

EXU: RETÓRICAS E POÉTICAS

Igor Fagundes – Doutorando em Poética (UFRJ)

*Sempre serás reconhecido, Exu,
serás louvado sempre,
antes do começo de qualquer empreitada.*

De um mito iorubá.

*O teu demônio, que é o espírito que te sustém,
é nobre, corajoso, elevado, inigualável.*

William Shakespeare, *Antonio e Cleópatra*.

*O que nos traz à fala, aqui, é Exu. Não apenas porque Exu é a nossa questão, mas porque só podemos questionar o que já nos assediou, já se nos impôs – se interpôs – para ser questionado e na medida em que tal assédio, tal interposição, tal intermediação é o próprio Exu: a palavra mítica da possibilidade humana de realização da vida como questão. Exu: o mito da palavra como realização das possibilidades de pergunta e resposta no acontecer dos caminhos e, logo, o mito/a palavra da errância, do *atravessamento*, do *através* do qual viemos a ser *na* e *a* encruzilhada (*orita*, em iorubá) – o fazer histórico do homem, através do qual liberdade e destino se reconhecem:*

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.¹

Orunmilá, o dono do oráculo de Ifá, o sabedor de nosso quinhão, o falante de todas as falas, o rei das línguas, conhecedor de cada dialeto ou idioma, só o é e só o sabe na contraface com o silêncio que abre a possibilidade de dizer e escutar². Só há a língua e se há língua, há

¹ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 76.

² Conforme Antonio Risério, em *Oriki Orixá*, “parte (ao menos) do grande poder de Orunmilá-Ifá, o oráculo nagô, vem do fato de ser, segundo a crença, um deus onilíngue. Não se trata meramente de multi, mas, rigorosamente, de panlíngüismo. (...) Ele pode entender todos e a todos aconselhar. Se Orunmilá conhece o destino (ori) [traduziríamos, de modo mais atento, ori por espírito, pois odu é que evoca mais propriamente o destino], (...) ele só pode ouvir nossas consultas e acolher as nossas súplicas porque é o senhor dos idiomas, dialetos e idioletos” (RISÉRIO, Antonio. *Oriki orixá*. São Paulo: Perspectiva, 1996: 31; 32). Orunmilá está para Exu, como as línguas estão para a linguagem. Talvez seja este o motivo pelo qual Exu tenha assumido quase que totalmente a tarefa de Orunmilá na intermediação entre humanos e o sagrado através dos búzios no Brasil. Em terras

também e antes, e depois, e durante, a abertura/vir-a-ser (*axé*) do sentido (*abá*), pré-lingüístico – e, portanto, *o próprio sentido em aberto* – para o qual Exu é o mito. Para qual Exu são muitos mitos, pois não há *uma* fala para que o que se abre, e se sente, e se nomeia, haja vista serem muitos – serem infindos, em aberto – os ouvires da silenciosa voz (ela mesma, a abertura por excelência) que nos leva a nomear, a ser, a agir e a corresponder a um destino (*odu*), a uma potência oracular do qual *Ifá* é o ato mítico, a vida humana divinamente reabastecida de suas questões. Considerar que todos os sentidos estão em aberto requer Exu no lócus e como lócus dessa abertura dos sentidos, cúmplice e algoz de Orunmilá, das línguas, uma vez habitante e habitat do silêncio-caos de que a linguagem é ponte *para alguma e em alguma* atualização do possível:

Como se explica a grande amizade entre Orunmilá e Exu, visto que eles são opostos em muitos aspectos?

.....
Orunmilá era calmo e Exu, quente como o fogo.

.....
(...) nunca houve amigos tão íntimos, tão íntimos como Exu e Orunmilá.³

Em toda ambigüidade, a morada de Exu, quando nós mesmos ambíguos e ambígua a nossa fala primeira; aquela na qual, acidentalmente, por acaso de Exu, também ouvimos no início (no princípio!) destas linhas: *o que nos traz à fala, aqui, é Exu: Exu é o que nos traz à fala: poder falar é graça de Exu*. Daí não ser ele simplesmente o nosso tema, mas isto que se lhe antecipa para pronunciá-lo e por pronunciar-nos. Exu *se* fala quando já escutamos o apelo do que se quer dizer e se diz e, assim, o dizemos (o ouvimos) *através de* e *como* esta voz. Exu se impõe, miticamente, como a própria (possibilidade da) voz, silenciosa, estrangeira-íntima que, em nós, se dá a ouvir para que possamos falar e para que não cesse a fala de Orunmilá e a audição (a ausculta) oracular de cada mortal. Somente há fala a partir deste *dar ouvidos* – e *corpo inteiro* – à origem (do próprio “dar ouvidos”, “corpo inteiro”). Há a escuta na instância em que algo se dá (isto é, *se diz, fala*) para poder ser escutado, para fazer da escuta *origem*⁴.

brasileiras, não se fala em Orunmilá como intermediador oracular. Apenas em Exu. Quando, na passagem transcrita, fala-se que o caráter de Exu é do acidente, o que se está a evocar é o não essencialismo da vida humana e individual. Em outras palavras, quer-se dizer que, se há uma prescrição sobre como uma vida deva ser ou será, Exu seria a violação desse fundamento. Melhor que *acidente*, a palavra *existência*, no sentido preciso do termo, já que podemos referir o acidental não apenas ao que é contraposto ao essencial, mas sinônimo de predicação e, assim, correríamos o risco de deslocar a dinâmica do vir-a-ser (*axé*) da qual Exu é o responsável para a adjetivação predicativa dos sujeitos.

