

ENREDOS MÍTICOS: AS NARRATIVAS SOBRE EXU NA OBRA LITERÁRIA DEUSES DE DOIS MUNDOS

Laís Azevedo Fialho
Mestranda, PPH/UEM – LERR/UEM
laisfialho2@gmail.com
Orientação: Vanda Fortuna Serafim

Nesta comunicação apresentamos alguns enredo míticos de Exu, em *Deuses de dois mundos*, trilogia ficcional escrita por PJ Pereira e publicada pela Editora Livros de Safra, nos anos 2013, 2014 e 2015 – primeiro, segundo e terceiro volume, respectivamente. Enfatizamos, na narrativa literária, as apropriações e adaptações dos mitos de Exu, destacando que a obra se pauta nos mitos de construção representativa dos orixás, incorporados à religiosidade africana e afro-brasileira. Buscamos compreender a construção narrativa e enredo presentes na obra, uma trama que vai sendo produzida para referendar Exu, a divindade mais dinâmica e mal interpretada dentre as cultuadas nas religiosidades afro-brasileiras. Consideramos a trilogia épica dos orixás uma fonte histórica literária para o estudo da cultura afro-brasileira, percebendo como essa é representada na obra por meio da apropriação da mitologia ioruba.

Palavras-chave: Exu, representação, literatura, mitologia ioruba.

Para Verger (2012) Exu “tem um caráter suscetível, violento, irascível, astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente” (VERGER, 2012, p. 119). Por essa gama de características, acrescidas à sua simbologia material falocêntrica e seu aspecto sexual, os primeiros missionários que tiveram contato com Exu, na África, se assustaram e imediatamente o associaram ao diabo e o tornaram símbolo de tudo que é impuro e perverso.

Já Bastide (1961) assinala que os primeiros etnólogos europeus que se depararam com Exu atribuíram-lhe a noção de um trickster, principalmente por sua malícia e deboche. Esse caráter malicioso de Exu também estaria presente nos candomblés; no entanto, o destaque especial dado a esse aspecto da divindade seria, para o autor, o resultado de uma construção histórica, que buscou transformá-lo num diabo cruel e malvado. Outro fator que o pesquisador destaca para o fenômeno histórico de demonização de Exu é a sua representação com chifres, que, para a tradição ioruba, são elementos de poder e fecundidade, mas são associados ao demônio na noção ocidental. O autor acrescenta também o aspecto sexual acentuado de Exu, que teria contribuído de forma significativa para a diabolização da divindade, considerando que, no contexto

colonial, a sexualidade, a volúpia e a virilidade eram associadas ao diabo e ao pecado carnal.

Para Carneiro: Exu, que tem sido equiparado ao diabo cristão por observadores apressados, serve de correio entre os homens e as divindades, como elemento indispensável de ligação entre uns e outros. Todos os momentos iniciais de qualquer cerimônia, individual ou coletiva, pública ou privada, lhe são dedicados para que possa transmitir às divindades os desejos, bons ou maus, daqueles que o celebra (EDISON CARNEIRO, 1978, p. 69).

Mencionamos algumas noções sobre Exu presentes nas narrativas acadêmicas do século XX porque elas ecoam em *Deuses de dois mundos*. O próprio PJ Pereira gosta de destacar e referenciar o uso desses textos na construção de sua trama¹. No nosso caso, eles servem para compreender o processo de apropriação, ressignificação e representação de Exu operado na obra de PJ Pereira. Para isso, fomos tecendo aproximações com a narrativa presente em nossa fonte literária. Se, por um lado, identificamos convergências, por outro, acenamos que aspectos de Exu presentes e enfatizados na construção dos autores citados, serão silenciados, amenizados ou suavizados por PJ Pereira.

Nesse sentido, é relevante supor que a produção científica sobre os orixás pode ter sido tomada por Pereira (2015) como mito. Ao supor que as narrativas científicas estão autorizada a dar conta do universo por uma determinada linguagem, mitifica-se esse discurso. Esse processo aproxima mito e ciência, considerando que as duas sugerem uma explicação da realidade. Detienne (1992) trata desta questão quando transcreve o preâmbulo das Histórias de Hecateu, um fabricante de narrativas de Mileto do século IV A.C: Ele viajava até outros países registrando por escrito o que observou e conheceu em suas investigações. O escritor condena as tradições míticas mais antigas: “Essas narrativas, eu as escrevo como me parecem ser verdadeiras. Pois as narrativas dos gregos, como aparecem diante de meus olhos, são múltiplos e risíveis.” (Detienne, 1992, p. 131). Mas ele mesmo mantém diversas dessas estruturas em suas narrativas. Do mesmo modo

¹ No terceiro volume da trilogia “Deuses de dois mundos”, o “Livro da morte”, PJ. Pereira apresenta a bibliografia que utilizou para a pesquisa sobre a mitologia dos orixás. Ao observarmos as suas referências, notamos que o autor se apropriou da literatura científica sobre as religiões afro-brasileiras, mitos africanos e liturgia no culto ao orixá, para a criação da narrativa ficcional. Isso não quer dizer que o autor tenha reproduzido essa literatura de modo imparcial. São oitenta e cinco obras citadas nessa bibliografia, incluindo os autores que citamos, e somente dezesseis delas não são literatura científica.

que Pereira (2015) e os pesquisadores científicos também mantêm em sua narrativa o seu modo de compreender e explicar Exu. As suas noções espirituais e existenciais também se relacionam de algum modo com essa divindade, quando as representam.

