

O *SELF-SERVICE* DO PROIBIDO: A FESTA DE EXU
EM UM TERREIRO DE UMBANDA
NA CIDADE DO RIO DE JANEIRO

*Ana Paula de Souza Campos*¹

*Cleiton Machado Maia*²

Resumo: Este artigo objetiva discutir a figura simbólica do exu a partir de experiência etnográfica em um terreiro de Umbanda na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro. Nesse terreiro em específico, as festas em comemoração aos Exus são conhecidas como festas do *self-service*, pois são servidas bebidas e comidas à vontade aos visitantes. Esses eventos de sociabilidade entre médiuns, visitantes e entidades são procurados como um momento de contato com o sagrado; entretanto, é também em busca do profano, representado na figura do Exu, que as pessoas visitam os terreiros em dias de festa. Assim, o Exu é representado como uma figura marcada por uma dualidade moral entre o sagrado e o profano. É conhecido por ser ambíguo, marginal, liminar. Este artigo pretende analisar como essa dualidade faz dessas festividades para essas entidades uma predileção entre médiuns e visitantes dos terreiros em questão.

Palavras-chave: Religião; Moral; Ritual; Comensalidade.

Abstract: This paper aims to discuss the symbolic figure of the Exu based on an ethnographic research conducted in an Umbanda *terreiro* on the west side of Rio de Janeiro. At this specific *terreiro*, the parties celebrating Exus are known as self-service parties, because food and beverages are served unlimitedly to the guests. These convivial moments between psychics, visitors and entities are sought as a time to be in touch with the sacred; however, it is also in the search of the profane, represented in the Exu figure, that some people visit the *terreiros* on party days. Thus, the Exu is represented as a figure marked by a moral duality between sacred

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGCS/UFRJ). Contato: paulacamposufrj@gmail.com

² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ). Contato: profmachadomaia@hotmail.com

and profane. It is known for being ambiguous, marginal and liminal. This article intends to analyze how this duality makes the feasts to these entities a preference among psychics and visitors of the *terreiros* researched.

Keywords: Religion; Moral; Ritual; Commensality.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, propomo-nos a analisar a figura do Exu na Umbanda a partir da literatura antropológica e segundo a experiência de campo, em particular a que tivemos em um terreiro de Umbanda no Rio de Janeiro. Sabendo que os estudos sobre o tema “Exu” já foram amplamente explorados, objetivamos fazer uma releitura do tema a partir de autores clássicos – como Marcel Mauss (1950), Mary Douglas (1966), Victor Turner (1967), Van Gennep (1978), Roberto Da Matta (1978), Mircea Eliade (1992), Richard Schechner (2012) – e de literaturas atuais, como Esther Jean Langdon (2006), pretendendo discorrer sobre a figura do Exu em seu contexto ritual e performático. Compreendendo as festas realizadas em homenagem aos Exus como espaços de drama social³ por excelência, objetivamos analisar como esta figura tem sido (re)interpretada nesse contexto. Temos como mote alguns questionamentos em torno dessa figura: o que há em suas festas rituais que atrai o público, já que estas se configuram como um lugar

³ Sobre o conceito de drama social, cf. TURNER, Victor. *Dramas, campos e metáforas: Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008. Sobre o uso desse conceito à luz da umbanda, cf. MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá – um estudo de ritual e conflito*. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

de sociabilidade entre espíritos⁴, visitantes/clientes⁵, pais e mães de santo⁶, filhos de santo, ogãs⁷ etc.? O que leva as pessoas a terem certa predileção por esses espíritos na Umbanda dentre os demais?

DE QUAL EXU ESTAMOS FALANDO?

Como demonstra Vagner Gonçalves da Silva (2005), por volta das décadas de 1920 e 1930, kardecistas da classe média no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul começaram a trazer elementos da tradição afro-brasileira para as suas práticas religiosas, reivindicando, assim, o *status* de uma “nova religião”, a Umbanda. Renato Ortiz (1999) argumenta que a religião Umbanda foi constituída segundo um duplo movimento: o “embranquecimento” das tradições afro-brasileiras e o “empretecimento” de certas práticas espíritas e kardecistas, formando a síntese umbandista:

A síntese umbandista integra, dentro de um sistema coerente e racional, duas tradições diferentes: a afro-brasileira e a espírita. Os orixás, deuses individualizados no candomblé, são ordenados segundo sequências espirituais (linhas) de acordo com a lei do carma. A Umbanda se distancia assim tanto do kardecismo quanto das tradições afro-brasileiras, atestando a formação de um sistema religioso inteiramente novo (Ortiz, 1999, p. 113).

⁴ Aqui estamos compreendendo os “espíritos” como personagens, assim como as demais pessoas ali presentes, já que vemos a festa como um espaço de dramatização, de performance e ritual.

⁵ Trata-se de um termo nativo, utilizado usualmente para se referir às pessoas que se consultam com as entidades no terreiro.

⁶ Sobre a estrutura hierárquica da Umbanda, José G. C. Magnani comenta: “A esta estrutura sobrepõe-se uma hierarquia espiritual, menos complexa que a do candomblé: pai ou mãe-de-santo ou madrinha, pai e mãe pequena, auxiliares do culto (cambono e tocadores de atabaque) e filhos-de-santo, ou de fé, que constituem o corpo de médiuns” (1991, p. 40).

⁷ Termo nativo para se referir aos tocadores de atabaque.

