



## Os Orixás a partir de uma perspectiva ética

### *The Orishas from an ethical perspective*

Lucineide Costa Santos<sup>1</sup>

**Resumo:** Nos estudos sobre a ética no candomblé, a relação entre o fiel e o Orixá se sobressai pela sua recorrência na instauração de um modelo de conduta para os adeptos. Assim, é estabelecida uma ética a partir da conexão do adepto com seu Orixá pessoal moldando seu agir no mundo. Primeiramente, são apresentados neste artigo os argumentos sobre sua existência e sobre suas consequências para as ações dos filhos de santo; em seguida, analisamos o papel representado pelo Orixá Exu.

**Palavras chave:** Orixá; Ética; Exu; Candomblé.

**Abstract:** In studies on the ethics in Candomblé the relationship between the adept and the Orishas stands out by their recurrence in the establishment of a model of conduct for the adherents. Then, it establishes an ethics from the connection of the adept with his personal Orishas shaping his act in the world. Firstly, we present in this paper the arguments about their existence and about what are the consequences for the actions of the adepts, and after, we analyse the role represented by Orisha Exu.

**Keywords:** Orishas; Ethics; Exu; Candomblé.

### Introdução

Orixás, divindades do território yorubá e da diáspora, são o âmago da vida religiosa do candomblé. Orixá é uma força pura e cada pessoa tem uma divindade protetora, mas a alguns é reservado o privilégio de servir de instrumento à divindade no transe, e torna-se o veículo que permitirá ao Orixá voltar à terra para saudar e estar entre os que o evocaram.

Como toda pessoa tem um santo em potencial, é necessário prepará-lo para receber a presença do deus. A iniciação prepara o devoto como altar para a divindade que tem caráter pessoal e é fixado na cabeça enquanto Orixá ímpar daquela pessoa que nasce, assim, como filho daquele Orixá. Essa preparação é tarefa dos chefes do terreiro de candomblé que deve garantir o atendimento às exigências cabíveis, e ao filho de santo cabe cumprir corretamente suas obrigações perante seu Orixá. Cada membro do candomblé deve observar o calendário religioso e as obrigações rituais

---

<sup>1</sup>Mestre em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Livre-pesquisadora em formação do Ateliê de Humanidades. Contato: lucineidecosta@yahoo.com.br

que cada iniciado tem para com seu Orixá, como por exemplo ofertar as oferendas regulares para eles, depositadas aos pés dos assentamentos e feitos com os ingredientes prediletos preparados de modo peculiar às características da divindade.

Se, como força, os Orixás guardam certo distanciamento dos seres humanos, eles igualmente têm a imagem de seres com personalidade, desejos, caráter, temperamento, defeitos e qualidades individuais para seus fiéis. Desta forma, “o homem só repete os deuses porque participa do caráter deles, porque um pouco do que eles são penetrou-lhes na cabeça” (BASTIDE, 1978, p. 244); nos diversos rituais, como a “lavagem das contas, ‘dar de comer à cabeça’, iniciação, fazem o ser humano participar de maneira cada vez mais profunda da natureza e da força dos Orixá, permitindo-lhe alargar cada vez mais o ser” (BASTIDE, 1978, p. 245). O relacionamento entre o Orixá e o devoto dá origem a uma intimidade, transmitindo a essas pessoas seu comportamento como uma espécie de herança dessa filiação, a ponto de se classificar as pessoas pela personalidade de seu Orixá.

Na ética religiosa, o sagrado constrange a uma determinada ação comportamental. No candomblé, os Orixás têm o papel mais próximo do fiel e uma atuação mais presente, possuindo uma centralidade na vida religiosa, controlando os acontecimentos e determinando a vida social e individual das pessoas, de forma que, para alguns autores, os Orixás é que estabeleceriam uma referência ética para seus filhos. A seguir, trataremos de dois pontos. Em primeiro lugar, defenderemos a hipótese de que existe uma ética que regula a conduta do filho de santo a partir da relação de filiação com o Orixá pessoal; em seguida nos deteremos nos traços distintivos de um dos Orixás, o Exu. Embora a temática da ética tenha poucos aprofundamentos da bibliografia sobre candomblé, a importância do Orixá para a conduta dos adeptos seria um aspecto com relativo consenso e destaque na bibliografia especializada.

