

VIOLÊNCIA E VINGANÇA: EXU NA ENGRENAGEM DOS ATAQUES CONTRA AS RELIGIOSIDADES DE MATRIZ AFRICANA

Maria Helena Raimundo¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v5i1.38718

Resumo

O presente texto busca compreender a violência contra as religiosidades de matriz africana e afrodescendentes a partir da concepção de Exu e da maneira como a manipulação deste 'ser' responde as articulações da Igreja católica como demônio e como estratégia pelos descendentes dos africanos escravizados. Estratégias essas que, de alguma forma permaneceram entre nós como princípio religioso, de resistência e reexistência à violência da própria colonização e da discriminação, das quais são vítimas negros e praticantes dessas religiosidades.

Palavras chaves: Violência. Vingança. Religiosidade de matriz africana. Resistência.

VIOLENCIA Y VENGANZA: EXU EN EL ENGRANAJE DE LOS ATAQUES CONTRA LAS RELIGIOSIDADES DE MATRIZ AFRICANO

Resumen

Este texto busca comprender la violencia contra las religiones de origen africano y afrodescendiente a partir del concepto de Exu y la forma en que la manipulación de este 'ser' responde a las articulaciones de la Iglesia Católica como demonio y como estrategia para los descendientes de los africanos esclavizados. Estas estrategias que, de alguna manera, quedaron entre nosotros como un principio religioso, de resistencia y reexistencia a la violencia de la propia colonización y de la discriminación de la que son víctimas los negros y los practicantes de estas religiosidades.

Palabras clave: Violencia. Venganza. Religiosidad de base africana. Resistencia.

Introdução

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Uberlândia, professora das redes públicas municipal e estadual de ensino. E-mail: m_h_rcastro@yahoo.com.br.

Na quinta porta, quando fores indagado, dirás que procuras pelo domínio do homem sobre seus semelhantes, pelo do uso da força e da violência, da tortura e do derramamento de sangue. Aprende tudo o que Irosun Meji, o gênio que ali encontrarás, tem para te ensinar. Mas não utilizes jamais as técnicas ali reveladas, para não te tornares, tu mesmo, uma vítima delas. (OXALÁ, 2018, p. 32).

A epígrafe acima é a síntese do que se trata este texto: a violência sobre as religiões de matriz africana, partindo da voz do próprio Exu. Quem é Exu?

Exu é a própria essência das religiosidades de matriz africana, a personagem símbolo do movimento e da dinâmica da vida, faz parte da energia que a pessoa carrega com ela. Isso é um resumo do que disseram zeladores das múltiplas tradições religiosas que consultamos durante nossas pesquisas e que, por motivos éticos não citaremos aqui. É Exu, que na epígrafe, e conforme tradição iorubá, lembra a Orunmilá a forma como conseguiu ter acesso aos Odus de Ifá, consultando cada um dos 16 caminhos da vida humana, que multiplicados entre si culminam em 256, que, de novo, dentro de uma concepção iorubá não é um número exato, mas, uma infinidade de caminhos possíveis. Em cada caminho, a dualidade ou o conflito entre o bem e o mal estão presentes. Cada pessoa nasce com um odu, ou seja, um destino, que pode estar em *irê*, seu lado positivo, ou em *osogbo*, o negativo. Porém, o ser humano não é nem só positivo e nem só negativo, e na maioria das vezes está em conflito consigo mesmo. A violência, do ponto de vista iorubano, nasce deste conflito e das decisões que tomamos ao longo da vida.

O presente texto busca compreender a violência contra as religiosidades de matriz africana e afrodescendentes a partir da concepção de Exu e da incompreensão da episteme dos africanos que foram escravizados e que, de alguma forma, permanece entre nós como princípio religioso e de re-existência à violência da própria colonização.

A concepção de violência que tentamos abordar aqui não diz respeito apenas aos conflitos internos inerentes aos humanos, mas aos conflitos políticos e sociais que subjagam um povo, que aniquilam este povo em favor de um outro, para o qual o poder é mais importante. A escravidão nos deixou como herança, entre outras coisas, a ideia de que o negro é inferior ao branco e a violência da imposição política, social e cultural sobre os negros. O escravizado, por sua vez, ao ser inserido no contexto da violência física e simbólica imposta pela escravidão, por um lado, assume uma posição de passividade e aceitação da condição cativa, por outro lado, uma posição, reativa, rebelando-se contra os valores que lhes são impostos pela sociedade cristã e colonizadora.

Violência

Vamos pensar em dois movimentos que evidenciam o conflito no cerne da religiosidade de matriz africana: a) confrontação dos valores do Cristianismo, não admitindo-os como verdade; b) absorção relativa de tais valores como forma de permanência, compactuando com uma dada verdade colonizadora. Neste último caso temos um movimento de autodestruição de aspectos tradicionais da religiosidade, ao passo que há paradoxalmente, também, um movimento de resistência.

O primeiro movimento, e a ordem aqui não é o mais importante, é a violência exógena que se impõe contra a religiosidade africana (uma vez que está presente também na África colonial e na pós-colonial²) e as religiosidades de matriz africana, que se apresentam no Brasil e que partem da noção de bem, de mal e, principalmente, de verdade representada pelo Cristianismo colonizador. É um movimento geral, ou seja, ataca aquela religiosidade porque, de acordo com a perspectiva colonial, o certo é ser cristão. O segundo é um movimento endógeno, que diz respeito à reação, porém com sérios conflitos internos que envolvem tanto a memória desses grupos (trata-se de religiosidades que partem da tradição oral, que atua como conhecimento para a condução da vida no mundo), quanto da verdade, já que também os *saberes* foram colonizados (SANTOS, 2006 e MEDINA, 2008).