Nesse sentido, a Umbanda foi construída segundo um sincretismo entre diversas crenças religiosas, entre o culto às entidades africanas (devido à influência dos negros escravizados), a crença na reencarnação, na evolução cármica e na comunicação direta com os guias⁸ (devido à influência das práticas kardecistas), como demonstra Stefania Capone (2009), e o culto aos santos do catolicismo popular, como forma de ocultar a religião em meio a uma sociedade repressora dos cultos de origem africana. Logo, há inúmeras faces da figura aqui analisada: o Exu. Não é de nosso interesse traçar aqui uma genealogia desta divindade/entidade a partir de sua origem africana, já que ao nos referirmos a Exu aqui, estamos falando não do Exu-orixá, mas do Exu-entidade ou do Exu-egum, como é concebido no terreiro de Umbanda estudado.

A Umbanda tem como base o culto aos espíritos que se manifestam através do fenômeno conhecido como “incorporação”, isto é, espíritos desencarnados, conhecidos como eguns, são incorporados pelos médiuns (chamados de “aparelhos” ou “cavalos” de tais entidades) e, em sua maioria, oferecem consultas aos visitantes. São percebidos na Umbanda como seres divinos, seres que vivem no plano sobrenatural. Os médiuns incorporados são vistos, dessa forma, como um elo entre o mundo sobrenatural (o mundo dos deuses) e o mundo terreno (o mundo dos homens). Assim, ao nos referirmos a Exu aqui, não estamos falando de um deus africano, mas de espíritos diversos que, segundo a crença umbandista, viveram, morreram e agora incorporam nos médiuns da religião, praticando a caridade no sentido de uma evolução espiritual. Sobre essas entidades, Silva (2012, p. 1089) argumenta:

Quando incorporam nas sessões de Umbanda, a religião afro-brasileira com maior número de adeptos no Brasil, esses Exus se apresentam com nomes de demônios extraídos da Bíblia, como Exu Belzebu e Exu Lúcifer, ou nomes relativos aos domínios que regem, como Exu 7 Encruzilhadas, Exu Porteira,

⁸ Trata-se de um termo nativo equivalente a espíritos, eguns etc.

Exu Cemitério, Exu Catacumba, Exu Caveira, Exu da Lama, Exu do Lodo, Exu da Sombra.

Na religião, há, portanto, centenas de Exus. Entretanto, os Exus aqui analisados conservam características em comum frequentemente associadas ao Exu-orixá de origem africana (Légba, È ù etc.)⁹. Propomo-nos elencar algumas delas, a fim de compreender a simbologia em torno do Exu aqui analisado. De acordo com a mitologia transmitida através da tradição oral e de livros nativos e não nativos entre as religiões afro-brasileiras, Exu é a entidade conhecida pelo seu lugar de atuação: a encruzilhada, mais popularmente conhecida como “encruza”. Assim como Reginaldo Prandi (2001) ressalta no mito *Exu ganha o poder sobre as encruzilhadas*, Exu é aquele responsável por guardá-la, logo, é conhecido como o “guardião da encruzilhada”. Nada pode passar pela encruzilhada sem a permissão de Exu. Ela é o ponto em que todos os caminhos se cruzam; o Exu é concebido, assim, como o “senhor dos caminhos”, e é o primeiro a ser cultuado nos rituais umbandistas, pois é ele o responsável pela “abertura dos caminhos”. Segundo Silva (2012, p. 1100), o Exu é cultuado em “[...] lugares limítrofes ou de passagem”, como encruzilhadas, matas, cemitérios etc. Aqui podemos notar uma dualidade presente na figura de Exu, pois ele não é responsável apenas pela “abertura dos caminhos”, mas também por mantê-los fechados caso não seja cultuado corretamente.

O caráter de guardião do Exu também é aludido quando estes são conhecidos por serem as entidades mais adequadas para oferecer proteção aos seus consulentes. Por isso, muitas vezes, o Exu é conhecido como o policial do terreiro. Essa identificação entre Exu e policiais é explicitamente demonstrada por Lísias Negrão quando este ressalta o caráter das entidades Exu na citação de um informante:

⁹ Sobre o Exu-orixá, cf. CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.

Esses Exus são... nós podemos chamar, polícia de choque. São eles que freiam e controlam os espíritos trevosos, os espíritos do baixo astral [...] estes espíritos são os nossos guardiões, são a nossa polícia, são os verdadeiros trabalhadores da Umbanda. [...] Esses Exus guardiões são espíritos que conhecem o bem e o mal. Portanto, eles só executam ordens dos nossos orixás, guias e protetores. Eles não fazem nada por livre e espontânea vontade (Negrão, 1996b, p. 227-228).

No terreiro estudado há, inclusive, um Exu que se veste de policial nos dias de festa, através do uso de uniformes da polícia militar e do BOPE (Batalhão de Operações Especiais), ofertados a ele por clientes que tiveram os seus pedidos atendidos pela entidade. Trata-se de um Exu incorporado pela mãe de santo do terreiro, um Exu bastante popular, conhecido pela eficácia nos trabalhos realizados.

De acordo com Ortiz, a sexualidade é um traço que marca as atividades destinadas aos Exus. Segundo o autor, “[...] a sexualidade se manifesta sobretudo no nível da linguagem, pois a ‘obscenidade’ é parte intrínseca do estereótipo espiritual [...]” (1999, p. 142). No campo, percebemos como principalmente a sensualidade dos Exus femininos se destaca. Nas festas, são as pombagiras que dançam sensualmente, com suas cigarrilhas, roupas e joias exuberantes, figuras comumente associadas aos “prazeres do corpo”, e os Exus, em geral, à “sexualidade desenfreada” (Ortiz, 1999, p. 123).