Do ponto de vista metodológico, considerando a especificidade do trato da narrativa literária com vista à construção de uma representação mitológica, partimos das discussões presentes em Roger Chartier (1990) sobre apropriação e representação, e de Sandra Pesavento (2008), que fazem aproximações entre história e literatura. Foram importantes ainda as discussões de Marcel Detienne (1992) sobre a historicidade dos mitos.

A obra literária *Deuses de dois Mundos – A trilogia épica dos orixás* (2003), de autoria de P.J. Pereira, consiste em uma trilogia que traça uma narrativa mítica de origem iorubana com histórias representativas das constituições dos orixás. Pensá-la como fonte histórica implica reconhecer que a produção literária está fortemente relacionada as condições socioculturais na qual é construída. A referida obra se utiliza da simbologia do candomblé e de alguns aspectos da mitologia ioruba, para narrar uma ficção que intercala as ações do protagonista Newton Fernandes na terra (Aiê) com o mundo dos orixás (Orum), a comunicação ocorre com Laroîê (Exu), por *e-mail*. O primeiro volume *O livro do silêncio*, o segundo volume *O livro da traição* e o terceiro volume *O livro da morte* são três partes de uma mesma trama, inspirada na crença dos iorubas, povo africano do início dos tempos, que acredita que o tempo anda em círculo e que o passado e o presente são repetições das mesmas histórias contadas desde sempre pelos príncipes do destino, os odus.

Paulo Jorge Pereira, ou PJ Pereira, o nome que usa em seus trabalhos, é o autor de *Deuses de dois mundos*. O escritor nasceu e cresceu no Rio de Janeiro, mas se mudou para São Paulo, e depois para o Estados Unidos para trabalhar com publicidade, a carreira na qual fez seu nome. Tendo recebido mais de cem prêmios internacionais, ele é hoje considerado um dos grandes gênios da propaganda mundial. Ele não tinha experiência como escritor, a trilogia épica dos orixás foi a primeira obra literária produzida por ele.

Pereira (2015) declara que desconhecia as religiões Afro-brasileiras e suas divindades, inclusive admite que nutria muito preconceito contra o candomblé, e que durante toda sua vida havia sido exposto a ideias que diziam que o candomblé era uma

coisa perigosa, ruim, que ele deveria manter distância². Quando conheceu Zeno Millot, neto de Mãe Menininha do Gantois³ (1894 - 1986), quem lhe apresentou alguns aspectos do Candomblé, ele resolveu se aproximar da religião. Quando questionado, em uma entrevista de divulgação da trilogia, sobre o que motivou a escolha do tema, o autor respondeu:

Foi o preconceito e o medo. Cresci numa família de classe média no Rio e tem poucas coisas que a classe média carioca tem mais medo do que a macumba. Um dia, quando mudei pra São Paulo, eu descobri que alguns amigos eram envolvidos com candomblé e eram gente boa mesmo, então falei: "Se esse cara tá envolvido com macumba, com coisa de orixá..." - que eu sempre ouvia que era coisa do demônio - "ou mentiram pra mim que esse negócio é ruim ou ele tá mentindo que é tão boa pessoa assim". (ENTREVISTA COM PJ PEREIRA, 2015)⁴.

Em entrevista o autor diz que começou a pesquisar sobre o candomblé a fim de desconstruir as ideias pré-concebidas acerca das religiões de matriz africana. Menciona que, ao passo que foi se aprofundando em suas pesquisas, foi se interessando cada vez mais pela mitologia ioruba e percebendo que a riqueza do candomblé e as mitologias africanas são importantes pra formação cultural do Brasil⁵. O autor decidiu-se então focar exclusivamente neste trabalho. Para isso, realizou 10 anos de pesquisa⁶, entre entrevistas - com aproximadamente 50 adeptos de Candomblé, apresentados por Zeno Milott - visitas a alguns terreiros, em especial o Terreiro do Gantois⁷ e pesquisas bibliográficas.

² LEÃO, Gabriel. (2015, Janeiro) Os Livros com os Orixás: uma Entrevista com PJ Pereira. Vice Revista. Recuperado de: https://www.vice.com/pt_br/article/yym5k7/os-livros-com-os-orixas-uma-entrevista-com-pj-pereira. Acesso em: 04/10/2018.

³ Maria Escolástica da Conceição Nazaré, conhecida como Mãe Menininha do Gantois, foi uma das mais admiradas Iyalorixás, mães-de-santos, da Bahia e do Brasil.

⁴ Recuperado de: https://www.vice.com/pt_br/article/gykqb4/elza-soares-deus-mulher-entrevista. Acesso em: 16/10/2018.

⁵ Idem.

⁶ CUNHA, Carolina. (2014, Julho). Série de fantasia faz sucesso ao mostrar o mundo dos orixás. Saraiva Conteúdo. Recuperado de: <https://blog.saraiva.com.br/serie-de-fantasia-faz-sucesso-ao-mostrar-o-mundo-dos-orixas/>. Acesso em: 04/10/2018.

