

## Visões sobre Eshu: Imagens e interpretações da Cosmologia Iorubá na África Ocidental. O olhar dos cientistas sociais (1950-1980)\*.

Visions about Eshu: Images and interpretations of the Yoruba cosmology in  
West Africa. The look of of social scientists (1950-1980).

Anderson Ribeiro Oliva<sup>1</sup>

**Resumo:** O texto agora apresentado, que faz parte de uma investigação de maior dimensão, possui como principal objetivo identificar a forma como as imagens e funções cosmogônicas atribuídas a *Eshu* – orixá do panteão iorubá – foram tratadas nas leituras elaboradas por quatro cientistas sociais que realizaram seus trabalhos de campo na região da iorubalândia, na África Ocidental, entre as décadas de 1950 e 1980. Apesar de algumas divergências observadas nas pesquisas analisadas tornou-se evidente que, o uso da tradição oral iorubá, permitiu - mesmo com as interferências das ações europeias nessa área do Golfo da Guiné ao longo dos séculos XIX e XX - uma análise reveladora do papel desempenhado por *Eshu* no pensamento e na estrutura cosmológica dos iorubás.

**Palavras-Chave:** Eshu. Cosmologia Iorubá. África Ocidental.

**Abstract:** The research now presented had as main objective to identify how the images and cosmogonic functions assigned to Eshu – orisha of the Yoruba pantheon in West Africa – were treated in the readings performed by four social scientists who conducted their fieldwork in the region between the 1950s and 1980s. Despite some discrepancies in the investigations analyzed it became apparent that the use of Yoruba oral tradition allowed – even with the interference of European actions in the Gulf of Guinea during the nineteenth and twentieth centuries – a revealing analysis of the role Eshu by the thought and the structure of Yoruba cosmology.

---

\* Este texto, com modificações, é parte do quarto capítulo – “As faces de Èsù” - de minha dissertação de mestrado: OLIVA, Anderson Ribeiro. **Visões da África. Leituras e Interpretações acerca da religião dos orixás na África Ocidental.** Dissertação (Mestrado), Universidade de Brasília – UnB, Brasília-DF, 2002. Preservamos o conjunto original de ideias, buscando adaptações necessárias para o limite de páginas e efetuando pequenas alterações em partes do texto.

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de História da Universidade de Brasília ([oliva@unb.br](mailto:oliva@unb.br)), atuando nas áreas de História da África e Teoria e Metodologia do Ensino de História. Doutor em História Social.

**Keywords:** Eshu. Yoruba Cosmology. West Africa.

O texto agora apresentado resulta de investigação que possuía como tema principal a descrição e a análise de determinados elementos iconográficos e conceituais da complexa e diversificada cosmologia dos iorubás, na África Ocidental. Mais especificamente intentamos observar a forma como Eshu<sup>2</sup>, um dos orixás que compõem o panteão cosmogônico iorubá, foi abordado em trabalhos antropológicos desenvolvidos naquela região africana na segunda metade do século XX.

Em grande medida, as características funcionais/imagéticas de Eshu fizeram com que diante dos olhares ocidentais ele se transformasse em um orixá contraditório e de difícil definição. Por isso, suas interpretações seguiram os mais diversos caminhos explicativos ao longo dos dois últimos séculos. Missionários, administradores europeus, viajantes ou antropólogos procuraram imprimir em suas leituras as marcas de seus tempos e das formas de exame das quais bebiam<sup>3</sup>. Selecionamos aqui os estudos de quatro cientistas sociais<sup>4</sup> que publicaram seus textos e realizaram suas pesquisas de campo em África entre as décadas de 1950 e 1980: Pierre Verger (1997, 2000 e 2002); Joan Wescott (1962); John Pemberton (1975); e, Robert Pelton (1980).

Procuramos observar como a partir de seus trabalhos é possível compreender não somente as funções e significados emprestados a Eshu, mas, principalmente, as convergências e divergências dos discursos e referenciais utilizados em suas análises e relatos.

### **As híbridas fronteiras cosmológicas no Golfo da Guiné**

Para iniciarmos nossa incursão sobre os estudos citados é preciso, antes, fazer um pequeno aparte explicativo. Devido ao fato de inúmeros pesquisadores<sup>5</sup> utilizarem a expressão *Eshu-Elegba* em seus trabalhos, para denominar a Eshu,

---

<sup>2</sup> Com relação à grafia do termo optamos por seguir a utilizada em grande parte dos estudos realizados por pesquisadores entre os iorubás - Eshu. Outras formas, porém, são encontradas, como Exu ou Èsù.

<sup>3</sup> Em artigo anteriormente publicado abordamos as características atribuídas a Eshu, na África Ocidental, por alguns viajantes, administradores coloniais e religiosos europeus, ver OLIVA (2005).

<sup>4</sup> A formação dos estudiosos citados é variável e diversa: Etnologia, Antropologia e História da Arte, entre outras.

<sup>5</sup> É o caso de Joan Wescott e John Pemberton. Outros autores como Pierre Verger e John Pelton analisaram as duas divindades de forma conjunta.

acreditamos ser necessário tecer alguns comentários sobre outra personagem do cenário cosmológico da região em foco: o *Légba*, dos fon.

Légba é um vodun cultuado no antigo Daomé (atual Benin) e no Togo e que se confunde com Eshu em diversos sentidos. Motivado pela ausência de fronteiras tão explícitas entre as sociedades ali colocadas em contato e devido as suas características iconográficas e funcionais em muitos aspectos similares as duas divindades acabaram, em África, aproximando-se, apesar de manterem suas identidades e diferenças.

