

TOCANDO O FALO DE EXU ELEGBARÁ: SUBVERTENDO A ORDEM E IMPLANTANDO A DESORDEM

Vinicius Vasconcelos Castro
Graduado em História pela UEPB

Introdução

Este trabalho procura apresentar os elementos simbólicos presentes na figura do Orixá Exu Elegbará procurando evidenciar-los nas perspectivas de estudo de gênero. Ao mesmo tempo em que se busca observar e analisar a simbologia associada a esta divindade afro-brasileira. Para desdobrar este objetivo, procuramos identificar e categorizar os elementos que compõem o complexo simbólico deste Orixá, expressos no que se representa dele em seus mitos e símbolos.

Para a perspectiva de gênero de autores como Scott (1992): A diferença dos sexos é um jogo político que é, ao mesmo tempo, jogo cultural e social. Para este autor o mais importante seria insistir sobre a historicidade das relações homens/mulheres, as ideias e os conceitos bem como as diferenças sexuais.

Ainda na perspectiva de estudos de gênero encontramos em Albuquerque Junior, 2003, que:

“As práticas cotidianas de gênero, de ser homem não estão determinadas nem pela genitalidade, nem pelos códigos de sexualidade. O gênero nem é natural, sendo uma criação histórica e cultural, nem está preso completamente a uma ordem dominante de prescrições. Mesmo dentro de uma cultura como a nordestina, onde as práticas, imagens e enunciados definem e exigem de forma muito estrita, o ser masculino, as maneiras de praticar este gênero são variadas, as trajetórias culturais metaforizam a ordem dominante, impõem a esta microresistências, gestando microdiferenças. Trajetórias culturais de homens que muitas vezes podem ser exemplos da arte no exercício ao mesmo tempo da ordem e da burla”.
(ALBUQUERQUE JUNIOR, 2003, p. 26).

Procuramos a partir destas considerações sobre gênero estudar a identidade sexual do Orixá Exu, que na tradição Ioruba é o mensageiro e instrumento de

retribuição dos Orixás (cada um tem o seu Exu). Segundo Senna & Souza (2002). Exu - Legba – Elegbará e Bará são heterônomos no contexto brasileiro, pois considera a realidade multifacética de Exu, que ganha poder sobre as encruzilhadas. Contudo, essa divindade é representada como mestre das palavras (comunicação), das encruzilhadas, guardião das aldeias, das cidades, das casas, do axé e do comportamento humano.

Laroyê, Exu!

Para Verger (1999), Exu é um Orixá de múltiplos e contraditórios aspectos, dificultando assim uma definição coerente. Como Orixá, Exu veio ao mundo com um porrete fálico (Ogò), tendo como propriedade a capacidade de transporta-lo a centenas de quilômetros e de atrair, por seu poder magnético, objetos situados a distancias igualmente grande. Tendo como principal característica a desordem, Exu gosta de provocar acidentes, seja no campo público como no privado, desencadeando brigas ou mal-entendidos,

“[...] se ele é o companheiro oculto das pessoas e as leva a fazer coisas insensatas, se excita e atíça os maus instintos, tem igualmente seu lado bom e, nisso Eşu revela-se e, talvez, o mais humanos dos Orişa, nem completamente bom, nem completamente mau.” (VERGER, 1999, p.119 – 122).

Verger (1999) destaca que Exu é representado por um montículo de terra ou de laterita, que possuem vagamente a forma de um homem agachado. E que sobre esta forma os fon, enfeitam com uma falo de tamanho respeitável, e que devido esta forma inúmeros viajantes, erroneamente, o tornar deus da fecundidade e da copulação. Na verdade, de acordo com Verger (1999), o pênis ereto é a afirmação de seu caráter truculento, violento, desavergonhado e o desejo de chocar os bons costumes. “No entanto, caso se queira excitar Seu contra alguém, basta derramar em cima dele azeite-de-palmiste, citando o nome da pessoa a qual se quer enviar Seu” (VERGER, 1999, p. 129). Durand (2002) salienta que o esquema do agachamento provocará todos os arquétipos do colo e da intimidade.

Segundo Prandi (1997), no candomblé, cada pessoa pertence a um deus/orixá determinado, que é o senhor ao qual rege a sua cabeça e mente. Assim o sujeito herda as características físicas e de personalidade pertencente ao seu Orixá de cabeça, esta prerrogativa religiosa é de responsabilidade do pai ou da mãe-de-santo que descobri esta

origem mítica através do jogo de búzios, sendo de fundamental importância para o processo de iniciação dos devotos do terreiro e de importância para se fazer futuras previsões para os clientes e consigo tentar resolver seus problemas.