³ PRANDI, Reginaldo. *Op. cit.*, p. 76;78.

⁴ Curioso que, cotidianamente, quase não atentamos (ou mesmo nunca atentamos) para o parentesco iorubá da palavra *origem*, pois *ori*, na língua em questão, diz *cabeça*, mas não no sentido de cabeça física, anatômica, biológica. Quando um povo dessa cultura se refere à sua cabeça (ao seu *ori*), afirma o seu vigor de origem e

Todavia, apenas no e através do homem é que as coisas falam, ganham e são sentido: corpo (*ara*), esta conjunção de *iwá* (o que permite que algo ou alguém seja), *axé* (o que permite que venha a ser algo ou alguém que [não] é) e *abá* (o que permite que o que é e venha ser sejam com e como sentido). Apenas no e através do homem, afinal, *algo* pode ser *algo*, *realidade* se dispõe e se conserva (é percebida) como *realidade*. No e através do homem, Exu se faz presente na realização da *presença*, do corpo (*ara*), pois, ainda que tudo sempre esteja se ausentando, fugidio, metamórfico (por força do *axé*), ígneo (lembramos: Exu é fogo!), podemos dizê-los como um *tudo que sempre está* (*iwá/abá*). Podemos dizer o fogo como fogo, a despeito de sua vulnerabilidade e esvanecimento. O fogo de Exu presenteia a experiência da linguagem e se presenteia na linguagem de toda experiência:

Ele não é o que vela sobre alguma parte específica da existência, e tão menos o possibilitador de alguma atividade humana; mas, sem ele, a existência não se comunicaria, não viria a ser; sem ele não haveria dinâmica nem encaminhamentos. Ele é a faísca que inicia o processo. Através da comunicação estabelecida por Exu é dada à vida a possibilidade de desenvolvimento. Sem ele a existência não se desenvolveria, não poderia vir a ser.⁵

Satã, demônio, diabo: retóricas para Exu

Apesar da referência demeritória de Exu ao demônio, incitada pela Igreja Católica quando da catequização dos negros escravos e de qualquer outra cultura à margem de seus dogmas⁶, o demoníaco não tem, originalmente, essa acepção negativa à qual estamos acostumados. De fato, quando a medida de todas as coisas passou a ser o homem (Cf. Protágoras) e não mais a natureza (o sagrado, a própria ausência das medidas, o imensurável),

paternidade, seu *espírito*. Um santo mora na cabeça, ou melhor, um santo rege nossa cabeça (uma tradução apressada diria: nossa consciência, nossa inteligência): um orixá é pai de nossa cabeça, ou nossa cabeça responde (corresponde) a uma questão em cujo diálogo – em cuja intermediação entre o humano e o sagrado, entre palavra e silêncio, Orumilá e Exu no oráculo de Ifá – um orixá se faz mito, a manifestar e, a um só tempo, o não-manifesto de nossa vida/morte. Para nós, ocidentais de forte conversação com as raízes europeias, perceber a referência de gênese e genética ao grego *genos* é mais nítida. Na Grécia, *genos* se irmana divinamente a *ori* na respectiva assunção da *moira* ou *odu*. Nosso intuito, aqui, não é estabelecer uma igualdade entre as experiências grega e *iorubá*, mas uma identidade, que só é possível, enquanto eclodir e no eclodir das diferenças. Estas, no entanto, não se dão por oposição, como se as culturas se estabelecessem num jogo estruturalista de exclusão uma das outras no sistema mundano. A cultura *iorubá* não o é porque não é grega, romana, persa etc. A diferença é, antes e ainda, ontológica, pois a referência da cultura se dá desde o ser e, logo, desde o sagrado nadificante e nadificador (desde *Olorum*), desde uma abertura, desde um sem-limite e não por relação em que o distinto emerge na funcionalidade de um sistema que se quer *a priori* de tudo, quando já é um *a posteriori* (do nada).

⁵ BERKENBROCK, Volney, J. *A experiência dos orixás*. Petrópolis: Vozes, 2007: 231.

⁶ “Na Nigéria a identificação de Exu com o demônio tornou-se mais patente através da tradução da bíblia para a língua *iorubá*, que tomou a palavra Exu para traduzir demônio.” (DOPAMU, P.A. *Exu: o inimigo invisível do homem*. São Paulo, 1990).

as culturas se afastaram da terra de que foi e ainda deveriam ser a lavra, o culto, o cuidado e o cultivo. A terra (o sagrado) é que passou a ser um bem, uma propriedade das culturas e daí resulta a obstinação da afirmação das diferenças culturais, da demarcação e disputa de territórios, de lavras, de cultivos, de sentidos, fazendo do cultural uma dinâmica de lutas de poder – de poder pelo *sentido* (pelo domínio, desvendamento, controle) da terra. O que se colocaria fora do controle, fora do sentido (a saber, hegemônico, vencedor e, logo, verdadeiro, civilizador ou civilizatório) integraria o bárbaro, o demoníaco, o diabólico, o satânico, o errado, o mal, o falso. Todavia, o verdadeiro e o falso, como disse e ainda diz um pensador universal como Aristóteles, não estão na natureza, mas na compreensão. Dessa forma, a questão da verdade deixou de o ser (de ser uma questão) para estar à deriva e derivada de uma proposição, senão lógica, ao menos *sofística*. Mais do que submersa num racionalismo consolidado na modernidade e misturado à metafísica escolástica e helenística, a história ocidental em que as dicotomias afloram e se sustentam no jardim do maniqueísmo se constrói a partir do quanto e de como a metafísica e a razão se transformaram também, e sobretudo, em retórica antropocêntrica.