O Exu é concebido também como “mensageiro”. De acordo com a cosmologia da Umbanda, o Exu possui uma posição intermediária entre os deuses e os seres humanos; é ele o responsável por trazer a ordem dos deuses aos seres humanos e por levar os pedidos dos seres humanos aos deuses. Ressaltando a subalternidade dos Exus, Negrão (1996b, p. 229) aponta que, enquanto os orixás são os “comandantes”, os Exus são os “executores” dos trabalhos na Umbanda. Segundo Negrão (1996a, p. 86), “[...] cada orixá tem um Exu à sua disposição”, isto é, cada orixá possui um Exu como “escravo”. Assim, é muito comum nas consultas umbandistas que o cliente procure os Exus em busca de pedidos, que são trocados por presentes a eles ofertados. Por isso, muitas vezes o Exu é referenciado como um ser sem consciência

moral, “sem luz”, “não doutrinado” (Negrão, 1996b, p. 226). É enfatizado, nesse caso, que Exu realiza qualquer pedido caso receba algo em troca e seja devidamente recompensado, mesmo que sejam pedidos condenáveis moralmente, como pedidos de “amarração” ou pedidos em que se quer causar o mal a outra pessoa, por exemplo. Assim, eles devem ser doutrinados dentro dos terreiros, para que passem a praticar o bem.

Ao assumir o compromisso com o Exu, a pessoa possui a obrigação de cumprir a sua parte no ritual da troca estabelecido entre os dois: “Espírito justo, porém, vingativo, Exu nada executa sem obter algo em troca e não esquece de cobrar as promessas feitas a ele” (Silva, 2005, p. 70). O Exu representa ao mesmo tempo aquele que é eficiente na resolução do problema de seu cliente e aquele que pode causar mal ao seu cliente se este não cumprir as suas obrigações estabelecidas. Aqui percebemos a ambiguidade entre bem e mal como uma constante na figura do Exu. Na Umbanda, são conhecidos como espíritos de “esquerda”, em oposição aos espíritos de “direita”, que seriam os pretos-velhos, os caboclos e as crianças (erês).

A exemplo do caráter do Exu, uma fala muito recorrente no terreiro do *self-service* é a de que “enquanto o Exu dá com uma mão, ele tira com a outra”. Essa expressão foi muitas vezes dita pela mãe de santo do terreiro, ao referir-se à especificidade do Exu. Assim, há uma oposição entre preto-velho e Exu, exposta pela mãe de santo do terreiro ao afirmar que muitos dizem que o que é dado por um preto-velho é eterno, enquanto que o que é dado por um Exu amanhã pode ser por ele tomado de volta. Logo, nessas situações, a relação do consulente com o Exu envolve certo risco para o primeiro, mas mesmo assim, ele considera o risco aceitável, já que essa entidade certamente atenderá ao seu pedido. A relação é, sobretudo, mediada por uma negociação entre eles.

Portanto, o Exu é constantemente caracterizado como um ser não doutrinado, logo, que utiliza tanto o bem quanto o mal a fim de alcançar os seus interesses. Os trabalhos de Marlyse Meyer (2001) e Monique Augras (2009) são também referências no entendimento de como essas figuras são bricoladas (Birman, 1995, 2005) e persistentemente associadas a essas

características dúbias na Umbanda. Segundo Saraceni (2011, p. 12), o Exu é possuidor de “duas cabeças”, uma instintiva e outra emotiva: “[...] uma é movida por suas necessidades e a outra, por seus interesses”. O Exu, então, apresenta-se como uma figura dual, como um ser ambíguo, possuidor de características tanto profanas quanto sagradas, “puras e impuras” (Douglas, 2012) ao mesmo tempo. Por isso, mais uma vez, são percebidas como figuras ambíguas, como figuras marginais.

Ortiz (1999) argumenta também que as análises referentes aos Exus realizam inúmeras distinções relacionadas a tais entidades, como magia branca/negra, Umbanda/quimbanda¹⁰, bem/mal e vida/morte. Assim, segundo Ortiz (1996, p. 138), o Exu funciona como o “elemento de ligação”, aquele que possui a propriedade de “[...] interligar dois compartimentos religiosos: Umbanda/Quimbanda”. O Exu posiciona-se, assim, na liminaridade¹¹ da Umbanda.

É na simbologia em torno da figura do Exu, entidade que, segundo a cosmologia umbandista, é marcada por dualidades por excelência, por ambiguidades e por ocupar, sobretudo, um espaço simbólico de liminaridade, que esse trabalho está ancorado. Acreditamos que, por causa dessa representação única, os Exus tornaram-se figuras de destaque nos terreiros de Umbanda. Para vislumbrar isso de forma mais nítida, traremos a experiência deste terreiro estudado, onde as festas, bem como os dias de gira a Exu, são os mais procurados pelo público. Enquanto as demais festas são frequentadas por cerca de quarenta pessoas, as festas de Exu contam com a presença de mais de cem pessoas, por exemplo. Indagamo-nos se não são essas características que levam as pessoas a procurar tais entidades.

¹⁰ Segundo Ortiz (1996), a Quimbanda representa no imaginário brasileiro a tradição dos descendentes africanos. É a religião africana praticada pelos negros no Brasil desenvolvendo a magia negra, em oposição à umbanda que, representa o moderno, a prática somente da magia branca.

¹¹ Sobre o conceito de liminaridade, cf. TURNER, Victor. *Floresta dos Símbolos*. Niterói: Editora UFF, 2005.

O TERREIRO DOS EXUS E AS FESTAS DE EXU NO TERREIRO

O terreiro escolhido para análise realiza as suas atividades de forma gratuita há quase vinte anos no Rio de Janeiro, oferecendo atendimento ao público em um dia fixo da semana e realizando festas em homenagem às entidades igualmente abertas ao público, que ocorrem, geralmente, nos dias ou meses comemorativos às respectivas entidades. O centro é administrado através de doações de visitantes e de mensalidades custeadas pelos médiuns. É localizado em um bairro de classe média baixa da região, e é frequentado, geralmente, por moradores do bairro ou de bairros vizinhos. O terreiro funciona com cerca de doze médiuns. O topo da hierarquia religiosa é ocupado por uma mãe de santo que possui cerca de doze filhos de santo.