⁷ O Ilé Iyá Omi Asé Iyamasé, conhecido como terreiro do Gantois, talvez seja o único no Brasil que preserve em sua direção uma descendente direta das africanas fundadoras do primeiro Candomblé de origem iorubana, seguindo a tradição matriarcal. É um templo que segue as regras tradicionais com base na estrutura familiar de manutenção dos laços parentais, onde as dirigentes são sempre do sexo feminino obedecendo aos critérios de hereditariedade e consanguineidade, com uma linhagem de poderosas sacerdotisas. O terreiro foi fundado em 1849 pela africana liberta Maria Júlia da Conceição Nazareth (1800 – 1910), no Bairro da Federação, em Salvador, Bahia. O terreiro do Gantois foi tombado como patrimônio histórico pelo IPHAN, em 2002.

Um dos pesquisadores acadêmicos que PJ Pereira destaca em sua pesquisa é Reginaldo Prandi (2001), responsável por realizar o mais significativo dos trabalhos que busca coletar os mitos iorubas difundidos no Brasil e em outros países na América Latina. Ele publicou, na obra *A mitologia dos orixás* um compilado de 301 mitos, sendo 106 deles oriundos da África, 126 do Brasil e 69 de Cuba. *Deuses de dois mundos* se apropria de muitos dos mitos presentes na obra de Prandi (2001). Se compararmos os itans presentes em *A mitologia dos orixás* com o enredo de *Deuses de dois mundos* encontraremos muitas correlações nas formas como agem os orixás, suas características principais e seus traços de personalidades. Desse modo compreendemos que a obra busca retratar de forma verossímil muitos dos fundamentos do Candomblé. Mesmo assim, o que encontramos na obra são versões bastante ocidentalizadas dos mitos iorubas, narrativas embraquecidas e por vezes atenuantes. É possível que o autor tenha escolhido produzir sua narrativa desse modo para que fosse bem recebida entre todos os leitores

Compreendemos que a história se relaciona intimamente com a sociedade, do mesmo modo que a literatura também o faz. Ambas expressam modos de compreender o mundo por meio da escrita. Sendo assim, buscamos compreender *Deuses de dois mundos* enquanto fonte histórica, portadora de representações, em diálogo com o campo da História Cultural. Este campo da História objetiva reconhecer o modo como em diferentes espaços e temporalidades, uma dada realidade social é produzida, observada, dada a ler. Neste contexto se inserem as representações sociais. Podemos compreender uma História Cultural que “tome por objetivo a compreensão das representações do mundo social, que o descrevem como pensam que ele é ou como gostariam que fosse” (CHARTIER, 1990, p.19). Desse modo, investigamos a obra *Deuses de dois mundos* não para saber quem é Exu, mas para saber como pensam que ele é.

As representações são dispostas de acordo com as orientações dos grupos que as concebem e com suas visões de mundo. Elas são manifestadas por padrões, normas, instituições e imagens. Constituem-se como objetos capazes de substituir na memória, um outro ausente, e ao mesmo tempo revelam uma presença, como a apresentação pública de algo ou alguém (CHARTIER, 1990). A obra *Deuses de dois mundos* não se constitui como resultado de reflexos sociais, somente, nem explica como toda a cultura brasileira compreende as divindades Afro-brasileiras. Contudo, a obra nos auxilia a refletir sobre

como essas divindades podem ser compreendidas e ressignificadas a partir de uma visão de mundo, na contemporaneidade. Nossa análise busca pensar, também, sobre qual o espaço que as representações dos orixás, em especial Exu, podem ocupar na produção cultural e quais são as relações de poder que, por vezes, atravessam essa produção.

Em um texto ficcional, os personagens, os espaços e a ordem dos fatos devem ser contextualizados e circunscritos numa lógica, a fim de que tenha anuência e boa receptividade do leitor. Desse modo, o fato de a literatura não se comprometer com a verdade, mas se relacionar com ela para encontrar reverberação em seus leitores, constitui-se como uma especificidade e riqueza da narrativa literária. Essa riqueza revela-se no campo das possibilidades, ou seja, mesmo que um personagem retratado em uma obra literária não exista, ele ocupa um espaço no imaginário social e simboliza o real. Ele se aproxima do papel que outros homens reais desenvolveram ou que seria verossímil que desenvolvessem naquele período e espaço. (PESAVENTO, 2006).

Deuses de dois mundos constitui-se como representações dos orixás, que assumem uma perspectiva de “verossímil”, “efeito de real” e encarnam noções de imaginários possíveis dessas divindades (PESAVENTO, 2008). Buscamos compreender a obra como uma leitura das questões em jogo em dada temporalidade, que trazem possibilidades verossímeis de representação das divindades afro-brasileiras, de representações de Exu. Elencamos sua dimensão de “verdade do simbólico”, cujo caráter principal se revela de forma cifrada e metafórica, dizendo uma coisa e apontando outra. Mostrando-se como sintomas de formas de pensar e agir, mas também como significantes de novos modos de pensar e agir em relação a essas divindades, em especial a Exu (PESAVENTO, 2008).

Testemunhamos o fato de Pereira (2015) ter realmente se debruçado sobre os mitos de Exu; mas o importante para nós é determinar o que ele aceitou e o que ele ignorou ou rejeitou. Examinamos assim, como se renova o universo imaginário criativo de Pereira (2015) através de seu encontro com o universo religioso Afro-brasileiro. Buscamos problematizar se as composições e tramas da obra buscam se relacionar com as lógicas próprias do Candomblé para conceber os mitos como fundantes de realidades, ou se buscam ocidentalizar e folclorizar os mitos de Exu.