Na perspectiva do movimento exógeno, podemos pensar na violência religiosa, em um primeiro momento como ação reguladora e aí voltamos ao conceito de violência segundo os iorubas, aquela que nasce do conflito interno e que René Girard (2008) e George Bataille (1993) parecem compreender como princípio mítico, que pode, por isso se afastar do científico, mas também religioso, o que o torna mais crível e real, principalmente se levarmos em consideração uma episteme que não é ocidental. Nas palavras de Girard, o sagrado é uma experiência religiosa, temível e constrangedora, tanto que os homens reconhecem nela um poder que os ultrapassa e que os deuses arcaicos, onde se pode citar por nossa conta, Exu, Orunmilá e os outros deuses do panteão iorubano, *fon* e angoleiro, são interpretações incompletas das violências sociais sem as quais não haveria humanidade.

² Sugestão para uma melhor compreensão da invasão colonizadora em África é a Coleção de História da África da UNESCO (BOAHEN, 2010).

Para este autor, o meio social impõe constrangimentos aos homens que os impelem ao conflito, uma disputa por desejos que os leva sempre à vingança: “vingar-se é devolver ao adversário, a violência que ele já nos prodigalizou” (GIRARD, 2008). Neste caso, fazemos uso dos “deuses” como criados que levarão a cabo nossa própria vingança – até então, Exu parte quase física do indivíduo, já que é a força religiosa que o impele à defesa e ao cuidado consigo mesmo. No entanto, a violência durante e após escravidão faz com que Exu assuma um caráter humano travestido de entidade e se vingue pelo e no indivíduo. Na dualidade, Exu, santo, torna-se demônio a fim de realizar a tarefa de defender o indivíduo e toda a comunidade à qual ele pertence.

Essa dualidade típica do caráter de Exu e das divindades que compõem os panteões míticos africanos em geral, aparece em Bataille como as relações entre o sagrado e o profano e de forma racional e moral resolvem o problema da vingança posto em Girard. De acordo com Bataille:

Admitindo o poder operatório do divino sobre o real, o homem havia praticamente subordinado o divino ao real. Lentamente reduziu a violência à sanção da ordem real que é a moral, com a condição de que ordem real se dobrasse, justamente na moral à ordem da razão. [...] razão e moral unidas exercem uma soberania benevolente sobre essa ordem. Elas racionalizam e moralizam a divindade, no próprio movimento em que a razão e moral são divinizadas. (BATAILLE 1993).

Partindo deste pressuposto, podemos entender que a razão e a moral, cuidando para que a ordem seja estabelecida em um nível em que os opositores possam viver sem conflitos – ou em que os conflitos sejam administráveis – criam padrões de comportamento onde os homens possam exercer seu domínio sobre o outro com justificativa divina. É como se a vingança se tornasse algo legítimo na ordem do divino e exercesse padrões racionalmente moralizantes sobre todos os homens. Talvez seja deste lugar que nasça a violência religiosa, o lugar da lei; não uma lei jurídica imposta por meios de sanções coercitivas definidas por um conjunto de artigos, mas uma lei silenciosa que se entende pelas entrelinhas e na qual os mecanismos de coerção estão na noção de pecado. A divindade moralizante estabelece regras do convívio social das quais emerge a intolerância.

É claro que as reflexões de Bataille e de Girard não são suficientes para nos ajudar a compreender a questão da violência religiosa no Brasil, uma vez que ela se insere no

âmbito dos propósitos colonialistas de subjugação e assujeitamento do outro. São vários os relatos de violência que começam na escravidão. Alguns estão imortalizados na literatura romanesca, outros na fala de historiadores e antropólogos que buscam as justificativas da construção de uma sociedade racista. Do livro *Yaa Gyasi* retiramos o seguinte trecho:

De manhã, Afua já tinha morrido. Sua pele estava azul e roxa, e Esi soube que ela tinha prendido a respiração até Nyame levá-la. Todas elas seriam castigadas por isso. Os soldados entraram, apesar de Esi já não poder dizer a que horas. As paredes de barro do calabouço deixavam todas as horas iguais. Não havia sol. Havia escuridão de dia, de noite e em todos os momentos. Às vezes, eram tantos os corpos acumulados no calabouço das mulheres que todas elas precisavam ficar deitadas, de bruços, para que mais mulheres fossem empilhadas por cima. E esse era um desses dias. Esi foi chutada para o chão por um dos soldados, que pôs o pé na base do seu pescoço para ela não poder se virar para respirar nada que não fosse a poeira e a sujeira do chão. As mulheres novas foram trazidas para ali, e algumas se lamuriavam tanto que os soldados as golpeavam até elas caírem, inconscientes. Elas foram empilhadas por cima das outras: cada corpo, um peso morto. Quando as espancadas voltavam a si, já não havia lágrimas. Esi pôde sentir que a mulher por cima dela urinava. A urina desceu por entre as pernas das duas. (GYASI 2017).

Gyasi narra de forma contundente e bem escrita a história de duas irmãs, separadas assim que nasceram, e cujos destinos foram determinados pelo tráfico de escravos. Esi, no relato acima, é uma das irmãs que foi roubada de sua aldeia e foi vendida como escrava. O texto narra a espera de Esi, em um calabouço na Costa do Gana, para ser embarcada para a América. Outros textos e obras de arte também narram tanto a violência da travessia quanto da própria escravidão.

Agripa Vasconcelos (1966), de forma análoga à de Gyasi (2017), narra a viagem de Chico Rei, importante figura histórica de Ouro Preto, a quem algumas literaturas (TANAKA, 2010; ALVARENGA, 2001; LOPES, 2015) atribuem a responsabilidade pela Congada Mineira e pelo início do culto Omolokô em Minas Gerais (ABAÇÁ DE ZAZI, s. d.):

Nos dois porões, muitos homens tentavam arrombar as portas. Não lhes faltavam só alimentos e água, queriam ar, obrigando os pulmões a trágicas tiragens vãs. Pelo meio-dia caíram alguns desfalecidos, na primeira manhã de viagem. O chão do calabouço escorregava de vômitos de urina e fezes. Eram inúteis murros e coices na porta do porão. (VASCONCELOS 1966).