No Benin, Légba aparece como a antítese da divindade da ordem, que é *Fa*. De acordo com Honorat Aguessy o vodun teria caráter vivo, malicioso, não seguindo regras. É o responsável pelo imprevisível, pelo inexplicável, pelas tragédias, sendo o guardião do patrimônio, o mediador entre os voduns e o intermediário entre estes e os homens, pois é o único que compreende a língua de todos. Por isso ele “assegura o controle e o domínio das vias de comunicações no mundo divino” (AGUESSY, 1977, p. 29). Segundo Robert Pelton, “depois do nascimento dos deuses, Mawu fez de Légba seu linguista. Desde então ele é o senhor das línguas, o mensageiro entre seus irmãos e o tradutor das propostas de Mawu para todos” (PELTON, 1980, p. 113).

Nele, associam-se o bem e o mal. É o mais temido, respeitado e popular entre os voduns. É para Légba que as pessoas tudo contam e fazem promessas. Dele se aproximam quando estão aflitas, aguardando “sua intercessão junto aos voduns interessados por tal ou qual caso de infelicidade” (AGUESSY, 1977, p. 31).

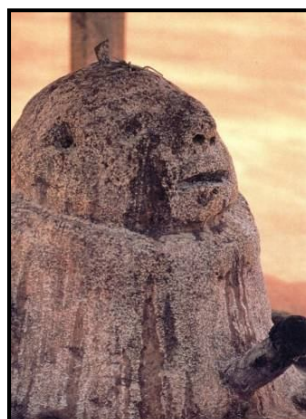
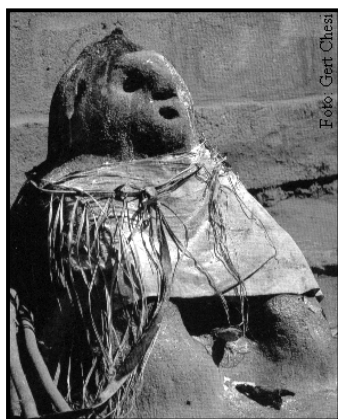
Advém dessas características, há a necessidade dele ser “sempre invocado antes daqueles a quem deve levar a mensagem. Na mesma ordem de idéias, recebe as oferendas e libações, antes de todas as outras divindades” (AGUESSY, 1977, p. 30). É assim o mensageiro e intérprete das esferas religiosas. Para Pelton, “a semelhança entre Eshu e Légba é clara, mas notamos cuidadosamente a ênfase Yoruba do Eshu vingativo em contraste com a insistência Fon do aspecto indulgente de Légba” (PELTON, 1980, p. 130). Bernard Maupoil, administrador francês que esteve na África Ocidental na passagem para o século XX, ressalta os aspectos fálico e protetor de Légba. O primeiro quando seu pênis se torna imenso depois de uma doença e o outro quando ele protege um mercado (MAPOUIL, 1981, p. 630 e 656).

O vodun mensageiro também não conhece restrição alguma, tampouco teme os tabus. Apesar de não respeitar a ordem, não desconhece sua existência,

submetendo-a as “necessidades da mobilidade e da manipulação. Graças a ele toda obra concluída é sempre reiniciada e retrabalhada” (AGUESSY, 1977, p. 32). Este aspecto o ligaria à função (re)criadora da ordem, fazendo com que se associasse às ideias da criação e da fertilidade. Para o etnólogo francês Pierre Verger essa sua última característica seria questionável, tendo sua origem relacionada a uma imprecisão das interpretações de alguns viajantes que percorreram a região no decorrer dos séculos XIX e XX (VERGER, 2002, p. 78).

As representações iconográficas de Légba, comuns na região do Benin e do Togo, possuem expressões imagéticas diversificadas e que, de uma forma geral, procuram referir-se às características ou funções principais da divindade: a de comunicação entre os voduns, a de proteção das cidades, mercados e casas, a da recriação da ordem e a da relação com a fertilidade.

Em um primeiro grupo de imagens localizado, Légba, é apresentado como um montículo de terra ou de lama que varia de trinta centímetros a um metro de altura. Segundo Verger esse montículo é a representação de um “homem acororado, ornado com um falo [de madeira ou de ferro] de tamanho respeitável”, fato que levou a associação equivocada, por parte de alguns viajantes europeus, de que esse vodum estivesse relacionado à perversão ou a cultos demoníacos. Na verdade, esse falo ereto nada mais seria “do que a afirmação de seu caráter truculento, atrevido e sem-vergonha e de seu desejo de chocar o decoro” (VERGER, 2002, p. 78). Esses montículos de terra, às vezes, apresentam a configuração de um rosto humano feito com cauris incrustados (figuras 01 e 02). Podem ser encontrados dentro de uma edícula ou santuário cobertos por palha, normalmente visíveis nas entradas das cidades, nos mercados ou na frente das casas.

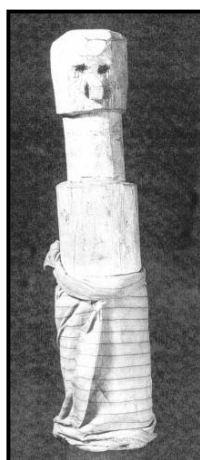


Figuras 01 e 02 – Imagens de Légba, no Benin.

(In CHESI, 1980, p. 54; e, HENNING; OBERLAND, 1996, p. 02)

Um segundo grupo de estátuas, também encontrado em algumas regiões do Benin, apresenta algumas modificações em relação ao primeiro. Apesar de diferenciá-las, tais divergências não as excluem de uma comparação de identidade e analogia evidentes. Neste caso, as imagens possuem formas antropomórficas, muitas vezes semelhantes a um animal, provavelmente o cachorro - com o qual Légba é associado no Benin<sup>6</sup> (figura 03). O que mais chama a atenção nessa imagem é a presença de chifres<sup>7</sup>, percebidos também em outras imagens de Légba no Togo.