Do ponto de vista teórico, por entender que os santos e divindades de populações negras quase não têm espaço na disputa legítima por dignidade e reconhecimento, mas

quando existe um porta-voz que enquadra esses deuses nos modos de civilidade do status quo, essas divindades começam a aparecer na televisão, no cinema, no rádio e nas teorias científicas, refletimos sobre a lógica colonial⁸, que trabalha sob sua própria cognição e gramática. Essa, historicamente, intencionou o desbarate e o comércio dos bens simbólicos de povos subjugados.

Em nossa compreensão, é importante que olhemos com cuidado para as apropriações que homens brancos têm forjado sobre a cultura afro-brasileira. Refletir sobre o racismo em suas múltiplas esferas, inclusive na ordem do conhecimento e sua intercessão com o capital, é refletir sobre como bens simbólicos afro-brasileiros são legitimados e autorizados quando agenciados por homens brancos.

Foram importantes os estudos de Chandra Mohanty (1991), pesquisadora feminista pós-colonial, por considerar relevante o modo em que ela aponta como o racismo e os efeitos políticos, econômicos e culturais duradouros do colonialismo afetam os não brancos. Buscamos entender como, no Brasil, o racismo incide sobre a população negra de tal modo que ela mesma seja impedida de acessar os espaços de poder e representar a si mesma ou suas práticas, crenças e religiosidades. Quem a representa nesse processo histórico pós-abolição ainda é o sujeito branco.

A discussão que a pesquisadora pós-colonial realiza em torno da representação, voz, marginalidade e da relação entre política e literatura nos indica um paralelo em relação aos movimentos discursivos em torno de Exu e as possíveis “colonizações discursivas” que giram em torno dessa divindade. Em especial, para pensar como essa colonização pode ser fruto de uma estrutura de poder de quem fala, e como esses discursos em sua hegemonia subalternizam o que determinam como “o outro”. Ponderamos os elementos conflitivos dessa relação de poder com o objetivo de situar esses lugares de produção das representações de Exu, não no sentido de questionar ou coibir quem as

⁸ Estamos falando sobre a lógica colonial, a partir da teoria crítica Pós Colonial. Conforme Aníbal Quijano, trata-se das relações intersubjetivas de dominação pautadas numa hegemonia eurocêntrica, reproduzindo um padrão de poder que se baseia numa perspectiva de mundo descendente da imposição da visão europeia, tratando o racionalismo e a objetividade como valores absolutos. Dessa forma, constitui-se o “sistema moderno-colonial”. Quijano, Anibal. 2000. “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”, Festschrift for Immanuel Wallerstein, part I, Journal of World Systems Research, V. XI:2, summer/fall.

produz, mas de apontar criticamente quais falas obtêm mais autoridade e status e transitam livremente em diversos espaços sociais.

Acenamos para a ideia de que os discursos que tangem a cultura negra, e que não nascem no seu interior, produzem uma diferença. Conforme Mohanty (1991), é na produção dessa diferença que esses discursos “colonizam” as complexidades e conflitos que caracterizam as práticas e códigos compartilhados dessa cultura. A reflexão da autora sugere que a produção de descrédito e invisibilidade de alguns grupos em detrimento de outros é uma estratégia para a manutenção da autoridade e do direito de representar a todos como sujeitos universais. Essas considerações nos instigam a traçar o modo como historicamente as narrativas de Exu têm sido embranquecidas e suavizadas para fazer sentido dentro de uma lógica branca e cristã, e não o contrário.

Edison Carneiro, folclorista e etnógrafo baiano, responsável por fundar a Companhia de Defesa do Folclore Brasileiro, notamos que suas pesquisas visavam principalmente a presença da cultura negra no Brasil, em especial, na Bahia. *Candomblés da Bahia* se organiza em nove capítulos, o que mais nos interessa é o quarto, em que apresenta os orixás, em especial a quinta parte, *Êxu*, em que busca explicar o sincretismo⁹ entre Exu-diabo e sua fixação no imaginário social brasileiro. De acordo com Carneiro (1978), Exu é o orixá mais demonizado e mal interpretado do panteão afro-brasileiro, “tendo como reino todas as encruzilhadas, todos os lugares esconsos e perigosos deste mundo, não foi difícil encontra-lhe um símile com o diabo cristão” (CARNEIRO, 1978, p. 68).

O assento de Exu, que é um casinholo de pedra e cal, de portinhola fechada a cadeado, e a sua representação mais comum, em que está sempre armado com as suas sete espadas, que correspondem aos sete caminhos dos seus imensos domínios, eram outros tantos motivos a apoiar o símile (CARNEIRO, 1978, p. 68).

Para Carneiro (1978), outro motivo pelo qual esse orixá foi associado ao diabo e as forças ocultas do mal, se detém no fato de os feiticeiros que desejavam fazer o mal sempre recorrerem à Exu para realizar tal desejo. O autor associa a figura de Exu a de um

⁹ Entendemos o sincretismo como constituinte do fenômeno religioso e o utilizamos no sentido objetivo, sem conotação valorativa. Para mais informações consultar: FERRETTI, Sérgio. Repensando o sincretismo. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

embaixador, por intermediar as relações entre os humanos e os orixás, sejam elas para finalidades boas ou más. Cabe ressaltar aqui, que Newton, o personagem principal de *Deuses de dois mundos* se juntou a Pilar, a grande vilã, zeladora que manipulava todos ao seu redor, em busca de poder e fama, e que depois, arrependido, procurou Exu para se livrar dela. Parece-nos que faz parte do imaginário popular preconceituoso a ideia de que para se livrar de alguém, independente do motivo, se recorre a Exu.