A metafísica e a razão não perdem, ou melhor, não perderiam seu vigor de pensamento (elas, em si, não constituem veneno ou limitação do pensar e da humanidade, haja vista que um Descartes, ou um Santo Agostinho, não erraram, apenas pensaram, ou buscaram pensar) se não forem (se não fossem) interpretadas (deturpadas) segundo as intenções (as traduções, as traições) marcadamente persuasivas, reféns da disputa pelo poder, pelo sentido – não necessariamente lógico ou coerente, mas convincente (ou pertinente, conveniente). Nesses moldes, vivemos (sim, em moldes vivemos! Segundo moldes de vida, modelos de pensar-agir, morremos!) numa sucessão, ou superposição, ou concomitância de discursos retóricos, entre os quais não apenas a temática de Exu sofreria seus danos cristianamente sofísticos, mas o próprio tema do Diabo, do Demônio, do Satã já assumiria uma abordagem retórica, uma construção historicamente concebida para além dos ditos bíblicos, das Sagradas Escrituras e assim propagada midiaticamente. Não à toa, atualmente, a Igreja (principalmente a protestante, neopentecostal) se interpenetra com os meios de comunicação de massa e, a um só tempo, com a política, conforme podemos observar nitidamente na experiência brasileira. A Igreja, ao longo da História, se constituiu como *instituição política* no reerguimento do império romano (ela precisava criar e impor, então, suas leis; a bíblia precisaria se converter numa constituição e o diabo, na imagem do fora-de-lei, da figura desobediente à legislação

constituinte⁷) e, a seguir, como *instituição midiática*, sobretudo após a contra-reforma e a emergência protestante das religiões cristãs-burguesas, de livre-interpretação da bíblia, de centramento na subjetividade leitora e, logo, no modelo de pensamento (capitalista, racional, evolucionista) reinante e, conseqüentemente, ditador da exegese dos livros sagrados⁸.

Se, na expansão marítima e na colonização dos ibéricos sobre as culturas não europeias, a alteridade (indígena, negroafricana) se fez diabólica enquanto imagem do que se pôs *à margem* (daí, a palavra *marginal*, hoje marcadamente negativa) e, não raro, rebelde (a recusar a catequese), já que, com a consolidação do capitalismo, as noções de indisciplina e desregramento também foram associadas ao diabo (e, no sincretismo e paralelismo religioso, a Exu), enquanto prejudicador do bom trabalho, da produtividade, da coesão familiar e

⁷ O diabo é o resultado da fusão de muitas crenças de diferentes culturas. Aparece no discurso cristão como sendo a serpente que seduziu Eva e Adão no paraíso, levando-os a comerem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal; ou quando da agonia de Cristo no deserto, o diabo aparece tentando-o, oferecendo-lhe o mundo como recompensa para que Jesus abandone o plano de Deus para sua vida. Da mitologia grega, ele é herdeiro direto de Hades, o deus do mundo dos mortos, local para onde as almas dos condenados eram enviadas, após pagarem ao barquero Caronte; para entrar na morada de Hades era preciso passar por Cérbero, o cão de três cabeças que guardava os portais do Tártaro. Mas o tridente ele herdou de Netuno, o deus dos mares; os pés de bode eram de Pã, uma entidade benéfica, que vivia nos bosques e florestas. A aparência hedionda de Lúcifer só veio se concretizar a partir do fim do Império Romano (476 d. c.), quando a Igreja Católica passou a ocupar o vazio de poder deixado pela queda de Roma; a Europa se via mergulhada nas invasões bárbaras, sem contar com um poder sólido para garantir a ordem social. Era preciso demonizar as crenças pagãs, para que a religião cristã se prestasse como nova ferramenta de poder e de controle sobre os diversos povos que viviam dentro das fronteiras do decaído império Romano; fornecendo uma base de cultura comum para um mundo extremamente diverso e conflitivo. Para manter seu domínio sobre estas populações, a igreja resolveu personificar “a encarnação do mal”; passou então a conceder a Lúcifer toda a maldade, os vícios, os pecados e os sofrimentos do mundo; e também a figura de um “Demônio malévolo”, comandante de uma legião de outras criaturas das trevas em luta eterna contra Deus, os santos e os anjos, para “corromper a humanidade”. Isso tudo veio se prestar perfeitamente para dar consistência para o projeto de poder de uma igreja que ambicionava reerguer o Antigo Império Romano e unificar a fé e as crenças por todo o mundo.

⁸ Em *Satã: uma biografia*, o historiador e professor emérito de Literatura Inglesa da Universidade da Califórnia, em Los Angeles, Henry Ansgar Kelly, mostra que, ao contrário do que muitos cristãos costumam acreditar, não existe menção a Satã como poderoso inimigo de Deus em nenhum versículo do Velho Testamento. Os demônios citados nos primeiros textos que compõem a bíblia agem como promotores públicos celestiais, funcionários angélicos encarregados de patrulhar a Terra e testar a virtude dos homens com a devida autorização divina. O livro desconstrói a crença de que o demônio que aparece nos Evangelhos assediando Cristo seja o malévolo guardião das trevas e o torturador dos pecadores. Para o autor, o sombrio carrasco de rabo e chifre não existe: foi inventado por textos escritos séculos depois da Bíblia (Cf. KELLY, Henry Ansgar. *Satã: uma biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001). O autor salienta, do início ao fim de seu ensaio, a proveniência retórica da construção do personagem do Mal na História cristã-ocidental:

