também pela possibilidade de nos tornarmos como eles. Daí por que nos chamam, às vezes, de carne podre. Estar aqui, para eles, é um modo de viver não estando vivos; estar aqui, com eles, é para nós um modo de ser, desde já, mas ainda não o que seremos: nós os ajudamos a não esquecer a vida, enquanto eles, por sua vez, nos ajudam a vivê-la.

Mas entre os exus existe ainda outro passado, afinal, segundo a Molambo, eles foram eguns antes de se tornarem exus. Para os espíritos que são exus, parece existir dois passados:

⁹ Algo análogo pode ser encontrado nas palavras do Exu Zé Ferreira: “[...] *Estou no meio do mundo, não estou aqui, nem acolá, estou no meio*. Eu acho este mundo aqui cheio de problemas, de dificuldades pra vocês, da terra. Eu venho pra botar as coisas certas como devem ser, entortando quando deve entortar” (TRINDADE, 1982, p. 32, grifo nosso).



um, que é o tempo em que estavam vivos e do qual parecem se recordar com alguma nostalgia; e outro, que é o tempo imediato que se seguiu à morte de cada um. Se a vida, no entanto, é recordada com alguma nostalgia, por qual razão, então, eles não seguem em frente, rumo aos pés de Oxalá, para que possam assim reencarnar? Por que eles escolhem permanecer no meio, sem a perspectiva de irem para frente, que lhes daria a garantia de voltar para a vida como vivos? O caso é que o objeto da nostalgia não parece ser exatamente a vida, e sim o corpo que perderam. Eles querem estar na vida, mas na condição de espíritos, e não enquanto vivos, e ao mesmo tempo lamentam o corpo que não mais possuem e que, por essa razão, os leva a tomar corpos emprestados de outras pessoas. Nós, humanos, somos os corpos dos espíritos.

Vivemos, vivos e mortos, humanos e espíritos, no intervalo porque, como disse antes, vivemos na terra. Esse é um tema complexo e será suficiente, para traçarmos um contraponto, lembrar que, enquanto pelo lado kardecista do espiritismo a terra é um lugar de passagem, estamos aqui apenas para não estarmos depois, tratando-se, portanto, de um trajeto entre dois pontos; no Ilê das Almas assistimos a uma inflexão dessa concepção.¹⁰ Com Maria Molambo, é como se o “entre-dois” tivesse ganhado toda a sua consistência, a terra territorializando-se sobre o próprio intervalo. Penso aqui em uma passagem de um dos livros da série *Mil platôs*, muito importante para a ideia que estou tentando formular neste texto: “Um trajeto está sempre entre dois pontos, mas o entre-dois tomou toda a consistência, e goza de uma autonomia bem como de uma direção próprias. A vida do nômade é *intermezzo*” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 50). Assim, se podemos permanecer na passagem é porque ela não é feita apenas daquilo que passa, isto é, na passagem nem sempre se está apenas de passagem.

Mas talvez pudéssemos dizer que, em ambos os casos, a terra contém em si uma potência desterritorializante, uma vez que se trata sempre de, passando por ela, transformar-se em outra coisa. Contudo, no caso de Molambo, a desterritorialização é aquilo de que é feito o próprio território da terra, e não somente uma força por meio da qual se pode e deve deixá-la. Se, no primeiro caso, a terra deve apenas purificar, no segundo, ela mistura, dobrando sobre si os sentidos do trajeto. A terra é por onde atravessamos, mas pode ser também a travessia feita para não acabar: a consistência do através é a relação que se relaciona consigo mesma, a intransitividade da passagem. O intervalo existe nesse movimento aparentemente infinito de ir e vir entre o bem e o mal, no adiamento interminável da realização completa de um ou de outro. Molambo talvez seja apenas um caso particular desse nomadismo

¹⁰ Sobre o espiritismo kardecista, ver o trabalho de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti (2004). Sobre essa ideia da terra, penso que ela chama atenção para o fato de que a topografia do mundo habitado pelos seres sobrenaturais tende a ser pensada em continuidade com o mundo dos humanos, a diferença entre os dois sendo antes uma questão de lado do que de natureza (BARBOSA NETO, 2012).



estacionário associado a espíritos para os quais o movimento consiste em uma espécie de vibração interna à sua forma, e cuja textura é composta de lateralidade e variação contínua.

Para aquela linha kardecista, a terra é um “planeta de provações” e no qual a reencarnação supõe um consentimento, uma escolha por parte do espírito.

Não basta que ele sofra nela o seu carma, é preciso sobretudo que ele queira fazê-lo. Em algum momento do estado de desencarnado ele deve, portanto, *arrepender-se*. A reencarnação está assim condicionada ao arrependimento que garante o progresso do Espírito e o caráter expiatório da encarnação. (CAVALCANTI, 1983, p. 91).

Mas o consentimento de Molambo é o inverso deste: aquele que pode reencarnar não é quem se arrepende, mas quem foi mais alto, até os pés de Oxalá. Além disso, entre o espírito que reencarna e ela própria, há, pelo menos, outra possibilidade, a saber, aquela realizada pelo Seu Sete Encruzilhadas e que consiste em se transformar em Lodê, em Bará, que é justamente um dos *orixás da rua* pelo lado da nação. Fazer simultaneamente o bem e o mal é o modo como Molambo recusa assentir à culpa, e assim, em vez de voltar para a terra apenas como um humano, ela se mantém dos dois lados.