Existe, além desses dois grupos de imagens, um terceiro. Neste, Légba é representado por pequenas estátuas de madeira de forma fálica de uns 30 centímetros de altura cada (figura 04).



Figuras 03 e 04— Imagens de Légba, no Benin e no Togo.

(In HENNING; OBERLAND, 1996, p. 15; e, BLIER, 1995, p. 275)

Concluída essa breve visita a Légba, nos voltemos às visões dos pesquisadores sobre o orixá iorubá.

## **As Faces de Eshu, segundo os cientistas sociais**

<sup>6</sup> Entre os iorubás, o cachorro é associado a Ogun.

<sup>7</sup> “O chifre tem o sentido da eminência, de elevação. Seu simbolismo é o do poder. Estão ligados à fertilidade. C.G. Jung percebe outra ambivalência no simbolismo dos chifres: eles representariam um princípio ativo e masculino pela sua força de penetração e um princípio passivo e feminino, por sua abertura em forma de lira e de receptáculo” (In CHEVALIER; CHEERBRANT, 1997, p. 234).

De acordo com a tradição oral iorubá<sup>8</sup>, Eshu, desempenha uma função chave na regulação da ordem cósmica, no equilíbrio do universo e na comunicação entre os homens e os orixás. Ele também preocupa aos desavisados ou distraídos. Se, às vezes, ajuda as pessoas, em outras situações procura punir aos que negligenciam suas oferendas. Fusão entre o “bem e mal”, elemento atuante na ideia da reconstrução, alavanca dinâmica da mudança, Eshu é percebido como o mais humano dos orixás, simbolizando aquilo que mais caracteriza os homens, individual e socialmente: a ambiguidade. Todos esses elementos - associados a sua força geradora/ criadora, a sua malícia em tratar as pessoas e ao seu espírito irreverente - emprestam ao orixá características singulares, que o remetem para uma posição única na cosmologia iorubá. E foram, justamente, essas essenciais faces de Eshu narradas pela tradição oral iorubá que os cientistas sociais aqui selecionados - Verger, Pemberton, Wescott e Pelton - procuraram revisitar.

### **A comunicação no cosmos ioruba. A função primordial de Eshu**

Pierre Verger, que realizou vários trabalhos de campo na África Ocidental, entre 1949 e 1979, destacou com certa ênfase o papel de Eshu no funcionamento do universo iorubá, pelo menos como um comunicador entre os orixás (VERGER, 2000, p. 119). Ele seria também o responsável por levar os pedidos das pessoas até os orixás, ideia confirmada por John Pelton, em seu trabalho sobre as divindades *trickster* da Costa da Guiné – Légba e Eshu.

Além disso, Eshu é o mediador entre os deuses e os homens, por isso ele é representado nos cultos de outros orixás, especialmente Shango, o grande deus do trovão. (...) Eshu é o mensageiro de Olodumaré, como mostram os mitos, porque ele estabelece a reciprocidade entre homens e deuses (PELTON, 1980, p. 128 e 137).

Outra pesquisadora que se debruçou sobre as atribuições de Eshu, concedendo um enfoque maior à análise de sua iconografia, foi Joan Wescott, que realizou seu trabalho de campo em meados dos anos 1950, mais precisamente entre 1955 e 1957.

---

<sup>8</sup> A maior parte dos relatos e descrições elaboradas pela tradição oral e coletados pelos pesquisadores sobre o orixá em questão pode ser encontrada também na leitura das seguintes obras: ALLISON (1964); BASCOM (1941); PRANDI (2001); e VERGER (1997, 2000 e 2002).

Em suas observações ela confirmava a mesmíssima imagem de comunicador atribuída ao orixá, porém já alertando para seu caráter desagregador e dúbio. Wescott afirmava que “ele é o mediador entre os homens e os deuses, e as suas duas faces fazem com que os homens ofendam aos deuses com uma das mãos e peçam auxílio deles com a outra” (WESCOTT, 1962, p. 337).

Por ser Eshu o que transporta os pedidos ou pensamentos dos homens aos orixás, ele assumiu uma posição de relevância e veneração que poucos orixás conquistaram. Sua presença é tão necessária que os iorubás, marcados por cultos regionalizados, estenderam o culto a Eshu a praticamente todas as áreas da iorubalândia. Neste sentido, Pelton destacava seu aspecto quase universal.

O tradicional número de deuses yoruba (orixás) é de 401, porém Eshu, juntamente com Ifa, são as divindades universalmente reconhecidas e para as quais todos os fiéis yoruba podem recorrer, independentemente de sua filiação a outro culto (PELTON, 1980, p. 128).

Wescott reforçou a universalidade de Eshu entre os iorubás quando afirmou que o “deus Yoruba da malícia e da travessura é uma divindade universalmente reconhecida e alvo das súplicas de todos os Yoruba, independentemente de suas filiações a outros cultos” (WESCOTT, 1962, p. 337).

O papel de interligar as esferas do humano e do sagrado e a sua relação com o poder de adivinhação exigiriam uma ação imprescindível por parte dos fiéis iorubás: as oferendas/ obrigações ritualísticas. Estas serviriam não somente para agradá-lo, fazendo com que ele se comunicasse com os outros orixás, mas também permitiriam que as mudanças ocorressem (Verger, 1997, p. 13-14).

Nesse caso, de uma forma geral, destaca-se o caráter ambíguo de Eshu, reflexo da própria ação ou condição humana. Outra explicação para a necessidade das oferendas seria o fato de que, quando os humanos pedem uma interferência em assuntos inumanos, é Eshu quem assume o papel de transportador dos pedidos para os orixás e das respostas destes para os homens.