A vantagem desta abordagem é que esclarece exatamente o que está contido na Bíblia e o que foi agregado à Bíblia. E apresenta um desafio claro para aqueles que acreditam que a Bíblia exige crença na existência do Satã. O Desafio é: acredita-se no Satã da Bíblia ou em uma figura que foi inventada a partir dos equívocos posteriores à Bíblia? Ou, se existe uma tendência a rejeitar a existência de Satã, é preciso considerar se é o Satã da Tradição ou Satã da Escritura que está sendo desacreditado. Pois a Tradição manipulou a Escritura nesse assunto. Neste livro, poderemos ver como aconteceu essa manipulação, da maneira mais exata possível sob a luz das evidências históricas que sobreviveram. Veremos por nós mesmos os componentes dos temas satânicos que apareceram nos livros individuais da Bíblia e, então, o que os intérpretes fizeram desses componentes após a Bíblia ser fechada e canonizada. (*Id.*, *ibid.* p. 14).

profissional, associando-o à figura do boêmio, do vagabundo, do notívago, do malandro e do corruptível⁹. Não que Exu não esteja imbuído da figuração *flâneur*, da caotização afetiva e mercantil. Os mitos nos trazem, de fato, este Exu-deus dos ladrões, das trocas, da promiscuidade, mas não porque Exu encerre o errado, o maligno, o imoral ou amoral, pois estas noções não são míticas nem iorubanas. A moralidade não é uma questão iorubana. Na verdade, a moralidade não é uma questão, mas o fim da questão na paralisia do conceito (do dogma). A *questão*, vale dizermos, é a *Ética*. Quando ausente ou impotente de questionamento, o ético se rende e perde para o moralismo. Entre os mitos, promíscuos e corruptíveis são os orixás todos. Cada qual se casa um com o outro, disputa amores e parceiros, comete incestos e adultérios, sente e resente iras e discórdias, e até subverte gêneros nos casos de androgenia, porque é a natureza mesma que se revela imprevisível, lasciva e polêmica, na qual os elementos seguem em cópula, contaminação, disputa, tensão, tensão, uns com os outros.

Essa promiscuidade nos é muito familiar no panteão telúrico e olímpico grego e, daí, entre nós, uma palavra muito própria (porque originariamente de índole poética e mítica) despertaria ainda mais adequada: erotismo. *Eros*, força órfica de coesão e ligação de tudo o que há, frente à desfiguração de *Thanatos*, não deixa de estar próxima do sentido e da necessidade do *axé* para a permanência e mudança (conservação e devir) da terra (*Onilé*) frente à morte, *Iku*¹⁰. O encarregado de fazer o *axé/Eros* circular entre os iorubanos? Exu. Nesses termos, Exu é deus dos mercados, dos ladrões, da promiscuidade, por figurar como a própria troca, a própria negociação (leia-se: negação do ócio, isto é, *ação, movimento*), o próprio diálogo, a própria liga (a própria linguagem) que instaura pontes entre as coisas e

⁹ Basta, atualmente, assistirmos a uma sessão de exorcismo ou “descarrego” numa igreja protestante. O chamado *encosto* é o diabo destruidor dos lares e das relações pacíficas e produtivas de trabalho. Na verdade, *encosto* seria, miticamente, o *egun*, isto é, o espírito de um antepassado “não passado”, um “morto-vivo”, o que desafia a morte, ainda presente no durante daqueles com quem tiveram alguma convivência harmoniosa ou conflitante. O *egun* (o *encosto*), mais do que um personagem supra-humano tido como Satanás, é ainda o homem em vias de humanizar-se, de amadurecer na eternidade do agora que não passa, da morte que ainda não é morte, enquanto for vida a receber apelo de potencialização e encaminhamentos.

¹⁰ “Tanto estudiosos da cultura helênica quanto os da cultura iorubá já vêm indicando há tempos afinidades que aproximam os jardins politeístas da Grécia e da África. Harold Courlander, por exemplo, considera óbvio o paralelo entre mitos gregos e iorubanos, observando que olímpicos e orixás encontram-se igualmente enfiados em assuntos e negócios humanos. (...) O que não quer dizer, por outro lado, que não existam diferenças entre olímpicos e orixás. Entre a Ática e a África. Tanto podemos aproximar Hefesto de Ogum, ferreiros divinos, ou Hermes e Exu, mensageiros itifálicos, quanto podemos apartá-los. (...) Nem mesmo o transe, a possessão, era estranho à antiga cultura grega. Em Delfos, usando o corpo e os órgãos vocais da pítia, Apolo falava na primeira pessoa. Os gregos então diziam que a pítia tornara-se *entheos* (...). Por sua vez, a religião iorubana é uma religião do ‘entusiasmo’, no sentido original da expressão, *enthusiasmos* – religião da posse do ‘elegum’ (cavalo) pelo orixá. (...) Mas a semelhança que mais sobressai, como já indiquei antes, diz respeito à ‘humanidade’ das criações de ambos os sistemas mitológicos. (...) Não há lugar aqui para a apatia, *apatheia*, ausência de paixões.” (RISÉRIO, Antonio. *Oriki Orixá, Op. cit.*, p. 70;71).

pessoas, e entre os próprios orixás – promíscuos e em guerra uns com os outros, porque possuídos por Exu, possuidores de axé (do vir-a-ser; do entre-ser). Por acionar e perpetuar tais contaminações, Exu caotiza, ao mesmo tempo que cosmogoniza; permite cosmos, ao mesmo tempo que gera o caos. A guerra, a discórdia, a desestabilização em Exu e de Exu não se esgotam moralmente; implicam, primeiro e sempre, as venturas, aventuras e desventuras do *padê* (da reunião/ convivência/confluência) entre o sagrado e o profano. Entre terra e céu, o inferno de Exu é o *entre* em que *ayê* e *orun* se tornam desdobramentos, mas nunca dimensões paralelas, estanques e antagônicas.

