

Exu e a reescrita do mundo

Esu: rewriting the world

Felipe Areda

Graduando em Antropologia da Universidade de Brasília – Unb.

E-mail: felipe.areda@gmail.com

RESUMO: Num exercício antropológico transcultural, aproximo-me de Exu pensando-o como uma idéia filosófica de oposição a cosmovisões e matrizes de inteligibilidade ahistoricizantes. A partir disso, busco pensar nas conseqüências políticas dessa outra construção de percepção do mundo e do indivíduo e como a proximidade com Exu(s) serve de potência para a transformação atuante da realidade e reescrita do mundo – Exu como símbolo do Quilombismo. E também trazendo Exu para nós mesmas e nós mesmos, aproximar-se dele nos encaminha para uma autocrítica poética – Exu como um forasteiro de dentro (in)constantemente desconfiado da falta de movimento. Esse ensaio pretende pensar em Exu como imagem múltipla, política, estética e poética de resistência a pensamentos hegemônicos.

PALAVRAS-CHAVE: Exu, Filosofia Afro-Brasileira; Quilombismo; Artes de Resistência; Antropologia Transcultural.

ABSTRACT: In a transcultural practice of anthropology, I surround Esu by thinking him as a philosophical ideal that opposes itself to cosmovisions and frameworks of intelligibility that are ahistoricizing. From that on, I seek thinking the political consequences that comes from another possibility of constructing perceptions about the world and the subject, also thinking how the closeness to Esu works like a potency for the transformation of the world's reality and re-writing - Esu as a symbol of Quilombismo. By bringing Esu to ourselves, getting close to him leads us to a poetic self-critique – Esu as an inner-outsider from within (un)constantly suspicious of movement's lack. This essay wants to think about Esu as a multiply image, political, aesthetical and poetical way of resistance to hegemonic thoughts.

KEY-WORDS: Esu, Afro-Brazilian Philosophy; Quilombismo; Arts of Resistance; Transcultural Anthropology.

A Xoroqué.

A Maria Padilha, Cigana Rosa, Sete-Saias e Exu Tranca-Rua

“Há uma profunda dimensão estética na busca de
figurações nômades alternativas (...) [necessitamos de
figuras] que oponham resistência e figuração literal e se
instalem enérgicas em novos tropos, novas figuras de
dicção, novos termos de possibilidade histórias” (Braidotti,
2000: 36).

Ao modo de encruzilhadas...

Esse texto não é um caminho. Seria mais certo (e incerto) falar dele como um percorrer. Esta é uma textualidade que se lança nos movimentos dos caminhos. Na s narrativas iorubás, Exu é um mensageiro, o canal de mediação. Antes de apenas uma personagem nas narrativas, “Exu figura como veículo instaurador da própria narração” (Martins, 1997: 23). Não pretendo aqui falar sobre Exu, mas deixar -me envolver nos caminhos da fala, e das textualidades, e das textualizações, dos quais ele é o Senhor. Gostaria de ser envolvido por sua escrita, fala e texto e ser levado bem além do início e do fim pretendido do que ousei escrever. Esses caminhos inter cruzam -se, ao modo de encruzilhadas. “A cultura negra é uma cultura de encruzilhadas” – disse certa vez Leda Martins (Ibdem: 26). A encruzilhada, *locus tangencial*, é o “lugar radial de centramento e descentramento, intersecções e desvios, texto e traduções, confluências e alter ações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação”. (Ibdem: 28). É dentro dessa multiplicidade, sabendo bem que ela é incapturável, que me lanço nesse texto.

Num exercício antropológico transcultural aproximo-me de Exu pensando-o como uma idéia filosófica de oposição a cosmovisões e matrizes de inteligibilidade ahistoricizantes. A partir disso, busco pensar nas conseqüências políticas dessa outra construção de percepção do mundo e do indivíduo e como a proximidade com Exu(s) serve de potência para a transformação atuante da realidade e reescrita do mundo – Exu como símbolo do Quilombismo. E também trazendo Exu para nós mesmas e nós mesmos, aproximar-se dele nos encaminha para uma autocrítica poética – Exu como um forasteiro de dentro (in)constantemente desconfiado da falta de movimento. Exu como imagem múltipla, política, estética e poética de resistência a pensamentos hegemônicos.

