

Exu no “novo mundo”: o processo de hibridação cultural da umbanda na diáspora africana

Léo Carrer Nogueira

Da Universidade Estadual de Goiás, Porangatu, Goiás – Brasil

leo.carrer@gmail.com

Resumo: A noção de situação colonial permeia as identidades culturais na América. O processo de formação destas identidades tem sido estudado por diferentes autores, que se dedicaram a elaborar conceitos-chaves para compreender a formação destas novas identidades. Um destes processos pode ser observado na formação da religião umbandista, mais especificamente de uma de suas entidades de culto. Trata-se da figura de Exu, que sofreu ao longo dos últimos séculos um processo de ressignificação, fruto das experiências híbridas no “Novo Mundo”, a partir das presenças europeia e africana. Como resultado, Exu passou de Orixá cultuado na África a uma entidade ancestral no culto da Umbanda. Neste artigo pretendemos analisar esta transformação sofrida pela entidade Exu sob a luz das teorias pós-coloniais, utilizando como chave explicativa as noções de “diáspora” e “hibridismo”, recorrendo principalmente a autores como Stuart Hall (1996), Homi Bhabha (1998) e Nestor Canclini (2006).

Palavras-chave: Exu, Umbanda, Diáspora, Hibridismo, Situação colonial.

INTRODUÇÃO

A experiência colonial deixou profundas marcas nas sociedades americanas. Os resultados desta experiência podemos notar cotidianamente à nossa volta. Nos últimos anos, cada vez mais autores tem buscado compreender esta experiência colonial e as marcas profundas que ela deixou, especialmente no âmbito cultural. Para isto, diversos conceitos e chaves explicativas foram elaborados no intuito de traduzir estes fenômenos em algo científico.

E é a alguns destes diversos conceitos que nos debruçaremos ao longo deste texto para buscar explicar um dos elementos culturais que entendemos ser fruto do que Balandier (1993, p. 114) chama de Situação Colonial:

Seja qual for a doutrina adotada, as relações de dominação e de submissão existentes entre a sociedade colonial e a sociedade colonizada caracterizam a situação colonial. E os autores que concentraram sua atenção sobre este aspecto mostram que a dominação política é acompanhada de uma dominação cultural. Um deles pensa que “o problema cultural está intimamente ligado ao problema geral da evolução política e econômica”, que “a influência das

culturas europeias” teve como resultado “a opressão do fundo cultural” autóctone.

No bojo das experiências coloniais, um novo personagem surge no âmbito cultural, mais especificamente no religioso. Trata-se de Exu, divindade de origem Iorubá que, a partir do contato com os europeus, se transfigura em um novo Exu, entidade cultuada nos terreiros de Umbanda, agora não mais como divindade, mas sim como espírito ancestral (Egum).

Tal transfiguração é resultado de um longo processo de resignificação ocorrido no “Novo Mundo”, em que os cultos africanos, quando em contato com o elemento europeu, acabam por sofrerem sua influência, dando origem a um quadro inteiramente novo, impensado e original. A este processo de modificações e trocas culturais é o que alguns autores chamam de *hibridismo*. Tal hibridismo tem como pano de fundo a *diáspora* dos africanos, escravizados e trazidos para as Américas. Estes são os dois conceitos chaves para compreender os processos de mudanças culturais que tem lugar no “Novo Mundo”.

Portanto, nosso objetivo é mostrar como o surgimento deste novo Exu cultuado na Umbanda está inserido no âmbito das relações coloniais, e só pode ser explicado dentro deste contexto, a partir dos conceitos elaborados por historiadores, sociólogos e antropólogos da chamada corrente pós-colonial, como Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (1996), Nestor Canclini (2006), entre outros, que buscam através de seus conceitos formas de compreender os processos culturais que se desenrolaram nas Américas induzidos pela situação colonial.

O “NOVO MUNDO” E AS IDENTIDADES DIASPÓRICAS

O processo colonial dá origem a inúmeras identidades culturais novas, resultantes dos processos de encontro dos elementos que foram trazidos para a América. Longe de serem fixas, estas identidades estão sujeitas a inúmeras variáveis que as moldam a partir dos contatos entre as diferentes presenças culturais em terras americanas. Como define Stuart Hall (1996, p. 69),

as identidades culturais provem de alguma parte, tem histórias. Mas, como tudo o que é histórico, sofrem transformação constante. Longe de fixas eternamente em algum passado essencializado, estão sujeitas ao contínuo “jogo” da história, da cultura e do poder.

A noção de diáspora é uma das chaves para se compreender os processos de mudanças culturais ocorridos nas Américas, sob a luz da situação colonial a que este continente foi colocado. Através dela passamos a vislumbrar o longo processo que levou à formação de uma nova cultura em terras americanas. Não mais africana, nem europeia, mas fruto do encontro destas duas presenças em um espaço totalmente novo. Assim, retornar a esta África se torna essencial para compreender estes diversos espaços culturais que surgem.

Estas viagens simbólicas são necessárias a todos nós – e necessariamente circulares. Esta é a África a que devemos retornar – mas “por outra estrada”: **o que a África se tornou no novo mundo, o que nós fizemos da “África”**: “África” – como a recontamos através da política, da memória e do desejo (HALL, 1996, p. 73, *grifos nossos*).

“O que a África se tornou no Novo Mundo”? Esta é a pergunta que norteia Stuart Hall, e que devem fazer todos aqueles que pretendem compreender as diversas culturas americanas e a formação de suas identidades culturais. Este é precisamente o caso de Exu, que ao deixar o continente africano, trazido pelos africanos escravizados que para aqui vieram, acaba se tornando outra coisa diferente, reelaborado e ressignificado pela experiência colonial que aqui toma forma.