Traduzir simplesmente *ayê* por terra e *orun* por céu corre o risco de entender um e outro a partir da forma cristã (ou retórico-metafísica¹¹) com qual aprendemos a compreender o céu (como o paraíso, “mundo de lá”, invisível, para onde migraremos depois de mortos, se merecermos) e a terra (“o mundo de cá”, da provação, material, tátil, visível)¹². Para os iorubanos, “o mundo de lá” ainda se resguarda como um “mundo de cá”, na medida – ou na desmedida – em que este “além” (*Orun*) não significa um “acima” se, mesmo num poço sem fundo, os iorubanos juravam encontrar *Olorun* (o Senhor do Além); se é na terra, em suas profundezas, que encontramos e se encontra *Orun*). Quando nos referimos a este duplo como um *desdobramento*, pressupomos que o princípio é a *dobra*. Nela, no interstício, no intervalo, no hiato, o *ser sendo está* e, logo, o agir, o ético, o sentido, a linguagem, o humano frente ao sagrado (isto é, a profanação), a encruzilhada, o axé, de Exu. O *apartheid* é cultural-historiográfico; somente o *padê* é histórico-ontológico. Enquanto o *apartheid* consiste na dissociação, na separação, no apartamento, o *padê* é o tomar parte, o fazer parte do mesmo, sendo vário¹³. O *padê*, como festa sagrada, congrega, confunde, funde, unifica e deixa passar e entrever-se, do uno, a multiplicidade que, sob o axé, virá de novo a sofrer o rito da

¹¹ A palavra *metafísica*, ela mesma, já vítima de toda uma retórica. A tradução de *meta* por além é discutível, se compreendermo-lo como um *para fora*. Este *além* não deixa de estar e ser *para dentro*, ou melhor, *entre*. Revigorando o entre-físico, podemos ler de um modo virgem a referência entre *ayê* e *orun*.

¹² Há quem ainda traduza *ayê* e *orun* por, respectivamente, imanência e transcendência. O perigo destas traduções é adequar as questões aos conceitos ocidentais, pois, afinal, palavras como “imanência” e “transcendência” têm sentido marcadamente filosófico-europeu. Armadilhas como essa flagram a pseudo-fidelidade de muitos estudiosos interessados em demarcar as diferenças culturais. Quando, por exemplo, traduzem *iwá* por aquilo que permite a existência, não põem em questão o que chamam por existência para, assim, verificarem se *iwá* é o que a permite. *Iwá*, na verdade, é o que possibilita a vigência, enquanto existência já implicaria, tecnicamente, a experiência da morte como morte própria do homem que habita a linguagem. Parece-nos que, mesmo antropológicamente, a compreensão da alteridade só se efetiva quando encaixada nas visões de mundo que trazemos conosco, de maneira que chegamos a empregar palavras da nossa cultura que nós mesmos não colocamos em questão, gerando falsas correspondências. Daí, como se verá mais à frente, nosso empenho em ouvir a palavra como palavra, mais do que ceder a uma simples descrição ou interpretação culturalista dos mitos africanos.

¹³ Sobre o jogo fértil com as palavras *apartheid* e *padê*, ver RISÉRIO, Antônio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. São Paulo: Editora 34, 2007.

conjunção (da reunião, do *padê*) que faz permanecer tudo o que muda. E mudar tudo o que permanece.

Apenas sob o espírito do *padê*, como veremos, podemos associar o diabo, o demônio, o satã a Exu. Sob a égide do *apartheid*, Exu será diabólico, demoníaco e satânico, sim, mas na pista de uma compreensão rançosa e preconceituosa do que sejam tanto Exu quanto o diabo, o demônio e o satanás. Ainda sob a regência culturalista-historiográfica, isto é, dos apartamentos e dissociações, jamais poderíamos referir uma palavra da cultura cristã à de uma outra estranha às suas liturgias e obras de revelação, como a bíblia. Sobre os que tomam esse cuidado, flagramos no já citado *Satã: uma biografia*:

Não tenho tempo a perder com ‘análogos ao diabo’ ou ‘sócios de Satã’. Da mesma maneira, não me agrada caracterizar os nazistas como ‘fascistas’; os fascistas eram italianos, não alemães. Os membros alemães do partido de Hitler eram particularmente chamados de nazistas e, embora tivessem algumas semelhanças com os fascistas, tinham também muitas diferenças. Para mim o único diabo verdadeiro é o diabo cristão, ou seja, o DIABO, em suas várias evoluções.¹⁴