Verger (1990) nos narra que cada Orixá tem um tipo mítico que é atribuído aos seus descendentes e segundo o mesmo é através de mitos que a religião de matriz africana fornece padrões de comportamento que modelam, reforçam e legitimam o comportamento dos fiéis. Para Prandi (1997), os seguidores do candomblé pode simplesmente tomar os atributos do seu Orixá como se fossem os seus próprios e tentar aproximar a sua identidade à do/a Orixá ou reconhecer através dos atributos das divindades as bases que legitimam suas condutas no jogo de construção das identidades.

“Todas as identidades estão localizadas no espaço e no tempo simbólicos. Elas têm aquilo que Edward Said chama de suas “geografias imaginárias” (Said, 1990): suas “paisagens” características, seu senso de “lugar”, de “casa/lar”, ou heimat, bem como suas localizações no tempo – nas tradições inventadas que ligam passado e presente, em mito de origem que projetam o presente de volta ao passado, em narrativas de nação que conectam o indivíduo a eventos históricos nacionais mais amplos, mais importantes”. (HALL, 2003, p. 71 – 72).

Assim, os padrões apresentados pelos mitos dos orixás podem ser seguidos, identificar-se com estes comportamentos ou chamar a atenção para aquele ou determinado traço que sela sua identidade perante o seu Orixá de cabeça, mas mudar ou não o comportamento não é importante, o que tem como real finalidade e a proximidade ou sentir-se próximo ao modelo do divino. Para Durand (2002), o mito é um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas que tende a compor-se em narrativa. O mito é já um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos se revelam em palavras e os arquétipos em ideias. A mitologia de matriz africana assim como afirma Verger (1999), tem certo tom educativo para com os devotos e suas relações com a natureza, entretanto a tradição oral da narrativa do mito tem como características a compreensão do homem e sua aproximação ao divino e aos elementos que compõem a sua realidade social.

Oliveira (2003) analisa a cosmovisão dos africanos no Brasil, a partir, sobretudo, das organizações religiosas, os negros africanos e seus descendentes recompuseram as estruturas e princípios tributários de uma cosmovisão de matriz africana e reconstruíram assim seu universo cultural-religioso preservando, com rupturas e continuidades, alterações feitas a partir de suas necessidades.

Homens e mulheres herdaram muitos dos atributos de personalidades de seus orixás, de modo que a conduta de alguém pode ser espelhada em passagens míticas que relatam as aventuras dos orixás, legitimando, aos olhos da comunidade de culto a personalidade e o comportamento do devoto. Uma das características de personalidade atribuída às pessoas consagradas a Exu é: inteligentes, sexy, rápidas, carnais, licenciosas, quentes, eróticas e sujas além de gostarem de comer e beber demasiadamente. Contudo, Prandi (1997), destaca que não se deve confiar nunca em um filho ou filha de Exu, não são dados ao casamento, gostam de andar sozinhos, bebendo e observando os outros para apanhá-los desprevenidos.

Observamos a partir de Verger (1999), certa passagem mítica que explicaria tais comportamentos do Orixá Exu:

“Eṣu era um dos membros da família dos Oriṣa; mas ele se comportava mal. O rei da África pede à família para afastá-lo. Eṣu vai embora. Ocorrem festas e são feitas oferendas aos Oriṣa salvo a Eṣu, esquecido por todos. Com frequência ele aparece nos dias de festas, mas ninguém o reconhece. Sob a influência de Eṣu, as festas sempre terminam em horrível tumulto. O rei apela para os babaloriṣa responsáveis pelo culto e lhes diz que eles só poderão continuar a celebrá-lo, se esses escândalos repetidos cessarem. Os babaloriṣa vão consultar um adivinho que os informa de que, para restabelecer a calma nas cerimônias, é preciso fazer sacrifícios a Eṣu antes de fazê-los a qualquer outro, e que a oferenda deve consistir em um bode e sete pintinhos”. (VERGER, 1999, p.123).