As festas para os Exus já são conhecidas e extremamente valorizadas na região, um sub-bairro que possui inúmeros centros de Umbanda. Em virtude da popularidade dessas festividades, há uma competição entre os terreiros para organizar a melhor festa de Exu: a festa mais bonita, com mais comidas e bebidas, com as entidades mais eficientes, e, logo, com o maior público, entre eles visitantes, médiuns, ogãs e mães e pais de santo de outros terreiros. Há desde festas com telões para que o público não perca nenhum detalhe até festas com grupos de pagode e festas com comida *self-service*.

De acordo com um visitante do terreiro estudado, as pessoas que tomam conhecimento da data em que ocorrerá a festividade, animadas, logo convidam outras para participar. O mesmo afirmou, ainda, que por inúmeras vezes foi convidado enquanto caminhava pela rua, ao encontrar um conhecido que prontamente realizava o convite. A mãe de santo, em uma entrevista, disse que já houve casos em que a pessoa foi à festa apenas por ouvir os sons do atabaque e descobrir que ela estava acontecendo naquele momento.

A organização das comemorações aos Exus, diferentemente das outras, não depende exclusivamente da proximidade com a data anual dedicada a tal entidade. São, também, elaboradas festas em agradecimento a serviços prestados pelos Exus. Comumente, uma pessoa faz um pedido ao Exu e lhe promete em troca uma festa, e, caso o pedido seja concedido, a festa é

organizada na data que mais convém ao terreiro e ao visitante. Nesse caso, no terreiro do *self-service*, a festa recebe o nome de “toque” ou “resenha”. Ela não é encarada como efetivamente uma festa, tendo em vista que as festas a essa entidade são grandiosas e dispendiosas aos médiuns da casa, e o “toque” é apenas uma pequena comemoração elaborada de acordo com o poder aquisitivo da pessoa que teve o pedido realizado. Entretanto, ela não deixa de ser popular, sendo, ainda, frequentada por muitas pessoas.

Percebe-se a importância de tais festividades pela sua preparação, que é antecipada e artesanalmente elaborada, ao iniciar pelas vestimentas, que devem ser pensadas e criadas com antecedência. Deve-se pensar no pano e nos detalhes do traje, especialmente dos trajes femininos. O pano deve chamar atenção, sobretudo; deve ser bonito aos olhos dos visitantes, exuberante, marcante na memória de cada um. Entre o dourado, o prateado, o preto e o vermelho, são escolhidos os tecidos mais caros e detalhados, com bordados, lantejoulas, paetês e purpurinas. As entidades femininas têm o costume, também, de utilizar joias, bijuterias ou coroas extravagantes, e alguns Exus, capas longas e decoradas, bengalas, chapéus etc.

Em inúmeras festas, a decoração foi cuidadosamente escolhida para que o público se sentisse em uma verdadeira boate. Entre jogos de luzes e de fumaça, os participantes divertiam-se com o vermelho e o preto dos panos das mesas e daqueles expostos nas paredes. Entre a alimentação diversificada, com mais de dez opções de acompanhamentos, a espera se dá para que o churrasco fique pronto. Com o prato já feito, muitos aguardam a carne chegar, também com muitas opções.

Posteriormente, as festas de Exu são muito comentadas pelos que as frequentaram. É discutido se a festa foi efetivamente boa, levando em consideração aspectos como a quantidade de pessoas presentes, a qualidade dos trajes utilizados pelos médiuns incorporados, a quantidade e a qualidade da bebida e da comida servida, a relação aproximada com as entidades etc. Em meio aos comentários a respeito das festas realizadas no bairro, há aqueles favoráveis à festa de Exu do terreiro pesquisado. A festa é popular pela variedade de comida servida, pois sempre estão disponíveis muitas opções

de pratos durante todo o período de duração da festa, e não somente no final, como é típico em outros barracões¹².

Enquanto comem à vontade, sem restrição alguma, são servidos pelos médiuns cerveja, refrigerante, uísque, batidas e bebidas em geral. Ao conversar com um dos Exus em uma de suas festas, ele me ofereceu bebida e disse: “Eu quero ver você feliz!” Presenciamos, também, cigarros/cigarrilhas e charutos sendo oferecidos por alguns Exus, entre risadas e danças. Percebemos, então, que a bebida e o fumo são apenas mais alguns dos elementos que atraem os visitantes. A relação entre tais entidades e seus consulentes é de amizade, marcada por conversas nas quais a seriedade é menor, e se pode falar palavrões e utilizar um vocabulário às vezes restrito em outros ambientes.

De acordo com o relato de visitantes e médiuns, nesse terreiro, as festas de Exu são conhecidas como festas do *self-service*, em que são servidas bebidas e comidas à vontade aos visitantes. As festas do *self-service* configuram momentos de sociabilidade entre médiuns, visitantes e entidades. Elas são procuradas como uma ocasião de contato com o sagrado, assim como são as festas para qualquer outra entidade. Entretanto, acreditamos que não é apenas em busca do sagrado que as pessoas vão de encontro às festas de Exu, nesse terreiro ou aos Exus em geral, mas sim para ir de encontro com aquilo que é considerado profano. As festas a tais entidades configuram, assim, uma oportunidade privilegiada de comunicação com o proibido, representado, nesse caso, pela figura do Exu. Trata-se, então, de estabelecer o contato com o proibido, que é, portanto, sacralizado pela figura do Exu. Os visitantes do terreiro buscam as festas a Exu exatamente pela característica diferencial dessa figura, por essa ambiguidade que possui, que permite às pessoas o contato com o sagrado e o profano ao mesmo tempo. Trata-se, assim, de um *self-service* em que as possibilidades realmente são variadas, em que estão disponíveis para escolha tanto o sagrado quanto o profano, servidos pelos Exus aos seus clientes.