Ouvindo os apelos de Exu, isto é, colhendo e acolhendo os chamados do silêncio para que a realidade, *ela mesma*, possa ser *ela mesma* enquanto um nome para o que antecede e ultrapassa os nomes (e deixa que ela, a realidade, seja *real*), comemoramos o *padê* não à maneira de um sincretismo (à brasileira), ou de outra abordagem historiográfica. Por esse caminho, a ênfase no culturalismo (e, portanto, no sagrado como propriedade de uma cultura) impossibilitaria compreendermos os “análogos ao diabo” não como figuras concebidas por relações funcionais em que as culturas dominadas se interpretariam a partir das dominantes (diluindo a diferença, a singularidade e concebendo qualquer analogia como sócia de um suposto personagem original), mas como referências ontológicas em que o único original é personagem algum; em que a origem não está nem numa cultura nem na outra: as culturas é que estão na origem, na abertura para as personagens, isto é, para as figurações de sentido, para as falas e nomes da linguagem, se a bíblia, enquanto revelada pelo espírito santo, por exemplo, não pode se querer verdade para os hebreus, para os cristãos, mas para a humanidade. E se a tradição oral iorubá, enquanto narrativa também da verdade, não pode supor que os orixás sejam tão-somente africanos (a menos que, conforme se observa nos nagôs, o mundo seja e tenha sido o seu povo – Ilê Ifé era o próprio e único [berço do] mundo),

¹⁴ KELLY, Henry Ansgar. *Op. Cit.*, p. 13.

uma vez que mesmos nós, *brancos* em terras brasileiras, também somos filhos de Ogum ou Xangô, de Iemanjá ou Oxum¹⁵.

Seria preciso compreender a verdade não no relativismo subjetivista, a partir do qual cada povo teria a sua verdade, o seu deus. Seria preciso compreender a verdade, ao mesmo tempo, fora dos termos idealizantes do absoluto (como se as diferenças culturais pudessem dialeticamente ser resolvidas, sintetizadas e, logicamente, apagadas quando sobrepostas por um ser último e supremo). Seria preciso, enfim, ou em *princípio*, rememorar que a única pressuposição para algo, para algo ser, para que haja ser, deva ser nada. Deva não ser. Na contestação supra-cultural ao fragmento de Henry Kelly, Nada é o único personagem original, mas supor Nada como personagem ainda resvalaria em certo perigo de não o compreender como o que não é passível de compreensão ou como o que não é ainda realização ou personificação, haja vista que Nada não pode ser e, então, deve estar livre de qualquer entificação, para que perseverem as vestes (as *personas*, as personagens), as quais, como peles de cebola, o circundarão para, a um só tempo, negá-lo e afirmá-lo. Diríamos melhor: Nada não deve estar livre. Livre, Nada não deve estar. Não estando, nada é sem-lugar, é sem pátria, é sem-cultura, é (o) infinito. Nossa liberdade, que é a liberdade para sermos, é graça do nada, é graça do infinito (*Orun*) que nos concede o limite (*Ayê*) de e para sermos. De e para sermos culturais, mundo. Mundanos.

A memória desse esquecimento, desse nada, nada tem a ver com o niilismo, com certo paganismo ou perspectiva ateia na qual Deus não haveria. Pelo contrário, o reconhecimento desse desconhecimento, desse desconhecido, porque incognoscível, afirma o próprio sagrado como sagrado e não, conforme a própria religião o fez e faz, como algo ou alguém (um ser, um ente-pai), de modo que já se torne o sagrado profano e humano. Adentrar nesse ínterim, nesse intervalo entre o que não é e o que é (e/ou pode/virá a ser), no qual desde sempre

¹⁵ Sabemos, entretanto, que estas divindades não integram necessariamente o imaginário de um católico. Elas não ganham necessariamente sentido, não acontecem para ele. Mas é preciso ressaltar que algo se antecipa à coisa-para-si, que são a própria coisa e o si e o fenômeno em que a coisa e o si vão ao encontro um do outro, um no outro, a ponto de não haver, primordialmente, sujeito e objeto e, logo, este epistemológico *para-si*. Na verdade, a coisa, antes de estar para alguém, tem de já ter comparecido *em* alguém. Apenas comparecendo em alguém, a coisa pode ser uma coisa e, logo, se tornar uma questão e, a *posteriori*, talvez, uma representação que a reduz ao âmbito do objeto. A coisa, ou seja, o que está em questão antecede e ultrapassa qualquer resposta ou conceito. Logo, há duas maneiras de conceber as palavras e narrativas de revelação: 1) como respostas no sentido de: resolução de problemas existenciais, no sentido de formulações absolutas (porque oriundas de uma verdade supra-humana) ou relativas (porque dependentes da interpretação/leitura subjetiva desses dogmas, dessas verdades supra-humanas); 2) como respostas enquanto a própria coisa posta, isto é, disposta como questão (e, assim, tanto bíblia quanto os narrares orais míticos constituiriam obras de arte, instaurações de mundo a partir das provocações do sagrado. Nesses termos, mesmo que o amor *para* os gregos, ou *para* os cristãos, ou *para* os iorubanos assumam dimensões diferenciadas, o *amor* comparece em todas as experiências e permanece como questão *em* cada ser humano. Os mitos não vêm esclarecer o que é o *amor-para*, mas, pela palavra, manifestar, com todo o seu silêncio e mistério, o *amor*, entre outras questões fundacionais.

estivemos, leva-nos à experiência *poética* por excelência. Para os gregos, *poética* consiste em toda experiência do sagrado como tal, em que silêncio e som, repouso e movimento ou, em suma (ou sem-súmula), linguagem emerge (e imerge) como o acontecimento (espácio-temporalidade) do que vem a ser. Para os gregos arcaicos, verdade diz desse próprio acontecimento de ser e linguagem, em que o que não era foi, e é, não sendo, para (ainda e sempre) ser. Não desejamos, com isso, afastar-nos da experiência iorubana ao adentrarmos na experiência de verdade grega. Desejamos, sim, afastar-nos dessa experiência em que as experiências precisem (se tornem precisas, medidas, exatas) desde um adjetivo, de uma predicação, sejam elas gregas ou iorubanas. Desejamos, sim, aproximar-nos do que nos é mais próximo, do que nos é próprio: aproximarmo-nos da própria *experiência* como tal, como isto que nos deixa sempre *próximos*.