Exu é o orixá que ficou na terra, é o mais humano de todos eles, mas também, como vimos, é um antigo egum, além de ser igualmente um bruxo, egum aperfeiçoado, que na virada vai a Lucifér, retornando circunstancialmente à condição que, de outro lado, abandonou talvez para sempre.¹¹ Logo que conheci Mãe Rita notei que ela se referia aos exus de sua casa como orixás, mas quando lhe perguntei se era este o caso, ela me respondeu: “Não, exu é exu, e orixá é orixá. A gente chama assim porque tem carinho e porque a feitoria é parecida”. De fato, como vimos, os exus são *tratados* como orixás, porém quando feitos pelo lado da magia, através do velamento, eles comem junto com as almas, com as quais, a partir de então, podem entrar em participação sempre que há o ritual da fogueira. Prisioneira, por livre escolha, da passagem que leva dos eguns aos orixás, Molambo traz essa mesma passagem dobrada sobre si. O intervalo em que ela está é também o intervalo de que é feita.

Topologias do mundo

O candomblé da Bahia (2001), de Roger Bastide, notabilizou a qualidade intervalar como a principal forma de compreender a existência de Exu, posteriormente retomada e seguramente aprofundada por Juana Elbein dos Santos (2002), que apresentou Exu como o

¹¹ O material de Halloy (2005) também apresenta Exu como o mais humano dos orixás. “Com efeito, ele vive permanentemente entre os homens, em cujo meio teria o prazer maligno de semear a discórdia” (p. 162).

“condutor” responsável pela “circulação do axé”, aquele que encarna “o elemento dinâmico” de tudo o que existe, e cuja atribuição faz dele um ser equivalente a esse mesmo axé que lhe cabe transportar, não podendo, portanto, ser “isolado ou classificado em nenhuma categoria” (SANTOS, 2002, p. 130-131). “Princípio dinâmico de comunicação e individualização de todo o sistema”, orixá “que acompanha [...] todas as entidades sobrenaturais”, “que passa de um objeto a outro, de um ser a outro” (SANTOS, 2002, p. 21, 35, 165), que é cultuado como egum e como orixá, Exu é quem põe em relação o conjunto da existência, e sem ele o cosmos entraria em um tipo de entropia e provavelmente sucumbiria. Exu aparece como uma divindade homeostática, responsável pela reposição contínua do equilíbrio.

Pierre Verger (1992), que criticou o trabalho de Juana Elbein dos Santos, em particular por essa equivalência mencionada no parágrafo anterior, havia se dedicado alguns anos antes a uma revisão dos materiais yorubás referentes à noção de deus supremo, e sugeriu a existência de uma provável analogia entre Olorum e o conceito de axé, argumentando que a definição do primeiro como aquele “ocioso rei negro quase sempre dormindo”, proposta pelo Padre Baudin no final do século XIX, não passaria de uma “racionalização infantil” (VERGER, 1992, p. 34). Nas cerimônias para os voduns e para os orixás, “os olhos dos fiéis se dirigem mais para a terra do que para o céu”, e se os pesquisadores tivessem observado essa orientação do olhar “não teriam considerado automaticamente o céu como a residência do ser supremo” (VERGER, 1992, p. 31). “A religião dos orixás e do axé”, argumenta Verger, “é uma religião de exaltação voltada para a vida e sua comunidade”, pois, como declarou Gedegebe a Maupoil, “a vida na terra é melhor do que a vida no além” (VERGER, 1992, p. 31-32). Não é por acaso que Exu, “orixá que ficou na terra”, para voltarmos a uma das caracterizações de Mãe Rita, reapareça na análise de Juana Elbein dos Santos (2002) em uma posição análoga àquela de Olorum nesse ensaio de Pierre Verger (1992).

O axé é definido por Pierre Verger como algo que “não se pode representar”, inexaurível em sua extensão, ou, de outro modo, como “o Poder ele próprio, num sentido absoluto, sem nenhum qualificativo ou determinação de qualquer espécie”. Assim, por exemplo, cada um dos poderes associados aos orixás é aquele “Poder” “visto sob um de seus inumeráveis aspectos” (VERGER, 1992, p. 33). Menos, portanto, do que um deus imóvel, simplesmente parado no céu, o “deus supremo” seria uma “pura força”, aquilo mesmo que constitui, através de suas incontáveis atualizações, a vida e a terra.

Juana Elbein dos Santos descreve o axé em termos análogos a esses de Pierre Verger. Ele é “neutro” (SANTOS, 2002, p. 40), pode ser usado para qualquer finalidade, constituindo-se assim em uma espécie de força sem a qual não há vida, e que pode se atualizar em um processo virtualmente infinito de diferenciação. Mas o axé, por outro lado, não é espontâneo, e assim, para que seja atualizado, reclama a ação de um princípio motor que essa autora, em sua



análise, definirá como da mesma natureza que ele. Exu e o axé não são exteriores um ao outro, sendo antes algo como dois lados simultaneamente diferentes e inseparáveis, que respondem, respectivamente, pelo movimento e pela força, como se a atualização dessa força pura, virtual, ocorresse por meio de um movimento cujo princípio não está “classificado em nenhuma categoria”. É nesses termos que Exu sintetiza aquilo que Bastide denominava de “princípio de participação”, fazendo dele “o único orixá que tem um pé em cada um [dos] compartimentos” que constituem a “estrutura do mundo” (BASTIDE, 2001, p. 176, grifo nosso).