### **A dimensão ética da relação do filho de santo com seu Orixá pessoal**

O candomblé não é uma religião que possui uma ética universal, portanto ele não tem normas gerais de conduta; mas isso não leva à inexistência de um sistema de valores e de conduta. Na ética própria ao candomblé, um argumento apresentado de maneira recorrente é de que o adepto busca pautar o seu comportamento, um modo ser e agir, uma visão de mundo de acordo com o modelo do seu Orixá. Nessa

concepção a ética no candomblé teria por base a relação dos indivíduos com os seus Orixás, uma ética relacional. Este ângulo é descrito com relativa frequência que descreveremos a seguir.

O candomblé para Roger Bastide “é antes de tudo um sistema de ética” (BASTIDE, 1978, p. 249), e concebe que o indivíduo estabelece uma conexão profunda com seu Orixá e, desta forma, “o indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no transe, na dança estática, mas também em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias” (BASTIDE, 1978, p. 258). Tal aspecto de conexão profunda no momento do transe também é destacado por José Beniste, assim como os mitos que os apresentam com defeitos e virtudes e, portanto, são “seres com personalidade e temperamento próprios, certamente semelhantes aos seres humanos. Essas qualidades os tornam realidades individuais para seus cultuadores, qualificando-os para suas funções nesse mundo” (BENISTE, 2015, p. 78) como modelos de conduta para seus filhos de santo.

O autor que desenhou sua hipótese sobre a ética na relação Orixá e filho de Santo foi Volney Berkenbrock. Segundo o autor, entre religião e ética há uma ideia de padrão de conduta, e desta forma um pressuposto à ética é da existência de um referencial que representa o modo de ser, de agir, de portar-se e comportar-se tido como em ordem (BERKENBROCK, 2017, p. 907). Assim, o conceito de ética liga-se à ideia de um padrão de referência, uma ordem por detrás da ordem, uma ideia de cosmos, uma visão de mundo no qual se basearia.

No sistema religioso do candomblé as existências são regidas por forças conhecidas como Orixás, fazendo a vida religiosa girar em volta deles, pois é em torno deles que irá se formar a noção de ética nesta religião (BERKENBROCK, 2017, p. 913). As forças Orixás dirigem a inteligência, a cabeça, conduzem a existência individual através do Ori, e cada pessoa nasce e se desenvolve sob o governo de um Orixá. Por conta desse contexto, o conceito central da ética no candomblé é a relação dos indivíduos com os seus Orixás. Cada ser humano é filho ou filha de um Orixá, e esta ideia de filiação tem papel essencial na ética no Candomblé. E “esta filiação não é entendida na religião como uma escolha da pessoa, nem como algo que possa ser trocado durante a vida [...] e será uma característica de toda a vida”; tal compreensão tem influência numa visão de um “ser humano que carrega em si características que vão moldar esta pessoa em todos os aspectos de sua vida: desde o modo de se comportar, o seu caráter, o seu padrão emotivo, as suas aptidões, o seu



temperamento” (BERKENBROCK, 2017, p. 915), o que pode ser descrito como qualidades da personalidade e também aspectos da socialidade. Desta forma:

[...] um dos princípios básicos para a ética no Candomblé é a filiação ao Orixá. Esta irá influenciar decisivamente o indivíduo tanto nos elementos de sua personalidade, como na sua forma de se portar, agir, se relacionar ou fazer escolhas. A determinação advinda da filiação ao Orixá abrange todos os aspectos da vida do indivíduo. Não é uma questão de atitude de âmbito religioso apenas: o todo de cada pessoa é marcado a partir desta filiação. (BERKENBROCK, 2017, p. 916)