Segundo Hall, esta seria a primeira presença colonial, aquela que fornece a matriz cultural que será retrabalhada e transformada no processo diaspórico: a presença africana. A segunda presença é a europeia, aquela que irá submeter esta cultura, mediante uma relação de poder, e obrigá-la a se transmutar e se reinventar, estando ela própria entranhada em nossa identidade.

Porque a *présence européenne* diz respeito à exclusão, imposição e expropriação, somos muitas vezes tentados a localizar esse poder como completamente externo a nós (...). O que Frantz Fanon nos lembra, em *Black Skin, White Masks*, é como esse poder se tornou um elemento constitutivo de nossas próprias identidades (HALL, 1996, p. 73).

O poder colonial europeu é constitutivo de nossas identidades. Sem ele não seríamos o que somos hoje, e provavelmente não faríamos muitas das coisas que fazemos hoje. Não cultuaríamos o Exu da Umbanda, uma vez que só faz sentido falar em Umbanda devido ao processo colonial que permitiu aos diferentes elementos culturais aqui presentes hibridizarem-se, dando origem a novos quadros religiosos. A dialética da ação (poder) e da reação (resistência) é o que move as práticas culturais

encontradas neste “Novo Mundo”, resultando em novas práticas culturais fundidas, como define Hall (1996, p. 74):

O diálogo de poder e resistência, de recusa e reconhecimento, pró e contra a *présence européenne*, é quase tão complexo quanto o “diálogo” com a África. Em termos de vida cultural popular, em parte alguma se encontra prístino, puro. Está sempre já-fundido, sincretizado, com outros elementos culturais. Está sempre já criouliizado (...).

Para que tais processos culturais ocorram, é necessário que haja um espaço privilegiado, no qual estes elementos possam ser reunidos e, assim, servir de local para que as trocas, fusões e fissões culturais ocorram. Esta é exatamente a terceira presença definida por Hall (1996, p. 74):

A terceira presença, a do “Novo Mundo”, não é tanto poder quanto chão, lugar, território. É o ponto de junção em que os muitos tributários culturais se encontram, a “terra vazia” (esvaziada pelos colonizadores europeus) onde estranhos vindos das partes mais distintas do globo colidiram. (...) Neste espaço é que as criouliizações e assimilações e sincretismos foram negociados.

É no “Novo Mundo” que as novas identidades culturais são processadas. É aqui que o orixá Exu, cultuado em África como divindade, sofre um processo de hibridização que dá origem a novas práticas culturais. A América é o espaço privilegiado da diversidade e da transformação culturais. “A presença do ‘Novo Mundo’ – América, *terra incógnita* – é, portanto, em si mesma o começo da diáspora, da diversidade, da hibridação e da diferença, de tudo isso que já faz do povo afro-caribenho o povo de uma diáspora” (HALL, 1996, p. 74).

A diáspora, portanto, é o elemento que permitiu à América enquanto espaço a formação de novas identidades culturais, frutos dos processos coloniais que tiveram como personagens africanos e europeus. Estas novas identidades, diaspóricas, tem como característica principal a diversidade e a dinamicidade. Carecem de uma noção dinâmica de cultura, como elementos que estão sempre em processo de transformação, a partir dos contatos com outras matrizes culturais.

A experiência da diáspora, como aqui a pretendo, não é definida por pureza ou essência, mas pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidade necessárias; por uma concepção de “identidade” que vive com e através, não a despeito, da diferença; por hibridação. **Identidades de diáspora são as que estão constantemente produzindo-se e reproduzindo-se novas, através da transformação e da diferença** (HALL, 1996, p. 75, *grifos nossos*).

Assim, o surgimento do Exu da Umbanda é um processo de formação cultural que teve lugar na América e como origem o processo colonial. Pode ser compreendido pela formação de novas identidades, frutos da diáspora africana e dos processos de hibridação que aqui ocorreram, conceitos-chaves para uma nova corrente de pensadores que buscam compreender os fenômenos pós-coloniais.

A NOÇÃO DE CULTURA PÓS-COLONIAL: AS CULTURAS HÍBRIDAS

Um dos principais teóricos da corrente pós-colonial é o indiano Homi Bhabha (1998), que propõe uma renovação nos estudos culturais a partir das teorias pós-coloniais. A chave de sua proposta está, primeiramente, em um deslocamento na própria compreensão do conceito de cultura. Bhabha (1998, p. 67) tenta uma ressignificação do conceito de cultura, percebido por ele como algo dinâmico e aberto:

É apenas quando compreendemos que todas as afirmações e sistemas culturais são construídos nesse espaço contraditório e ambivalente da enunciação que começamos a compreender porque **as reivindicações hierárquicas de originalidade ou “pureza” inerentes às culturas são insustentáveis**, mesmo antes de recorrermos a instâncias históricas empíricas que demonstram seu hibridismo (grifos nossos).

Portanto, para Bhabha, atribuir a diferentes culturas ou elementos culturais o caráter estático de originalidade ou “pureza” é algo totalmente inconcebível. Para Bhabha, todas as culturas são híbridas porque a própria cultura é dinâmica, está sempre se modificando. Lynn Mario de Souza (2004, p. 125) nos esclarece melhor o pensamento de Bhabha e dos pós-coloniais a respeito:

O projeto [pós-colonial] prevê a releitura da diferença cultural numa ressignificação do conceito de cultura. (...) Dessa forma, para Bhabha, no projeto pós-colonial, **em oposição ao conceito dominante de cultura como algo estático, substantivo e essencialista, a cultura passa a ser vista como algo híbrido, produtivo, dinâmico, aberto, em constante transformação** (grifos nossos).