Por isso a obrigatoriedade, não somente de se fazer oferendas para Eshu, mas destas acontecerem antes de todas as outras. Se elas não forem realizadas os orixás não irão escutar o chamado dos homens. Dessa forma, Eshu “é o fiel mensageiro daqueles que o enviam e que lhe fazem oferendas” (VERGER, 2000, p. 120). John

Pemberton enfatizou tal característica ao observar os festivais para Eshu no início da década de 1970.

Ele é o único que vê propósito no uso de sacrifícios (...). Como mensageiro, o comunicador dos deuses, Eshu é o executor dos rituais que dão curso a vida, quando as obrigações e os sacrifícios devidos a ele não são realizados tudo pode entrar em desordem e o mundo pode entrar em declínio (PEMBERTON, 1975, p. 67).

Wescott via também nessa oferenda inicial uma espécie de agradecimento, demonstrando que a relação dos iorubás com o orixá não era de temor, pois “todo homem agradece a Eshu, e a primeira parte de todo sacrifício para os orixás é oferecida para ele” (WESCOTT, 1962, p. 342).

Para os pesquisadores da cosmologia dos orixás existiria outra importante relação com os sacrifícios. Levando em consideração a relevância que os iorubás concedem aos oráculos e aos adivinhadores, o papel desempenhado por Eshu é reforçado, sendo que, nesse caso, ele auxiliaria Ifá (orixá da adivinhação) na habilidade de prever o futuro. Verger destacava que “foi ele [Eshu] quem revelou a arte da adivinhação aos humanos” (VERGER, 2000, p. 120).

Como personagem histórica, Exu teria sido um dos companheiros de Odudua, quando de sua chegada a Ifé, e chamava-se Èsù Obasin. Tornou-se, mais tarde, um dos assistentes de Orunmilá, que preside a adivinhação pelo sistema de Ifa. Segundo Epega, Èsù tornou-se rei de Ketu sob o nome de Èsù Alaketu (VERGER, 2002, p. 76).

Pemberton argumentou em um sentido parecido, lembrando ainda a importância e os cuidados que praticamente todos os iorubás mantêm em sua relação com Eshu.

É neste contexto que é preciso entender as relações de Eshu com os rituais de adivinhação de Ifa e com os sacrifícios. (...) A adivinhação de Ifa é a mais universal e o mais freqüente ritual dos Yoruba. Os cultos de Shango, Oko, Ogun, Oshun e outros orixás variam de significado de uma região ou seção da Yorubalandia para outra. Mas este não é o caso da adivinhação de Ifa ou com o reconhecimento de Eshu e sua associação com Ifa (PEMBERTON, 1975, p. 27).

Essa importância extrapolava o campo metafísico, constituindo-se como elemento integrante da vida das pessoas em uma intensidade que poucos ocidentais poderiam creditar a uma divindade. Eshu não era membro apenas de um panteão de deuses ou de um sistema cosmogônico<sup>9</sup> e cosmológico<sup>10</sup>, ele seria um companheiro dos homens, um interventor divino sempre presente, sempre atuante.

Pemberton observou claramente que a promoção incessante dos sacrifícios para Eshu é a chave para o entendimento da forma como os Yoruba reconhecem a ele como ator vivo dos complexos dramas de suas vidas e não como um postulado ou uma criação simbólica em um sistema filosófico (PELTON, 1980, p. 144).

### **Esquecimentos, obrigações rituais e a dinâmica transformadora de Eshu**

Ao mesmo tempo em que Eshu pode escutar aos homens e levar suas mensagens até os orixás, ele também pode puni-los pelas suas negligências. Quando se esquecem de realizar suas oferendas ou não cumprem os preceitos exigidos, as consequências podem ser perigosas. Verger encontrou uma narrativa que destacava esse aspecto de Eshu.

Uma mulher está no mercado vendendo sua mercadoria. Èsù toca fogo em sua casa e ela vai correndo para lá, deixando tudo o que tem no mercado. Chega tarde demais. A casa está reduzida a cinzas e, nesse meio tempo, um ladrão rouba suas mercadorias. Caso tivesse feito a Èsù as oferendas e sacrifícios costumeiros, tudo isso não teria acontecido (Verger, 2000, p. 125-6).

Pelton concluiu que Eshu está associado a quase todos os problemas que aparecem entre os iorubás e “os versos divinos que se referem diretamente a ele, mostram Eshu no centro de todo tipo de desarmonia – humana, divina, animal, vegetal e econômica” (PELTON, 1980, p. 138).

---

<sup>9</sup> No âmbito do pensamento religioso, a cosmogonia faz referência explicativa à forma como através das concepções metafísicas, o universo, a Terra e os homens foram criados. No caso da cosmologia dos orixás seu rico corpo de mitos de origem explica a origem dos homens e da terra, a partir da ação de Odudua e Oxalá.

<sup>10</sup> Entendido como a compreensão e explicação do desenvolvimento das estruturas em que se dividem as esferas do humano, das divindades, dos mortos, ou dos outros possíveis compartimentos em que estejam articulados os universos físico e metafísico

Joan Wescott lembrava também que ele possui um caráter malicioso, malfeitor e provocador de calamidades, como catástrofes naturais e brigas entre as pessoas, simbolizando também a raiva dos orixás.

Os Yoruba dizem 'Eshu é a raiva dos deuses'. Ele é o primeiro a visitar a vítima de um orixá. Quando um homem briga, Elegba está sempre presente; quando um homem tem raiva ele pergunta para Elegba o que deve fazer; e quando, por exemplo, a casa de um homem está sem luz, os Yoruba dizem que Eshu provocou o incidente porque o homem ofendeu a Shango, o deus da luz (WESCOTT, 1962, p. 337).