Bastide (2001) menciona uma história na qual Olorum, imediatamente após a criação do mundo, procede às divisões internas ao cosmos, distribuindo cada um dos domínios entre os diversos orixás, e destinando a Oxalá, “seu sucessor legítimo”, a manutenção da ordem. Caberá a Exu, por sua vez, “comunicar entre si os reinos divididos”, e por isso cada orixá terá “um ou vários Exus a seu serviço” (BASTIDE, 2001, p. 185). Exu aparece na versão de Bastide (2001) como o “embaixador dos mortais” (p. 170), não apenas por ser o mensageiro, mas também pela sua condição de intérprete, como aquele que traduz a linguagem dos humanos naquela dos deuses e vice-versa, sendo precisamente por isso o primeiro a ser homenageado nos rituais.

Uma versão dessa história pode ser encontrada entre os Fon do Benim, e nela Légba (Legbá ou Legba) encontra-se em uma posição análoga à de Exu. Ao casal de demiurgos Mawu (feminino) e Lissa (masculino), ora descritos como um par de gêmeos ora como divindade andrógina, coube a organização da natureza (tarefa em que Mawu foi assistida pelo vodun Dan) e a organização do mundo dos humanos (em que Lissa foi assistido pelo vodun Gou). Ao par Mawu-Lissa sucederam-se sete voduns, que os mitos, conforme Honorat Aguessy (1970), descrevem como seus filhos. Para cada um deles foi dado um domínio específico do universo.

A estrutura do mundo é genealogicamente criada como um sistema de *lugares marcados*, no qual cada divindade terá a sua esfera particular e separada de atuação. Ocorre que na própria transmissão de todos esses domínios, o sétimo filho, o mais novo deles, foi esquecido, e acabou por permanecer sem o seu. A ausência de herança específica será a marca de Légba, e isso, que pode parecer um sinal de fraqueza, será, no entanto, a sua força, exatamente o que permitirá a ele “deslocar-se livremente de um a outro domínio” (AGUESSY, 1970, p. 28-29). O fato de Légba não ter um domínio é o que estabelece que o seu lugar possa ser, virtualmente, o lugar de todos os outros. Légba torna-se então o “intermediário entre os diversos vodun, entre os vodun e os homens e entre os homens uns com os outros” (p. 29).

Mas essa posição, como também ocorre à de Exu, tem pelo menos dois lados: Légba, por sua condição de mensageiro e intérprete, faz uso, segundo relatam inúmeros mitos, do seu conhecimento da língua dos diversos voduns para enganá-los. Dessa maneira, muitas vezes atirou uns contra os outros, e assim fazendo, “impôs-se como chefe e cabeça de jogo, beneficiando-se das contendas constantes entre os vodun” (AGUESSY, 1970, p. 29). Légba é tido



também como a “divindade mais próxima [...] e a quem fazem promessa como a um amigo” (p. 30). Esse seu aspecto telúrico parece, por sua vez, coadunar-se com a maior “simplicidade do seu culto”, uma vez que, ao contrário das demais divindades, ele “não tem casa de culto, nem sacerdote” (p. 30), relativizando a mediação ritual como seu acesso privilegiado.

Légba é também aquele que vai mais alto, mais perto do demiurgo, mas também o que está mais embaixo, mais próximo dos humanos. Bastide (1995), recordando Froebenius, escreveu que esse último encontrou

[...] no território dos Yorubá, geralmente nas encruzilhadas, cones de terra dedicados a Exu, espécie de montículos de terra sobre os quais se oferecem os sacrifícios, e que representam a montanha do mundo, uma coluna que une o céu e a terra. (p. 152).

No candomblé, ainda segundo Bastide (2001), Exu liga o alto e o baixo, conecta, portanto, os deuses e os humanos em todos os compartimentos do cosmos. Os materiais cubanos coletados por Lydia Cabrera, igualmente citados por Bastide, oferecem uma versão semelhante à história de Légba para o caso da divindade Kongorioco, o “mestre louco”, que também se encontra aqui no lugar do “mestre de cerimônia”.

Os velhos paleros (sacerdotes Ganga) disseram a Lydia Cabrera que, quando Samba-mpungo, o Deus Supremo, repartiu os poderes, Kongorioco chegou muito atrasado para receber a direção de um departamento da natureza; é por isso que ele recebe o poder de “ver” e de “apresentar”. (BASTIDE, 1974, p. 106).

Bastide (1974) não esclarece sobre o sentido das duas últimas propriedades dessa divindade, mas a sua evidente analogia com Exu e Légba sugere não apenas que estamos diante de uma *função* recorrente na etnografia africana e afro-americana, como também chama nossa atenção para a possibilidade de que a essas divindades esteja associada a subtração do lugar marcado na cosmologia, ou então, como descreve Lévi-Strauss (2004) para o contexto das mitologias indígenas americanas, como o ser que “tem direito a ocupar um lugar inteiro no sistema” (p. 76), um ser cuja natureza, portanto, é contínua. Na análise de Lévi-Strauss, com efeito, essa é a posição ocupada pelos seres que assumem a forma do *trickster*, com a qual habitualmente se descreve Exu (HYDE, 2017).