Partindo deste princípio, podemos notar que a proposta do autor prevê uma completa reformulação no modo como entendemos a cultura, para daí podermos compreender os fenômenos culturais – incluídos os fenômenos religiosos – ocorridos no bojo do processo colonial. Ao invés de vermos a cultura como algo estático, ele propõe que enxerguemos a dinamicidade das culturas, como algo que está sempre em

movimento, e que, ao serem colocadas umas diante das outras, são capazes de interagirem, dando origem a inúmeras formas culturais novas.

Assim, ao invés de pensarmos em duas matrizes culturais estanques, como por exemplo, uma europeia (A) e uma africana (B), que ao se encontrarem, entrariam em um processo de fusão (A + B) e produziriam uma terceira cultura também estanque (C), mas com elementos de ambas, o autor propõe que pensemos em duas matrizes culturais totalmente abertas e que, ao se encontrarem, dão origem a um complexo processo dinâmico que pode resultar em infinitas possibilidades de combinação, assimilação, fusão, repulsão, exclusão etc. Este encontro, segundo Bhabha (1998, p. 51), “abre um espaço de tradução: um lugar de hibridismo, (...) onde [vemos] a construção de um objeto político que é novo, nem um e nem outro”.

A tradução é também uma maneira de imitar, porém de uma forma deslocadora, brincalhona, imitar um original de tal forma que a prioridade do original não seja reforçada. (...) O “originário” está sempre aberto à tradução (...) nunca tem um momento anterior totalizado de ser ou de significação – uma essência. (...) É através desse deslocamento ou limiaridade que surge a possibilidade de articular práticas e prioridades culturais diferentes e até mesmo incomensuráveis (SOUZA, 2004, p. 125).

Esta “limiaridade” citada por Lynn Mario de Souza é um dos conceitos chaves na teoria pós-colonial de Bhabha. Segundo ele, a dominação colonial provoca o surgimento destes espaços limiars, que são espaços de fronteiras, ou o que ele denomina de “terceiro espaço” ou “entre lugar”, ou seja, espaços que não pertencem nem à cultura regional, nem à imposição colonial, mas sim espaços híbridos, no interstício destes dois lugares em que se encontram.

Estes “entre-lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação – singular ou coletiva – que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (...) **Essa passagem intersticial entre identidades fixas abre a possibilidade de um hibridismo cultural que acolhe a diferença sem uma hierarquia suposta ou imposta** (BHABHA, 1998, p. 20 e 22, grifos nossos).

Este é o caso, por exemplo, das trocas religiosas entre africanos, europeus e nativos em terras brasileiras. Como já afirmamos, a América se torna o palco desta “passagem intersticial”, este “entre lugar”, onde diversas culturas se encontram e dão início a um processo de interação constante. O resultado deste processo não é uma cultura única, monolítica, resultado da fusão equivalente dos elementos culturais aqui dispostos, mas sim uma rede cultural, um rizoma, em que temos várias ramificações

diferentes, resultados dos diversos níveis de interação a que estiveram sujeitos os elementos que aqui se encontraram. Assim, o contato entre estas culturas dá origem a um quadro dinâmico, composto por infinitos elementos culturais provenientes de ambas, e que são apropriados, negociados, reelaborados e utilizados de maneiras diferentes por cada indivíduo que está imerso nesta dinâmica cultural:

Mais do que culturas distintas o que é possível perceber é que a sociedade vive essa dinâmica cultural e através do uso da sua utensilagem mental ressignificam e se apropriam desse universo cultural disponível de acordo com as suas percepções e interesses (SÁ JÚNIOR, 2004, p. 51).

Este quadro fornece os subsídios necessários para o processo de hibridação, como descrito por Bhabha. Outro autor a trabalhar com o conceito, o argentino Nestor Garcia Canclini define a hibridação, de forma bastante genérica, como os “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas” (CANCLINI, 2006, p. XIX). Assim, para Canclini, a Hibridação se dá sempre que estruturas de origens culturais diferentes se encontram em um mesmo espaço, se combinando de diferentes formas para gerar novas estruturas.

Outros autores recorrem a conceitos semelhantes, como as noções de criouliização, transculturação, e mestiçagem – abordada do ponto de vista cultural e não biológico – que, apesar de terem trajetórias e aplicações diferentes, de certa forma coincidem com o conceito de hibridismo que tentamos descrever até agora. Sobre isto, o autor Nestor Garcia Canclini considera que todos eles devem ser traduzidos e substituídos por um único conceito: o conceito de hibridação. O autor analisa especificamente os conceitos de mestiçagem, sincretismo e criouliização, cada um deles se referindo a um aspecto cultural específico. A mestiçagem serviria para trabalharmos com as interações entre povos diferentes não só do ponto de vista biológico, como “produção de fenótipos a partir de cruzamentos genéticos”, mas também do ponto de vista cultural, como “mistura de hábitos, crenças e formas de pensamentos” (CANCLINI, 2006, p. XXVII).

O sincretismo se refere à “combinação de práticas religiosas tradicionais”, ou, num sentido mais amplo, “a adesão simultânea a vários sistemas de crenças, não só religiosas”. E a palavra criouliização, em sentido estrito, se refere à “língua e a cultura criadas por variações a partir da língua básica e de outros idiomas no contexto do tráfico de escravos” (CANCLINI, 2006, p. XXVIII).

Estes termos – mestiçagem, sincretismo, crioulização – continuam a ser utilizados em boa parte da bibliografia antropológica e etno-histórica para especificar formas particulares de hibridação mais ou menos clássicas. Mas, como designar as fusões entre culturas de bairro e midiáticas, entre estilos de consumo de gerações diferentes, entre músicas locais e transnacionais, que ocorrem nas fronteiras e nas grandes cidades? A palavra hibridação aparece mais dúctil para nomear não só as combinações de elementos étnicos ou religiosos, mas também a de produtos das tecnologias avançadas e processos sociais modernos ou pós-modernos (CANCLINI, 2006, p. XXIX).