Narrativas de terror também demonstradas nos estudos de Marcus Rediker (2011), cujo livro, *Navio Negreiro: uma história humana*, narra a violência sobre-humana sofrida por vários integrantes de navios negreiros em direção à América. Um deles, o capitão Tomba, segundo a descrição, é alto, forte, robusto, e tramou uma fuga juntamente com uma mulher e outros companheiros. O capitão não foi morto devido ao seu valor venal, mas, dois de seus companheiros o foram. Os marinheiros os evisceraram e deram de comer aos escravizados seu fígado e coração. A mulher foi presa pelos polegares, açoitada e retalhada diante dos outros. Castigos exemplares que metiam medo em toda população dos navios tumbeiros.

Diante das descrições do terror que subjuguou os corpos negros, é de imaginar que o escravizado reaja de alguma forma e nessas reações identificamos as vinganças. Achille Mbembe tem uma reflexão sobre isso e, inclusive discute com Bataille sobre o processo de morte dessa gente preta, inserida em um âmbito de biopoder

Apesar do terror e da reclusão simbólica do escravo, ele ou ela desenvolve compreensões alternativas sobre o tempo, sobre o trabalho e sobre si mesmo. Esse é o segundo elemento paradoxal do mundo colonial como manifestação do estado de exceção. Tratado como se não existisse, exceto como mera ferramenta e instrumento de produção, o escravo, apesar disso, é capaz de extrair de quase qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto uma representação, e ainda lapidá-la. Rompendo com sua condição de expatriado e com o puro mundo das coisas, do qual ele ou ela nada mais é do que um fragmento, o escravo é capaz de demonstrar as capacidades polimorfos das relações humanas por meio da música e do próprio corpo, que supostamente era possuído por outro. (MBEMBE, 2016).

Vingar-se, portanto, seguindo o raciocínio de Mbembe, pode também significar a reconstrução nascida do caótico mundo e demonstra as capacidades polimorfos das relações humanas, incluindo a religiosidade, do mesmo modo que Exu tem a capacidade de se transformar, na entidade humana que castiga, na pedra que se expande, na terra que faz brotar o novo. A religiosidade não é assim uma escolha consciente como a que rege o mundo ocidental, não existe a possibilidade da escolha, mas a episteme que reconstrói o ser e passa a fazer parte dele mesmo porque ela a busca dentro de si e de sua memória ancestral. A escravidão o transforma e ele se transforma dentro dela. É realmente paradoxal porque a morte imposta pela violência escravocrata, ao mesmo tempo que mata, também faz nascer

Essas imagens de terror que povoaram nossa infância, nossa vida escolar, nosso entendimento de escravidão e ilustram este texto para apontar que o objetivo desta violência é exatamente a disciplinarização daqueles corpos e mentes negros e o assujeitamento do corpo via negação, exclusão e do assassinato do *ser*. Ou seja, na redução da pessoa em coisa, animal ou qualquer outra “entidade” que não a humana. Também são alegóricas para apontar a forma como a episteme ancestral é curadora e a religiosidade é o cerne dessa episteme.

A demonização da religião africana enquanto estratégia de dominação é um ataque a essa episteme. E, se pensarmos bem, o uso da violência, enquanto estratégia de dominação é tão antigo quanto o próprio ser humano, como afirmam Marx e Engels (2008) ao tratar da história de toda sociedade e da história da luta de classes³. Mas a história da demonização do outro, que se relaciona à construção de uma sociedade brasileira escravista ou escravocrata, existe a partir da organização do Cristianismo e da constituição da Igreja Católica como uma das maiores instituições de poder, que reinou absoluta por quase mil anos em toda Europa e que estende seus tentáculos em direção ao Novo Mundo, após sua descoberta e colonização. Além ainda do movimento de Reforma Protestante, que desdobra o próprio Cristianismo em muitas vertentes e que, a partir das Expansões Marítimas, também espalha seu poder pelo mundo. A demonização do outro é, ao mesmo tempo, o embrião e o fruto da violência e da construção de um discurso de dominação.

Para entendermos a aproximação de Exu do diabo católico podemos buscar no imaginário cristão elementos de caracterização demonológica. A imagem bíblica, citada no Apocalipse. Das várias referências à “besta” neste livro, uma delas nos impressiona em especial:

E vi outra besta que subia da terra, e que tinha dois chifres semelhantes ao de um cordeiro, mas que falava como um dragão. E ela exercia todo o poder da primeira besta em sua presença; e fez que a terra e os que nela habitam adorassem a primeira besta, cuja ferida mortal tinha sido curada. [...] e operou grandes prodígios, de sorte que até fez descer fogo do céu sobre a vista do homem. (BÍBLIA. Apocalipse. 13; 11-15).

³ Marx se preocupava com a relação de dominação entre empregados e patrões na Europa da Revolução industrial. A questão da escravidão nas Américas, ou do tráfico negreiro, não eram objetos de estudo deste pensador. Mas a analogia que fazemos aqui ao marxismo, ou ao comunismo, não é apenas metafórica. Ao contrário, julgamos que citar Marx é fundamental, na medida em que seu pensamento é uma importante ferramenta de análise para a compreensão da natureza e das entranhas do capitalismo, assim como também as escalas das estruturas de poder que caracterizam os sistemas econômicos sustentados pela exploração humana de um grupo por outro, sem considerar períodos históricos ou meios de produção específicos.

Esta besta apocalíptica, como o próprio nome indica, só aparece no livro Apocalipse. Qualquer referência ao satanás ou ao diabo não aparece no texto sagrado dos cristãos, a não ser em textos recentes traduzidos por evangélicos nas últimas décadas do século XX. Especialistas em Bíblia, como, por exemplo, Luiz Sayão (2012) apontam que o termo satã, do qual vem a palavra satanás, ou diabo, no Antigo Testamento, significavam inimigo de forma que, assim como os textos do Antigo Testamento narram a história dos hebreus, qualquer povo que tenha lutado contra eles será considerado inimigo, isto é, satanás. Quando caímos em tentação, estamos sujeitos ao mal ou à maldade, estamos sendo tentados pelo demônio, no caso, pelo inimigo.

O pastor Tiago Rosas (2019) concorda com Sayão, de que a existência deste demônio *extracorpóreo* não é esclarecida pela Bíblia, mas faz parte de um conjunto de interpretações bíblicas utilizadas pelo Cristianismo de forma geral e pelo Neopentecostalismo de forma particular.