¹² Expressão popular utilizada para se referir aos centros de Umbanda.

Assim que iniciamos a atividade em campo, foi possível perceber a especificidade da figura do Exu, bem como a sua predileção entre os visitantes do terreiro. Atribuímos esse tom especial, concebido simbolicamente pelo grupo estudado, à ambiguidade presente em tal figura. A festa de Exu é lembrada por visitantes como a festa esperada, da alegria, da diversão, da bebida e da comida, do fumo e do álcool, da carne e do corpo, do brilho e da música. Em uma ocasião, perguntamos a um visitante o porquê de sua preferência pelas festas a essas entidades, e ele afirmou que na festa de Exu “a farra é maior, a festa é mais animada, vai até mais tarde, é boa... É nosso ritmo, tem bebida, dança... Eu gosto da madrugada mesmo!” Nesse caso, percebe-se a identificação com os elementos presentes na festa do Exu, representados pelos aspectos que são percebidos como o “ritmo do povo”, como a bebida, o cigarro e a dança. Aqui, nota-se que não são apenas as entidades Exu que se divertem em suas festas, mas também os visitantes e médiuns do terreiro.

Durante o trabalho de campo, foi possível identificar inúmeras situações em que a ambiguidade presente na figura do Exu se destacava no terreiro, atraindo a atenção de seu público; por exemplo, ao perguntarmos a uma visitante qual o motivo de sua preferência pelo atendimento com um Exu feminino chamado Pombagira Maria Mulambo. Ela riu, como se sentisse certo constrangimento, e depois afirmou que era porque tal entidade não possuía pudor ao falar, mas sim uma grande sinceridade característica. Ao perguntarmos a outro visitante o motivo de ele ter presenteado um Exu da casa com uma roupa nova para uma de suas festas, ele, receoso de que pudéssemos expor a informação em nosso “trabalho”, perguntou: “Pode botar isso aí?” No primeiro caso, a visitante constrangeu-se ao admitir que pudesse ter sido repreendida pela entidade que a consultou. A pombagira teria brigado com ela, dando-lhe um “esporro” por seus comportamentos inadequados. No segundo caso, o visitante teve receio em tornar pública a informação de que tinha presenteado a entidade por conta de um “trabalho” por ela realizado.

Os dois fatos citados remetem a uma relação diferencial que se estabelece com o Exu, uma relação com o proibido, o impuro, o amoral. Essa relação se constrói em um espaço proibido, isto é, em um espaço que aceita diferentes moralidades, nem sempre legitimadas socialmente. De acordo com Birman, os Exus e pombagiras são espíritos que representam o lado “marginal e ambíguo da civilização”, e, desse modo, são considerados habitualmente como o “povo da rua” (Birman, 1985, p. 41), por estarem afastados dos valores da casa, dos valores familiares. Para a autora, os Exus representam, pois, o “[...] avesso da civilização, das regras, da moral e dos bons costumes” (1985, p. 43). Assim como aponta Negrão (1996b), há um misto de “atração e repulsa”, de “medo e fascínio” que atrai as pessoas às giras e às festas de Exu. É nessas festas que as pessoas podem beber, fumar, dançar e falar palavrões. De acordo com ele, “[...] há um caráter por vezes descontraído, malicioso e teatral dessas entidades” (1996b, p. 230), que diverte seu público. Nessa relação, não há as exigências morais que existem em outras religiões, o que permite a aproximação de seu público.

Entre os Exus que conservam essas características, há aqueles mais populares, conhecidos como o malandro e a pombagira. A figura do malandro é percebida como um “Exu urbano”, um “[...] boêmio amante da noite e da rua, que geralmente morre assassinado por faca ou tiro numa briga por mulher, dívida de jogo ou outro vício, é cultuado como Zé Pilintra” (Silva, 2012, p. 1105). Trata-se de uma figura associada à marginalidade em inúmeros sentidos. De acordo com Magnani (1991, p. 47), os malandros¹³ na Umbanda representam “A astúcia, o livre trânsito pelas brechas e pelo proibido, o uso de meios não-sancionados pelas normas: daí sua identificação com o ‘mal’ por parte daqueles que por elas se regem.” Já a pombagira, a versão feminina do Exu, é interpretada como uma “mulher da rua”, como uma prostituta. Segundo Silva, a pombagira:

¹³ Os malandros representam uma das linhas dos Exus masculinos.

[...] desafia a ordem patriarcal da sociedade brasileira por meio da não aceitação da subordinação da mulher aos papéis domésticos tradicionais de esposa e mãe. Como “mulher da rua” e não “da casa”, a Pombagira, no estereótipo da prostituta, questiona o lar, a família, a maternidade e o casamento como as únicas possibilidades de ação da mulher ou de expressão do feminino (Silva, 2012, p. 1100).

Percebemos, a partir dessas figuras da Umbanda, como a religião possui o caráter de questionar a ordem social vigente, transformando personagens ora excluídos e marginalizados em heróis, em seres divinos dotados de poderes mágicos. A magia destas figuras potencializa-se o quanto mais elas se afastam dos padrões cristãos de sacralidade da religião. Esse argumento também é demonstrado por Zelia Seiblit, quando esta demonstra que as relações que envolvem as entidades na Umbanda contrariam a concepção de sagrado e de profano do catolicismo na medida em que aproximam os homens de seus deuses e não os distanciam moralmente:

O relacionamento entre fiéis/entidades, entidades/entidades contraria a concepção de sagrado e profano tal como construída pelo catolicismo, ao mesmo tempo em que ameaça a definição de religião daí derivada, enquanto espaço social superior, dotado de pureza inatacável e distinto da ordem humana (Seiblit, 1985, p. 126).