Assim, mesmo reconhecendo a validade da utilização destes outros conceitos, Canclini sugere a sua substituição pelo conceito de hibridação, que para ele deve ser tratado como “um termo de tradução entre mestiçagem, sincretismo, fusão e os outros vocábulos empregados para designar misturas particulares” (CANCLINI, 2006, p. XXXIX). Portanto, enquanto os outros conceitos serviriam para se referir a processos de trocas culturais mais específicos (religiosas, linguísticas, etc.), hibridação agruparia a todos os processos de trocas culturais, em sentido amplo.

Diante disto, optamos pela utilização do conceito de hibridismo, como trabalhados por Bhabha e Canclini, por acreditar que se trata de um conceito mais amplo e que melhor se enquadra na análise de nosso objeto, além de remeter a uma dinamicidade maior dos processos culturais e religiosos.

Tal dinamicidade pode ser percebida pela simples observação da religião umbandista hoje. A Umbanda é hoje uma religião bastante diversificada, que apresenta características às vezes muito distantes entre si, mas que mesmo assim não fazem com que ela perca seu caráter de unidade. Um dos elementos desta religião que mais denotam este hibridismo é o culto a Exu, entidade que é resultado de um longo processo de fusão gerado pela presença africana sob influência da dominação europeia em terras americanas.

EXU NO “NOVO MUNDO” – UMA IDENTIDADE EM TRANSFORMAÇÃO

O orixá Exu, na cosmologia iorubá, possui funções bem definidas. Por ser o mensageiro e responsável pela ligação entre os homens e os demais Orixás, é a ele que se destina a primeira oferenda, antes de todos os outros orixás, pois, sem ele, não há a comunicação com os outros, é como se eles não escutassem o chamado dos homens. (OLIVA, 2005).

Para os sacerdotes e pessoas comuns entre os iorubás a função principal de Exu é de representar a oposição à criação, sendo o infrator das regras e da ordem. (...) Incumbido por Olodumaré¹ da tarefa de mudar o que está parado, Exu recebe o Adô, uma cabaça na qual se encontra a força da transformação. (...) Exu destrói para recriar. É o princípio da desordem, inseparável da estrutura da ordem; um depende do outro. (...) Uma outra característica de Exu, que se alia à ideia da modificação e da recriação da ordem, é seu aspecto fálico: (...) ele é o senhor dos cruzamentos e dos caminhos, o que abre, penetra e liga os mundos que formam o universo religioso iorubá (OLIVA, 2005, p. 19).

Sua importância era tanta que seu culto se estendia a praticamente todas as regiões da Iorubalândia, marcada por uma grande diversidade de cultos e orixás distintos. Além disto, Exu se ligava também ao comércio e as atividades econômicas, sendo representado sempre com cauris e búzios, consideradas importantes moedas de troca na África Ocidental.

“Em grande medida, essas características de Exu o tornaram para os ocidentais, um orixá contraditório e de difícil definição” (OLIVA, 2005, p. 20). Por isto mesmo ele será interpretado, por muitos viajantes, como sendo a personificação do mal, assumindo, assim, toda a carga simbólica construída em torno da figura do diabo cristão. Observamos nos relatos de vários viajantes esta associação, de forma direta ou indireta. É o caso, por exemplo, dos irmãos Lander, que pesquisaram o rio Níger no início do séc. XIX, e lá encontraram um sacerdote de Exu, deixando anotado suas impressões sobre o mesmo, onde percebemos a maneira pejorativa como encaravam as religiões dos africanos (OLIVA, 2005). Nestes relatos podemos perceber também que

o cristianismo não era a única religião monoteísta a interpretar de forma negativa as práticas religiosas dos orixás. Unia-se a ele, nesse mister, o Islamismo. (...) Em alguns estudos realizados sobre Exu na África Ocidental, de fato transparece a ideia de que também os muçulmanos relacionavam o orixá com o princípio da maldade e da ação demoníaca (DOPAMU, 1990, p. 34² *apud* OLIVA, 2005, p. 22).

Outros estudiosos que voltaram sua atenção para a figura do orixá Exu-Elegba³ demonstram fortes traços do pensamento cristão, aliados às teorias racialistas e evolucionistas do século XIX. Podemos citar como exemplo dois padres católicos, um europeu e um africano, que demonstram este tipo de pensamento. Referimos-nos ao

¹ Deus supremo e criador dos Orixás. Não é venerado entre os iorubás (OLIVA, 2005, Nota 9, p. 32).

² DOPAMU, Ade. *Exu: o inimigo invisível do homem*. São Paulo: Oduduwa, 1990.

³ Légba – vodum cultuado no Benin e no Togo, que guarda grande similitude funcional e iconográfica com Exu (ver OLIVA, 2005, Nota 15, p. 33).

reverendo Noel Baudin (1884)⁴ e o prof. da Universidade de Ilorin, na Nigéria, Ade Dopamu (1990)². Ambos escreveram trabalhos sobre as religiões dos orixás, onde deixam transparecer a forte influência do pensamento cristão na análise dos orixás, especialmente de Exu.

De uma forma geral, o que eles fazem é interpretar a religiosidade africana dos orixás sob a ótica cristã, e assim aplicar conceitos e julgamentos que não lhe cabem. Baudin, por exemplo, interpreta que “a necessidade ritualística de os iorubás ofertarem os primeiros sacrifícios sempre a Exu” decorre do “medo gerado pelo caráter perverso e ameaçador do orixá, em uma óbvia aproximação com a figura do Diabo na tradição judaico-cristã” (BAUDIN, 1884 *apud* OLIVA, 2005, p. 24).