Conforme Carneiro (1978) “Exu não é um orixá – é um criado dos orixás. Se desejamos alguma coisa de Xangô, por exemplo, devemos despachar Exu, para que com sua influência, a consiga mais facilmente para nós” (CARNEIRO, 1978, p. 68). Além de destacar esse caráter de intermediário o autor também retrata Exu como vingativo, aquele perturba caso não seja agradado. Assinala: “Se o esquecemos, não só não obteremos o favor, como também Exu desencadeará contra nós todas as forças do mal” (CARNEIRO, 1978, p. 68).

O autor resalta que em muitos Candomblés existe um Exu familiar, que é chamado carinhosamente de Compadre, indício de que Exu não representaria uma divindade maligna ou hostil. Carneiro (1978) busca ressaltar o caráter de mensageiro, atribuído à Exu, como aquele que é responsável por levar às divindades os desejos dos homens, bem como o fato de ser o primeiro dentro do culto. Carneiro (1978) também menciona que as oferendas a Exu são chamadas de despachos ou ebós e que essas duas formas de homenagens podem tomar múltiplas formas, sendo bastante elaboradas e requintadas ou bem simples. Cita os animais bode e galinha preta, e outros elementos presentes dos despachos à Exu, tais como bonecas de pano, farofa com dendê, cachaça, moedas, velas e charutos. Ressalta, assim como Ramos (1971), que o domínio de Exu é a encruzilhada e que lá devem ser ofertadas suas homenagens.

Também menciona que o seu culto não é como os outros, no que diz respeito a possessão, e que geralmente é ritualmente adaptado.

Não se diz que a pessoa é filha de Exu, mas que tem um carrego de Exu, uma obrigação para com ele, por toda a vida. Esse carrego se entrega a Ogunjá, um Ogum que mora com Oxóssi e Exu, e se alimenta de comida crua, para que não tome conta da pessoa. Se, apesar disto, se manifestar, Exu pode dançar no candomblé, mas não em meio aos demais orixás. Isso aconteceu certa vez no candomblé do Tumba Junçara (Ciríaco), no Beiru: a filha dançava rojandose no chão, com os cabelos despenteados

e os vestidos sujos. A manifestação tem, parece, caráter de provação (CARNEIRO, 1978, p. 69-70).

No decorrer da obra, o autor assinala a função de protetor das casas de culto, e destaca o aspecto da sexualidade e fecundidade em Exu. Conforme o pesquisador, o caráter fálico e as danças rituais de Exu têm um caráter sexual bastante explícito e ostensivo na África, mas no Brasil essas expressões se tornaram mais discretas no decorrer do tempo. Também assinala que Exu tem múltiplas formas e funções para além das mais difundidas sobre ele (CARNEIRO, 1978, p. 70).

Notamos que a obra de *Deuses de dois Mundos* dialoga com algumas perspectivas de Exu presentes em Carneiro (1978). Por exemplo do que diz respeito a noção de que Exu faz o que lhe pedem se o agradarem. Como notamos na mensagem que Exu envia para Newton Fernandes: “Faça sua parte que eu ajudo daqui” (PEREIRA, 2015, p. 265).

Pierre Verger¹⁰ (2012) etnólogo e fotógrafo francês produziu representações sobre Exu bastante difundidas e discutidas nas pesquisas científicas do campo. Os trabalhos de Pierre Verger influenciaram e foram influenciados pela perspectiva de reafirmação do Candomblé, estratégia forjada por intelectuais e adeptos da religião, para reforçar o status, autoridade e autenticidade dos Candomblés Nagôs, enquanto guardiões da pureza e da tradição africana, buscando uma dessincretização dos elementos católicos. Nesta perspectiva, defende-se que os significados e funções do candomblé possam ser explicadas essencialmente a partir dos significados e funções que tiveram inicialmente na África (DANTAS, 1988).

Devemos, portanto considerar que a investigação de Verger (2002) e o modo como representa Exu, bem como outros orixás, é demarcada, entre outras orientações, por essa busca em reafirmar os elementos nagôs na religiosidade brasileira. Na obra *Notas sobre o culto aos orixás e Voduns*, em especial no quarto capítulo *Exu Elegbara, Legba*,

¹⁰ Pierre Verger iniciou sua empreitada por conhecer novas culturas aos 30 anos de idade, quando viajou por diversos países do mundo. Veio ao Brasil pela primeira vez em 1940, depois conheceu outros países da América Latina, e retornou ao Brasil em 1946, quando conheceu a Bahia. Iniciou seu trabalho intitulado “Notas sobre o culto aos orixás e Voduns”, em 1948, com o apoio financeiro e institucional do IFAN (Institut Français pour l’ Afrique Noire). Ao longo dos quarenta anos que esteve Brasil e dezessete na África, principalmente no território do antigo reino do Daomé, atual Nigéria, Verger debruçou-se sobre as pesquisas da religião Africana, Afro-latina e Afro-brasileira. Além de pesquisador, ele foi iniciado no Candomblé, no Ilê Axé Opô Afonjá, na Bahia e no culto de Ifá, em Ketu. “Notas sobre o culto aos orixás e Voduns” teve sua primeira publicação em 1999, mas a obra é original de 1957.