Esse breve ensaio é o resultado de reflexões surgidas, por um lado, durante conversas com o Prof. Luís Ferreira Makl ao longo da disciplina “Estudos Afro -brasileiros” (UnB-Dan) – a quem sou imensamente grato pelas idéias que nasceram através de suas aulas, leituras e sugestões; e, por outro, durante o meu estranhamento e encantamento (que ainda permanecem) com as casas de Umbanda e Candomblé do Distrito Federal as quais tive a oportunidade de conhecer e estar conhecendo nos últimos anos. Também gostaria de agradecer imensamente ao Tata Nkisi e filósofo Wanderson Flor do Nascimento que foi um constante companheiro de reflexões e descobertas nas encruzilhadas dessa textualidade.

A estrutura e o acidente: reescrevendo a história.

Segundo Rita Segato “todo sistema necessita de signos que possam representar em ato as posições estruturais nele contidas” (Segato, 2005a: 10); assim, os sujeitos se inserem na estrutura e a estrutura se insere nos sujeitos através de signos que fazem com que estes, “dotados, em teoria, de mobilidade, se transformem em grupos de sujeitos marcados, isto é, inscritos por traços indelévels, percebidos como orgânicos ou determinados por sua natureza, que exibem sua localização na escala social e sua ancoragem em posições estruturais” (*idem*). Esses signos são significantes produzidos dentro de uma estrutura/contexto social e que por sua vez determinam a forma como os sujeitos são lidos dentro desse contexto. Acredito, seguindo essa sugestão da prof.^a Rita, que as pessoas não estão apenas marcadas pela sua relação de posse ou não dos meios de produção, como afirmaria uma visão marxista. Se sim, como explicar sistemas pré-capitalistas de castas ou a permanência de marcas segregadoras em sistemas não-capitalistas? As pessoas estão também presas pela marcas indelévels e impagáveis que lhe são atribuídas dentro de um léxico local de alteridade, marcas que são muitas: o gênero, a raça e outras marcas existentes no interior de uma nação (como as etnias, os sobrenomes, os sotaques, os traços anatômicos).

Essas estruturas simbólicas são estruturadas pela repetição histórica. Esses léxicos locais de alteridades são escritos e reescritos o tempo todo pelas ações de sujeitos. Não entendo, então, estrutura como uma forma imutável e ahistórica de organização social, mas a entendo como esquemas simbólicos de cognição que permitem dar forma as ações e relações sociais e que são ao mesmo tempo formados a partir dessas ações e relações. Pois, sem a repetição dessas num espaço-tempo

determinado, a estrutura não permaneceria. Podemos lembrar de quando Giddens diz que “uma das conseqüências de eu falar ou escrever de um modo correto em inglês é contribuir para a reprodução da língua inglesa como um todo” (Giddens, 2003: 9). Esse exemplo ajuda nos lembrar que são as ações de sujeitos que contribuem para a repetição de uma estrutura.

É justamente como força que se opõe a essas repetições esperadas que a imagem/conceito do Exu em algumas religiões afro-brasileiras se faz interessante. Numa antiga mini-série chamada “Mãe de Santo”¹, em um episódio que foi dedicado a Exu contou-se uma bonita história. “Depois que Obatalá criou o mundo, foi descansar. E Exu começou a trocar tudo de lugar.” Um das ações de Exu, que é narrada nesse episódio, foi transformar as mulheres em guerreiras, opondo-se aos lugares determinados por Obatalá: “Lugar de mulher não é em casa cuidando de filho. Mulher tem que ser valente, ir pra caça, ir pra guerra.” Olhando hoje para a teogonia do Candomblé perceberemos que todas as orixás mulheres (Oiá, Iemanjá, Obá, Oxum, Nanã, Euá) são guerreiras. Quando Obatalá acordou, tentou impor o equilíbrio, mas “Exu já tinha colocado o movimento no mundo. Exu é o orixá que mata o pássaro ontem com a pedra que atirou hoje. Exu fala todas as línguas, ele é o mensageiro dos Deuses, o princípio da transformação”. Como destaca Juana Elbein dos Santos:

De fato, *Èsù* não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade o *elemento dinâmico*, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe.

Nesse sentido, como *Olórun*, a entidade suprema, protomateria do universo, *Èsù* não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o *àse* que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. (...) Assim como *Olórun* representa o princípio da existência genérica, *Èsù* é o princípio da existência diferenciada em conseqüência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar (Santos, 1988: 130 -1).