É significativo que Bastide (2001), depois de ter contrastado, com base em outra história, Exu e Oxalá, o primeiro fazendo as divindades trocarem de lugar e o segundo opondo-se a todas essas mudanças, encontre para ambos uma função semelhante. O autor poderia ter levado adiante esse contraste se tivesse insistido um pouco mais naquilo que ele próprio descreve, a saber, como “as inúmeras desordens que se seguem a essas peregrinações divinas”



têm, para Oxalá, “conseqüências [sic] desastrosas” (p. 184). Enquanto Légbá, na história antes mencionada, usa sua posição de embaixador, ou talvez de diplomata, para fazer a comunicação, na forma da fofoca, funcionar a favor da divisão, Bastide (2001) insiste que a “participação” encarnada por Exu faz a ligação atuar de modo privilegiado contra o “choque” e as “fricções perigosas” (p. 184). A etnografia, contudo, fornece inúmeros testemunhos desse outro lado de Exu, mais ligado à astúcia, à intriga, aos pequenos intervalos, a uma dimensão que José Jorge de Carvalho (1994) caracterizou como “dionisiaca”. Como sugeri em outro lugar (BARBOSA NETO, 2014), a presença de Exu nas práticas mágicas retoma justamente essa posição que uma parte da mitologia descreve para ele, demonstrando que o feitiço pode ser também uma versão desse importantíssimo motivo que atravessa o conjunto mitológico das religiões de matriz africana. A feitiçaria, nesse caso, seria como a continuação da mitologia por outros meios.

Bastide (2001) notava que “[os] mitos de Exu [...] mostram como a desordem pode introduzir-se no universo; a divindade da ordem é também a divindade da desordem” (p. 259), mas a sua ênfase, no entanto, recai sobre o lado Oxalá de Exu. A desordem, nesse caso, será entendida pela perspectiva da falta cometida contra a ordem, como sanção pelo não cumprimento, por parte dos seres humanos, da parte que lhes cabe neste sistema de dons e contradons que é a própria reciprocidade existente entre eles e os orixás, e para cuja realização, demonstra Bastide (2001), Exu é imprescindível. Será, enfim, nos “candomblés tradicionais”, leia-se nagôs, que o autor encontrará “a fisionomia verdadeira dessa divindade caluniada” (p. 165). A cosmologia nagô corresponde, segundo ele, a uma “estrutura quádrupla” (p. 115): os deuses, os homens, a natureza e os mortos, sendo que, a cada um desses compartimentos, está associado um tipo de sacerdócio. Mas essa divisão, por outro lado, não suprime o fato de que “o cosmo é obra de um único deus criador, Olorum” (p. 172).

É preciso, pois, que a divisão não suprima essa unidade; é preciso que os quatro compartimentos se liguem entre si. E quem poderia consegui-lo melhor do que Exu, que abre as portas e traça os caminhos? Com efeito, é essa missão que daqui por diante o veremos desempenhar. Vai praticar aberturas entre os quatro reinos, furar as paredes estanques que os separam uns dos outros, fazendo-os, por seu intermédio, entrar em comunicação e assegurando, assim, a união cósmica. Exu é, para nós, o elemento dialético do cosmo. (BASTIDE, 2001, p. 172).

Dentre todos os orixás, Exu é o único que está presente em cada um desses compartimentos, e essa sua ubiquidade está associada à função de regulador do cosmos, o que faz dele, nas palavras de Bastide (2001), “o deus da ordem”. Mas se, contrariamente a essa incumbência, ele muitas vezes “introduz a desordem, as brigas, a desventura no mundo



divino ou humano, isso não passa do reverso de um equilíbrio sobre o qual vela com todo cuidado” (p. 183). O “princípio de participação” que Exu encarna responde por essa ordem que lhe cabe guardar, a qual está ligada, por sua vez, “à classificação das coisas” e à “estabilidade dessa classificação” (p. 184), sendo ele a única divindade que pode viajar por entre esses diferentes domínios. Por estar em toda parte, Exu conecta a “multiplicidade do real, a diversidade dos seus domínios”, oferecendo a “base da unidade para esse mesmo real” (p. 185).

A descrição de Bastide (2001) sugere que o sistema nagô possa funcionar em dois planos: um plano lógico das formas, que lhe dá uma imagem de sistema classificatório, mais propriamente descontínuo; e um plano pragmático das forças, que dá a ele uma imagem dinâmica mais sensível à ação e ao contínuo.¹² Articulando-os, posto no intervalo que leva de um para o outro, encontramos a divindade Exu. Se a filosofia do candomblé opõe a classificação à passagem é apenas para superá-la pela mediação de um terceiro, que por sua vez conduz a participação para o interior das classes. Em outras palavras, essa dialética do um e do múltiplo à qual se refere Bastide (2001) parece sobrecodificar a participação pela classificação, pressupondo a existência do intervalo como um vazio entre os diferentes domínios, isto é, como expressão de uma descontinuidade simultaneamente exterior a todos eles.

O que estou tentando sugerir neste texto é que esse nem sempre é o caso. Aquilo que de um lado está separado, pode perfeitamente ser aproximado quando passamos para outro lado, e assim, no lugar do vazio, o que vemos são processos de variação contínua, passagens entre as diferenças por dentro das próprias diferenças. As operações de conjunção e de disjunção não conectam e cortam sempre da mesma maneira, e se isso, por um lado, supõe a existência de fronteiras sempre povoadas, por outro, dá a elas uma medida bastante variável (BARBOSA NETO, 2012, 2017). Assim, o terceiro que torna possível a travessia do intervalo encontra outros espíritos que, como a Molambo de Mãe Rita, parecem feitos do próprio intervalo que nunca terminam de atravessar, como se a divindade que faz a mediação entre aquilo que é heterogêneo pudesse se transformar em um espírito que possui dentro de si outra heterogeneidade. O Exu dialético que evita as fricções perigosas pode ser o mesmo que, na casa de Mãe Rita, aproxima aquilo que, para Pai Luis e Pai Mano, sempre foi bem mais separado.