Posto isto, a concepção católica de “[...] quanto mais santo, maior o poder” é invertida na Umbanda, porque “Moral e poder são coisas que, na Umbanda, funcionam separadas” (Birman, 1985, p. 16). Isso porque a Umbanda não tem como base a oposição fundante entre bem e mal encontrada na religião católica, que se desdobra na oposição entre deus e diabo/santos e demônios. Há, na Umbanda, como afirma Birman (1985, p. 15), “[...] muitos seres, com qualidades e perfis que não podem ser reduzidos a essas duas figuras.” Portanto, as figuras que eram para ser exorcizadas no modelo religioso cristão são divinizadas na Umbanda, e tudo aquilo que seria considerado mundano não é condenado ou repudiado, mas cultuado e adorado.

O SAGRADO DA FESTA DE EXU

De acordo com Mircea Eliade (1992, p. 92), o homem religioso das sociedades primitivas e arcaicas é conhecedor da existência de dois tempos: o tempo sagrado e o tempo profano. O tempo sagrado seria o “tempo primordial”, ou seja, aquele tempo em que foram realizadas as obras divinas, o tempo mítico vivido pelos deuses e deusas, enquanto o tempo profano seria o tempo do cotidiano, o tempo vivido por homens e mulheres. Segundo o autor, é o tempo sagrado e mítico que oferece o modelo exemplar para o tempo histórico vivido pelos homens. Dessa forma, torna-se necessário ao homem religioso o retorno ao tempo sagrado. O tempo sagrado torna-se, assim, um “eterno presente” (1992, p. 79), que precisa ser revivido através das festas religiosas. Portanto, nas festas, o “tempo primordial” é reatualizado pelo homem religioso, e o acontecimento sagrado torna-se presente ritualisticamente:

Os participantes da festa tornam-se os contemporâneos do acontecimento mítico. Em outras palavras, “saem” de seu tempo histórico – quer dizer, do Tempo constituído pela soma dos eventos profanos, pessoais e interpessoais – e reúnem-se ao Tempo primordial, que é sempre o mesmo, que pertence à Eternidade (Eliade, 1992, p. 79).

Nesse sentido, segundo o mesmo autor, as festas religiosas configuram um “eterno retorno” ao sagrado (p. 82). Elas apresentam um meio para o reencontro da dimensão sagrada da vida, representam o momento em que se reafirma o papel da criação divina da existência humana e se rememoram os ensinamentos oferecidos pelos deuses, para que estes possam servir de exemplo a seus comportamentos e ações, sacralizando o mundo (Eliade, 1992, p. 80). Segundo a análise de Eliade, podemos interpretar a festa de Exu como um momento em que os umbandistas podem estar mais próximos de seus deuses e do mundo sagrado, afastando-se da realidade cotidiana.

Corroborando esta ideia, Roberto DaMatta (1997, p. 49) argumenta que as festas devem ser interpretadas como o momento em que há separação

entre o mundo cotidiano e o domínio do “[...] universo dos acontecimentos extra-ordinários.” Segundo o autor, a passagem de um tempo para outro é marcada por uma mudança de comportamento. Podemos dizer, assim, que o comportamento presenciado nas festas de Exu é extraordinário, um comportamento que se daquele praticado nas atividades localizadas no tempo cotidiano.

Nessas festas, a entidade incorporada no médium valida e intensifica as sensações, ocorrendo o que Langdon (2006) chama de “experiência em relevo”, como “uma segunda realidade” (Ligiéro, 2012) que os separa da vida cotidiana. Com efeito, as festas a Exu são momentos em que a performance ritual ocupa um lugar central, criando um momento extra-cotidiano, como é destacado: “A realização de uma performance produz uma sensação de estranhamento em relação ao cotidiano, suscitando no espectador um olhar não-cotidiano e criando momentos nos quais a experiência está em relevo” (Jakobson, 1960 apud Langdon, 2006, p. 8). Estes são momentos em que as “[...] qualidades da experiência (expressiva, emotiva, sensorial) são o centro da experiência” (Langdon, 2006, p. 10). Assim, os atores e o ato expressivo que realizam, bem como o que a performance proporciona ao seu público, são fundamentais para a experiência, como bem destaca a autora. Nas festas de Exu, são as suas performances que estão em destaque; nelas, os visitantes são o público, mas ao mesmo tempo, são atores da performance quando dançam, comem, bebem, fumam e se divertem ao lado de seus Exus, vivenciando a experiência da festa.

Podemos afirmar, assim, que a festa de Exu possui o objetivo de sacralizar o público presente, na medida em que há aproximação dos indivíduos com o sagrado; sacralizar o mundo, na medida em que os adeptos apreendem modelos de comportamento e ação que devem ser praticados em suas práticas cotidianas; de construir um espaço em que seus adeptos possam se comportar de forma diferenciada daquela que é cotidiana; e de criar um momento-ritual no qual a experiência está em relevo, em que os atores se confundem entre entidades e visitantes/clientes.

O PROFANO DA FESTA E O PODER QUE ELE DÁ

Apesar da tentativa de discorrer acerca das características dos Exus a partir de análises antropológicas, o campo nos mostrou que não há um consenso acerca do que se tratam tais entidades. O que há, na verdade, é um desconforto geral associado a essas figuras. Nunca se sabe muito bem como lidar com elas no terreiro, devido à sua imprevisibilidade. O Exu apresenta, então, um perigo; o Exu é aquele em que não se pode confiar. Nos terreiros, médiuns afirmaram muitas vezes que, mesmo trabalhando com os Exus há muito tempo, conhecendo-os e “doutrinando-os”, ainda podem ser surpreendidos por eles, caso não cumpram com as obrigações a eles prometidas.