Já Dopamu realça apenas alguns aspectos desta entidade, como o fato de ele ser o agente do desequilíbrio e da desordem, e sua personalidade libidinosa, contraventora e perversa, que, para ele, são sintomas de sua maldade. Exu, inserido num mundo maniqueísta, onde temos dois polos distintos – o bem e o mal – passa a ocupar então o lado maligno, e passa a representar a personificação da maldade (DOPAMU, 1990 *apud* OLIVA, 2005, p. 25).

Podemos concluir então que

nos trabalhos dos sacerdotes, de forma geral, houve uma transposição das mentalidades e concepções religiosas ocidentais para o entendimento das cosmologias africanas. Como no imaginário cristão todas as formas de mal e de influências negativas na vida das pessoas e na ordem do mundo são associadas ao Diabo, suas análises sobre a cosmologia dos orixás passaram a estabelecer a mesma relação. Percebe-se, portanto, que a relação entre Exu e o Diabo foi uma criação de sacerdotes cristãos ou muçulmanos, seguida e defendida por seus fiéis (OLIVA, 2005, p. 26).

Este imaginário diabólico foi sendo reelaborado em terras brasileiras. As ideias criadas por europeus sobre os cultos africanos deram origem a um novo personagem, um novo Exu que passa a ser cultuado nos terreiros de Umbanda.

Ao visitarmos um terreiro de Umbanda hoje, é quase certo que encontraremos ali uma sala dedicada exclusivamente a Exu, com estátuas que recebem denominações como Exu Caveira, Sete Encruzilhadas, Giramundo, entre outros. Mas é de se notar, também, que este Exu presente na Umbanda já não é mais o mesmo Orixá que veio da África e se assentou nos terreiros de Candomblé. O Exu que encontramos na Umbanda é fruto de um longo processo de ressignificação, que faz com que Exu aos poucos perca

⁴ BAUDIN, R. P. Noel. Fétichisme et féticheurs. Lyon, Séminaire des Missions Africaines et Bureaux des Missions Catholiques, 1884.

seu caráter de Orixá para assumir a posição de espírito ancestral, conhecidos como Eguns.

Já na África existiam o culto aos Eguns, que poderia ser definido como um culto aos mortos. O poder dos ancestrais na África era grande, e os espíritos dos que morreram tinham grande prestígio, sendo recorridos sempre que houvesse necessidade, através de oferendas e sacrifícios. Pierucci (2000, p. 93) esclarece que “fazer um sacrifício a um ancestral pode ser algo bastante simples. Um membro da tribo vai até o túmulo de seu pai, por exemplo, oferece uma pequena quantidade de comida e bebida, e pede ajuda para resolver uma situação difícil”.

Este culto aos Ancestrais, no Brasil, irá se estabelecer juntamente com o culto aos Orixás, nas casas de Calundus e Candomblés que se formam. Mas como as relações clônicas no Brasil estavam fragmentadas devido a grande diversidade de grupos étnicos presentes, já não existiam mais ancestrais comuns entre os participantes do culto, o que acaba substituindo a figura do ancestral tradicional por um ancestral genérico, arquetípico, comum a todos os cidadãos. Os primeiros a serem assentados nos terreiros serão os Caboclos, representando os indígenas brasileiros, os donos da terra. Estas entidades se apresentam em vários terreiros de Candomblé, e também fora deles, juntamente com uma outra figura que toma forma nestes cultos. Trata-se do pai-velho, ou preto-velho, que representa os primeiros escravos a virem para o Brasil, que geralmente eram antigos sacerdotes na África, conhecedores dos segredos da magia e dos feitiços.

Assim, estas duas figuras, Caboclos e Pretos-Velhos, irão cada vez mais aparecer nas tendas e terreiros dos feiticeiros dando origem a um conjunto de práticas religiosas diversas, desfragmentadas, que Bastide denomina de Macumba. O termo Macumba aqui é empregado academicamente para designar toda esta gama de práticas religiosas difusas e sem um corpo doutrinário definido, que misturam elementos africanos, indígenas e católicos, e se espalham por praticamente todo o Brasil. Magnani (1986, p. 22) define a macumba como sendo

menos do que um culto organizado, era um agregado fluido de elementos do Candomblé, Cabula, tradições indígenas, Catolicismo Popular, Espiritismo, práticas mágicas, sem o suporte de uma mitologia ou doutrina capaz de integrar seus vários pedaços.

Mas não eram só caboclos e pretos-velhos que baixavam nestas casas de Macumba. A figura do Diabo também era lembrada, mas na Macumba recebia o nome

de Exu. As duas figuras, já bastante assimiladas no imaginário popular devido às associações dos europeus, passam a figurar entre as entidades cultuadas nos terreiros de Macumba, mas agora não mais como Orixás, e sim como espíritos ancestrais, também chamados de Eguns, representando pessoas que, em vida, tiveram um comportamento abaixo dos padrões morais impostos pela Igreja Católica.

A passagem de Exu-Orixá para Exu-Egum permeará toda a história da Macumba brasileira, desde os primeiros Calundus, até culminar na organização da Umbanda carioca. Vários autores identificaram este processo ao estudar as religiões africanas no Brasil, como Arthur Ramos (2001), Nina Rodrigues (1935) e Roger Bastide (1945). Em suas obras, todos eles atestam o caráter maléfico de Exu, mas o identificam como sendo fruto do ensino católico (COSTA, 1980, p. 88).