Na relação entre este tal demônio e Exu, ou o universo mítico afrodescendente, Maria José de Souza - Tita e Ronaldo Senna (2002) nos esclarecem que só a dominação pode construir este referencial, pois a compreensão do elemento Exu (Èsu) só pode ser encontrada na tradição em que está assentada sua origem: na língua Iorubá. Nessa concepção, o dualismo bem/mal não existe, assim como também não existe o demônio. Como o termo Exu é o mais comum, Bará, Legba, Elegbá, Ngira, entre outros utilizados nas tradições de matriz africana, não sofreram o mesmo julgamento.

De modo geral, pode-se afirmar que a violência física e a demonização deste outro, dos valores e do próprio conjunto de homens e mulheres negros(as) dentro do movimento exógeno, constrói, para os descendentes e os africanos, uma dada consciência escrava que contribui, ao longo dos anos de escravização, para outros tipos de violência. O tempo todo, esse sujeito vive destas violências. É esperado que haja uma retaliação, ou uma resistência.

Vingança

A religiosidade de matriz africana que surge no Brasil nasce da resistência à escravidão e, portanto, é gestada na violência, gerada por ela. Não estamos falando de nenhuma experiência mediúnica isolada, nem das práticas curandeiras que poderiam ser

estudadas, questionadas, autorizadas ou até desautorizadas aqui, na Europa, na África ou em qualquer lugar que seja, uma vez que estas experiências e práticas, sejamos honestos, não são exclusividade de um povo ou outro. Falamos, ao contrário, das formas como os escravizados se organizaram para resistir ao mundo que os cercava. Falamos da busca pela ancestralidade que precisava deles para existir, porque existia neles. A religiosidade emerge como recusa de esquecer. Essa é uma afirmação dessa autora, embora Mbembe com sua “Necropolítica” possa referendá-la. Entendemos que toda a episteme centrada na ancestralidade está em Exu, uma vez que ele é o guardião do conhecimento ancestral e é, ao mesmo tempo a dinâmica e a energia que impele a/o escravizada/o a se organizar com seus pares (e ímpares) e criar formas de driblar o poder instituído, a soberania do colonialismo gerando os Candomblés e mais tarde as Umbandas, tal qual as conhecemos hoje.

Talvez não seja possível, estabelecer uma origem, ou uma linearidade ligando os pontos que legitimam ou territorializam a violência contra essa religiosidade. Mas, se estabelecermos quadros, onde violência e resistência se encontram, talvez possamos compreendê-las. Não sem antes explicar que aqui se trata de vários movimentos muito sutis: o movimento que cria *uma* religiosidade que, na verdade, são *várias*. São várias Umbandas, são vários Candomblés. E, principalmente, passamos a falar do movimento que gera também uma violência endógena, aquela dos conflitos internos, naturais, que surgem a partir da reivindicação de verdade e de legitimidade das diversas religiosidades.

Para facilitar a reflexão vamos pensar em Exu, a entidade demoníaca por excelência segundo o pensamento popular cristão.

Na tabela 1 tentamos trazer algumas diferenças que demonstram as especificidades possíveis em cada culto.

De acordo com a tabela 1, nem o Exu da Umbanda, nem o Exu do Candomblé, correspondem as imagens sacras criadas pelo Cristianismo. Ao contrário, se observarmos bem, se parecem mais com a besta apocalíptica descrita no início deste capítulo. Nos dois casos atuam em situações de grande dificuldade, seja violência física ou dificuldades financeiras. Atuam também na quebra de feitiços.

Tabela 1: Exu, no Candomblé e na Umbanda.

	CANDOMBLÉ	UMBANDA
OFERENDA	Farofas, galos (que podem ser crus ou cozidos), sangue, vísceras e extremidades; bolos de farinha ou cará; cana.	Cachaça, cigarros e farofas cozidas.
VESTIMENTAS	Nos candomblés, de maneira geral, existem poucos relatos de incorporações (transe de Exu orixá de qualquer forma, quando ocorre, em geral veste-se o elegun (médium de incorporação) com bombachas e bandas de cores lisas, pretas ou vermelhas, ou ainda estampadas onde haja predominância delas.	A vestimenta é mais caracterizada, sendo comum o uso de ternos, acompanhados por capas pretas ou vermelhas, um tridente como acessório e, às vezes, chapéu com chifres.
LINGUAGENS	Orixás e inquices falam pouco e não dão consulta, o jogo de búzios forma o canal de comunicação entre humanos e divindades.	O “espírito” exu costuma ser o mais procurado para consultas, usando, em geral, linguagens mais próximas do consulente.
SÍMBOLOS/IMAGENS	São utilizados montículos de terra, a laterita vermelha, esculturas fálicas de todos os tamanhos.	A imagem de São Miguel Arcanjo, esculturas de malandros e outros homens vestidos de terno ou apenas com calça vermelha segurando um tridente, com rabos e chifres (à imagem do demônio católico)
ÁREAS DE ATUAÇÃO	Dificuldades financeiras, brigas, desavenças, fofocas, feitiços, crimes, etc.	Dificuldades financeiras, brigas, desavenças, fofocas, feitiços, crimes, etc.

A feitiçaria sempre foi a mais temida das ações humanas e a ideia de feitiçaria é construída desde a Idade Média, na perseguição daqueles que saíam do controle católico. E, por fim, mesmo estando no início da tabela, as oferendas que sempre pareceram, no imaginário popular, mais agressivas: a oferenda para o Exu do candomblé que podem se compor de sangue e vísceras dos animais! Ora, uma entidade espiritual que se alimenta do sangue e das vísceras, não pode ser outro que não o demônio! Não é raro, por exemplo, em caso de assassinatos, cujo motivação seja política, atribuir-se a culpa à praticantes

dessas religiosidades. Em 1992, o caso Evandro, conhecido como “as bruxas de Guaratuba” (O CASO, 2018-2020), mobilizou o Brasil inteiro contra os praticantes das religiosidades de matriz africana, uma vez que, facilmente se acreditou que foram ações do demônio incorporado nos assassinos.