Segundo o autor, a relação entre filiação ao Orixá e conduta ética é dinâmica. Durante sua vida o fiel irá agir de forma a expressar a filiação ao Orixá e disso irá depender o equilíbrio de sua vida, pois tal harmonia se relaciona decisivamente com a existência, refletindo o referencial do Orixá pessoal. Através da iniciação esse Orixá, o fiel irá se moldar ao longo da vida de forma a viver mais o seu Orixá, que será um parâmetro que irá desvendar, conhecer e seguir à medida que o cultuar e experienciar. Ao cultivar um Orixá pessoal pelo ritual, ele formará também um modo de vida, constituindo um conjunto de conhecimento. Como Bastide e Beniste, Berkenbrock considera que a aproximação do Orixá e seu filho ou filha tem um momento de unificação ritual que é o momento de transe.

As obrigações têm origem na filiação a um Orixá e, durante o processo iniciático, elas formam o código de ética pessoal do fiel, que se trata sempre de uma relação com o Orixá do iniciado. Desta forma, “não se pode afirmar que não exista nesta religião uma noção de ética. Não há uma com princípios unificados e válidos para todos [...] Mas também não é um sistema sem referências onde cada qual pode fazer o que quiser” (BERKENBROCK, 2017, p. 919). O código de conduta de pessoas que são filhas do mesmo Orixá tem algo em comum, mas sempre haverá algo pessoal em razão do Odu, destino, indicado através do jogo de búzios. Para o autor, “ética no candomblé é uma ética relacional e não uma ética de valores (ou virtudes) gerais válidos para o todo” (BERKENBROCK, 2017, p. 920); portanto, a não existência de princípios gerais não significa que não haja elementos como referência para diferenciar certo e errado, o que se deve fazer e evitar. Nesta ética relacional, as referências de comportamento dependem das relações do indivíduo com seu Orixá e seu Odu, destino visto através do jogo de búzios.

Na ética relacional do candomblé, não há a ideia de padrões de comportamento, contudo há a ideia de comportamento por parte de filhos de determinado Orixá, cuja personalidade apresentaria características específicas tanto positivas quanto negativas. Na busca do equilíbrio da existência há padrões múltiplos

a depender da filiação ao Orixá, do Odu e também conforme o tempo de iniciação e a função do adepto na comunidade do Candomblé:

A ética da existência em equilíbrio entre Aiyê e Orum, entre o adepto e seu Orixá substitui no Candomblé a dualidade bem-mal. Não há coisas que sejam por princípio boas, como não há coisas que sejam por princípio más. [...] [A] ideia de que a definição de conduta ética (o que é bem e o que é mal) não é feita por princípios, mas pela relação com o Orixá. Algo está correto se estiver de acordo (em equilíbrio) na relação com o Orixá e sua forma de manifestar-se pelo Odu. Da falta de conceito de princípios que definam as coisas como boas ou más, também decorre que na ética relacional do Candomblé não há a ideia nem de pecado, nem de perdão. [...] Assim, ao invés do binômio pecado-perdão, há a lógica do equilíbrio a ser mantido ou refeito. E este acontece pela dinamização do Axé. (BERKENBROCK, 2017, p. 926-967).

Por sua vez, Miriam Rabelo expõe o processo de construção das relações entre humanos e entidades do candomblé através das práticas e procedimentos do cotidiano do terreiro que modelam formas de convivência, engajamento e sensibilidade. O processo pelo qual são estabelecidos e cultivados no terreiro os laços entre humanos e Orixás abrange “compromissos e obrigações não só com os Orixás, mas também com a roça, e que envolve um lento e, às vezes, bastante penoso aprendizado” (RABELO, 2014, p. 83). Na prática e aprendizado ocorre “o amadurecimento gradual da relação única entre a pessoa e o santo. Mostra que o comprometimento com o Orixá é inseparável da formação de uma sensibilidade: via um conjunto de pequenas conexões sensíveis, se faz a conexão ética com as entidades sagradas” (RABELO, 2014, p. 267). Haveria uma reciprocidade entre o Orixá e seus filhos fundada na expectativa do cuidado. Cuida-se do santo e espera-se contar com sua proteção e intervenção.