Somente sofrendo a experiência enquanto experiência poderemos percorrer um *padê* ontológico, porque, primordialmente, poético. Aqui, a abordagem poética será o caminho (já é, desde o início foi) para articularmos Exu ao que é mais propriamente demoníaco: a poeticidade. Se, em alguma medida, parecemos nos aproximar agora dos gregos (como outrora nos aproximamos dos cristãos), é porque gregos e cristãos nunca deixaram de estar longe ou de fora de nossa experiência. De modo mais preciso, impossível falar em demônio com profundidade sem falar nos gregos. Não basta paralisarmos nos desígnios da Igreja. Se as paralelas se encontram no infinito, na abertura para o demoníaco e para o vigor de Exu, gregos e iorubanos se encontram. Ou melhor, gregos e iorubanos são dois nomes para o momento em que, da abertura, o infinito se finita, se torna algo que, desdobrado em paralelas, se desencontra. Gregos e iorubanos são dois nomes para o desencontro. O que buscamos é o encontro, o humano do homem, a superação dos predicativos através do *padê*, da festa do infinito em que *nada é tudo*, segundo a mensagem mítica de um Ulysses pessoano. O encontro com nada, o encontro com a origem, é o encontro com a *criação*. Com a poesia, o nosso encontro. Daí, ouvidos todos para a palavra e seu silêncio, a despeito (o que não quer dizer desrespeito) das tradições e traições historiográficas, retóricas e sofisticadas. A partir de agora e de outrora, ouvidos todos para o demônio, que tanto Grécia quanto Nigéria já o ouviram e ouvem para cantar. Se o que nos traz a fala aqui é ele, Exu. Se o que nos traz a fala aqui é ele, Eros. Se o que nos traz a fala aqui é ele, Hermes.

O deus mensageiro, da comunicação, para os gregos, Hermes é, também, o verbo pelo qual o poeta se possui para cantar o encantamento divino. Se, nestes caminhos, a poesia – no lugar da retórica – (a)parece-nos (a) ser o mote, impossível não rememorar que a esta interpretação do silêncio da palavra, da voz do silêncio dos deuses chamou, entre nós,

hermenêutica. Hermeneutas são os poetas, como também os críticos, os pensadores e mais quem se debruçar naquilo que, aqui, nos traz à fala. O que nos traz à fala, Exu, também é o que, conforme Hermes, nos traz o falo – o tónus, priápico, para a erotização (cruzamento) dos corpos-caminhos. Sedentos de entrecruzamentos, Exu e Hermes se entrecruzam:

1. Hermes se move durante a noite, ocasião do amor, sonhos e roubo;
2. é o mestre da astúcia e do engano, fraude, a marginalidade das ilusões e truques
3. ele possui poderes mágicos, a margem entre o natural e o sobrenatural
4. ele é o patrono de todas as ocupações que ocupam margens ou envolvem mediação: comerciantes, ladrões, pastores e mensageiros;
5. sua mobilidade o transforma numa criatura intermediária, ambígua;
6. sua marginalidade é indicada pela localização de sua herma fálica, não em qualquer lugar, mas nas estradas, nas encruzilhadas e nos bosques;
7. mesmo o seu erotismo não é orientado para a fertilidade ou para manter a família, mas é basicamente afrodítico – furtivo, dissimulado e amoral, um amor ganho por furto sem qualquer preocupação pelas conseqüências;
8. Hermes é um guia através das fronteiras, incluindo a fronteira entre a terra e o Hades, isto é, entre a vida e a morte.
9. Hermes é o deus grego das aberturas e das fendas.¹⁶

Seja entre gregos, seja entre iorubanos, mal e bem não são conceitos-parâmetros para avaliar o homem e, muito menos, os deuses e orixás¹⁷. Assim, evocamos Exu para que, nas fronteiras entre mal e bem, novas aberturas e fendas de sentido se espriem e ensaiemos não uma retórica histórica, mas uma poética dos mitos.

Satã, demônio, diabo II: poéticas de Exu

De proveniência grega, a palavra “demônio” foi vítima de uma depreciação desde que veio a caracterizar uma ação humana que se recusasse a ouvir, a atender, a ceder a uma voz alheia e normativa, autoritária e legisladora do certo e do errado, porque, embasada por uma

¹⁶ FRIEDRICH, Paul. *The meaning of Aphrodite*, apêndice 8, p. 205. Chicaco: University of Chicago Press, 1978. Citado por PALMER, Richard. E. In: *The liminality of Hermes and the meaning of hermeneutics*. Disponível em: <http://www.mac.edu/~rpalmer/liminality.html> Perseus Project <http://www.perseus.tufts.edu/>.