Verger (2012) destaca o caráter mensageiro de Exu, lhe conferindo o papel de mediador entre os humanos e as divindades. Desse modo, Exu assume o papel de transportar os pedidos dos seres humanos para os orixás e levar as respostas dos orixás para os homens. Outro aspecto evidenciado pelo autor é que ele é o primeiro, portanto deve-se contentá-lo antes dos demais, para evitar problemas, visto que ele tem um caráter difícil. Chamado de Elegbara pelos Iorubas e Legba pelos Fons, Verger (2012) aponta que Exu comporta múltiplas formas, além de mensageiro dos orixás, é o guardião dos templos e das cidades e o detentor da cólera.

Sobre a sua representação material, Verger (2012) assinala que é constituída por um montículo de barro ou laterita, que se assemelharia a imagem de um homem abaixado. Para o pesquisador, as estátuas de Exu teriam um caráter erótico e exibicionista que se aproximariam mais de uma conotação humorística do que religiosa. Na trilogia *Deuses de dois mundos*, o falo de Exu é citado uma única vez, no último volume. Conjeturamos que PJ Pereira (2015) optou por não visibilizar essa característica ou representação imagética de Exu, por ser uma qualidade controversa dessa divindade. Uma regência que desde o período colonial confunde os brancos sobre seu caráter. A sexualidade em Exu é tida, no imaginário popular, como libertinagem, luxúria ou pecado (PRANDI, 2011). Na literatura antropológica, o caráter falocêntrico de Exu é associado ao aspecto de fecundação, criação e invenção da vida. Mas o falo de Exu nunca foi aceito ou respeitado pela ótica do catolicismo. Seus modelos morais trataram de censurar a sexualidade dele como representação e incorporação do mal (BARBOSA, 1999). A negação do falo de Exu já foi consideravelmente discutida por pesquisadores das religiões afro-brasileiras. Roger Bastide, por exemplo, sugeriu que o falismo estava condenado a desaparecer, “pois ele seria incompatível com o puritanismo brasileiro” (BASTIDE *apud* ORTIZ, 1999, p. 128).

Nos excertos de *Deuses de dois Mundos* que destacamos, a narrativa de Pereira (2015) converge em muitos aspectos com as representações de Exu em Verger (2012). Noções como seu dinamismo, vaidade, astúcia, e o caráter de mensageiro entre o mundo material e espiritual, são representações comuns presentes na narrativa literária e intelectual analisadas. Contudo, a cólera de Exu, por exemplo, elemento mais controverso que ganha notoriedade em Verger (2012), não aparece em Pereira (2015).

Roger Bastide¹¹, sociólogo francês de grande importância para o estudo das religiões Afro-brasileiras também produziu pesquisas sobre Exu. O conceito de modelo nagô, ou ioruba, que Bastide privilegia em seu trabalho deriva diretamente do trabalho do seu antecessor, Carneiro (1978) e dialoga com a categoria “memória coletiva” como a fonte de toda sociabilidade. Desse modo, o Candomblé, para o pesquisador, é a sociedade nagô transplantada para o Brasil. Na obra *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*, traduzida e publicada em Português em 1961, Bastide dedica um capítulo somente à Exu. Intitulado Padê de Exu, o capítulo se desenvolve na busca por demonstrar os entendimentos que se tem dessa divindade e seu culto. Assinala que ele é o responsável por intermediar as relações entre os deuses e os humanos, porque ele é conhecedor da língua dos mortais e dos orixás.

Ao tratar da ritualística, o autor explica que o termo Padê, refere-se à celebração direcionada à Exu, que tem a finalidade de evocar as divindades Africanas para o culto no Brasil. Sendo Exu o mensageiro entre os dois mundos, é preciso celebrá-lo para se alcançar os demais. Estaria aí, para o autor, o sentido de cultuar Exu antes dos demais, e não porque ele poderia fazer o mal, caso não fosse agradado, noção presente em diversas literaturas sobre o tema.

Sobre a possessão, o pesquisador assinala que é muito raro presenciar Exu incorporar seus adeptos, mesmo que existam iniciados no seu culto, ou seja, adeptos que tenham a tutela de Exu como Olori¹², o regente da cabeça. Sua possessão seria bastante violenta e destruidora, por isso quando o fenômeno dá indícios de iniciar-se, deve-se despachá-lo, mandá-lo embora. Cabe apontar aqui que no processo iniciático Newton não é feito para Exu. Também ficamos em dúvida se o transe é uma manifestação de Exu ou

¹¹ Roger Bastide viveu dezesseis anos no Brasil (1938-1954), e se aproximou dos terreiros nagô, na tentativa de conciliar o método sociológico com o etnográfico. Em sua obra o pesquisador buscou distanciar-se da perspectiva do sincretismo cultural, parâmetro bastante mobilizador no campo teórico do seu período - principalmente a partir de Gilberto Freyre - para dialogar com o africanismo, ou seja, com a busca das tradições que teriam resistido à diáspora.