Exu é o que traz movimento ao mundo e o que representa as ações que rompem o destino, que desafiam o pré-determinado e o *status quo*. Reginaldo Prandi, no livro “Mitologia dos Orixás” conta que o amigo predileto de Orunmilá era Exu:

¹ Escrita por Paulo Cezar Coutinho, dirigida por Henrique Martins e exibida pela Rede Manchete em 1990.
Revista África e Africanidades - Ano I - n. 1 – Maio. 2008 - ISSN 1983-2354
www.africaeafricanidades.com

Orunmilá, filho mais velho de Olorum, foi quem trouxe aos homens o conhecimento do destino pelos búzios. Exu, pelo contrário, sempre se esforçou para criar mal-entendidos e rupturas tanto aos humanos como aos orixás. Orunmilá era calmo e Exu, quente como o fogo. Mediante o uso de conchas adivinhas, Orunmilá revelava aos homens as intenções do supremo deus Olorum e os significados do destino. Orunmilá aplainava os caminhos para os humanos, enquanto Exu os emboscava na estrada e fazia incertas todas as coisas. O caráter de Orunmilá era o destino, o de Exu, o acidente. Mesmo assim ficaram amigos íntimos. (Prandi, 2004: 76)

Parece-me que o acidente que Exu introduz no mundo é a circulação de símbolos que Segato chama de *eficácia comunicativa*. (Segato, 2005a: 10). Para melhor entender essa idéia, cito um trecho de sua argumentação do porque criar uma política de cotas para negros numa universidade brasileira² e o que essa medida de discriminação positiva introduz nessa cena:

Se a cor da pele negra é um signo ausente do texto visual geralmente associado ao poder, à autoridade e ao prestígio. A introdução desse signo modificará gradualmente a forma em que olhamos e lemos a paisagem humana nos ambientes pelos que transitamos. À medida em que o signo do negro, o rosto negro, se fizer presente na vida universitária, assim como em posições sociais e profissões de prestígio onde antes não se inseria, essa presença tornar-se-á habitual e modificará as expectativas da sociedade. A nossa recepção do negro habilitado para exercer profissões de responsabilidade será automática e sem sobressaltos. O nosso olhar se fará mais democrático, mais justo. Não mais pensaremos que o médico negro é um servente de hospital. Nunca mais uma funcionária da Varig falará em inglês a um Milton Santos, na certeza de que por seu porte digno não poderia ser um negro brasileiro. (*idem*).

As cotas surgem como uma “ação de correção do rumo histórico, a sociedade exhibe e constata que tem liberdade e poder de escolha, que é ela quem escreve a história” (*idem*).

Quando o movimento se inscreve nas narrativas da estrutura – a lei, a moral, o costume, as expectativas e as representações – cria-se uma *repetição subversiva*, uma *performance de paródia* (Butler, 2003). E é através dessas repetições mal feitas que destoam das repetições esperadas, uma anarquização das posições esperadas, seja quando se vê um negro num espaço universitário ou uma mulher como guerreira, que o

² Após cinco anos de discussões e debates, em 06 de junho de 2003, essa medida foi aprovada pelo Conselho de Ensino, Pesquisa e Extensão (Cepe) da Universidade de Brasília (UnB), se tornando a primeira universidade federal do país a instituir o sistema de cotas em seu vestibular tradicional, em junho de 2004. Essa ação afirmativa faz parte do Plano de Metas para Integração Social, Étnica e Racial da UnB. Ver Carvalho e Segato, 2000.

locus da enunciação da fala performática cria um efeito de distanciamento da estrutura e a questiona, zomba dela, mostra o seu caráter de construção e que ela pode ser mudada. Não é por nada que Exu é muitas vezes associado a brincadeiras de mau gosto, a confusões, a trapaças e a inversões da ordem.³ E mesmo quando é concebido como uma encarnação do mal ou como o diabo (associação causada pelo sincretismo com formas religiosas cristãs), seu lugar é central na concepção que se tem do mundo – sem ele não haveria movimento – e na construção dos atos/rituais, já que antes de qualquer ritual deve se fazer oferendas a Exu – sem ele não há inícios. Observemos mais um pouco do argumento de Segato sobre a força desse *jogo anárquico de signos*:

Penso que a má prática da estrutura e o jogo sógnico podem inocular no senso comum *uma importante dúvida sobre a a-historicidade naturalizada da estrutura*, e esta dúvida pode levá-la a caducar, a desmontar-se lentamente na sua eficácia e nos sistemas de autoridade que sustenta. Poderia vislumbrar-se assim a possibilidade de desprogramação do sistema.

(...)

O jogo dos signos é, por enquanto, tudo o que temos: *anarquizar* com uma performance defeituosa a vitrine em que o sistema se apresenta. Nesta proposta, os meios são mais importantes do que os fins (em lugar dos fins tornarem irrelevantes os meios, no estilo do período setentista), porque os meios são o único que temos como possibilidade prática e a única certeza. (Segato, 2005a: 11).