Penso que a ideia de participação de Roger Bastide (2001), que, no caso de Exu, me parece especialmente importante pelo seu vínculo com as conexões transversais que essa divindade traça sobre a arquitetura do cosmos, pode ser usada para se entender que Exu entra em muitas outras participações, podendo também colocar em relação forças que apenas

¹² Marcio Goldman (2005) observa que em ambos os casos o problema talvez seja o mesmo, e diz respeito à natureza pragmática do candomblé: “[...] as ações de classificar e participar talvez sejam mais importantes que as classes e participações em si mesmas, e [...] estas talvez sirvam, apenas, no final das contas, para serem ultrapassadas – funcionando, então, mais ou menos como pontos de apoio ou trampolins para a ação e a criação” (p. 117).



parcialmente coincidem com aquelas que compõem a “estrutura do mundo”, tal como descrita em *O candomblé da Bahia*.¹³ Tendo a compreender essa ideia de participação como uma espécie de *contínuo heterogêneo*, mas deixarei para outro trabalho a questão relativa à maior ou menor proximidade entre essa formulação, cujo sentido precisa ainda ser mais bem explicitado, e aquela de Roger Bastide (2001). A etnografia de Arnaud Halloy (2005), resultado de pesquisa realizada na cidade de Recife, chama atenção para a possibilidade de que uma única casa distribua entre seus diferentes rituais a heterogeneidade dessa divindade.

Exu possui várias naturezas, sendo a única entidade a participar de registros ontológicos diferentes. Ele tanto pode ser um orixá quanto um espírito da jurema, mas sem que essas duas categorias de entidades possam, em caso algum, se confundir. A distinção entre as diferentes categorias de exu depende em grande medida do contexto ritual no qual a entidade intervém, donde a sua onipresença no discurso dos participantes do culto e o seu acúmulo de competências. Na sua versão espírito, exu é particularmente usado para trabalhos de magia ofensiva [...] Sob a sua forma orixá, ele não possui seus filhos, mas é frequentemente incorporado em possessão quando está sob a sua forma espírito. (HALLOY, 2005, p. 163).

Na etnografia de Halloy (2005), Exu é o mesmo nome usado para o que talvez sejam os dois lados de um ser ritualmente individuado como entidade da jurema e como orixá, além de se encontrar igualmente assentado no balé, compartilhando, portanto, o mesmo espaço com os eguns.¹⁴ Nas casas de Pai Luis e de Pai Mano, pelo seu lado de nação, Exu não constava entre os orixás, e no seu lugar estava o orixá Bará, aquele com o qual tudo começa no batuque: “Sem o Bará”, dizia Pai Luis, “nada funciona. Se não matamos para ele nem Oxalá chega”. Mãe Rita entende que apesar dos dois nomes, eles seriam, no entanto, um único espírito: “a mesma energia praticada de maneiras diferentes”. Ela distingue entre o “Bará-Santo” e o “Bará-Exu”, mas acrescenta, no entanto, que essa diferença é interna a um mesmo ser, cujos dois nomes expressam, pelo menos, dois modos possíveis de existência. Para Mãe Rita, essa dupla existência era uma forma de dizer que Bará ou Exu podem “chegar em linhas diferentes”.

¹³ O que pode acontecer com essa “estrutura do mundo” e com sua correlata imagem classificatória do cosmos se a pensarmos como uma “máquina do mundo”, com seus igualmente correlatos procedimentos de natureza mais contínua, dinâmica e processual? Essa é a pergunta, não totalmente explicitada, com a qual procurei trabalhar em minha tese de doutorado (ver BARBOSA NETO, 2012).

¹⁴ Acrescente-se a essas diferenças aquela entre o Exu do peji e o Exu da rua. O Exu do peji é o orixá mensageiro cuja função principal é fazer circular as mensagens entre o mundo dos homens e aquele dos orixás. Halloy (2005) observa inclusive que algumas pessoas afirmam que, em certas circunstâncias excepcionais, ele poderia se dirigir diretamente a Olorum, o ser supremo. De todo modo, nada pode ser feito sem se dirigir a ele preliminarmente e sem lhe oferecer uma oferenda ou um sacrifício. O Exu da rua possui igualmente essa função, mas ele é, sobretudo, concebido como um protetor, o guardião das soleiras, encarregado de proteger o terreiro das ameaças exteriores: “Ele é o escudo que imuniza o terreiro” (HALLOY, 2005, p. 162), na definição do pai de santo Luizinho.