É Bastide (1945) o primeiro a notar que, no início do século XX, já havia em andamento um processo de transformação do Orixá Exu em um espírito Ancestral, um Egum. Na análise de Valdeli da Costa (1980, p. 92), Bastide teria percebido como, aos poucos, “Exu vai deixando de ser considerado como um orixá, descendo à categoria de intermediário, de mensageiro” (COSTA, 1980, p. 92). A qualidade de mensageiro do Orixá Exu, então, faz com que ele esteja mais próximo do homem, e aos poucos deixe de ser considerado uma divindade, para então se transformar num espírito, uma alma de uma pessoa falecida. Para Bastide, essa nova característica que assume o personagem Exu é fruto da difusão das ideias espíritas: “Durante minha viagem ouvi contar, por uma mãe pequena, a história de um indivíduo, mau filho, mau irmão, mau esposo e mau pai, que depois da morte, descera como Exu” (BASTIDE, 1945, p. 113).

Percebe-se claramente, portanto, que Exu aqui já não tem mais a característica de Orixá, ou seja, de uma divindade superior, acima dos homens. Nos terreiros de Macumba ele é associado a espíritos de mortos, de pessoas que, em vida, foram más, e após a morte se tornam Exus e baixam nos terreiros para fazer trabalhos. Isto pode explicar a diferença existente entre o Exu-Orixá, presente nos Candomblés, e o Exu-Egum presente na Umbanda. Enquanto o primeiro conserva, em grande parte, as características do primitivo Orixá Nagô Exu, baixando nos terreiros como divindade, acima dos homens, na Umbanda ele baixa como um Egum, um espírito ancestral que faz trabalhos a quem o procura.

Esta diferenciação pode ser notada na própria fala dos pais de santo, como nos demonstra Valdeli da Costa (1980, p. 96):

Há o *Exu-coroado* e o *Exu-batizado*. O primeiro é Orixá, pois não teve corpo físico, enquanto que o segundo possuiu corpo, encontrando-se, todavia, com um alto grau de esclarecimento e de luz.

E complementa que

o Exu-orixá é denominado “Exu-coroado”. O Exu-alma ou Egum é chamado “Exu-batizado”. (...) Os dois tem uma distinção ontológica. Um é Orixá, o outro, um Egum. (...) Nesta aglutinação do Egum ao Exu, a característica ladina de Exu se acentuou para maléfica, passando do Exu para o Egum: “Ao Egum” compete a perversidade, não ao Exu (COSTA, 1980, p. 97).

A influência do Espiritismo Kardecista, que chega ao Brasil no final do século XIX, acabará fazendo com que sejam separados os cultos de Caboclos e Pretos-Velhos dos cultos de Exu. Conforme já explicamos, todos são entidades arquetípicas, que representam personagens ancestrais da cultura brasileira, espíritos de pessoas que já morreram. Mas, devido à carga negativa presente em torno de Exu, este continuará sendo identificado com o demônio, e seu culto será separado dos demais.

A partir daí a Umbanda se dividirá em duas linhas. A linha da direita será dedicada ao trabalho com os Caboclos, Pretos-Velhos, crianças, e outras entidades cuja característica principal é serem considerados espíritos de luz, iluminados, o que denota sua condição de avanço espiritual, dentro da lógica evolucionista do kardecismo, e de terem um código moral bem definido. Na outra linha, da esquerda, ficam os espíritos de moral duvidosa, representados pelos Exus e pelas Pombagiras⁵.

Esta linha de esquerda, também conhecida como Quimbanda, durante muito tempo foi sendo associada à prática da Magia Negra. Os próprios praticantes umbandistas por vezes fazem esta identificação, atribuindo sempre ao outro esta prática, nunca a si mesmos. Eneida Gaspar (2002, p. 184) coloca que

criou-se o hábito, entre pessoas pouco escrupulosas, de utilizar a Quimbanda para fazer o mal, vingar-se de desafetos e obter vantagens por meios pouco honestos. Entretanto, as pessoas que trabalham a sério com estas entidades sabem que elas podem ser boas protetoras de seus fiéis, como o exu que guarda a porteira da casa.

⁵ As Pombagiras são espíritos femininos, correspondentes de Exu, mas que apresentam características diferentes, mais ligadas à sexualidade. Apresentam o estereótipo da prostituta, de mulher vulgar. Nos cultos elas riem alto e bebem champanhe. A origem do termo está ligada a um Inquice, divindade dos povos Bantus, correspondente de Exu, o Bombojira ou Pambu Njila, que tem como correspondente feminino a Vangira.

Inserido na teoria da evolução dos espíritos kardecista, Exu é considerado como um espírito ainda em evolução, que deve prestar trabalhos de caridade para evoluir e deixar sua condição de espírito inferior. Sua condição de espírito inferior vem de sua própria encarnação, marcada sempre pela falta de uma conduta moral rígida, e pelos erros e pecados cometidos. Esta ausência de uma moral definida em vida, permanece após a morte, e é responsável pela neutralidade com que este espírito se apresenta nos terreiros, aceitando fazer tanto trabalhos de caridade, de ajuda espiritual, quanto trabalhos considerados a-morais, que visam influenciar na vida de outras pessoas através da magia.

Nas palavras dos próprios praticantes da Umbanda percebemos estes elementos:

Exu é um espírito elementar, não tem origem. A gente pensa por ele, por isso ele aceita tanto fazer o bem como o mal. (...) Exus são espíritos de pessoas sofredoras. (...) São pessoas que em vida fizeram alguma coisa errada. Exu todo mundo recebe, porque ele é uma segurança para nós. (...) São espíritos sem doutrina, vieram para cumprir missão. Eram espíritos rebeldes na outra encarnação (MAGNANI, 1986, p. 46-47).