Penso então na imagem do Exu orixá como uma imagem de resistência e até de confrontação direta a concepções que obliteram a historicidade do mundo. O próprio símbolo do “quilombismo” criado por Abdias Nascimento ao fundar, em 1981, a IPEAFRO – Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros – invocava ao mesmo tempo Exu e Ogum

Exu, senhor dos caminhos da existência, incorpora **os princípios da contradição e da dialética já presentes no pensamento africano séculos antes de Hegel e Marx**; sem esses princípios não fluiria o movimento e a energia, o axé que possibilita a própria vida. Ogum é o desbravador das fronteiras cósmicas: além de romper as barreiras que separam o espiritual do secular, ele descobre e desenvolve a metalurgia e é patrono das conquistas tecnológicas da África. (IPEAFRO, *grifos*)

³ Ver por exemplo os mitos: “Exu ajuda um mendigo a enriquecer” (:81), “Exu provoca rivalidade entre duas esposas” (: 75), “Exu instaura o conflito entre Iemanjá, Oiá e Oxum” (:70), “Exu põe Orunmilá em perigo e depois o salva” (: 68), “Exu tenta trocar a morada dos deuses” (: 61), “Exu ajuda um homem a trapacear” (:51), “Exu põe fogo na casa e vira rei” (: 47) em Prandi, *op. cit.*

meus).

Ogum é responsável pelo desbravamento e pela abertura de novos caminhos enquanto o Exu é a própria força (axé) que percorre esses caminhos em múltiplas direções como um mensageiro e/ou como um desafiador. Ogum e Exu são inclusive, em muitas mitologias, irmãos ou ainda aparecem em conjunção na imagem do orixá Xoroquê.

No entanto, penso que Exu se aproxima menos da dialética hegeliana ou marxiana do que da dialética platônica⁴. A dialética hegeliana/marxiana pensa em movimentos históricos que sempre levam à síntese, à superação das contradições. Em Platão, pelo contrário, as contradições se inscrevem nas ações, nos sujeitos, na percepção do mundo e nos questionamentos filosóficos como mola propulsora da mudança criativa desses, uma dialética sem síntese. A dialética platônica é histórica quando funciona a partir do e para o questionamento do *status quo* – o que é muito diferente de buscar o “sentido da história”, algo absolutamente ahistórico. O que move esse espírito dialético platônico é, segundo Deleuze, o processo de *denegação*. Por denegação não entenda o mesmo que negação, a denegação é “o ponto de partida de uma operação que não consiste em negar nem mesmo em destruir, mas, bem mais em contestar a legalidade daquilo que é, em afetar o que é com uma espécie de suspensão, de neutralização próprios a nos abrirem além do dado um novo horizonte não dado” (Deleuze, 1983: 34).

Valendo-nos de uma metáfora teatral, podem os falar desse processo filosófico de Platão/Exu/Deleuze como *um pensamento dramático*, um “fato teatral” que, seguindo Tavira (1999), conceberemos como “um pensar que é um fazer” e “um fazer que quis ser o que antes se pensou”. Segundo Sassone:

⁴ Não pretendo aqui aplicar a teoria de um pensamento particular (o ocidental) para que ela faça sentido em uma cultura alheia, processo que foi muito comum no diálogo entre o campo da teoria psicológica e da interpretação antropológica – como Spiro (1982) que tentou buscar a existência do complexo de Édipo nas ilhas Trobriands, ou Ramos (1940: capítulos XI a XIV) que se empenhou numa “exegese psicanalítica” dos cultos afro-brasileiros. O que utilizo aqui é o método etnográfico que Segato chamou de “exegese recíproca”, sendo esta um tipo de conversação na qual “o antropólogo participa e tenta induzir o leitor a que também o faça, ativando elementos afins da sua bagagem cultural, recuperando crenças e imagens, para ser confrontadas com as do outro, de maneira a lançar e receber luz nesse confronto. Em outras palavras, nenhum dos discursos envolvidos é utilizado para representar o outro, mas os dois são colocados em contigüidade” (Segato, 2005b: 37-8); e, ao mesmo tempo, empenho-me num exercício antropológico e filosófico “transcultural”, tal como será abordado mais adiante.

É precisamente esse *pensar em movimento*, dialetizado, que se converte em marca constituinte da atividade desse ser arrojado no espaço de representação: ser encarnado no corpo do ator, um *ego* posto entre parênteses, para assumir-se como um *alter ego* devolvido como imagem transposta, através do espelho da ficcionalidade. Essa última, instituída a partir do **critério de denegação**, implica um *des-locar-se* de toda referência ao movimento do *mundo da vida*, para *a-locar-se* no artifício constituído no *mundo da obra*. (Sassone, 2002: 119).