Bará e Exu

Passemos então a Bará e com ele, que aqui aparece numa posição inversa àquela que tem no ritual, às seções finais deste artigo. José Carlos dos Anjos (2006), em seu importante e conhecido trabalho sobre o “território da linha cruzada”, observou que, “no Rio Grande do Sul, onde os terreiros de candomblé são raros [...], Exu não aparece no panteão dos orixás. Nos terreiros onde só se pratica o batuque, onde não se cruzam as linhas, a figura do exu desaparece. Quem abre os rituais é o bará” (p. 17-18). Enquanto esse último, prossegue o autor, corresponde, no candomblé, “ao exu pessoal que [cada um] carrega consigo [...] no batuque, bará é o exu como orixá” (p. 17). Bará e Exu são assim dois nomes que distinguem respectivamente o orixá, conectado ao batuque ou à nação, e a entidade associada à linha cruzada, à quimbanda, à magia etc. Essa diferença é bem mais complicada do que parece, e aqui devemos avançar etnograficamente, pois o orixá a que José Carlos dos Anjos refere apenas como Bará está longe de formar uma unidade simples.

Existem pelo menos cinco Barás: de um lado, os Barás da rua, que são o Légba e o Lodê; de outro, os Barás do interior da casa, que são o Lanã, o Adague e o Agelú. Em sentido amplo, todos são Barás, mas entre eles está longe de haver uma equivalência, a começar por essa própria separação entre os lados de fora e de dentro. A principal diferença entre esses Barás diz respeito à maneira assimétrica pela qual a filiação ritual se distribui entre eles. Nas casas que conheci, Légba nunca tinha filhos humanos, Lodê apenas raramente, enquanto Lanã, Adague e Agelú os tinham com bastante frequência. Lanã é, conforme me ensinou Pai Luis, como um Lodê de dentro de casa, e assim, quando este grita pela cabeça de um filho e o pai de santo entende que o melhor é não dá-la, é provavelmente a Lanã que caberá assumi-la.

Nunca vi Lanã *assentado* na rua, mas a etnografia de Norton Corrêa (2006) refere essa possibilidade, demonstrando que mesmo entre os três que habitam o interior, há um que está mais perto do lado de fora. Já o último, Agelú, é o Bará menino, criança, comedor de mel, hábito culinário que faz dele um orixá muito próximo aos mais velhos, o *povo de praia* – Oxum, Iemanjá e Oxalá. De modo geral, os Barás, assim como os Exus, parecem não gostar especialmente de água e muitos de seus filhos detestam se molhar, de tal maneira que não se deve homenageá-los quando, por exemplo, está chovendo. Mas Agelú, por ser do mel e dividir uma parte da sua culinária com os mais velhos, responde também na praia.

Mãe Ester, escreveu Norton Corrêa (2006), “dizia que o Jelú era o mensageiro do Oxalá, da Iemanjá e da Oxum”, e Mãe Moça afirmava que ele era “seis meses homem e seis meses



mulher” (p. 181).¹⁵ Na casa de Pai Luis, todos os orixás, e todas as pessoas, tinham um Bará. Para aqueles orixás do *povo do mel* é o Agelú, para os do *povo do dendê* é o Adague, enquanto o de Xangô é sempre o Lanã. O pai de santo não precisa jogar os búzios para descobri-lo, exceto quando a pessoa for ela própria filha de Bará. Pai Luis explicava que “não se trata de um escravo, mas da frente da pessoa, aquele que trabalha primeiro por ela e abre o seu caminho”. Esse Bará recebe sacrifícios quando se mata para o orixá de cabeça do filho, e come em suas mãos, ao passo que em outras casas, aquelas nas quais Bará é sempre o terceiro santo, a parte em que come são os pés.

A diferença entre Bará e Exu é maior na relação com essas três *passagens* que comem dentro de casa e na cabeça dos humanos, mas tende a diminuir conforme se aproximam daquelas *assentadas* na rua. Pai Luis mantinha essa distância mesmo do lado de fora, ao passo que Pai Mano reuniu em um único lugar os seus Exus e o assentamento do Lodê. Mãe Michele da Oxum dizia que “Lodê é um orixá, mas é mais um exu: Exu Bará Lodê”.¹⁶ Em uma festa de batuque não se pode beber nada alcoólico, mas é muito importante que um bêbado apareça. “Sem bêbado”, me disse Mãe Michele, “não tem batuque”. Esse bêbado, geralmente um desconhecido vindo da rua, é enviado pelo Lodê e por seu companheiro, o Ogum Avagã, para confirmar a obrigação, isto é, para assegurar às pessoas que os orixás aceitaram comer aquilo que lhes foi oferecido.

Parece significativo que Pai Luis, para quem essa separação era maior, se recusasse a dar a cabeça de seus filhos e suas filhas para Lodê, enquanto Pai Mano, para quem ela era menor, entendia que, caso esse orixá gritasse nos búzios, a cabeça do filho deveria ser dada a ele. Uma das cabindeiras (praticantes da nação cabinda) que Pai Mano sempre mencionava, e que também era homenageada quando ele matava no balé, local onde estão assentados os eguns, era a Mãe Rosa do Lodê, mãe de santo que reunia duas características que esse orixá tende a afastar de si próprio: a filiação e o sexo feminino. Mesmo Pai Mano entendia que um filho de Lodê é muito raro, e uma filha é mais raro ainda, mas pensando nessa possibilidade construiu para ele uma casinha bem maior do que aquela que geralmente encontramos na maioria das casas de religião.¹⁷

¹⁵ Bastide (2001) havia notado, para o candomblé, que Exu, na sua qualidade de nome ajelu, seria escravo de Oxalá, podendo igualmente servir a Iemanjá e a Oxum. A androginia, que no candomblé pode estar associada a Oxalá, reaparece no batuque como associada ao Bará Agelú.