Para Rita Amaral, a relação adepto e Orixá tem complexidades em sua concepção. No candomblé, os deuses são humanizados na forma e no caráter, incluindo as virtudes, os defeitos e as suas reações frente aos acontecimentos. As analogias dentre deuses e seus filhos estabelecem um “caráter criador de disposições ‘duráveis’, que acaba por gerar a matriz de um ethos-base do estilo de vida distinto e distintivo do povo-de-santo, de modo bastante evidente” (AMARAL, 2005, p. 60). Tal concepção sobre os deuses baseia uma ética particular sobre como a vida deve ser vivida, onde parâmetros sobre o bem e o mal são dados pela mitologia dos Orixás e pelos ancestrais. O candomblé “não exige mais do que os fiéis podem dar. Ele compreende o bem e o mal de modo situacional” (AMARAL, 2005, p. 62). Um aspecto destacado pela autora é o relacionado à sexualidade, porquanto, o ethos festivo-religioso, o consumo simbólico e o estilo de vida têm reflexos na sexualidade e

na forma como os desejos são reconciliados com sua satisfação. A sexualidade encontra representação nos mitos dos orixás, onde tais relacionamentos encontram correspondência e explicação e também legitimação dos papéis sexuais:

Evidentemente, também há um discurso moralista no candomblé, mas é minoritário e mesmo aqueles que o fazem vêem-se na contingência de conviver com a ética peculiar da religião não sendo possível excluir pessoas por razões morais, uma vez que, no limite, é a vontade dos orixás (expressa no jogo de búzios ou em acontecimentos considerados significativos) que decide quem entra ou sai de um terreiro. (AMARAL, 2005, p. 77).

As identidades e os papéis sexuais, sociais e culturais são construídos a partir de valores do candomblé mesclados aos valores da sociedade mais ampla. A recorrente citação do tema da sexualidade nos mitos reflete na construção de identidades sexuais entre o povo de santo. As características das personalidades estabelecidas em função dos Orixás regem as relações do povo de santo, e cada Orixá determina as qualidades e defeitos morais em seus filhos. O pensamento sobre as identidades sexuais no candomblé envolve portanto o ethos do povo de santo e os seus valores no grupo social.

No ponto de vista de Reginaldo Prandi, a existência e os reflexos da relação entre o filho de santo e seu Orixá não contemplaria plenamente o aspecto de referencial ético. No candomblé, o Orixá pessoal define a origem mítica de cada pessoa, suas potencialidades e tabus, e as relações entre os seres humanos e os deuses são orientadas pelos preceitos sacrificiais e pelo tabu, com cada Orixá tendo normas prescritivas e restritivas próprias, não havendo um código único de comportamento e de valores aplicável a todos. Nele, “os valores que orientam o comportamento dos seguidores na vida cotidiana não pressupõem o bem-estar comum do grupo, da sociedade ou da humanidade como categoria genérica” e, de maneira geral, “tanto as religiões afro-brasileiras tradicionais como as variantes modernas parecem desinteressadas do controle ético de seus membros” (PRANDI, 2005, p. 142-143).