O sujeito desloca-se do *mundo da vida* desencaminhando-se para um mundo onde o pensamento é movimento, é obra, é drama, é criação, e, nesse processo, questiona a legitimidade do mundo, mostrando que ele pode (e deve!) ser diferente, um pensamento que é luta e resistência. Assim, faz todo o sentido ter Exu como símbolo do quilombismo⁵, como símbolo da luta contra a injustiça e a opressão, a luta por um mundo diferente. Como se vê neste trecho do poema “Padê de Exu Libertador” de Abdias Nascimento:

*Exu
tu que és o senhor dos
caminhos da libertação do teu povo
sabes daqueles que empunharam
teus ferros em brasa
contra a injustiça e a opressão
Zumbi Luiza Mahin Luiz Gama
Cosme Isidoro João Cândido
sabes que em cada coração de negro
há um quilombo pulsando
em cada barraco
outro palmares crepita
os fogos de Xangô
iluminando nossa luta
atual e passada (Abdias, 2006: 15).*

As artes de resistência: a reescritura política.

O Exu catiço, o Exu não orixá, o Exu entidade, a imagem de Exu que mais frequentemente aparece na Umbanda e na Quimbanda também oferece uma bonita força de resistência. Este aparece com o nome de Exu, quando masculino, ou com o nome de

⁵ A tese do quilombismo, lançada em 1980 por Abdias Nascimento, buscava na experiênci a histórica dos africanos e descendentes de africanos escravizados um modelo para orientar na contemporaneidade a atuação política e a reforma social. Segundo Abdias: “O quilombismo almeja a construção de um Estado voltado para a convivência igualitária de todos os componentes da população, preservando -se e respeitando-se a pluralidade de identidades e matrizes culturais. A construção da verdadeira democracia, nos moldes do quilombismo, passa obrigatoriamente pela efetiva implantação de políticas compensató rias e de ação afirmativa para possibilitar a construção de uma cidadania plena para todos os grupos discriminados.” (Abdias, 2000). Conf. também Adbias, 1980 e 1996.

Pomba-Gira, quando feminino, e quando são incorporados por médiuns durante os rituais normalmente surgem como figuras masculinas associadas à malandragem, como mulheres de cabaré, como ciganos e ciganas. São imagens marginais, sombrias, noturnas. É importante frisar a força que a idéia da noite traz. De acordo com Bentto de Lima

existe um relação dialética de contradição entre a verticalidade diurna do homem e sua locomoção pelo terreno e a horizontalidade dos limites espaciais mais afastados. Durante a noite, o homem (*sic*), ao deitar, verticaliza o horizonte. Nota-se uma pulsação. De dia, o homem (*sic*) anda, de noite se fixa e essa fixação fornece condições para a memória imagística, que nas origens deve ter sido estimulada pelo **esforço de tentar recriar o dia psicicamente**. Se por um lado a noite é o **esquecimento da forma – no mundo natural** – por outro, estimula na mente humana a relembração e a fixação psíquica da imagem. Nesta medida, o sonho significa **a recriação do mundo diurno** ao nível psicoemocional. (Lima, 1997: 237-8. *grifos meus*).

É na noite que surgem os sonhos e, se levarmos a sério os argumentos de Freud, os sonhos são um espaço de realização de desejos (Cf. Freud, 1999) ou ainda, como afirmou Bentto de Lima, um espaço da *recriação do mundo diurno*, a partir da denegação e suspensão dele. Nas rodas de Exus e Pomba-giras se cria um espaço público e palpável de sonhos e de agência, afinal “Exu é do querer”, como mostra esse ponto (canção tradicional da Umbanda) de Exu:

*Exu é do querer, querer
Na hora grande é que eu quero ver
Exu é do romper da aurora
Seu Tranca Rua é quem manda agora
Exu é do querer, querer
Na hora grande é que eu quero ver
Exu é do romper da aurora
Exu Caveira é quem manda agora*

*Exu é do querer, querer
Na hora grande é que eu quero ver
Exu é do romper da aurora
Maria Padilha é quem manda agora...*

[a canção segue com os nomes dos Exus e Pomba-giras que vão baixando no terreiro].

As rodas de Exu tornam-se, sob a égide dessas entidades, um espaço de acolhimento para a realização de desejos, de trabalhos, de feitiços.

Interessa-me pensar os feitiços. Machado Coelho inicia seu estudo sobre esses afirmando que quem “dispusesse a escrever, um dia, a história do feitiço escreveria também e concomitantemente a história das superstições” (Coelho, 1963: 13). Não seguirei essa análise etnocêntrica que reduz ações históricas e uma concepção do sujeito como atuante no mundo a “superstições”. Acredito que os feitiços podem atuar como *Artes de Resistência* (Scott, 1990): seja de forma dissimulada, não revelada publicamente, numa *infrapolítica*, seja de forma declarada de resistência pública e aberta, numa *macropolítica*.