Nas análises de Wescott, os iorubás também percebiam Eshu como um ser perigoso, "considerado baixo, desprezível e extremamente terrível" (WESCOTT, 1962, p. 343). John Pemberton alertava que "a associação de Eshu com as atividades diabólicas e maliciosas era certamente muito difundida nos dizeres e histórias populares" (PEMBERTON, 1975, p. 26). Parece que ambos os pesquisadores refletem aqui as leituras sobre o orixá produzidas a partir da ótica dos iorubás convertidos ao cristianismo ou ao islamismo.

Mesmo assim não podemos ignorar que Eshu seria uma divindade extremamente contraditória. Às vezes, brincalhona, às vezes, perigosa. Na verdade, pode-se destacar o seu aspecto de contraventor da ordem e das leis, de condutor do caráter dinâmico que executa as mudanças que devem ocorrer para que também a vida tenha continuidade. Pemberton concordaria com isso.

Esse é um aspecto da mitologia e iconografia de Eshu que Wescott colocou ênfase. O festival de seus filhos sugere que Eshu é um dos que engana e prejudica, idéia confirmada pelos orikis e mitos sobre Eshu, que o retratam como o que torna os homens confusos, o causador de problemas, o que tem atos e ações caprichosas (PEMBERTON, 1975, p. 26).

Pemberton afirmava também que o *trickster* iorubá estava ligado à ideia da magia, da malandragem, da esperteza, das transformações e das decepções.

Em sua discussão sobre o deus Hermes, o deus ladrão e malicioso da mitologia Grega, Norman Brown fez um número interessante de comentários que nos auxilia na presente investigação. A malandragem de Hermes nunca é representada como um instrumento racional, mas sim como uma manifestação do poder mágico. E isto também é verdade para Eshu. Só que Eshu,

provavelmente menos associado ao uso da malandragem para realizar blasfêmias ou à sedução sexual, para as quais Hermes tem sua reputação relacionada, é considerado mestre no uso da malandragem para causar decepções (PEMBERTON, 1975, p. 26).

Outra forma de entender esse aspecto provocador e causador de problemas de Eshu é associá-lo à ideia de que é o responsável pelo imprescindível trabalho de reordenar o universo e subverter a ordem, para que as pessoas, situações e objetos possam se transformar. Sua jovialidade e irreverência também teriam essa finalidade. Nesse caso, Eshu, se opõe diretamente ao orixá criador e mantenedor da ordem, Oxalá. Enquanto o segundo detém, como um de seus signos, duas metades de cabaças pousadas uma sobre a outra, representando o mundo criado e assegurando sua continuidade, o primeiro possui entre seus símbolos os pedaços de uma cabaça dentro de outra, inteira, que evidencia incisivamente sua ação contrária à obra do criador. Eshu destrói para recriar. É o princípio de desordem inseparável do discurso do sistema de Ifá, um depende do outro. Wescott afirmava que Eshu produziria “a desordem e o caos” (WESCOTT, 1962, p. 342).

Para Pelton, Eshu, seria um instrumento metafísico de articulação das estruturas humanas e do bom funcionamento dos sistemas criados pelos deuses. Para isso seria preciso transformar o que não está de acordo com a vontade dos deuses e também dos homens. Em parte, os problemas causados por Eshu revelam uma das funções de sua face transformadora.

Deste modo, em todo nível de vida – humano, trans-humano, sub-humano e pós-humano - Eshu é o agente da metamorfose, prepara e completa o processo divino, ele forma estruturas, reorganiza hierarquias e modifica as relações (PELTON, 1980, p. 138).

Outra característica de Eshu, que se alia à ideia de modificação e de recriação da ordem, seria seu aspecto fálico. Para alguns investigadores, essa característica de Eshu estaria relacionada a sua vitalidade sexual. Robert Pelton nos informa que

(...) interromper a oferenda é perigoso, mas não é mais maligno do que a morte. O poder de Eshu para mover-se no cruzamento entre a fronteira da vida e da morte e a troca da morte da vítima pelo aumento de suas oferendas são imagens de sua vitalidade sexual (PELTON, 1980, p. 146).

Já com opiniões diferentes, tanto Wescott como Verger, optaram por desvincular Eshu da reprodução humana. Tal iniciativa talvez fosse, pela temporalidade em que seus trabalhos de campo foram realizados, entre as décadas de 1950 e 1960, um reflexo ou uma espécie de resistência às falsas interpretações realizadas pelos missionários que usaram essa característica de Eshu - a sua função reprodutora - para emprestar-lhe um caráter indecente, leviano, demoníaco.

Wescott e Verger preferiram considerar apenas sua relação com a atividade criadora e transformadora da ordem, ou ainda, quem sabe, com a ideia da comunicação entre as esferas do universo. Para isso, Eshu, precisaria de uma simbologia penetradora, evidenciada pela cabeleira fálica de sua iconografia. Cabe ressaltar também que, nesse caso, a divindade fon - Légba - tem um caráter fálico e sexual muito mais acentuado, tanto em sua iconografia como em sua mitologia. Para Wescott “diferentemente dos outros orixás, Eshu não está envolvido com fenômenos naturais, como também não é essencialmente participante da procriação” (WESCOTT, 1962, p. 337). Segundo Verger

Èsù-Legba enfeita-se com um falo de tamanho respeitável, objeto de observações de inúmeros viajantes antigos, que, erroneamente, o fizeram tomar pelo deus da fecundidade e da copulação. Na verdade, esse pênis ereto é a afirmação de seu caráter truculento, violento, desavergonhado e o desejo de chocar os bons costumes (VERGER, 2000, p. 127).

### **Outras visões sobre Eshu: proteção, comércio e dualidade**

Eshu também é considerado o protetor das pessoas, das casas, das áreas cercadas, do comércio, dos caminhos e dos cruzamentos nas estradas. Segundo Wescott ele é descrito como “o espírito sentinela sem casa, que habita os locais de mercado, os cruzamentos e o limiar das casas” (WESCOTT, 1962, p. 337).