Percebe-se, então, que os variados significados comumente associados à figura do Exu fazem com que estas entidades não possuam um *status* definido na religião. O Exu está alocado na transição e, por isso, representa um perigo “[...] simplesmente porque a transição não é um estado nem o seguinte, é indefinível” (Douglas, 2012, p. 119). Segundo Mary Douglas (2012), isso significa que, nestes casos, há a saída da estrutura formal e a entrada na marginalidade. O Exu é marginal, e é na saída da estrutura que o indivíduo se expõe ao poder, pois, nesse contexto, há o desencontro com a ordem e o encontro com a desordem. Aquilo que não se pode definir é aquilo que não se pode compreender, aquilo que não se pode controlar, logo, o desconhecido, o indefinível, é poderoso. Assim, “[...] admitindo-se que a desordem estraga o padrão, ela também fornece os materiais do padrão”, isto é, “[...] a desordem por implicação é ilimitada, nenhum padrão é realizado nela, mas é indefinido seu potencial para padronização” (Douglas, 2012, p. 117). Resumindo, é na desordem que estão disponíveis as infinitas possibilidades de construção de uma nova ordem, logo, há uma ameaça objetiva à ordem anteriormente estabelecida. Não se sabe o que irá acontecer durante ou após o período de desordem, e o Exu estaria ancorado, dessa maneira, nesse período liminar.

Ainda de acordo com a autora, onde o sistema social é bem articulado, há poderes espirituais investidos nos pontos de autoridade; trata-se do poder espiritual “[...] explícito, controlado, consciente, externo e aprovado” (Douglas, 2012, p. 123). Em contrapartida, “[...] onde o sistema social requer pessoas para sustentar funções perigosamente ambíguas, essas pessoas são creditadas com poderes incontroláveis, inconscientes, perigosos e desaprovados” (Douglas, 2012, p. 123). Analogamente, pode-se atribuir a segunda definição da autora, relacionada aos poderes espirituais, aos poderes das entidades Exu. Os Exus são poderosos exatamente porque representam uma ambiguidade, porque estão ao mesmo tempo de um lado e do outro; as suas possibilidades de atuação são muito maiores do que as de qualquer outra entidade.

Analizando o ritual como um “sistema de significados” a partir da ótica simbólica de Victor Turner (2005, p. 79), os símbolos relacionados à figura do Exu podem ser vistos segundo sua polissemia e multivocalidade. São símbolos que apresentam vários significados, sentidos e interpretações. No guarda-chuva simbólico do Exu, estão presentes estes símbolos, que englobam outros. Nesse caso, como expressa Turner (2005, p. 140), os símbolos representam, ao mesmo tempo, algo não mais classificado e algo ainda não classificado. Os símbolos englobantes de Exu são aqueles que o posicionam “entre estados”, em uma transição entre eles. O Exu seria, assim, classificado entre os seres transicionais:

[...] não são nem uma coisa nem outra; ou podem ser as duas; ou podem não estar nem lá, nem cá; ou podem, até, não estar em parte alguma (em termos de qualquer topografia cultural reconhecida), e estão, em última análise, “aquém e além” de todos os pontos fixos, no espaço-tempo da classificação estrutural (Turner, 2005, p. 142).

Dessa forma, o Exu pode ser interpretado como possuidor de uma realidade física, mas não social, vide o seu lugar social nos terreiros. Como aponta Negrão (1996b, p. 227-228), há quase uma universalidade na sua

presença, mas há restrições a ela nos terreiros, e, ainda, há a resistência de alguns pais de santo à sua invocação, que é realizada apenas a pedido da clientela. Com efeito, o Exu não possui *status*; não é isso ou aquilo, são ambas as coisas. Dessa forma, assemelham-se aos neófitos analisados por Van Gennep (1978), pois são percebidos como se nada possuísem, como se não possuísem *status*. Entretanto, isto não lhes retira a sacralidade, mas a potencializa. O Exu é marcado por um potencial criativo, um potencial de transformação, por estar localizado no estado ritualístico denominado “liminaridade”:

A liminaridade pode, talvez, ser encarada como o Não a fonte de todas as asserções estruturais positivas, mas sendo, de certa forma, a fonte de todas elas, e, mais que isso, como reino da pura possibilidade do quais novas configurações de ideias e relações podem surgir (Turner, 2005, p. 141).

Assim, como ressalta Turner (2005, p. 141), lembrando Hegel, “Em Sim e Não consistem todas as coisas.” Portanto, o Exu, por estar situado em um espaço-tempo liminar, apresenta uma ambiguidade característica. Com efeito, ao nos referirmos ao espaço simbólico ocupado pelo Exu, não estamos falando de uma transição entre estados, mas de uma alternância entre eles. Não há um contraste entre “estado” e “transição”, como analisado por Van Gennep (1978) na sua abordagem acerca dos ritos de passagem. Não há uma passagem de um estado para outro, mas um posicionamento contínuo e constante na margem, na transição que não se efetiva. Esta é a condição estável do Exu: uma ambiguidade estrutural.

Não obstante, esta ambiguidade presente na figura do Exu e nas festas em sua homenagem aqui estudadas pode ser analisada analogamente ao carnaval, discutido por DaMatta (1997). O autor analisa o carnaval como um ritual em que há a inversão dos papéis e das posições sociais, havendo a suspensão das normas sociais; os personagens que antes ocupavam posições marginais e subalternas, agora, podem ser vistos como heróis. As festas a Exu podem ser interpretadas como um verdadeiro carnaval “fora de época”, em

que a inversão social pode ser experimentada não apenas uma vez ao ano, mas durante todo o ano nesses momentos-rituais. Nas festas a Exu, o amoral, o proibido, o impuro, o profano tornam-se aceitos, e é ali que “[...] se pode forjar a esperança de ver o mundo de cabeça para baixo” (DaMatta, 1997, p. 16), ou seja, é onde se pode vislumbrar a subversão da rígida estrutura social.