Ao candomblé cabe regular as relações do fiel com sua divindade, que são particulares, pois cada um está ligado por descendência mítica a uma divindade específica. Ao sacerdote do terreiro cabe então desvendar a filiação divina; officiar os ritos que estabelecem o pacto entre o fiel e seu Orixá; identificar os tabus; prescrever as oferendas que o fiel deve oferecer para sua divindade. A relação entre o seguidor e seu Orixá é que molda a noção de certo e errado, os direitos e deveres, as interdições, as regras de lealdade e reciprocidade. A personalidade do filho reflete a personalidade do Orixá e lhe atribui, por herança mítica, comportamentos e atitudes aceitos e

justificados em função dos mitos dos Orixás. Não há um modelo geral na lógica do candomblé, e portanto, “não se pode esperar que filhos de Orixás diferentes tenham os mesmos comportamentos, qualidades morais, desejos e aspirações” (PRANDI, 2005 p. 149). Mitos dos Orixás também referendam “comportamentos que implicam o envolvimento em atos como disputa, guerra, desavença, traição, suborno, corrupção, usurpação, falsificação, rapto, incesto, sedução, estupro, assédio sexual, roubo, destruição, assassinato, logro, fraude, fingimento, falsidade etc.” (PRANDI, 2005 p. 149). Ao não se cultivar um modelo de conduta geral e recomendado para todos, a diferença passa a ser aceita com cada um respondendo por aquilo que é, e, com ações rituais nas obrigações devidas ao Orixá sendo cumpridas, cada um é livre para ser e fazer o que quiser.

A existência de conexões entre os Orixás e os filhos de santo com reflexos nos comportamentos é de pleno reconhecimento, embora com nuances de interpretações sobre sua profundidade e seus resultados positivos e negativos quanto a uma referência ética para o cotidiano dos praticantes da religião do candomblé. Um aspecto que foge ao parâmetro é a leitura sobre a aplicação do conceito ao Orixá Exu.

### **A singularidade do Orixá Exu**

Os mitos, como narrativa de proezas de atores sobrenaturais ou extraordinários, dão a conhecer as suas ações remotas, de eventos fundadores e de verdades intemporais que retratam e produzem o mundo; figuram as origens das instituições e das relações sociais e justificam os incidentes da vida. As narrativas poéticas dos mitos expressam a realidade religiosa, revelando os tempos primordiais, a criação da existência e fornecendo modelos de comportamento, através de narrativas construídas com as ferramentas conceituais à disposição em uma dada cultura espelhando a sua relação com o *oikos* e exprimindo o seu *ethos* (DIAS, 2017, p. 27). Para além de uma narração de histórias, são uma realidade vivenciada que possui uma instrumentalidade ética ao propiciar exemplos, valores, saberes e princípios de fundo moralizante, fixando assim um código de caráter religioso, parental e ético aos membros de uma dada sociedade, conferindo significado ao todo social por meio das narrativas que apontam para um passado referencial.

Nos primeiros contatos dos viajantes e missionários com as tradições e os costumes africanos, com seu universo religioso e mitológico, mostrou-se patente a

dificuldade em compreender uma estrutura religiosa com a ausência do mal e do demônio. Nesse contexto, Exu, particularmente, foi visto como símbolo demoníaco, até porque sua representação fálica feriu suscetibilidades:

Ele é representado por um montículo de terra em forma de homem acororado, ornado com um falo de tamanho respeitável. Esse detalhe deu motivo a observações escandalizadas, ou divertidas, de numerosos viajantes antigos e fizeram-no passar, erradamente, pelo deus da fornicção. Esse falo ereto nada mais é do que a afirmação de seu caráter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro. (VERGER, 2002, p. 78)

Não raro, nas descrições desta divindade, o destaque se encontra em eventuais ambiguidades. É descrito como “de caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente” (VERGER, 2002, p. 76); entretanto, ele também “tem as qualidades dos seus defeitos, pois é dinâmico e jovial, constituindo-se, assim, um Orixá protetor” (VERGER, 2002, p. 76). Desta forma, os devotos “nas comunidades-terreiro nagôs da Bahia, embora reconheçam a ambivalência e o caráter ameaçador de Exu, preservam seu significado tradicional. Exu, para eles, é um dos mais populares Orixás, venerado com total dedicação” (SANTOS, 2014, p. 21).