Visto como o zelador dos locais do comércio, o orixá também foi relacionado a esta atividade. Pemberton elaborou uma esclarecedora explicação sobre essa face de Eshu.

Semelhantemente as entradas das cidades, cruzamentos e entradas de áreas cercadas, o mercado é um mundo marginal, um lugar onde o

inesperado pode acontecer e onde fortunas podem ser perdidas (...). É também o lugar freqüentado por fantasmas de mortos de outras cidades, especialmente o fantasma de pessoas que tiveram mortes prematuras. (...) E como uma justaposição de espaços, o mercado se expressa como uma metáfora para a diversidade de forças do bem e do mal, das forças de mudança e transformação – pessoais e impessoais – que marcam as experiências humanas. (...) Estes são os lugares e tempos que Eshu mais se identifica (PEMBERTON, 1975, p. 25).

Wescott destacou, igualmente, a relação de Eshu com as atividades econômicas.

Vimos como a participação de Eshu nas atividades mercantis é marcante, o colar de cowries e moedas que as figuras de Eshu constantemente apresentam denunciam seu envolvimento com as atividades econômicas (WESCOTT, 1962, p. 345).

Em suas conversações com um sacerdote de Eshu na cidade de Oyo, a pesquisadora encontrou ainda uma desconcertante associação entre as funções “mercantis” da divindade e as relações coloniais com os europeus. Nessa passagem, assim como naquelas em que Eshu é associado ao Diabo, evidencia-se uma perspectiva eurocêntrica no entendimento sobre o orixá.

O envolvimento de Eshu com as atividades econômicas e os aspectos positivos e negativos da produtividade foram revelados para mim durante uma conversação com um sacerdote oficial do culto a Eshu no mercado de Oyo, quando ele me falou: ‘Eshu é o pai de todos os europeus porque ele entende que eles trabalham mais do que todos os povos, por isso que os brancos têm mais poder do que os negros’ (WESCOTT, 1962, p. 346).

John Pemberton vislumbra outra característica nessa relação de Eshu com o comércio: seu espírito popular. E não há local mais popular em uma cidade iorubá do que o seu mercado.

Eva Krapf-Askari, no seu estudo *Yoruba Towns and Cities*, refere-se ao fato de que, diferentemente dos outros orixás, Eshu nunca se reporta ao patrono de um grupo descendente. Ela sugere que ele afigura-se como ‘o símbolo de tudo que é impessoal, superficial, transitório e segmentado’ e conclui que ‘Eshu é a mais urbana de todas as divindades Yoruba’ (PEMBERTON, 1975, p. 25).

Outro elemento mencionado pelos cientistas sociais consultados foi justamente a ambiguidade das faces de Eshu. Wescott afirmava que ele “não é totalmente um deus do mal, já que não existem divindades iorubás que sejam totalmente boas ou más” (WESCOTT, 1962, p. 338). Robert Pelton escrevia que

O entendimento yoruba sobre Eshu é marcadamente paradoxal. Ele é a grande criatura com o grande bastão de madeira. (...) Ele é o primeiro a nascer e o último a morrer, ele é um homem velho e uma criança, caprichoso e malicioso. (...) Além disso, Eshu é ágil o bastante para balancear e harmonizar as forças do bem e do mal (PELTON, 1980, p. 130 e 136).

Pemberton também coletou informações sobre o assunto em um depoimento de um sacerdote de Eshu. A história contada por ele não é muito diferente das outras versões.

De acordo com um babalawo, Eshu é quem faz a mediação entre o poder demoníaco e o poder criativo, entre os poderes do mal e os poderes do bem. Ele auxilia na minimização da presença da morte e na maximização das possibilidades da vida. Ele tem conhecimento do bem e do mal, e a sabedoria e o poder para combater com essas forças. Ele é o mensageiro de Olodumaré e compartilha de seu poder (Pemberton, 1975, p. 27).

### **As faces de Eshu: iconografia, funções e sentidos**

Os estudos aqui revisitados concederam significativa atenção aos impactos e significados emprestados às imagens/iconografias relacionadas ao orixá na região habitada pelos iorubás, na África Ocidental. Das investigações compulsadas, de uma forma geral, emergem alguns conjuntos<sup>11</sup> característicos de imagens/estatuetas que apresentam pequenas diferenças quanto a sua forma iconográfica e conceitual. Entre outros elementos simbólicos citados com ênfase figuram a cabeleira fálica, as cabaças, os pequenos falos e os cauris, com os quais diversas estátuas e assentamentos de Eshu são adornados. São estatuetas, quase sempre, de seres masculinos e femininos, apresentando uma cabeleira de formato fálico<sup>12</sup>, que tanto

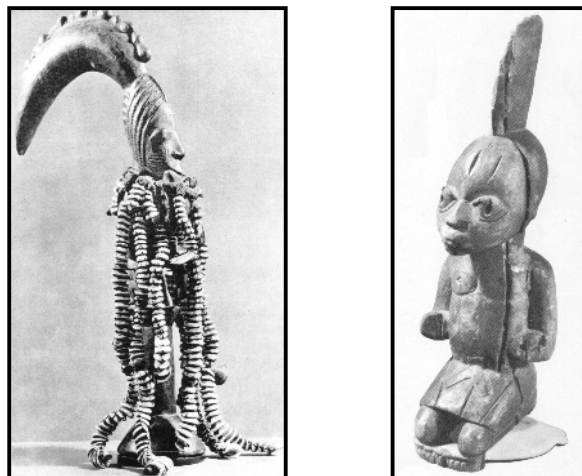
---

<sup>11</sup> As imagens aqui apresentadas são apenas um recorte das representações imagéticas de Eshu encontradas na região.