¹² Conforme Zacharias (2010): “Na tradição de Orixá, cada pessoa que retorna do Orum (mundo imaterial) para o Aiê (mundo material) é constituída de elementos que pertencem a um Orixá. Desta maneira, ao reencarnar, cada pessoa terá a tutela de um Orixá, que regerá sua cabeça por toda a vida. Olo significa dono e Ori, cabeça. Olori significa “dono da cabeça”, assimilado, no Brasil ao Eledá, dono do eu espiritual.” ZACHARIAS, José. Olori, O Dono Da Cabeça. Uma Tipologia Afro-Descendente. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC, 2010, p. 151-163.

de outra divindade. Essa construção se relaciona com representações que tratam sua possessão como dolorosa e que compreende que filho de Exu deve ser iniciado para outro orixá. No *Livro da morte*, a mãe de santo, Dona Preta de Omolu, diz para Newton, protagonista de *Deuses de dois mundos* que, por mais que ele fosse de Exu, a sua cabeça seria feita para outra divindade:

“Nunca fiz esse orixá” – disse ela, com uma excitação que não me fez muito confiante. “A partir de agora, Exu é seu pai mas vou fazer sua cabeça para Iemanjá, uma Iemanjá diferente, que nunca ouvi falar, mas os orixás mandaram, então eu vou fazer (PJ PEREIRA, 2015, p. 135).

O autor ressalta que Exu é responsável por governar os caminhos e regular o espaço e que todos os candomblés de tradição ioruba devem ter pelos dois Exus. O primeiro exerceria a função de um porteiro, protegendo a casa de influências externas e o segundo seria o compadre, que protegeria a casa dos conflitos internos, representação também presente em *Deuses de dois mundos*: “[Orunmilá] acordou um tanto indisposto e lembrou-se da noite anterior, quando o mensageiro [Exu], no meio da bebedeira, reassumiu sua função de guardador da porta e dormiu ao relento, tomando conta da casa” (PJ PEREIRA, 2013, p. 106). Neste trecho, também é possível identificar a presença da bebida alcóolica, no entanto só existem duas citações na trilogia que o associam a esse elemento: “Exu, que segurava duas cuias de aguardente de uma só vez, gritou mais alto do que todos – ele parecia realmente gostar do rapaz” (PJ PEREIRA, 2013, p. 218).

Parece-nos proposital a ausência de associações de Exu à cachaça, tanto que essa palavra nem aparece. Ora é utilizada a palavra “bebedeira”, remetendo à prática coletiva, num episódio em que todos os personagens bebiam, ora é utilizada “aguardente”, pouco mais sofisticada, substituindo o comum uso da palavra “cachaça”, bebida votiva da divindade.

Bastide (1961) também busca justificar o dia consagrado à Exu no Brasil, segunda-feira, a partir da mitologia ioruba. Exu, sendo a divindade das aberturas, não só dos caminhos, mas também do tempo, sendo uma divindade perigosa caso não seja corretamente agradada antes dos demais e sendo um orixá ligado à terra, tal como Omolu, também adorado na segunda-feira, deveria ser amansado logo no começo da semana. Entendemos que neste capítulo Bastide (1961) realiza uma defesa de Exu, por considera-

lo, caluniado, mal interpretado e indispensável ao culto africano no Brasil, principalmente por ser o intérprete entre os adeptos brasileiros e as divindades africanas.

Analisando as representações de Exu em Bastide (1961) identificamos algumas correspondências com a narrativa de Pereira (2015). Optamos por elencar a noção de que Exu não transita somente nos espaços (mundo material e espiritual), mas também no tempo, como enunciam Pereira (2015) e Bastide (1961). Em *Deuses de dois mundos* encontramos diferentes temporalidades, uma se passa na África ancestral, em que o adivinho Orummilá têm seus instrumentos divinatórios calados e tempo resolver esse problema; e outra que se passa nos dias atuais, em que um jovem jornalista, Newton Fernandes, tem que assumir uma missão que vai refletir em outro tempo, o ancestral. Nessa narrativa, Exu é o responsável por ligar não só os dois mundos espaciais, mas também temporais. Noção presente em Bastide (1958) quando ele diz que Exu não é somente o senhor dos caminhos, mas também do tempo. A representação de Exu associado às portas e entradas também aparecem em Pereira (2015).

A palavra “reverência” associada a Exu aparece somente uma vez na trilogia, e como sinônimo de cumprimento, não de demonstração de adoração ou culto.

Exu voltou, boca cheia e tudo. Deu três tapinhas nas costas de Euá, e seu corpo se descolou do senhor que a hospedava. Ele sorriu para ela e lhe abraçou com carinho de um amigo de longa data. O velhinho gentil fez uma reverência para Exu, acariciou a búfala e, enfim, acenou para a amiga em cima do animal (PJ PEREIRA, 2015, p. 60-61).

Como já mencionamos anteriormente, no candomblé todo ritual só se inicia com a permissão de Exu. A divindade é reverenciada antes das demais, pois se trata do senhor que garantirá a boa execução dos ritos. A reverência a Exu marca a construção de diversas representações sobre a divindade. Talvez não apareça em *Deuses de dois mundos* porque essa reverência, muitas vezes, é associada ao temor. E, ao que tudo indica, PJ Pereira busca se distanciar das noções de Exu como alguém de quem se deve ter medo.

Ressaltamos que os aspectos mais controversos, ambíguos e ambivalentes de Exu são escamoteados em *Deuses de dois mundos*, como se o autor estivesse realizando um esforço para demonstrar que Exu não é mal, pelo contrário, é piedoso. Justificamos tal impressão com o mito representado na trilogia, por exemplo, em que Exu se compadece

se um homem pobre que lhe ofereceu um ebó simples e o torna rico¹³. Exu é um homem caridoso, tem boas intenções quando aceita o ebó do mendigo mesmo sendo simples. A escolha de PJ Pereira (2014) em destacar esses mitos e contá-los dessa maneira – em vez de outros, em que Exu exige boa comida, muita comida ou come tudo e todos ao redor, inclusive sua própria mãe¹⁴ –, aponta sua intenção de adaptá-los para um público mais amplo.