Certa vez ouvi num terreiro de Umbanda numa cidade satélite do Distrito Federal a história de um homem que estava sendo constantemente submetido a humilhações por parte de seu chefe no trabalho e, para pôr um fim nisso, fez um trabalho junto a uma entidade Exu para vingar-se. Atos como esses podem ser encarados como uma *infrapolítica* contra a dominação política (de status), a humilhação e os assaltos de dignidade. Ou ainda, quando ganham tom público de ameaça, numa afirmação aberta de autovalorização, de modo a deixar claro de que “se você mexer comigo terá conseqüências, faço um trabalho para tal pomba-gira e me vingo, eu tenho força, tenho axé e sei como manipulá-lo” – vê-se uma *macropolítica* longe de qualquer dissimulação. Um amigo que morava perto de um centro também de Umbanda me contou que ninguém ousava agredir certos travestis que moravam por ali porque eles eram temidos por serem “do Santo”, porque eles eram “macumbeiros”. Como afirma Scott “Rumores e contos folclóricos de vingança são equivalente infrapolítico de atitudes claras de desprezo e de profanação de símbolos dos dominadores: **ambos apontam a resistir a negação de posições sociais e afirmar a dignidade do grupo subordinado**”. (*idem. grifo meu.*). Como se vê nesse outro ponto:

*Botei na encruzilhada um despacho pra você
Uma galinha preta com azeite de dendê
Ai Ai ai quero ver quem pode mais
Ai Ai Ai quero ver quem vai vencer
Quem anda na macumba tem que ter seu protetor
Mais cedo ou mais tarde
Vai virar borocochô.
ai ai ai quero ver quem pode mais
ai ai ai quero ver quem vai vencer.*

Pensamentos liminares: reescrevendo o conhecimento.

A resistência, creio eu, não se dá apenas contra uma *dominação de status*. Essa construção cultural de uma cosmovisão que percebe os sujeitos como agentes históricos, como pessoas que podem manipular o *axé* (essa força imaterial que está em tudo e em todas e todos que os cultos afro-brasileiros nos ensinam a perceber) e realizar desejos, lutar contra humilhações, afirmar a dignidade, sabotar a estrutura, é uma contra-ideologia que luta diretamente contra a dominação ideológica de uma cosmovisão dominante a qual oblitera a historicidade do mundo e dos sujeitos.

Trazendo Exu, seus mitos, seus significados para a própria antropologia – ciência que tenho me empenhando em fazer, acredito que estes podem nos levar a uma reflexão crítica da nossa própria produção de conhecimento. Sei que misturar o sujeito da ciência ao que é mais comumente o seu objeto pode parecer um sacrilégio aos olhos de alguns cientistas tão “neutros e objetivos”. Acredito, porém, que mais enriquecedor do que fazer uma antropologia de certos pensamentos filosóficos é empenhar-se em reconstruções transculturais etno-filosóficas da própria antropologia, num movimento próximo àquilo que Coronil chamou de *antropologia transcultural* (Coronil apud Mignolo, 2003: 234).⁶

A epistemologia dos Orixás aproxima aquele que traz o conhecimento àquele que traz o acidente, a mudança, a transformação. Foi o que vimos no mito que apresenta Orunmilá e Exu como melhores amigos. Talvez esta esteja próxima da idéia do *pensamento liminar* proposto por Walter Mignolo, que aparece quando ele diferencia uma *epistemologia denotativa e territorial* ancorada num desejo de verdade de uma *epistemologia liminar e ordenadora* na qual o desejo de verdade é precedido pelo desejo de mudança (Mignolo, 2003: 52). Esse pensamento é *liminar* por se expressar nos momentos de fissura do imaginário hegemônico e ao mesmo tempo se colocar dentro dele. Esse pensamento é *ordenador* por propor uma nova ordem, por ser utópico. Aproveito essa idéia de um *pensamento ordenador* para pensar numa imagem de Exu que não se apresenta apenas como uma força destrutiva que é destrutiva só por sê-la, sem objetivos e nem projetos – pelo contrário. Exu também traz a idéia da construção de projetos, da abertura de caminhos, da utopia. Roubo uma expressão de Mignolo para

⁶ Segundo Mignolo “a ‘antropologia transcultural’ introduz a transculturação no locus da enunciação, o pensamento liminar nas práticas disciplinares, uma dupla consciência (por assim dizer), no próprio coração da disciplina. Isto é, a expressão ‘ciências humanas transculturais’ significa introduzir o pensamento liminar

pensar em atos que são “ao mesmo tempo um ‘pronunciamento contra’ e um ‘pronunciamento a’”. (*idem*).