<sup>12</sup> Os cabelos dispostos em forma de penacho na cabeça são signos das relações efetivas ou potenciais com o domínio supra-humano, signo da ultrapassagem da individualidade e da saída do cosmos (CHEVALIER ; CHEERBRANT, 1996, p. 154).

pode ser recurvada para trás como subir verticalmente. São feitas de madeira e, muitas vezes, estão pintadas de preto. As estátuas femininas se encontram nuas e possuem os seios volumosos, enquanto as masculinas têm uma pequena saia cobrindo a região genital. Os corpos de muitas delas ficam cobertos por colares de cauris, intercalados por pequenas cabaças<sup>13</sup> e falos. Em sua maioria, encontram-se as imagens ajoelhadas e segurando duas cabaças.

Desses elementos iconográficos, o de maior destaque na identificação das imagens de Eshu, é a sua cabeleira fálica (ver figuras 05 e 06). Nesse caso, ele representaria o poder criador e transformador do orixá, sendo símbolo do seu potencial comunicador, de sua capacidade de penetrar as diversas esferas do cosmos, sua face provocadora e contestadora da ordem.



Figuras 05 e 06 – Imagens de Eshu, na Nigéria.  
(DRAYER, 1962, p. 26; PARRINDER, 1969, p. 13).

Joan Wescott assim analisava essa característica de Eshu.

O mais importante símbolo da estatuária de Eshu, contudo, é sua longa cabeleira, algumas vezes de forma fálica (...). O falo é um dos mais importantes símbolos de Elegba. No contexto de suas esculturas (e também de seus mitos e filhos), seu significado é específico. O símbolo, semelhantemente a uma metáfora, trabalha com uma grande quantidade de possibilidades de significados. Aqui o falo é sem

---

<sup>13</sup> Entre os iorubás, a vida é representada por duas meias-cabaças pintadas de branco, fechada uma sobre a outra. A metade superior é Obatalá – o céu – e a inferior é Odudua – a terra. A cabaça que Eshu carrega contém os cacos de outra cabaça, contrapondo-se assim à obra de Oxalá – criador – e representa o caos.

ambigüidade um símbolo da energia instintiva, do fortalecimento masculino e da potencialidade. (...) sua ênfase não está no aspecto da procriação ligada ao símbolo fálico (WESCOTT, 1962, p. 348).

Verger destacava a seguinte descrição:

Seus cabelos são presos numa longa trança, que cai para trás e forma, em cima, uma crista para esconder a lâmina de faca que ele tem no alto do crânio. Isso, por sinal, é dito em uma de suas saudações: 'Sonso abè Kò lóri erù' (A lâmina sobre a cabeça é afiada, ele não tem pois cabeça para carregar fardos) (VERGER, 2002, p. 78).

Pemberton alertava para a polêmica envolvendo as leituras sobre essa propriedade de Eshu.

Duas outras observações na iconografia das figuras de Eshu são pertinentes na descrição de Eshu como agente provocador. Em primeiro lugar, nesse assunto, deve-se destacar o singular estilo de cabelo de Eshu. Lembremos que para Wescott, esse é 'o mais importante símbolo da escultura de Eshu', idéia, no entanto, questionável. Porém, não há dúvida de que ela é uma manifestação fálica. Em segundo lugar vêm as observações de Edmund Leach que considera que ocorre uma 'associação da longa cabeleira com a energia libidinosa, com o poder de agressão, com a inquietação sexual e com o instinto desinibido' (PEMBERTON, 1975, p. 26).

Outros dois componentes imagéticos que receberam atenção nos textos analisados foram as cabaças - que as figuras do orixá carregam - e os cauris - que recobrem suas estatuetas. Como foi descrito anteriormente, as cabaças de Eshu, além de conterem elementos mágicos, guardam os pedaços de outra cabaça quebrada, representando sua função de antítese da criação, relacionada a Oxalá. Os cauris, por sua vez, serviriam como um elemento de ligação de Eshu com o comércio, já que estes figuraram por muito tempo como uma das moedas de maior valor de troca na África Ocidental (ver figuras 05 e 07). Segundo Wescott

O símbolo da cabaça quebrada é uma expressão direta do aspecto catabólico da energia de Eshu. (...) os Yoruba reconhecem a necessidade de sua função destruidora quando dizem 'a cabaça está quebrada porque o trabalho de Eshu e quebrá-la'. Isto é também interessante para notar, aqui, que um dos maiores símbolos do culto do Orisha Funfun e de seus membros, lembra a violenta oposição deste a Eshu, já que a cabaça é um símbolo da criação (WESCOTT, 1962, p. 346).

Os cientistas sociais também se ocuparam em descrever as matérias-primas empregadas na construção dessas imagens e suas localizações nas cidades iorubás. Há estátuas produzidas de madeira (ver figuras 05, 06 e 07) e outras elaboradas de lama ou barro (figura 08). Nesses dois grupos de imagens, Eshu, se encontra sentado, como se estivesse tomando conta do lugar ou vigiando a ação das pessoas que por ali passam, sendo assim, uma provável representação de sua função guardiã e protetora. John Pemberton descreveu uma dessas imagens.

Na entrada de quase todas as áreas cercadas da cidade Yoruba de Ila-Orangun, uma rocha corpulenta e vermelha pronuncia-se de um buraco na base do muro à direita do portão de passagem. A rocha é usualmente não maior do que dez ou vinte polegadas de diâmetro com dois terços dela expostos se misturando com o vermelho da terra das ruas e o barro dos muros das residências ou áreas cercadas. Estas são as estátuas das entradas ou dos portões do deus Yoruba Eshu-Elegba e são chamadas de eshuona (...). Imagens semelhantes, mas feitas de rochas maiores ou modeladas em montículos de lama vermelha, dedicadas a Eshu, também são encontradas nos cruzamentos e nas praças de comércio (PEMBERTON, 1975, p. 20).