Além do mais, Exu sendo o mensageiro dos outros Orixás, nada se pode ser feito sem primeiro agradar a ele. Tendo um caráter violento e astucioso, características estas que estão presente nos seus filhos e filhas deram ao Orixá Exu um sincretismo no

contexto religioso afro-brasileiro ao “Diabo cristão e o fizeram símbolo de tudo que é maldade, perversidade, objeção e ódio, em oposição à bondade, pureza, elevação e amor de Deus”. (VERGER, 1999, p.119). Senna & Souza (2002), enfatiza que o lugar de Exu não é dentro dos terreiros. Tendo sua “casa e seu assentamento ao ar livre, numa casinha isolada do lado esquerdo da casa central ou detrás da porta”. (SENNA & SOUZA, 2002, p. 69).

“O seu símbolo é um tridente de ferro, plantado sobre um montículo de terra e, às vezes, por uma imagem de ferro, representando o Diabo com este objeto. Na Umbanda, Exu é representado por imagens diversas, singularizadas, porém, para cada uma das suas representações. Seu dia é a sexta-feira, o mesmo que os cristãos designam ao Maligno.” (SENNA & SOUZA, 2002, p. 69).

Quando se fala no tridente algumas pessoas associam este objeto a uma forma da representação do mal, sendo o tridente um símbolo de poder, representado a partir dos seus três pontos voltados para cima, que busca alcançar o limiar das alturas, a elevação espiritual e a base que vai a terra é o indicativo de que Exu esta atrelado á vida mundana e que busca o equilíbrio para que se possa crescer espiritualmente, os quatro elementos: ar, água, fogo e terra, formam em si mesmo uma ferramenta misticamente perfeita. Para Senna & Souza (2002), Exu, na África subsaariana, era invocado para a defesa dos negros tonto para os seus males como para os seus sentimentos, “inclusive provocados pela crueldade colonial” (SENNA & SOUZA, 2002, p. 71). Missionários e colonizadores tornaram Exu o representante do mal e o identificaram como o Diabo.

Rodrigues (1935) escreve:

“[...] Esú, divindade adversa ou pouco propicia aos homens. Esú, Bará ou Elegbará, é um santo ou orisá que os áfrico-bahianos têm grande tendência a confundir como o diabo. Tenho mesmo ouvido de negros africanos que todos os santos podem se servir de Esú para mandar tentar ou perseguir a uma pessoa. Em uma alteração qualquer de negros em que quais sempre levantam uma celeuma enorme pelo motivo mais fútil, não é raro, entre

nós ouvir-se gritar pelos mais prudentes: fulano olha Esú! Precisamente como diriam velhas beatas: olha a tentação do demônio! No entanto sou levado a crer que esta identidade é apenas o produto de uma influencia do ensino catholico. Esú é um orisá ou santo como os outros, tem a sua confraria especial e seus adoradores. No templo ou terreiro do Gantois, o primeiro dia da grande festa é consagrado a Esú”. (RODRIGUES, 1935, p. 40).

Carneiro (2002) enfatiza que os deuses são representados por objetos inanimados e que sob a influência do catolicismo popular os deuses já se vão fazendo representar-se pelas suas insígnias – Exu pelo seu Ogò fálico, seu bastão ou pelo seu pênis avantajado. Em Verger (1999), as estatuas de Exu Elegbará trazem as marcas dos debates eróticos e do exibicionismo e que as mesmas são esculpidas voltadas para um espirito mais humorístico do que religioso.

“Lẹgba é dos dois sexos, mas raramente pertence ao feminino. Desse ultimo vi poucos e são ainda mais horríveis que o masculino. Os seios projetam-se como metade de salsichas alemãs e o resto guarda a mesma proporção. Nesse ponto Lẹgba diferencia-se do clássico Pã e do deus Lampsacan, mas a ideia implicada é a mesma”. (VERGER, 1999, p. 134).

Os arquétipos em Exu Elegbará trazem a tona uma nova forma de pensar o masculino e o feminino no candomblé. Segundo Venancio & Del Priore (2004), a religião africana é ligada às suas dificuldades diárias, sobretudo quando se tratava de aliviar sofrimento e de assegurar paz, prosperidade e fecundidade. Divindades da natureza confundem-se, muitas vezes, com figuras humanas deificadas e muitas delas confundiam-se em relação ao sexo como é o caso de Exu Elegbará que para Verger (1999), é “dos dois sexos, mas raramente do feminino”.

“[...] Eļẹgba, deus da geração, e Eşu, deus do lar” (VERGER, 1999, p.135). É identificado com Santo Antônio Eremita, devido a sua frieza sexual, hora representado como um velho encruzado, usando chapéu de palha e de aba larga, as cores que representa Exu é o preto e o vermelho, suas contas apresentam-se pelo vermelho e preto alternado, tendo como elemento mítico o fogo e a terra, são oferecidos bode e galo

preto, sendo a farofa com dendê seu prato favorito a segunda-feira e o dia consagrado a esta divindade.