Subjetividades Nômades: Exu como forasteiro de dentro.

Exu também propõe uma reflexividade crítica da construção da nossa subjetividade. Traz uma idéia de *subjetividade nômade* (Braidotti, 2000), de um *forasteiro de dentro* (Hutcheon, 1991: 98). Para Braidotti, antes de ser o estado literal de viajar, o que define o estado nômade é a subversão das convenções estabelecidas, a partir da presença simultânea em interação e intersecção de muitos eixos de diferenciação (classe, raça, etnia, gênero, idade e outros) (Braidotti, 2000: 30 -1) estabelecendo uma postura constantemente crítica perante esses eixos, sem necessariamente estar percorrendo o tempo todo por eles. “Ser nômade não significa ser sempre um caminhante, um viajante, um sem paradeiro, mas antes significa ser um *sem ser fixo*.” (Nascimento, 2004: 110).

Um nômade também é um *forasteiro de dentro*. O forasteiro é um sem lugar, mas não simplesmente por ser *atópico*, mas por ser *utópico*, constante projeto, empenho, sonho, devir, movimento. “O forasteiro é um ser por tornar -se. É alguém que nunca é, mas que apenas se torna... torna-se, em busca por algum lugar, mas sem por isso querer que este lugar já lhe seja reservado.” (*Ibdem*: 111).

Uma subjetividade nômade designa um estilo criativo de transformação, de autotransformação, uma espécie de metáfora performativa que permitiria encontros e fontes de interação de experiências e conhecimentos. O indivíduo que se faz nômade vive uma constante tentativa de liberar o pensar do dogmatismo e devolver a ele a liberdade, a vivacidade, a mobilidade, a beleza (*Ibdem*: 110).

Usemos uma bonita *poesia* de Mario Cravo chamada “Exu” – lembrando da *poética* como força política e transformadora (Gilroy, 2001). E pensemos nesse orixá/entidade como uma imagem de uma subjetividade em movimento, como uma figura nômade, dessas tão caras a Rosi Braidotti:

Não sou preto, branco ou vermelho

nas formações disciplinares em vez de ter apenas ‘transculturação’ como um conceito descritivo de estudo”. (Mignolo, 2003: 234).

Tenho as cores e formas que quizer.

Não sou o diabo nem santo, sou Exu!

Mando e desmando,

Traço e risco

Faço e desfaço.

Estou e não vou

Tiro e não dou.

Sou Exu.

Passo e cruzo

Traço, misturo e arraso o pé

Sou reboliço e alegria

Rodo, tiro e boto,

Jogo e faço fé..

Sou nuvem, vento e poeira

Quando quero, homem e mulher

Sou das praias, e da maré.

Ocupo todos os cantos.

Sou menino, avô, maluco até

Posso ser João, Maria ou José

Sou o ponto do cruzamento.

Durmo acordado e ronco falando.

Corro, grito e pulo

Faço filho assobiando

Sou argamassa

De sonho carne e areia

Sou a gente sem bandeira,

O espeto, meu bastão.

O assento? O vento!...

Sou do mundo, nem do campo

Nem da cidade,

Não tenho idade.

Recebo e respondo pelas pontas,

Pelos Chifres da Nação

Sou Exu.

Sou agito, vida, ação

Sou os cornos da lua nova

A barriga da rua cheia!...

Quer mais? Não dou,

Não tou mais aqui (Cravo Neto, 2000)

Reescrevendo a nossa escrita (e a nossa leitura).

Na escritura/experiência desse texto apresentou-se me um desafio de um experimento transcultural de buscar uma conjunção de diferentes sistemas de pensamentos. Sistemas que não se opõem apenas no conteúdo, mas também na forma. No Ocidente, a partir da modernidade, o conhecimento começa a se especificar e se “purificar” em áreas isoladas – isto é religião, isto é política, isto é ciência – construindo-

se barreiras rígidas e hierarquias entre esses setores. Não precisa ser necessariamente assim, muitas culturas não possuem divisões tão nítidas e claras, possuem uma forma holística de produção do conhecimento. Na leitura dominante de fenômenos outros, porém, enquadra-se o conhecimento do dominado numa área delimitada que deslegitima a pretensão epistêmica holista do outro sistema de produção de conhecimento. Ao modo de um *epistemicídio*, diz-se que Candomblé, Umbanda, Quimbanda etc são apenas Religião e ponto, invalidando-se assim as possíveis contribuições científicas, filosóficas e a força política que esses sistemas podem ter. A Antropologia tem nos ensinado a *relativizar*, penso que se faz necessário um relativismo auto-crítico que perceba que nossas categorias de divisão da produção de conhecimento antes de “neutras e objetivas”, são *nativas*.