Se pensarmos nas práticas rituais onde o Exu aparece de capa preta, fala brava, comedor de farofa de pimenta, e bebedor de cachaça, sempre disposto a “fazer justiça” e a desenrolar os casos, em que o consulente se sente também enraivecido, traído, lesado e disposto a vingar-se do opositor, teremos o correspondente representativo do demônio cristão, aquele descrito no Apocalipse.

Gostaríamos de juntar a esse quadro, três temperos especiais: os itans, os orikis e os pontos cantados de Exu. Itan⁴ está para o panteão mitológico iorubano o que as parábolas são para os cristãos: histórias ‘moralizantes’, ensinamentos disciplinadores o registro oral da episteme ancestral; Oríkì⁵ é oração para pedir a proteção da entidade e, por fim, os pontos cantados que são os evocadores da entidade ou louvores às mesmas, dentro da perspectiva umbandista. Começamos pelo Itan.

a) Exu corta o nariz do artesão que não fez o ebó⁶ prometido. Era uma vez um marceneiro muito competente no ofício, mas que não arrumava trabalho. O artesão teve um sonho com um negrinho de barrete vermelho que o disse que ele ia ter muito serviço e ganhar muito dinheiro, mas, que, ao final do primeiro trabalho, teria que fazer um ebó para Exu, providenciando um galo preto sete tocos de lenha, fósforo, uma vela, um pouco de azeite-de-dendê, sete ecós⁷, fumo picado e muitos búzios. Que fosse para o mato fechado, acendesse a vela, passasse o galo no corpo, fizesse a fogueira com a lenha e o fósforo. Que matasse o galo e o cozinhasse com os temperos estipulados e oferecesse os búzios. Era assim o ebó que Exu queria. Se ele não fizesse o ebó, Exu ameaçava tomar o seu nariz. No sonho, o artesão concordou com tudo. Quando acordou, porém, não deu a menor importância ao que sonhara. No mesmo dia apareceu um grande serviço, que o marceneiro fez com capricho e rapidez, e ganhou um bom dinheiro. E depois outro e mais outro, até o marceneiro ficar bem de vida. Mas, para Exu, nada! Um dia, trabalhava sob o sol alisando as tábuas, quando o negrinho do sonho apareceu e disse: “Olha, não vais cortar o nariz com este enxó?”. Ele respondeu: “Como é que eu posso cortar o nariz com

⁴Itan (nome singular e plural) é o termo em iorubá para o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais dos iorubás. Os iorubás que aceitam o itan como fato histórico, confiam no itan como sendo a verdade absoluta na resolução de disputas.

⁵ A palavra Oríkì, em yoruba, significa: "louvar, saudar, evocar". Os Oríkì's são palavras ou frases portadoras de axé (força), usadas pelos yorubas na hora das oferendas e pedidos aos Orixás. Eles acreditam que, sem os Oríkì's, os Orixás não vão ouvi-los. Os Oríkì's também são usados para louvar os ancestrais, líderes sacerdotais e relatar ocorrências cotidianas e particularidades de cada família.

⁶ Ebó significa oferenda, presente.

⁷ Ecó: porção de angu de milho branco, enrolado individualmente em folha de bananeira.

este enxó?” e fez um gesto aproximando o instrumento do rosto. E sem querer decepou o seu nariz com a lâmina do enxó. Aí o moleque disse: “Te lembrás da promessa do ebó? Exu te deu trabalho e dinheiro. Não deste nada para Exu, então, vim buscar o teu nariz”. Pegou o nariz que caíra no chão, deu as costas ao marceneiro que sangrava horrivelmente e foi-se embora, levando o nariz do artesão. (PRANDI, 2002).

O ensinamento disciplinador do Itan está no fato de que tudo que se pede a Exu receberás, mas é preciso primeiro agradar a divindade, no caso com a comida; depois é preciso pagar a divindade, no caso, com os búzios; e é necessário que se faça com presteza, do contrário, não receberá a “graça” requerida. A presteza em realizar o *ebó* está para o ensinamento como a capacidade de seguir regras está para o desempenho do trabalho capitalista: é preciso afincos, fé e disponibilidade.

Oríkì, oração para iniciar o dia, ou o trabalho.
Èsù, o orixá da pedra.
Osètùrá é o nome pelo qual você é chamado por seu pai.
Alágogo Ìjà é o nome pelo qual você é chamado por sua mãe.
Èsù Òdàrà, o homem forte de ìdólófin,
Èsù, que se senta no pé dos outros.
Que não come e não permite a quem está comendo que engula o alimento.
Quem tem dinheiro, reserva para Èsù a sua parte,
Quem tem felicidade, reserva para a Èsù sua parte.
Èsù, que joga nos dois times sem constrangimento.
Èsù, que faz uma pessoa falar coisas que não deseje.
Èsù, que usa pedra em vez de sal.
Èsù, o indulgente filho de Deus, cuja grandeza se manifesta em toda parte.
Èsù, apressado, inesperado, que quebra em fragmentos o que não se poderá juntar novamente,
Èsù, não me manipule, manipule outra pessoa
(AWOFÁ IFAGBENRÓ, s. d.; JONATHAN, 2012).⁸

Este Oríkì é mais uma mostra do poder do Orixá, que nada faz de graça e que cobra tudo a seu tempo e que, em cuja oração se diz: “*não me manipule, manipule outra pessoa*” numa espécie de troca de lugar, como se Orixá tivesse sempre que estar manipulando alguém. O Oríkì originalmente escrito em ioruba pode ter outras traduções, como por exemplo:

⁸ No original: Èsú ota òrísá, Òsètùrá lorúko baba mò ó. Alágogo ìjà lóruko ìya mpà é, Èsu Odara omokúnrin idolòfín, Ò lé sònsò sórí esè elésè. Kò je, kò si jé kí eni nje, gb'e mi. A kí í lówó láí mú tÈsu kúrú. A kí láyo láí mú tÈsu kúrú. A sò tún – sosí láí nítijú. Èsúapatá sómo olómo lénu. Ó fi òkúta dipo iyó.... Èsú má se mí omo elòmírn ni kí o se. Ase.