As noções de evolução, missão, caridade e doutrina estão fortemente presentes no imaginário umbandista. Sua missão aqui na Terra seria a de trabalhar através da prática da caridade, para assim se doutrinarem e conseguirem evoluir. Neste sentido, sua identificação com o diabo cristão é substituído pela identificação a um espírito atrasado, sem luz, que ainda não tem um conhecimento moral definido. Nas palavras da líder de um centro Umbandista, Exu não deve ser identificado com o diabo:

É uma ideia muito errada que as pessoas fazem do Exu. Claro que tem alguns que ainda não tá bem esclarecido, (...) não tem conhecimento de nada, (aí) as pessoas usam ele pra fazer essas coisas; ele faz aquilo pra ganhar o que eles prometeram, ele não sabe se tá fazendo o bem, se tá fazendo o mal, não tem distinção.(...), mas depois que ele começa um esclarecimento, ele quer crescer, ele tem compreensão que ele precisa crescer, ele não faz isso mais (NOGUEIRA, 2005, p. 55).

Percebemos que dentro dos próprios terreiros é feita uma distinção entre os que se utilizam de Exu para fazer trabalhos sérios, para conseguir proteção e atender a pedidos relacionados à problemas diversos, sejam de saúde, trabalho, amorosos, entre outros; daqueles que se utilizam dos Exus para fazerem trabalhos maléficis, conhecidos

como magia-negra, que visam prejudicar ou influenciar de alguma forma na vida de outras pessoas.

Assim é atestada a neutralidade da entidade Exu, podendo ele fazer tanto o bem quanto o mal, dependendo apenas do pedido que lhe é feito. Neste caso, a responsabilidade não está na entidade ou espírito que realiza o ato mágico, mas sim naquela pessoa que fez o pedido. A entidade é apenas um instrumento, um agente utilizado, e não se responsabiliza pelo teor do pedido feito. Este caráter é atestado pela própria literatura umbandista. Rubens Saraceni (2006, p. 87) coloca que:

Quem conhece a entidade Exu sabe também que é uma entidade neutra. Para eles não existe a divisão entre bem e mal, apenas objetivos a serem atingidos. Se direcionados para o bem, fazem-no à sua maneira, e se para o mal, também.

Outra característica que encontramos relacionada ao Exu na Umbanda é que, além de realizar trabalhos, ele é visto também como guardião das casas de Umbanda. Saraceni (2006, p. 89), por exemplo, coloca que, quando são utilizados como guardiões “o poder de ação dos Exus é limitado. Não evoluem no trabalho de desmanchar demandas ou magias negras. Sua função é apenas guardar os locais de trabalhos de ordem espiritual, e após o término destes, proceder à limpeza astral (...)”.

Além disto, agem também como soldados, responsáveis por lidar com espíritos malignos, realizando um trabalho que as entidades consideradas superiores não se envolvem:

São (também) os carcereiros responsáveis pela “prisão” dos espíritos que afrontaram as Leis Divinas. Uma entidade de Luz não teria coragem de castigar um espírito que só conhece a linguagem do Mal, mas um Exu Guardião tem sua falange para executar esse trabalho, e o faz com muita disposição. Não vamos pedir a um médico que vá prender assassinos perigosos. Os policiais são treinados e pagos para isto (SARACENI, 2006, p. 90).

Percebe-se claramente por esta fala qual o papel a que estão associados cada uma das entidades presentes na Umbanda. Enquanto os espíritos de Luz – caboclos e pretos-velhos – são comparados a médicos, os Exus são colocados como soldados, policiais do astral, cada um deles, portanto, possuindo seu próprio campo de atuação e características definidas. Bairrão em seu texto vai ainda mais longe, alegando que o

fato de serem considerados soldados do astral tem ligação com o tipo de profissão que tiveram em vida, quase sempre lidando com armas:

Vários (Exus) Tranca-Ruas foram soldados. Outros reportam-se ao Egito do tempo dos Faraós (...). Alguns advogaram e lutaram por causas injustas. As suas histórias imaginais correspondem a este modelo: lidaram com armas. Podem ter sido generais sanguinários, advogados de criminosos ou meros larápios (BAIRRÃO, 2002, p. 64).

Percebemos assim que a definição de Exu na Umbanda nem sempre é simples. Isto porque a imagem do Orixá Nagô sofreu um longo processo de ressignificação, que foi lhe atribuindo características diversas ao longo dos vários anos em que se foram constituindo os Calundus e a Macumba, e que resultaram na organização dos Candomblés e da Umbanda.

CONCLUSÃO

Pudemos notar como a ressignificação sofrida por Exu, de Orixá na África e no Candomblé, para entidade ancestral na Umbanda foi fruto de um longo processo de hibridação promovido pela diáspora africana em terras brasileiras. A experiência colonial, a partir da opressão europeia aos valores africanos, fez com que um novo imaginário sobre Exu tomasse forma. A associação ao diabo cristão feita pelos primeiros viajantes europeus ainda em terras africanas tem como consequências a re-elaboração das práticas culturais e religiosas dos africanos que são trazidos para o “Novo Mundo”. Exu aos poucos se transforma em dois personagens diferentes, um que mantém suas características originais, e outro inteiramente novo que mescla características dos imaginários africano e europeu.

Esta transformação pode ser percebida nas duas principais religiões afro-brasileiras existentes hoje. No Candomblé, Exu conserva ainda suas características de Orixá, e é considerado como o intermediário entre os homens e os Orixás. As primeiras oferendas são sempre dedicadas a ele, e quando baixa no terreiro, assim como os outros Orixás, não conversa, apenas dança e segue o ritual. Já na Umbanda, ele passou a representar a alma de alguém que já morreu e, após a morte, foi “condenado” a prestar

serviços de caridade na terra para evoluir. Assim, ao baixar nos terreiros de Umbanda, os Exus conversam, falam palavrões, bebem pinga e fumam charuto, ações que caracterizam seu caráter de espírito inferior.