Ao longo dos caminhos dessa textualidade tentei fazer um experimento pensando na força da imagem do Exu como um conceito mobilizador para se pensar as formas de se reescrever o mundo. Exu é aquele que promove uma circulação de símbolos que desestabiliza o léxico de alteridade, que sabota a estrutura a sabotar suas repetições e suas lógicas. Exu é aquele que mostra a historicidade do mundo e permite a agência, a resistência e a luta dos indivíduos. Exu é aquele que traz o acidente ao destino mostrando um conhecimento que se alinha às mudanças e às transformações. Exu é aquele que nos mostra uma possibilidade de crítica das subjetividades, uma recusa das identidades engessadas e uma liberação dos dogmatismos do pensamento que o faça a recuperar o seu movimento, a sua beleza, a sua poesia.

Parece-me que nesse próprio texto, os símbolos não aparecem onde deviam estar. Já que a imagem/conceito/entidade/orixá Exu não se restringe apenas aonde era suposta, como um objeto, mas se desloca pela estrutura do texto provocando uma *eficácia comunicativa* que se inscreve no próprio enunciado que me ajuda a pensar. Exu me transpassa enquanto sujeito que escreve ajudando -me a escrever e a me reescrever na minha própria escrita.

REFERÊNCIAS:

ABDIAS, Nascimento. *O Quilombismo*. Petrópolis: Vozes, 1980.

_____. “Quilombismo: the African-Brazilian Road to Socialism”. In ASANTE, Molefi K. e ABARRY, Abu S. (orgs.). *African Intellectual Heritage: a Book of Sources*. Philadelphia: Temple University Press, 1996.

_____. “Fala na UFBA: Pronunciamento de Abdias Nascimento ao receber o título de Doutor Honoris Causa da Universidade Federal da Bahia.” [2000]. In: *Abdias Nascimento: Biografia*. Disponível em: <<http://www.abdias.com.br/biografia/biografia.htm>>. Acesso em: 01/08/2006.

_____. “Padê de Exu Libertador”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.) *Os Orixás de Abdias. Pinturas e poesia de Abdias Nascimento*. Brasília: IPEAFRO e Fundação Cultural Palmares, 2006.

BRAIDOTTI, Rosi. *Sujeitos nômades*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

BUTLER, Judith - *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARVALHO, José Jorge de e SEGATO, Rita Laura. “Uma Proposta de Cotas para Estudantes Negros na Universidade de Brasília”. In: *Série Antropológica*, nº. 314. Brasília, 2002.

COELHO, Machado. *O feitiço: na literatura, na arte, na vida*. Belém: Imprensa Universitária/UFPA, 1936.

CRAVO NETO, Mario. *Laróyé*. Áries Editora, Salvador, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Apresentação de Sacher-Masoch – O frio e o cruel*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1983.

FREUD, Sigmund. *Cinco Lições de Psicanálise*. In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1999, edição eletrônica, volume XIV.

GIDDENS, Antony. *A Constituição da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

HUTCHEON, Linda. *A poética do pós-modernismo. História, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

IPEAFRO. 'Informações sobre o IPEAFRO'. In: *IPEAFRO – Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros*. Disponível em: < <http://www.ipeafro.org.br>>. Acesso em: 16/06/2006.

LIMA, Bentto de. *Malungo: decodificando a Umbanda*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da Memória: O reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais / Projetos Globais – Colonialidade, Saberes subalternos e Pensamento Liminar*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Quem estaria seguro na cada de Foucault? Em defesa de uma ética foucaultiana*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2004.

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

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1940.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a Morte: Pàde, àsèsè e o Culto Ègun na Bahia*, Petrópolis: Vozes, 1988.

SASSONE, Ricardo. "Filosofia e teatro: as estratégias de teatralização como contribuição à transmissão de conteúdos filosóficos". In: KOHAN, Walter (org.). *Ensino de filosofia – perspectivas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

SEGATO, Rita Laura. "Raça e Signo". In: *Série Antropológica*, nº. 372. Brasília, 2005a.

_____. *Santos e Daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005b.

SCOTT, James C. *Domination and the Arts of Resistance – Hidden Transcripts*. New

Haven: Yale University Press, 1990.

SPIRO, Melford. *Oedipus in the trobriands*. Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

TAVIRA, Luis de. *El espectáculo invisible*. Madrid: ADE, 1999. Escrito n. 178.