Mensageiro divino da transformação, és pedra angular dos imortais, seu odu sagrado ‘*osetura*’ e o nome pelo qual os pais o conhecem, é o nome pelo qual as mães o conhecem, o dono das campanhas problemáticas. Exu Òdàrà, o homem do senhor. Coloque seus pés em cima dos meus. Ninguém comerá antes de vós. Ninguém é rico sem dar primeiro sua parte a Exu. Ninguém será feliz sem antes agradecer a Exu. És o homem que não tem vergonha, és o mensageiro divino que pode me colocar em situações difíceis, que substitui o açúcar pelo sal, Exu, não me tente, livrai-me dessas tentações, Exu seja meu amigo. Axé. (AWOFÁ IFAGBENRÓ, s. d., tradução nossa).

Ao que parece, as traduções também podem comprometer nossa compreensão das religiosidades de matriz africana. Como a oração ou o Oríkì acaba sendo decorado durante os cultos, não temos muita noção de qual tradução é a correta de acordo com os pensamentos e ações africanos. Outra complicação, que aliás, não aprofundaremos aqui, é o fato de que algumas línguas africanas, entre elas o ioruba, eram ágrafas, ou seja, não possuíam escrita e somente foram codificadas a partir do século XIX, por padres católicos (SANTOS, 2016). Apesar de não aprofundarmos nas questões relativas à codificação ocidental do Iorubá é preciso falar que *tefar* o odu, (basicamente riscar um ponto em pó de giz espalhado em uma tábua chamada tábua de opon) indicando com que estamos falando, ou que caminho estamos seguindo), escarificar o rosto, ou os ombros, ou o peito, comuns nas iniciações, são forma de escrita. Se cada Odu contém um verso milenar, uma história ancestral, uma receita de ebó, um mito e uma cantiga, ora, é uma escrita completa. E, embora seja o sacerdote de Ifá o encarregado de *tefar* o odu e interpretá-lo, isso não significa que outros membros da comunidade não conheçam o significado do que possa estar inscrito ali. Itans, orikis, aduras, entre outras diversas formas de registro da história, de todos e cada um; a memória e a oralidade são os grandes livros sagrados dessas escrituras.

De qualquer forma, o poder da filosofia Ocidental sobre as outras filosofias, que a colonização, dominou, velou e violentou tornou popular e normal pensar como os ocidentais. Assim, ficamos com uma tradução que talvez não retrate bem a intenção por trás da palavra. A cobrança, a qual se refere tanto o itan quanto o Oríkì, não necessariamente é de dinheiro, mas, sendo a nossa uma concepção capitalista e burguesa do mundo, só podemos, na maioria dos casos, pensar em dinheiro. E aí temos um outro problema moral: caridade não se cobra! De que forma, podemos pedir algo a quem nos cobrará depois? Uma vez perpetuada a ideia de que o bem não se faz de graça, mas, que,

ao contrário, o mal não precisa de ser pago, mais acreditamos que é o demônio e não Deus, quem domina tal religiosidade.

Continuando nossas análise, passemos agora para os pontos cantados.

Especificamente na Umbanda, se usa os pontos cantados que, juntamente com os riscados, formam uma espécie de endereço para a chegada da entidade. Esse Exu é diferente dos exus dos candomblés. Essa entidade aparece na Umbanda como o homem que já passou por diversas vidas e errou de forma irremediável em cada uma delas, tendo conhecido tanto do bem quanto do mal, foi condenado a viver entre os dois mundos. E sua evolução depende do quanto ele ajuda os vivos a enfrentar suas mazelas.

Cada entidade tem, na Umbanda, um ponto cantado e um ponto riscado que, ou conta um pouco sua história ou diz quem é que estamos esperando e porque estamos esperando. Em geral, esses pontos são transmitidos pela própria entidade durante seus trabalhos. É ela quem dá o ponto para chamar e é, também, quem dá o ponto para despachar. Esses pontos acabam passando de boca em boca, tornando-se de domínio público. Alguns foram gravados como samba de partido alto, aqueles compostos durante as festas e pagodeios que se seguem pós festas. É o caso do ponto indicado em seguida:

Olha vamos na gira do Exu, saravá vamos saravá
e lá na calunga eu quero ver,
você girar até o amanhecer (2x)
quem nunca viu vem ver caldeirão sem fundo ferver (2x)
deu meia noite o galo já cantou a igreja bate o sino é na dança do fogo
que eu vou (2x)
e o tambor tá batendo é pra valer, é na palma da mão que eu quero ver
(2x)
oi dona Pombo Gira me de água pra beber se você não me der água eu
vou falar mal de você (2x)
(PONTOS, 2019; informação verbal)⁹.

Na versão trabalhada por Almir Guineto e Jorge Neguinho vamos ter:

Olha vamos na dança do Caxambu
Saravá, jongo, saravá
Engoma, meu filho que eu quero ver
Você rodar até o amanhecer
Engoma, meu filho que eu quero ver
Você rodar até o amanhecer

O tambor tá batendo é pra valer

⁹ Ponto coletado durante o processo de pesquisa.

É na palma da mão que eu quero ver
O tambor tá batendo é pra valer
É na palma da mão que eu quero ver

Dona Celestina, me dá água pra beber
Se você não me der água
Vou falar mal de você
Deu meia noite, o galo já cantou
Na igreja bate o sino
É na dança do jongo que eu vou
Deu meia noite, o galo já cantou
Na igreja bate o sino
É na dança do jongo que eu vou

Carreiro novo que não sabe carrear
O carro tomba e o boi fica no lugar
Carreiro novo que não sabe carrear
O carro tomba e o boi fica no lugar

Quem nunca viu vem ver
Caldeirão sem fundo ferver
Quem nunca viu vem ver
Caldeirão sem fundo ferver

O tambor tá batendo é pra valer
É na palma da mão que eu quero ver.
(GUINETO 1986).