¹⁶ Corrêa (2006) notou que muitas pessoas consideravam Lodê como “velho, casmurro, não [tolerando] a presença de mulheres nem de crianças” (p. 181, grifo nosso).

¹⁷ Silveira (2008) menciona também Mãe Kita do Bará Lodê (conhecida como Vó Kita), cuja casa, de nação jeje, estava localizada no Bairro Cedro, na cidade de Rio Grande.



Como Lodê não pode entrar no salão, local no qual são celebrados os rituais dedicados aos orixás, o filho deveria *fazer o chão* do lado de fora, dormindo durante os oito dias nessa casinha, da qual, me explicou Pai Mano, deveriam ser retiradas, por ocasião desse ritual, todas as imagens e assentamentos de exus. A presença de um humano, e sobretudo da parte mais alta do seu corpo, aumenta esse intervalo que é necessariamente menor no restante do tempo. Tratando-se de uma mulher, ela deve ser inteiramente vestida de homem, deve esconder todos os seus traços femininos, até mesmo, em casos mais extremos, desenhando-se um bigode e uma barba sobre seu rosto.

Bará Lodê é quem começa a nação na casa de Pai Luis, isto é, a “reza” inicial para os orixás, algo que acontece em todos os rituais, é dedicada a ele: o primeiro canto, dentro de casa, vem da rua. Segundo Pai Mano, esse canto vinha ainda de mais longe, pois quem começa, ou quem dá licença para que se possa começar, é Légba. Pai Mano não possuía Légba assentado, mas se esse fosse o caso, o lugar seria provavelmente o mesmo do Lodê. Seus *fundamentos*, no entanto, são bem diferentes, e se Lodê é um orixá, mas é mais um exu, Légba é um orixá, porém é mais um egum. Junto com ele, inseparável de seu assentamento, encontra-se a Zina, ambos, como explica Pai Mano, “simbolizados pelos anjos da solidão, os anjos de mármore que encontramos dentro do cemitério: o masculino, o menininho, é o Légba; e a menininha é a Zina. Eles são o oposto, são espíritos que trabalham na defesa do terreiro”. Os dois devem ser assentados nessas imagens, e não nos *ocutás* (nas pedras rituais) e, mais ainda, eles precisam querer vir para a casa de religião. Légba e Zina só podem ser assentados se forem antes convidados. Uma vez que tenham aceitado o convite, suas imagens são lavadas com um preparado resultante da maceração de folhas muito específicas, um *mieró* de urtigas, e não de ervas, como acontece com os demais orixás, e mata-se sobre elas um bode preto, uma galinha preta e um galo preto, uma cor que, como já vimos, está ausente da relação ritual com os demais orixás. Além disso, Légba e Zina são cultuados com cachaça, bebida usada pelo lado dos exus, e que pode, em circunstâncias muito específicas, ser também oferecida ao orixá Lodê, recorde-se ainda, ao qual quer chegar o Exu Sete Encruzilhadas do ex-marido de Mãe Rita.

Bará é o orixá com o qual tudo começa, e podemos vê-lo, através de suas cinco passagens, em todas as posições: dentro de casa e na rua, com filhos e sem filhos, vinculado ao mel e ao dendê. Conectado simultaneamente com os orixás, com os exus e com os eguns, ele habita uma linha conjuntiva que, para muitas outras divindades, provavelmente seria transformada em uma disjunção. Ele é o primeiro entre todos os orixás, mas também, na sua passagem como criança, come junto com os últimos, os velhos, que se alimentam apenas de mel. Não gosta da água e da chuva, mas também responde na praia. É um orixá, porém, quando do lado de fora, é mais um exu e, a uma distância um pouco maior, é igualmente um egum.



Multivalência da alteridade

Bará, como o Exu que ele ao mesmo tempo é e não é, reúne em si o que alhures se encontra frequentemente separado, espécie de *síntese disjuntiva* que torna o “ou” da separação indissociável do “e” da conjunção, divindade que repete, através de suas várias passagens, as diferenças que povoam o mundo dos deuses e dos espíritos. O uso de oximoros como modo de se referir a essas divindades, como, por exemplo, no fabuloso registro de Lydia Cabrera (2004) que nos apresenta o Eleguá (Exu) cubano na condição simultânea de “o mais pequenino e o maior” (p. 87), é a sua captação discursiva na forma daquilo que Ochoa (2007), em sua pesquisa sobre o Palo Monte cubano, procurou caracterizar como *parataxe*. Ele demonstrou como as diferentes versões assumidas por kalunga no Palo Monte eram, ao mesmo tempo, diferentes e inseparáveis, seguindo uma lógica conjuntiva que, como na parataxe, elide a coordenação e a subordinação. Os seres paratáticos são forças que colocam em variação a sintaxe da cosmologia. É o caso de Eleguá, que

está presente em todos os lugares, traslada-se de um lado para outro, atravessa distâncias enormes com a rapidez do pensamento; vê tudo quanto se faz; ouve até mesmo o que sussurram as formigas no ouvido uma da outra [...] Em tudo se mete, mente, confunde, emaranha, desfigura às vezes as coisas, segundo seu capricho e torce o Destino [...] É o primeiro orixá que come e, depois de Olorum, que não precisa comer, o primeiro a quem se saúda [...] Eleguá é inimigo e amigo [...] Os Eleguás são muito numerosos [...] Podem ser crianças [...] adultos [...] e velhos [...]. (CABRERA, 2004, p. 87-88).