Com frequência este é associado à figura do trickster ao simbolizar as incertezas e ser a encarnação do desafio, da vontade e da irreverência que muda a ordem das coisas e possibilita a autodeterminação, a quebra das interdições sociais que limitam a sua liberdade, além de dar acesso aos meios mágicos religiosos de melhorar a sorte (TRINDADE, 1981, p. 3). É por questionar, inverter ou quebrar regras e comportamentos que Exu é visto como trapaceiro, brincalhão, esperto ou malandro (SILVA, 2015, p. 23-24), e parece ser um ser malicioso que se compraz em brincadeiras, em lograr tanto os outros deuses quanto os homens (BASTIDE, 1978, p. 170). Por tais características, é necessário homenageá-lo antes das cerimônias sendo chamado, saudado, cumprimentado e enviado com o objetivo de “afastá-lo para que não perturbe a boa ordem da cerimônia com um dos seus golpes de mau gosto (VERGER, 2002, p. 79); ou também, “seria capaz de desencadear as maiores desgraças sobre o terreiro” (BASTIDE, 1978, p. 179)

A divindade Exu aparenta estar envolta em contradições. Uma das suas acepções é a de que provoca ou resolve conflitos, problemas e confusões por meio sobretudo da fala ou da comunicação como um veículo de transmissão de verdades ou mentiras (SILVA, 2015, p.124). Se, por um lado, quando as pessoas se esquecem de lhe oferecer sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes, por outro

Exu possui o seu lado bom e, se tratado com consideração, reage de forma favorável, mostrando-se prestativo e revelando-se “o mais humano dos Orixás, nem completamente mau, nem completamente bom” (VERGER, 2002, p. 76). Sabe-se que o tratando convenientemente, “ele trabalha para o bem, quer dizer, pode ser enviado para fazer mal às pessoas más ou àquelas que nos prejudicam ou, ainda, àquelas que nos causam ressentimentos” (VERGER, 2002, p. 79). Exu, quando abre os caminhos dos homens, apresenta as qualidades tidas como do bem, e quando lhes fecha os caminhos ele é do mal relativizando tais conceitos (SILVA, 2015, p. 32). Nesta ambiguidade, Exu simboliza forças negativas (ofensivas e distribuidoras) e forças positivas (defensivas e protetoras), traduzindo “os conflitos humanos e a busca do equilíbrio nas oposições” (TRINDADE, 1981, p. 7)

Uma qualidade fundamental desta divindade é seu caráter de intermediário entre o mundo dos humanos e o dos Orixás, e nesta função é quem faz o transporte das oferendas. “Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro Orixá, para neutralizar suas tendências a provocar mal-entendidos entre os seres humanos e em suas relações com os deuses e, até mesmo, dos deuses entre si” (VERGER, 2002, p. 76). Além das oferendas é também intermediário nas ações de comunicação e “não apenas entre os humanos, pois como princípio dinâmico – em última análise, o princípio da comunicação – Exu transita sem obstáculos entre todos os entes da organização simbólica nagô” (SODRÉ, 2017 p. 187). É um servidor útil dos Orixás, sensível aos infortúnios destes, tendo por função principal pô-los em relação uns com os outros e transmitindo as mensagens de uns para outros, fazendo, por seu intermédio, com que os entes entrem em comunicação, assegurando assim a união cósmica. Exu é “o elemento dialético do cosmos” (BASTIDE, 1978, p. 182).