Especialmente na canção podemos perceber que o autor se refere ao Jongo, outra expressão de religiosidade de matriz africana, muito comum no Rio de Janeiro, também conhecida como umbigada e, muito parecida com a Umbanda. Os pontos cantados circulam livremente pelo Brasil, recebendo suas adaptações aqui e ali e, claro circulam na sociedade da mesma forma que a religiosidade circula, com o movimento migratório dos primeiros homens e mulheres negros que, vendidos como escravos, viveram em diferentes locais do país. Outros pontos cantados muito comuns durante as sessões de Exu nos terreiros de Umbanda são, do ponto de vista cristão, mais agressivos, como o que segue:

Satanás, Satanás, mataram o ferrabrás,
e quem confia no Diabo a cada dia cresce mais
e ai de mim se não fosse o Diabo,
ai de mim se não fosse o Diabo,
saravá Exu tranca ruas,
com sua marafa seu chifre e seu rabo.
(informação verbal)¹⁰.

¹⁰ Ponto coletado durante o processo de pesquisa.

Muitos autores, atuais e clássicos, como Ramos (1947), Bastide (1971), Carneiro (1948), Souza - Tita e Senna (2002), entre outros, entendem que o uso dos termos “diabo”, “satanás”, as gargalhadas na encruzilhada, o chifre e o rabo, serão formas de descrição da entidade que irá vingar os escravos castigados por qualquer erro cometido. Entendeu-se que, para os cristãos, o pior que pode acontecer é qualquer influência do demônio em suas vidas. Uma vez tendo tal compreensão do que seria o demônio cristão, associado à imagem da besta apocalíptica, o próprio escravizado fez uso de uma entidade similar, no caso, Exu. Uma expertise sem dúvida.

O caráter *trikster* dessa entidade é o que, para alguns, a faz se assimilar ao demônio. A palavra de origem inglesa, muito usada pelos estudiosos e que pode significar palhaço, brincalhão, trapaceiro, malandro. Esu, o orixá africano que também pode ser Legbá e Ngira que deu origem a todas as manifestações outras da Umbanda e do Candomblé, também é temido em África. Não por ser o demônio do mal, mas por ser aquele, que, ao nos conhecer desde o princípio, conhece, testa, coloca à prova todas as nossas fraquezas e confronta nossas verdades.

A associação de Exu ao demônio cristão criou a legitimação e a justificativa moral para a escravidão, como diriam os livros didáticos, os escravizados precisavam da escravidão para purificar suas almas, abrindo, então, a brecha para justificar os demais ataques: a demonização das religiosidades. O Cristianismo se aproveitou disso muito bem e criou a justificativa moral para a demonização e conseqüentemente a escravização. Ao utilizar as técnicas de Irosun Meji, o escravizado, como na epígrafe do texto, tornou-se também, uma vítima delas.

Considerações finais

Ao longo da presente reflexão, buscamos historicizar os conflitos que têm como consequência a tentativa de assujeitamento, demonização e controle das religiões de matriz africana no Brasil. Para defendermos, aqui, uma hipótese de tentativa de aniquilação das múltiplas manifestações de religiosidade de matriz africana no Brasil, temos de levar em consideração a relação entre as práticas e os discursos que circulam ao redor dessas religiosidades. É preciso, ainda, ter em vista as práticas da religiosidade cristã e as práticas ditas africanistas presentes na nossa cultura. É preciso refletir acerca

de suas diferenças e, também, dos possíveis discursos nelas imbricados. E é claro que não se pode perder de vista as práticas políticas de ordenação da sociedade brasileira e os discursos construídos em torno dessas práticas que acabam por definir o que poderíamos denominar, aqui, um espaço da diferença. Em linhas gerais temos, então, as religiosidades de matriz africana inseridas num lugar de alteridade absoluta.

Pensando no Cristianismo, de forma geral, e no Catolicismo de forma particular – não perdendo de vista que esta é, ainda, a manifestação cristã hegemônica neste país – encontramos no prefácio do livro de Volney Berkenbrock (1995), a seguinte frase: “Em Forquilhina (SC), lugar onde nasci e passei minha infância na década de 60, o mundo era católico.” (BERKEBROCK, 1995, p15.) Parece óbvio, mas, no contexto do grande encontro entre africanos, europeus e povos originais, o mundo já era católico, ao menos para alguns. Grosso modo, isso significa dizer que a verdade cristã imposta pela Igreja Católica era dominante na Europa e passa a predominar no mundo onde o Catolicismo estendeu sua mão poderosa.

A ideia, mobilizada pela teologia cristã, de um Deus único que é onipotente e onipresente, a concepção do pecado como obstáculo para a salvação e a visão do sofrimento como forma de expiação deste pecado é unívoca e permeia quase todas as ações humanas – as sociais, as políticas e as religiosas –, acabam por desestabilizar todas as manifestações sagradas que não aceitam a perspectiva da culpa impossível qualquer questionamento a respeito deste Deus-controle imposto pelo mundo cristão. Ao ser inserido neste mundo arquetonicamente tramada a partir da noção de culpa e expiação, o africano não-cristão, uma vez escravizado, será obrigado a se posicionar com relação a esta nova realidade e como estratégia de sobrevivência, aceita ou performa uma aceitação da nova ordem imposta pelo mundo branco e católico. É claro que, nesse processo de assimilação forçada a esses valores, elementos são incorporados na própria discursividade da religião, abrindo-se, então, tanto para as violências exógenas quanto para as violências endógenas mencionadas na presente discussão. Exu, nesse sentido, é colocado num espaço de ambiguidade pelos que, externamente, combatem a religião e pelos que, internamente, na tentativa de defenderem a religião, reiteram o seu caráter vingativo e ambivalente.