Em nossa visão, isso é problemático, porque representações que romantizam ou idealizam Exu – como aquele que só brinca, leva mensagens dos homens aos orixás e vice-versa, e ajuda os homens, como na obra analisada – não abarca suas múltiplas feições. Acreditamos que não há necessidade de esconder as múltiplas representações de Exu, o que é preciso é descortinar o preconceito que associa essas representações diretamente ao mal, a partir de noções etnocêntricas.

Expomos os alicerces das narrativas acadêmicas sobre Exu no século XX, a fim de compreender o processo de apropriação, ressignificação e representação operado na obra de Pereira (2015). Constatamos em nossa análise que a trilogia épica dos orixás busca ocidentalizar, embranquecer e, por vezes, atenuar os mitos de Exu. Em nossa visão, houve uma suavização da narrativa, uma tentativa de tornar a história de Exu mais palatável e higienizada. Acreditamos que essa foi a opção que PJ Pereira (2015) adotou para tornar o texto inteligível para todos os leitores, e não somente para os adeptos do candomblé ou conhecedores dos mitos iorubas. Por fim, indicamos que, para tornar Exu o protagonista de um *best-seller*, foi preciso embranquecer, suavizar e silenciar alguns de seus aspectos controversos, como o falo, a sexualidade, seu caráter não maniqueísta e não domesticável, a demanda por reverência, a proximidade com a cachaça e etc. *Deuses de*

¹³ No segundo volume da trilogia, PJ Pereira também adapta o mito “Exu ajuda um mendigo a enriquecer” (PRANDI, 2001, p. 81). Na narrativa ficcional, o mendigo havia preparado um ebó com muita dificuldade numa encruzilhada, pedindo riqueza e prosperidade. O homem já havia sido rico, mas perdeu tudo que tinha numa enchente, que dizimou sua plantação e lhe trouxe dívidas. Compadecido, Exu resolveu ajudá-lo. Orientou-o que ficasse gritando pelo mercado por algumas horas, como se fosse um homem poderoso, e ele obedeceu. Um sujeito milionário ficou indignado com a gritaria, achando que o tal homem estava louco. Exu disse ao homem rico que o homem gritando era poderoso porque era capaz de fazer qualquer coisa que quisesse. Exu provocou o homem rico a provar que era mais poderoso que o homem pobre. Se o seu prestígio e poder fossem capazes de mudar até mesmo a condição de um mendigo louco, ele provaria o quão poderoso era. O homem poderoso rapidamente convenceu várias barracas do mercado a concederem crédito ao homem pobre, e, em pouco tempo, a vida, profissão e prestígio do homem pobre haviam voltado. Desse modo, Exu reconheceu que o homem rico era o mais poderoso.

¹⁴ Nos referimos ao mito presente da coletânea de Prandi: “Elegba devora até a própria mãe” (PRANDI, 2001, p. 73).

dois mundos nos parece estar inserido em um movimento histórico de embranquecimento e ocidentalização dos bens simbólicos afro-brasileiros. Em nossa visão, as representações de Exu na obra suavizam ou apagam aspectos que o constituem, para adaptá-lo à cultura cristã ocidental.

Referências bibliográficas

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**: rito nagô. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Brasiliense, 1961.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

CUNHA, Carolina. Série de fantasia faz sucesso ao mostrar o mundo dos orixás. Entrevista com PJ PEREIRA. **Saraiva Conteúdo**, 29 jul. 2014. Disponível em: <https://blog.saraiva.com.br/serie-de-fantasia-faz-sucesso-ao-mostrar-o-mundo-dos-orixas/>. Acesso em: 4 out. 2018.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

EDISON CARNEIRO. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

FERRETTI, Sérgio. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp/Fapema, 1995.

LEÃO, Gabriel. Os livros com os orixás: uma entrevista com PJ Pereira. **Vice**, 2 jan. 2015. Disponível em: https://www.vice.com/pt_br/article/ypm5k7/os-livros-com-os-orixas-uma-entrevista-com-pj-pereira. Acesso em: 4 out. 2018.

MOHANTY, Chandra T. Under western eyes: feminist scholarship and colonial discourses. In: MOHANTY, Chandra T.; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (eds.). **Third World women and the politics of feminism**. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

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

PESAVENTO, Sandra Jatahy. História & literatura: uma velha-nova história. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [online], Debates, 2006. Disponível em: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/1560>. Acesso em: 13 jun. 2019.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2008 [2003].

PJ PEREIRA. **Deuses de dois mundos**, v. 1: O livro do silêncio. São Paulo: Editora Livros de Safra, 2013.

PJ PEREIRA. **Deuses de dois mundos**, v. 2: O livro da traição. São Paulo: Editora Livros de Safra, 2014.

PJ PEREIRA. **Deuses de dois mundos**, v. 3: O livro da morte. São Paulo: Editora Livros de Safra, 2015.

PRANDI, Reginaldo. Exu, de mensageiro a diabo. **Revista USP**, n. 50, p. 46-63, 2001a.

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

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. *In*: LANDER, Edgardo (org.), **Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales**. Bueno Aires: Clacso/Unesco, 2000a.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns**. São Paulo: Edusp, 2012.

ZACHARIAS, José. **Ori axé, a dimensão arquetípica dos orixás**. São Paulo: Vetor, 1998.