Exu também é a divindade dos inícios ou das aberturas; é quem inicia o ritual, guarda o portão, é quem está enterrado no limiar das portas. É o deus dos caminhos, o homem da rua, e, porque preside às aberturas e aos caminhos, tornou-se o mensageiro de todos os Orixás; e é por isso que abre a porta que separa a natureza das coisas divinas (BASTIDE, 1978, p. 181). Na função de regulador do cosmos, que abre as barreiras, que traça os caminhos, ele é o deus da ordem, e, se parece às vezes inserir “a desordem, as brigas, a desventura no mundo divino ou humano, isto não passa do reverso de um equilíbrio sobre o qual vela com tanto cuidado. Mas neste caso ainda trata-se de uma lição de ordem que dá a seus fiéis” (BASTIDE, 1978, p.

195). Exu é o princípio dinâmico de todo o sistema simbólico, relacionando-se com tudo o que existe (SODRÉ, 2017, p. 174). Exu é quem “como diz o povo de santo, tem o poder de fazer o acerto virar erro e o erro virar acerto, pois traz em si o poder de realização” (SILVA, 2015, p.208).

A autora Juana Elbein dos Santos expôs uma compreensão do significado, da estrutura e das relações simbólicas de Exu dando-lhe uma centralidade, pois ela o descreve como um símbolo coletivo, um princípio, cuja análise “se impõe como imprescindível para a compreensão da ação ritual e do sistema como totalidade”; sendo “um elemento constitutivo, na realidade o *elemento dinâmico*, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe” (SANTOS, 2012, p. 140). Com isso, Exu assume um papel de “entidade mais importante do sistema *Nagô*” (SANTOS, 2012, p. 193). Na perspectiva apresentada pela autora, o Exu se torna um símbolo complexo, imbricado em variados aspectos do sistema simbólico nagô, tanto coletivos quanto individuais. Fazendo uso dos textos literários oraculares e da descrição de sua própria experiência de campo, sua interpretação das instituições e dos mecanismos rituais de elementos do universo nagô, entre eles Exu, ofereceu uma visão estruturada desse universo religioso. Ele assume uma multiplicidade de papéis que o tornam o mais importante elemento da religião nagô, adquirindo várias qualidades: ele é o parceiro do Orixá, um princípio dinâmico e de individualização; é o controlador dos caminhos e operador de comunicação; é o princípio de reparação no ciclo de oferendas e dinamizador do culto; ele possui função oracular e pode ser expressão de cólera dos Orixás.

Já dissemos que os Orixás são recorrentemente apresentados como modelo de referência para os filhos de santo. No entanto, sob o ponto ético, o Orixá Exu é caracterizado pelos autores sob um viés negativo, ou, na melhor das hipóteses, de forma neutra.

Para Anilson Lins, a “pouca preocupação ética no xangô” é exemplificada pelo caráter de deuses como Exu, visto “ser este Orixá considerado uma entidade ambígua” e que, no culto, “deve-se agradá-lo para não receber a sua maldição”. Isso revela o fato de que na religião do xangô de Pernambuco “tudo vale para se precaver contra os males e se atingir o bem-estar terreno. Não importa se Exu é maléfico ou benéfico, mas sim se proporciona bem-estar” (LINS, 2004, p. 24).

A questão de que, no candomblé, a noção de equilíbrio suplanta a de bem ou mal é apresentado por autores como José Benistes, para quem não há divindade do



mal, não sendo Exu essencialmente mau, pois ele tanto faz como desfaz. O destino é “afetado pelo bom ou mau uso do caráter de uma pessoa e de sua moralidade, que é resumida na palavra *ìwà*” (BENISTE, 2005, p. 168). Também para João Ferreira Dias, Exu é o único Orixá a receber oferendas para o bem ou o mal. Mas, ao recepcionar todos os pedidos, “não é certo que Èsù proteja aqueles que pedem o mal de que tenham o retorno” (DIAS, 2017, p. 94). Um outro enfoque seria que “no caso de casas de *candomblé* com forte influência *jeje-nagô* [...] elementos, como justiça, prazer, felicidade são os referenciais éticos. E não a noção de bem e mal” (CARNEIRO; JORGE, 2015, p. 402-403).