É preciso ainda mencionar que a valoração das religiões de matriz africana não é um aparato meramente ideológico, haja vista não estar circunscrita à esfera religiosa. Como bem sabemos, ela se espraia para a esfera do poder político que, por sua vez, não

só justifica, mas também assume a posição de violência em relação a essas religiões. O resultado, em parte dessa imposição ideológica é a subversão ou modificação dos valores impostos pela escravidão. É nesta consciência do caráter fundamentalmente violento do Estado e de elementos da cultura brasileiro que a adesão fingida de valores brancos e sua subversão será uma opção do homem escravizado que, a partir de seu próprio repertório, vai efetivamente direcionar as manifestações religiosas.

Esses sentidos e direções estão ligados, de forma evidente, às formações dos diversos rituais religiosos de matriz africana no Brasil. A Umbanda, os Candomblés, os Batuques, as Juremas não são senão uma tentativa, de se reorganizar em um sistema de crenças onde parece possível não só a negação da dominação católica, mas, e ao mesmo tempo de reconstruir o mundo a partir do pensamento ocidental que separa o bem do mal, o sagrado do profano.

Não é de estranhar que a ideia de inferioridade racial do negro, engendrada a partir do processo de esvaziamento identitário e da demonização de suas práticas religiosa, reverbere até hoje em tudo que se relaciona a ele, seja do ponto de vista estético, moral, legal ou religioso, sendo, portanto, objeto de longas discussões e de violentas agressões.

Referências Bibliográficas

ABAÇÁ DE ZAZI, Comunidade Omolokô de Patrocínio (org.). *Origem do Culto Omolokô*. Patrocínio: [s. n., s. d.]. (Documento gentilmente cedido por Mãe Lídia de Nanã do Abassá de Oxalá, Uberlândia, MG).

ALVARENGA, Rogério de. *Rei do Congo em Vila Rica*. Contagem (MG): Edições Santa Clara, 2001. Disponível em: <https://literariovirtual.blogspot.com/2012/09/chico-rei-entrevista-virtual.html>.

AWOFÁ IFAGBENRÓ. *Apostila Eridigolun*. Uberlândia: CECORE, Centro Cultural Oré. Egé Ilê Ifá, [s. d.].

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira; Editora da USP, 1971.

BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ática, 1993 (Original publicado em 1948).

BERKENBROCK, Volney J. *A Experiência dos Orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé*. Petrópolis, Editora Vozes, 1995.

BÍBLIA. Português. “Apocalipse”, capítulo 13, versículos 11-15. São Paulo: Edições Paulinas 1982.

BOAHEN, Albert Adu (ed.). *História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935*. 2. ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010. 1040 p. Disponível em: https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000065575_por.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro; Tecnoprint Gráfica Editora, 1948. 191 p.

GIRARD, Rene. *O Bode Expiatório e Deus*. Covilhã: Lusofia Press, 2008. Disponível em: http://www.lusofia.net/textos/girard_rene_o_bode_expiatorio_e_deus.pdf. Acesso em: 15 mai. 2019.

GUINETO, Almir. *Caxambu*. Rio de Janeiro: RGE, 1986. Composição em parceria com Bidubi, Jorge Neguinho, Zé Lobo e Élcio do Pagode publicada no LP Almir Guineto.

GYASI, Yaa. *O caminho de casa*. São Paulo: Rocco 2017.

JONATHAN. Oriki de Exú. *Blog Portal Meu Orixá*. 7 ago. 2012. Disponível em: <https://meuorixa.wordpress.com/2012/08/07/oriki-de-exu/>. Acesso em: 25 nov. 2019.

LOPES, Sandra. *Cordel do Chico Rei*. Rio de Janeiro: Zit, 2015.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2008.

MBEMBE, Achille. “Necropolítica”. *Arte & Ensaios*, n. 32 – dezembro, 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993>. Acesso em: 28 abril de 2020.

MEDINA, Gabriel. “Cartografia dos saberes colonizados: Los vacíos de verdade”. *Revista Segurança Urbana e Juventude*, v.1, n.2, 2008. Disponível em <https://periodicos.fclar.unesp.br/seguranca/article/view/1651>. Acesso em: 25 fev. 2020.

O CASO Evandro. Produzido por Ivan Mizanzuk. Produtora AntiCast. 31 out. 2018 - 10 nov. 2020. Podcast Projeto Humanos. 36 arquivos de áudio em formato digital. Disponível em: <https://www.projetohumanos.com.br/temporada/o-caso-evandro/>.

OXALÁ, Adilson de. *Igbadu: A Cabaça da Existência*. São Paulo: Pallas, 2018.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

PONTOS de Exu: Diversas cantigas (Pontos Cantados) para os Exus. Jundiá: Giras de Umbanda. Disponível em: <https://www.girasdeumbanda.com.br/materia/235/pontos-de-exu.html>. Acesso em: 10 nov. 2019.

RAMOS, Arthur. *As Culturas Negras no Novo Mundo: o negro brasileiro III*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1947.

REDIKER, Marcus. *Navio Negroiro: uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROSAS, Tiago. A natureza dos demônios – agentes da maldade no mundo espiritual. *Gospel Prime*, 18 jan. 2019. Disponível em <https://www.gospelprime.com.br/a-natureza-dos-demonios-agentes-da-maldade-no-mundo-espiritual/>. Acesso em: 29 fev. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política*. 13. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Rafael José dos. “Caminhos da literatura ioruba no Brasil: oralidade, escrita e narrativas virtuais”. *Revista Antares: Letras e Humanidades*, vol. 8, n. 16 – julho/dezembro, 2016. Disponível em: <http://www.ucs.br/etc/revistas/index.php/antares/article/view/4754>. Acesso em: 01 mar. 2020.

SAYÃO, Luiz. *O Problema do Mal no Antigo Testamento: o caso de Habacuque*. São Paulo: Hagnus, 2012.

SOUZA - TITA, Maria José de; SENNA, Ronaldo. *A Remissão de Lúcifer: o resgate e a ressignificação em diferentes contextos afro-brasileiros*. Feira de Santana: Editora UEFS, 2002.

TANAKA, Béatrice. *A História de Chico Rei*. São Paulo: SM editora, 2010.

VASCONCELOS, Agripa. *Chico Rei, Romance do Ciclo da Escravidão nas Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1966.

Recebido em: 24/03/2021

Aprovado em: 20/06/2021