Figuras 07 e 08 – Estátua de Eshu, em Oyo na Nigéria. Um montículo de terra representando Eshu-Elegba (In FAGG *et al.*, 1982, p. 93; e, HENNING; OBERLAND, 1996, p. 11).

Por fim, Joan Wescott, realizou um apanhado geral dos significados de Eshu, inclusive de sua esfera sociológica, abaixo transcrita.

Eu gostaria de considerar o significado social de Eshu, para transferi-lo para a interpretação de sua estátua. Nós conhecemos a sua oposição com relação a Ifá, no sentido dele ser o princípio da mudança e da incerteza; e de sua cooperação com Ifa na promoção de mudanças (...). Com o postulado de Eshu-Elegba, os Yoruba compensam a rigidez de seu sistema social com uma das mãos, e externalizam a responsabilidade por algumas rupturas causadas por outras forças, com a outra (WESCOTT, 1962, p. 345).

## **Considerações Finais**

As investigações aqui revisitadas, ao abordarem às concepções funcionais e iconográficas de Eshu, nos fornecem uma ampla descrição dos aspectos que permitem a identificação do papel ocupado pelo orixá na cosmologia iorubá. Nesse caso, é importante destacar que os autores buscaram não somente descrever suas funções cosmológicas e simbólicas, mas fizeram um significativo esforço em relacioná-las com os relatos coletados da tradição oral. Talvez, tenha sido justamente o intenso uso da tradição oral iorubá, empregado no esforço de (re)significar os olhares lançados sobre o orixá, o principal aspecto identificado nos textos aqui abordados.

Se, por um lado, as descrições encontradas acabaram por enriquecer e desvelar importantes percepções sobre Eshu, por outro, elas afastaram, em certa medida, os equívocos vivenciados em abordagens anteriores – resultados de outras perspectivas localizadas em textos de missionários, viajantes e administradores europeus que percorreram a região no século XIX e no início do XX - apontando ainda para possíveis aglutinações ou interferências entre os estudos analisados. Mais do que isso, a compreensão dos mecanismos de entendimento acerca das dimensões cosmogônicas e cosmológicas iorubanas permite uma aproximação mais adequada às identidades e características históricas dessa sociedade africana.

## **Referências Bibliográficas**

ADEDIRAM, Biodun. Yoruba ethnic groups or a yoruba ethnic group? A review of the problem of ethnic identification. **África**. Revista do Centro de Estudos Africanos da USP, São Paulo, n. 7, p. 57-70, 1984.

ALLISON, Philip A. A carved Stone figure of Eshu from Igbajo, Western Nigeria. **Man**, vol. 64, p. 104-105, (jul-ago) 1964.

AGUESSY, Honorat. Legbá e a Dinâmica do Panteão Vodun no Daomé. **Afro-Ásia**, nº 11, p. 25-33, 1977.

BASCOM, William. The Sanctions of Ifa Divination. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, vol. 71, nº 1/2, p. 43-54, 1941.

BASCOM, William. **The Yoruba of Southwestern Nigeria**. Illinois: Waveland Press, 1984.

BEIER, Ulli. **African Mud Sculpture**. Cambridge: Cambridge University, 1963.

BEIER, Ulli. **Yoruba Myths**. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

BLIER, Suzanne Preston. **African Vodun**. Chicago: The University of Chicago, 1995.

CHESI, Gert. **Voodoo: Africa's secret power**. Áustria: Perlinger, 1980.

CHEVALIER, Jean; CHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

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

ELLIS, Alfred Burton. **The yoruba**. Speaking peoples of the slave coast of west Africa. Chicago: Benin Press, 1964.

EYO, Ekpo; WILLETT, Frank. **Treasures of Ancient Nigeria**. New York: Alfred Knopf: The Detroit Institute of Arts, 1980.

FAGG, William & PLASS, Margaret. **African Sculpture**. London: Studio Vista, 1973.

FAGG, William, PEMBERTIM, John & HOLCOMBE, Bryce. **Yoruba: sculpture of west Africa**. New York: Pace Editions, 1982.

HENNING, Christoph; OBERLAND, Hans. **Voodoo: secret power in Africa**. Germany: Taschen, 1996.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A Questão Ancestral**. África Negra. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

MAUPOIL, Bernard. **La Géomancie à l'ancienne côte des esclaves**. Paris: Institut D'Ethnologie; Musée de L'Homme, 1981.

OLIVA, Anderson Ribeiro. As faces de Exu. Representações européias acerca da cosmologia dos orixás na África Ocidental (Séculos XIX e XX). **Revista Múltipla**, Brasília, 10(18), p. 9-37, junho 2005.

PELTON, Robert D. **The Trickster in West Africa**. Los Angeles: University of California Press, 1980.

PEMBERTON, John. Eshu-Elegba. The Yoruba Trickster God. **African Arts**, n. 9, p. 21-27, p. 66-70, p. 90-91, 1975.

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

RAY, Benjamin C. **African Religions: symbol, ritual, and community**. New Jersey: Prentice-Hall, 2000.

VERGER, Pierre. **Lendas Africanas dos Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997.

VERGER, Pierre. **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: Edusp, 2000.

VERGER, Pierre. **Orixás. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo**. São Paulo: Corrupio, 2002.

WESCOTT, Joan. The Sculpture and myths of Eshu-Elegba, the Yoruba Trickster. **Africa: Journal of the International African Institute**, Vol. 32, n. 4 (Oct., 1962), p. 336-354.

**Recebido em Agosto de 2012**

**Aprovado em Outubro de 2012**