Recordemos, para concluir, que é à divindade Légba dos Fon que Guattari (1992), acompanhando a descrição feita por Marc Augé (1989), recorreu para demonstrar o que chamava de “alteridade fractal”, esta “outra forma de alteridade [...] que estabelece um jogo de correspondência sistêmica entre máquinas de diferentes níveis” (GUATTARI, 1992, p. 58). Légba é “ao mesmo tempo um indivíduo e uma classe de indivíduos, um nome próprio e um nome comum” (p. 59). Penso que essa outra forma de alteridade, essa “multivalência da alteridade”, como Guattari também a caracterizava, inseparável de uma enunciação em oximoro e de uma conjunção paratática, é precisamente o que a palavra *povo*, quando mobilizada para se referir a Exu, procura nomear: um povo feito daquilo que transforma e de suas próprias transformações, da heterogênese implicada no conjunto de seus movimentos. Um povo que afirma a multiplicidade contra toda forma de racismo que procura submetê-lo. Em outras palavras, um povo nômade.



Referências

- AGUESSY, H. Legbá e a dinâmica do panteão vodun no Daomé. *Afro-Ásia*, Centro de Estudos Afro-Orientais, UFBA, n. 10-11, p. 25-33, 1970.
- ANJOS, J. C. dos. *No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS; Fundação Cultural Palmares, 2006.
- AUGÉ, M. O fetiche e seu objeto: abordagem etnológica. In: MANNONI, M. et al. *O objeto em psicanálise: o fetiche, o corpo, a criança, a ciência*. Campinas: Papirus, 1989. p. 42-70.
- ÁVILA, C. *A princesa batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas, RS*. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2011.
- BARBOSA NETO, E. R. A geometria do axé: o sincretismo como topologia. *R@U*, Revista de Antropologia da UFSCAR, p. 171-183, 2017.
- BARBOSA NETO, E. R. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- BARBOSA NETO, E. R. Da feitiçaria como estética ritual nas religiões de matriz africana. *Cadernos de Campo*, v. 23, n. 23, p. 303-318, 2014.
- BASTIDE, R. *As Américas negras: as civilizações africanas no novo mundo*. São Paulo: Edusp, 1974.
- BASTIDE, R. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971. 2 v.
- BASTIDE, R. *Images du Nordeste mystique en noir et blanc*. Luxembourg: Babel, 1995.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BOYER, V. *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles*. Paris: L'Harmattan, 1993.
- CABRERA, L. *Oxum e Iemanjá*. São Paulo: Edusp, 2004.
- CARNEIRO, E. (Org.). Candomblés na Bahia. In: *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005a. p. 343-354.
- CARNEIRO, E. (Org.). Um orixá caluniado. In: *Antologia do negro brasileiro*. Rio de Janeiro: Agir, 2005b. p. 397-400.
- CARVALHO, J. J. Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros. In: MOURA, C. E. M. de. (Org.). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Edusp, 1994. p. 85-120.
- CAVALCANTI, M. L. V. de C. *O mundo invisível*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.



- CAVALCANTI, M. L. V. de C. Vida e morte no espiritismo kardecista. *Religião e Sociedade*, v. 24, n. 2, p. 11-27, 2004.
- CORRÊA, N. *O batuque do Rio Grande do Sul*: antropologia de uma religião afro-rio-grandense. Porto Alegre: Editora Cultura e Arte, 2006.
- CRUZ, R. R. *Carrego de egum*: contribuição aos estudos do rito mortuário no candomblé. 1995. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1997. vol. 5.
- DETIENNE, M. *Apollon le couteau à la main: une approche expérimentale du polythéisme grec*. Paris: Gallimard, 2009.
- DETIENNE, M. *Comparar o incomparável*. São Paulo: Ideias & Letras, 2004.
- DIP, A. *Em nome de quem?* A bancada evangélica e seu projeto de poder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- GOLDMAN, M. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, 2005, p. 102-120.
- GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 1992.
- HALLOY, A. *Dans l'intimité des orixás*. Corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife, Brésil. 2005. Thèse (Doctorat) – ULB-Bruxelles, EHESS-Paris, Paris, 2005.
- HYDE, L. *A astúcia cria o mundo*. Trickster: trapaça, mito e arte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- LÉVI-STRAUSS, C. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- LUZ, M. A.; LAPASSADE, G. *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.
- MONTERO, P. *Da doença à desordem*: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- NOGUEIRA, S. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020. (Coleção Feminismos Plurais).
- OCHOA, T. R. Versions of the dead: Kalunga, Cuban-Kongo materiality, and ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 22, n. 4, p. 473-500, 2007.
- RODOLPHO, A. L. O corpo na quimbanda: contrapontos entre Eros e Thánatos. In: LEAL, O. F. (Org.). *Corpo e significado*: ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001. p. 153-161.
- SANTOS, J. E. *Os nãgô e a morte*: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 2002.

- SILVEIRA, A. P. L. *Batuque de mulheres: aprontando tamboreiras de nação nas terreiras de Pelotas e Rio Grande, RS*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.
- TRINDADE, L. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. *Religião e Sociedade*, Cortez, Tempo e Presença, Rio de Janeiro, n. 8, p. 29-36, 1982.
- VERGER, P. O deus supremo iorubá: uma revisão das fontes. *Revista Afro-Ásia*, n. 15, p. 18-35, 1992.