Na Umbanda eles são procurados para realizar trabalhos e atender pedidos diversos, independente de sua procedência moral. São espíritos neutros, que agem conforme lhe pedem, e cobram por isto, se eximindo assim de qualquer culpa que o pedido venha lhes causar. Esta relação de neutralidade faz com que sejam procurados também para realizarem trabalhos que visam prejudicar outras pessoas em benefício próprio, como os conhecidos trabalhos de amarração, de derrubar alguém no trabalho, e diversos outros serviços que são divulgados como realizados nos terreiros.

O conceito de hibridação nos permite compreender a origem do culto a este novo Exu que surge na Umbanda, como foi descrito ao longo deste texto, a partir da presença africana e europeia em terras americanas. Este é mais um exemplo dos fenômenos culturais ocorridos no bojo da experiência colonial e que, portanto, devem ser estudados como tal.

Eshu en el "nuevo mundo": el proceso de hibridación cultural de Umbanda en la diáspora africana

Resumen: La noción de situación colonial permea las identidades culturales en América. Los procesos de formación de estas identidades han sido estudiadas por diferentes autores, que se han dedicado a desarrollar conceptos clave para la comprensión de la formación de estas nuevas identidades. Uno de estos procesos se puede observar en la formación de la religión Umbanda, más específicamente una de sus entidades de culto. Hablamos sobre el personaje Eshu, que sufrió durante los últimos siglos un proceso de redefinición, el resultado de las experiencias híbridas en el "Nuevo Mundo", por la presencia europea y africana. Como resultado, el Orisha Eshu pasó venerado en África a una autoridad ancestral en el culto de Umbanda. Este artículo tiene como objetivo analizar esta transformación sufrida por la entidad Eshu, a la luz de las teorías poscoloniales, utilizando nociones clave como explicativos de la "diáspora" y "hibridez", utilizando principalmente autores como Stuart Hall (1996), Homi Bhabha (1998) y Néstor Canclini (2006).

Palabras clave: Eshu, Umbanda, la diáspora, la hibridez, la situación colonial.

REFERÊNCIAS

BAHBHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BALANDIER, Georges. A noção de situação colonial. In: *Cadernos de Campo*, ano 3, n. 3. São Paulo: USP, 1993.

BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro S. A., 1945.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. In *Memorandum*, 2. UFMG, 2002. (p. 55-67).

BERND, Zilá. O elogio da criouldade – o conceito de hibridação a partir dos autores francófonos do Caribe. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. (p. 99-111).

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas – Estratégias para entrar e sair da Modernidade*. 4º Ed., 1º Reimp. São Paulo, Edusp, 2006.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos – teoria social, antirracismo, cosmopolitismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

COSTA, P. Valdeli Carvalho da. Alguns marcos na evolução histórica e situação atual de Exu na Umbanda do Rio de Janeiro. In: *Revista Afro Ásia*. Nº 13. Salvador: CEAO/FFCH/ UFBA, 1980. (p. 87-105).

DAMATO, Diva Bárbaro. As literaturas do caribe francês e a noção de criouldização. In: CHAVES, Rita; MACEDO, Tânia (org.). *Literaturas em Movimento – hibridismo cultural e exercício crítico*. São Paulo: Arte & Ciência, 2003. (p. 31-40).

DUARTE, Eneida Gaspar. *Guia de Religiões Populares do Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2002 (p. 47-55; 183-186; 195-251).

GAARDER, Jostein. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Cap. “Religiões Africanas” (p. 89-96).

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: EdUFJF, 2005.

HALL, Stuart. *Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: UNESCO/UFMG, 2008.

_____. Identidade cultural e diáspora. In: *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, n. 24, IPHAN, 1996. (p. 68-75).

HANNERZ, Ulf. Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional. In: *Revista Mana* [online]. 1997, vol.3, n.1. (p. 7-39).

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

NOGUEIRA, Léo Carrer. *Umbanda em Goiânia – limites entre religião e magia*. Monografia (Graduação em História). Anápolis: UEG, 2005.

OLIVA, Anderson. As faces de Exu: representações europeias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). In: *Revista Múltipla*. N. 18, Ano X, Brasília, junho/2005. (p. 9-37).

PIERUCCI, Antônio Flávio. Apêndice: As Religiões no Brasil. In GAARDER, Jostein. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, (p. 281-302).

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. 5º Ed. Rio de Janeiro: Graphia, 2001.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

_____. *Os Africanos no Brasil*. 7º ED. São Paulo: Nacional / Brasília: UnB, 1988.

SÁ JÚNIOR, Mario Teixeira de. *A Invenção da Alva Nação Umbandista – a relação entre a produção historiográfica brasileira e a sua influência na produção dos intelectuais da Umbanda (1840-1960)*. (Dissertação). Mestrado em História, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul. Dourados, 2004.

SARACENI, Rubens. *Livro de Exu – O Mistério Revelado*. São Paulo: Madras, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda – Caminhos da devoção brasileira*. 2º Ed., São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVEIRA, Renato da. Do Calundu ao Candomblé. In *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 1, nº 6, dezembro/2005. (p. 18-23).

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin. *Margens da Cultura – Mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004. (p.113-133).

SOBRE O AUTOR

LÉO CARRER NOGUEIRA. Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Docente da Universidade Estadual de Goiás.

Recebido para avaliação em Marco de 2014

Aceito para publicação em Junho de 2014