A falocracia tal como a que percebemos na tradição judaico-cristã não existe na cultura Ioruba, tão pouco nos cultos nagô, os seus deuses tem características humanas, que definem seus comportamentos, não só para o Orixá, mas para os seus filhos. O masculino e o feminino representado em Exu revela o mais íntimo dos pensamentos humanos, ele é o equilíbrio e ao mesmo tempo o infinito, o seu elo é a busca de novas formas de compreensão da realidade social.

Sobre esta relação com a realidade social, Olivier & Fage (1980), nos diz que na África as religiões assumem um papel primordial na organização da vida comunitária e na estrutura das suas sociedades. A dimensão comunitária dessas religiões expressa sua concepção de vida e do universo, o importante é o bem estar de todos os membros da comunidade. Não havendo divisão de classes ou privilégios sociais, onde os benefícios da religião e da religiosidade são universais.

Considerações Finais

Entretanto a religião não está desvinculada do cotidiano, da política, da economia, do relacionamento entre os sexos, entre outras coisas, a religião é uma forma de sacralização destas dimensões na forma de um todo, este todo deve ser administrado tendo em vista a satisfação das necessidades dos membros, tanto na esfera do sagrado como do profano. Nestas religiões afro-brasileiras os poderes masculinos e femininos são complementares, havendo entidades que representam o coletivo e a comunidade. Todo o universo está dentro de dinâmicas religiosas, abarcando o domínio da cultura, vida privada, pública, entre outros.

Contudo, quando os praticantes do candomblé cultuam seus Orixás, cultuam também as forças elementares oriunda da água, da terra, do fogo, do ar, entre outros. Esse equilíbrio traz uma enorme energia (Axé) que os auxilia em seu dia a dia. Sendo assim, quando os adeptos dizem que adoram deuses, referem-se à adoração das forças da natureza, tais como: jazidas de ferro, florestas, raízes, larvas de vulcão, lagos, cachoeiras, mares entre outros, pois é através das cores, das histórias/lendas e de seus elementos que os Orixás são compostos e identificados.

Portanto, a história das religiões afro-brasileiras revela muito de nossas crenças, além das nossas concepções de identidade sexual. Revela, sobretudo, a mistura entre povos de cultura e padrões morais diferentes, etnias e grupos sociais que deram forma a

uma cultura de incorporações e resistências. Ainda hoje, essas manifestações religiosas e seus rituais são testemunhos vivos marcado na gira de um Orixá, no toque do atabaque ou no canto em Ioruba, do universo cultural africano assentado desse lado do atlântico e em especial aqui no Brasil.

Referências

- ALBURQUERQUE JÚNIOR, D. M. **Nordeste: Uma Invenção do Falo – Uma história do gênero masculino (Nordeste – 1920/1940)**. Maceió: Catavento, 2003.
- BASTIDE, R. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. São Paulo: Ed. Nacional, 1978.
- CARNEIRO, E. **Candomblé da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- DURAND, G. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HALL, S. **A Identidade Cultural na Pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva. 8º ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- OLIVEIRA, D. E. **Cosmovisão Africana no Brasil: Elemento para uma Filosofia Afrodescendente**. Fortaleza: LCR, 2006.
- OLIVIER, R. & FAGE, J. D. **Breve História da África**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Codex, 1980.
- RODRIGUES, N. **O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos**. Rio de Janeiro: civilização Brasileira, 1935.
- PRANDI, R. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: PERSPECTIVA S.A, 1973.
- SCOTT, J. “Gênero: Uma Categoria útil de análise histórica”. In: Lopes, Eliane Marta Teixeira e Laura Guacira Lopes. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, vol. 16, n. 2. Jul/Dez 1990. P. 2 – 22.
- SENNA, R. e SOUZA, M. J. **A Remissão de Lúcifer: O resgate e a ressignificação em diferentes contextos afro-brasileiro**. Feira de Santana: Editora da UEFS, 2002.
- VENANCIO, R. P. & DEL PRIORE, M. **Ancestrais: Uma Introdução a História da África Atlântica**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- VERGER, P. F. **Orixás**. 10º ed. São Paulo: Corrupio/Circulo do Livro, 1990.
- _____ **Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999.