A oposição de opiniões no que diz respeito à história mítica de Exu o torna a mais emblemático dentre as divindades *yorubá* e, por certo, é o motivo pelo qual é frequentemente relacionado a uma eticidade ou aeticidade do *candomblé*, mesmo com a virada interpretativa a respeito da *dubiedade* de Exu contestando uma aeticidade manifesta. Mas a dicotomia a ele relacionada é representativa da discussão sobre influências sem caráter incondicional, com possibilidades positivas e negativas do modelo referencial dos Orixás numa ética relacional orientadora para os filhos de santo na religião do *candomblé*.

## Conclusão

O culto aos Orixás é a essência da vida religiosa no *candomblé*, determinando a lógica da visão de mundo da religião. A relação entre o fiel e o Orixá é destacada como determinante para o estabelecimento de um modelo de conduta para os adeptos, uma ética estabelecida a partir da conexão do adepto com seu Orixá pessoal. Esta relação está presente com maior ou menor destaque nos argumentos sobre uma ética no *candomblé*, pois é em torno dela que se estabelecem os rituais, o processo iniciático e as obrigações, sendo primordial na religião. Tal vinculação também sofre críticas por, eventualmente, justificar qualquer comportamento, e o Orixá Exu é o único nomeado especificamente como exemplar e controverso no contexto ético do *candomblé*.

Sob o ponto de vista do relacionamento entre adepto e Orixá, os modelos de comportamento são de acordo com a divindade, portanto, não é extensível ou comum a todos. Adeptos se espelham em sua divindade pessoal e em seus símbolos míticos para justificar características de personalidade e arquétipos. Assim, este



comportamento sustenta as interpretações de autores que se debruçaram sobre a temática da ética no candomblé, em especial o componente da identificação com o Orixá pessoal como modelos de formas de ação no mundo.

### Referências bibliográficas

- AMARAL, Rita. **Xirê!**: o modo de crer e de viver no candomblé. Reimp. Rio de Janeiro: Pallas; São Paulo: EDUC, 2005. 119 p.
- BASTIDE, Roger. O candomblé da Bahia: (rito nagô). 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1978. 298 p.
- BENISTE, José. **Òrun-Àiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015. 335 p.
- BERKENBROCK, Volney J. O conceito de ética no candomblé. **Horizonte**, v. 15, n. 47, p. 905-928, jul./set. 2017.
- \_\_\_\_\_. **A experiência dos orixás**: um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2007. 470 p.
- CARNEIRO, Edson. **Candomblés da Bahia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. 178 p.
- CARNEIRO, João Luiz de Almeida; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. A pesquisa em religiões afro-brasileiras: pertencimento religioso e ética em pauta. **Paralellus**, v. 6, n. 13, p. 391-406, jul./dez. 2015.
- DIAS, João Ferreira. **Nos trilhos do pensamento religioso yoruba**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2017. 124 p.
- LINS, Anilson. **Xangô de Pernambuco**: a substância dos orixás segundo os ensinamentos contidos no manual do Sítio de Pai Adão. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. 115 p.
- PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. 328 p.
- RABELO, Miriam C. M. Considerações sobre a ética no candomblé. **Revista de Antropologia**, v. 59, n. 2, p. 109-130, ago. 2016.
- \_\_\_\_\_. **Enredos, feituas e modos de cuidado**: dimensões da vida e da convivência no candomblé. Salvador: Edufba, 2014. 294 p.
- SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi Asipa). **Èsù**. Salvador: Corrupio, 2014. 166 p. il.
- SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. 280 p.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. **Exu**: o guardião da casa do futuro. Rio de Janeiro: Pallas, 2015. 229 p.
- SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2017. 238 p.
- VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás**: deuses iorubás na África e no novo mundo. 6. ed. Salvador: Corrupio, 2002. 295 p. il.



TRINDADE, Liana M. Salvia. Exu: poder e magia. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de Moura. **Olóòrìsà**: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: Ágora, 1981. p. 1-10