CONCLUSÃO

A noção principal que norteia este trabalho é o paradigma da classificação do Exu. O que é, enfim, o Exu? Conclui-se, assim, que os Exus são característicos por sua ambiguidade. A análise desse contexto permite-nos afirmar que Exus são formados por dualidades opostas; há um misto entre sagrado e profano, vida e morte, ordem e desordem, mal e bem que marca fortemente essas figuras. Entretanto, a existência de elementos contrastivos, nesse caso, constrói algo que denota sentido. O Exu não está entre essas categorias, ora utilizando uma e excluindo a outra; esses elementos estão no rol de escolhas dessa entidade. O Exu é aquele que pune e recompensa, que é divindade e diabo, que realiza qualquer pedido se receber algo em troca. Assim, não está em uma posição intermediária entre uma coisa e outra, mas é ambivalente, pois é composto por dualidades que se completam em ação. Percebe-se, assim, que a Umbanda configurou, como aponta Ortiz (1999, p. 133), uma religião capaz de realizar uma reinterpretação da tradição afro-brasileira “[...] dentro das categorias do bom ou maléfico”. Isso porque percebemos como a Umbanda subverte essas oposições duais, demonstrando que elas não funcionam em oposição, uma excluindo a outra, mas que funcionam ao mesmo tempo.

Nesse sentido, concluímos que o Exu é um desafio às inúmeras tentativas de classificação, de ordenação da sua figura nos padrões lógicos convencionais. Douglas (2012) argumenta que a ordem do sistema religioso classificatório reflete e simboliza a ordem social, a organização de nossa sociedade.

Utilizando-nos da análise da autora, podemos afirmar que o fenômeno do Exu apresenta uma ameaça à estabilidade social, tendo em vista que constitui um fenômeno à margem do nosso sistema de organização social.

A partir da análise realizada neste estudo, pretendeu-se, ainda, contribuir para o campo do estudo do ritual, interpretando-o como espaço de produção do simbólico. O ritual é potencial, é transformador. A partir da sua potencialidade criativa, percebe-se que a estrutura organizacional está em risco. A ambiguidade do Exu presente nos rituais umbandistas denota uma imprevisibilidade, e a possibilidade de ser criada uma nova estrutura, como aponta Turner (2005, p. 156):

A liminaridade, a marginalidade e a inferioridade estrutural são condições em que frequentemente se geram os mitos, símbolos rituais, sistemas filosóficos e obras de arte. Estas formas culturais proporcionam aos homens um conjunto de padrões ou de modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura.

Com efeito, a liminaridade é reconhecida por sua capacidade criadora, pela sua capacidade de refletir a estrutura existente, já que se trata de uma ocorrência antiestrutural. Dessa forma, a Umbanda apresenta fortemente um caráter plástico e fluido na sua formação, na medida em que demonstra uma capacidade de “[...] combinar, modificar e absorver práticas religiosas existentes dentro e fora desse campo [...] denominado afro-brasileiro” (Birman, 1985, p. 27). Assim, a segmentação, a dispersão e a multiplicidade da religião nos ajuda a compreender a diversidade de práticas umbandistas existentes, tendo em vista a sua capacidade de transformação e adaptação a diferentes realidades. A Umbanda conserva, ainda, a característica de agrupar elementos duais, como o sagrado e o profano.

Nessa perspectiva, faz todo o sentido que os Exus sejam foco da procura de determinado público. É segundo as inúmeras características que constroem a especificidade dos Exus aqui relatadas que estas entidades são procuradas pelo público descrito; é a sacralização do profano que permite

a aproximação dos religiosos às festas de Exu. Como aponta Turner (2005, p. 213): “Do ponto de vista cognoscitivo, nada realça melhor a regularidade que o absurdo ou o paradoxo. Emocionalmente, nada satisfaz tanto como o comportamento extravagante ou ilícito temporariamente permitido.” É a efetiva identificação com a ambiguidade do Exu, através da sacralização do profano, que permite aos seus adeptos se comportarem, também no ambiente sagrado dos deuses, como desejam se comportar no ambiente profano dos homens.

REFERÊNCIAS

- AUGRAS, Monique. *Imaginário da magia, magia do imaginário*. Petrópolis: Vozes; Editora PUC, 2009.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1995.
- _____. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, ago. 2005.
- _____. *O que é Umbanda*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Pallas, 2009.
- DaMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LANGDON, Esther Jean. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 8, n. 1,2, p. 162-183, jan. 2006.

LIGIÉRO, Zeca (Org.). *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. 2. ed. São Paulo: Editora Ática, 1991.

MAUSS, Marcel. Os elementos da magia. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEYER, Marlyse. Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pombagira da Umbanda. In: _____. *Caminhos do Imaginário no Brasil*. São Paulo: Editora Universitária de São Paulo, 2001. p. 227-299.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Magia e religião na Umbanda. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 76-89, set./nov. 1996a.

_____. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996b.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

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

SARACENI, Rubens. *Livro de Exu: O Mistério Revelado*. São Paulo: Maras, 2011.

SEIBLITZ, Zélia. A gira profana. In: BROWN, Diana et al. Umbanda e política. *Cadernos do ISEER*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 122-154, 1985.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 2. ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 55, n. 2, p. 1085-1114, 2012.

TURNER, Victor. "Betwixt and between": o período liminar nos ritos de passagem. In: _____. *Floresta dos Símbolos*. Niterói: Editora UFF, 2005. p. 137-159.

TURNER, Victor. *O processo ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VICTORIANO, Benedicto Anselmo Domingos. *O prestígio religioso na Umbanda: dramatização e poder*. São Paulo: Annablume, 2005.

Recebido em: 18/09/2015

Aprovado em: 13/12/2015