¹⁷ Sobre a invenção do bem e do mal, atribuída geralmente à Igreja, devemos reconhecer, no entanto, que uma explicação alternativa foi sempre apresentada, a de que o personagem de Satã no Antigo Testamento e de Satã no Novo Testamento foi obscurecido porque afetado por uma religião estrangeira, a qual remonta ao Exílio Babilônico. Ou seja, o dualismo zoroastriano, a crença de que, além de um Deus benevolente, Ahura Mazda, existia também um espírito totalmente mal, sem criador, Angra Mainyu ou Ahriman. Entretanto, a idéia da influência zoroastriana sobre a evolução de Satã é pouco favorecida entre os estudiosos de hoje, porque mesmo a figura de Satã está sempre subordinada a Deus nas representações hebraicas e cristãs, e Angra Mainyu não funciona como acusador ou querelante. Além disso, as fontes literárias para o *dualismo persa* são mais recentes. É claro que não se pode descartar inteiramente a influência vindo dessa direção, principalmente se for apenas o caso de um ‘colorido do personagem’; porém neste estudo vamos deixar essa suposição como possibilidade, em vez de probabilidade.

palavra supostamente transmitida pelo Santíssimo, se auto-intitularia detentora da verdade. Aquele que não respeitasse, não obedecesse, não ouvisse uma ordem superior; aquele que, impulsivo, rebelde, arredio, indisciplinado, indisciplinável, ouvisse só a si mesmo, estaria, então, *tomado pelo demônio*: em si mesmo, ouviria o demônio pelo qual se encontra possuído. Despossuído de si, fora de si, fora do senso, em desencontro.

De fato, o *daemonon* grego corresponde a um âmbito em que se dá a ouvir uma voz íntima e, a um só tempo, estrangeira, estranha, indomável e não identificável pela consciência ou razão. Quando nos julgamos a agir sem pensar (sem *raciocinar*), estamos, afinal, impelidos por esta voz, que, na tradição psicanalítica, por exemplo, chegou a ser interpretada como o inconsciente, mas que, na dinâmica mítica grega, poderia comportar o sentido de mensagem ou chamamento divino. Não à toa, as crianças, através das quais os deuses (ou os orixás) falam mais diretamente, não raro são consideradas verdadeiros capetas, *capetinhas*: desobedientes porque ainda ignotas das leis da socialização; porque ainda não domesticadas, controladas, *convertidas*, vivem o *daimon* enquanto esta atuação que resiste ao controle, à administração e à programação. Quase que movidas apenas pelo instinto – pelo *axé* da natureza que nelas parece advir sem qualquer filtro – as crianças são puro *entusiasmo* e esta palavra, também de origem grega, quer dizer “estar no deus”, ou, o que daria no mesmo, “estar no *daimon*”, já que, entre os gregos, *demoníaca* é a própria mediação entre os homens e o sagrado: a potência de vida, inferior a um deus, mas superior aos mortais, de maneira que, sob o céu, os limites da vida na terra se abastecem, a um só tempo, da falta de limites dessa terra viva, em cuja abissalidade nascem os deuses e emerge o próprio céu como medida de sua desmesura. Conforme Goethe, *demoníaca* é a revelação do divino no mundo, o inacessível que nos circunda e do qual sentimos, em qualquer parte que estejamos, o misterioso sopro¹⁸.

¹⁸ Curioso sinalizar para uma leitura sutil de *Fausto*, de Goethe, em que o diabo, encarnado na *persona* de Mefistófeles, poderia vir a erguer-se como a manifestação da própria humanidade entre os limites do mundo (da razão, do antropocentrismo, da ciência) e os deslimes do insondável e inquietante sagrado. É sempre na forma de perguntas bastante oportunas que se coloca Mefistófeles, o diabo de Fausto. Jamais é ele um verdugo sanguinário, ou uma imagem infantil de espírito malvado. É antes uma reflexão sobre o que fazer da vida, como levá-la, se deve-se aproveitar os gozos ou não. Seus comentários são esclarecedores por lançarem perguntas que não podem ser feitas pelos homens piedosos (que Goethe muitas vezes classifica como homens medíocres). Aqui também se coloca em cheque a grandeza da razão, na qual se acredita ainda fortemente. Goethe debocha do que a mentalidade burguesa considera um privilégio divino, que aproxima o homem de Deus. Para ele, a razão não serve de muito mais do que para revelar a ignorância, para entrar em conflito com a natureza animal, e por isso mesmo é mais fonte de tortura e miséria do que de orgulho e felicidade. É a razão que lança luz sobre a sombra da alma humana, e, ao revelar um abismo ainda mais profundo de sombra, tira-lhe a ilusão de que a verdade pudesse estar ao alcance da mão. Após discutirem (Deus e o Diabo) acerca da vida de Fausto:

Mefistófeles: E quanto apostais vós qu'inda se perde,
Se licença me derdes de levá-lo
Suavemente pelo meu caminho?

No misterioso sopro de Olorun, chamado *Emi* pelos iorubanos, Exu condiz com este ser ainda imaturo (“errante”). Se Exu é o “mal-educado”, o que está, afinal, por educar-se (*educere*, em latim, quer dizer *eleva-se*, tornar-se superior a si mesmo, isto é, crescer, romper seus limites, intensificar-se, amadurecer), ele é, em alguma medida, o infante, o que aprende ainda a falar (o que recebe e dá a aprendizagem da voz); ou o adolescente, o púber, não mais ingênuo, o que já entrou e se deixou tomar pelo gênio e, genioso, questiona, vem afirmar-se e firmar o seu caráter na construção do que será sua maturidade. A aprendizagem da fala, do conceder sentido à vida, à realidade que se oferece a nós e, sentida, ganha e torna-se um caminho, é, junto ao Erê, Exu a caminho, é o caminho de Exu. Erê e Exu são os mensageiros divinos. Erê traz as mensagens de Orun ao Ayê. Exu realiza o contato de Ayê com Orun. Essa infância ou adolescência espiritual (e aqui recuperamos a palavra que, em latim, se verteu para *spiritum*, o grego *nous*, percepção, e *pneuma*, respiração, no sentido disto que mantém o corpo *inspirado*, vivo) advém desta, assim chamada, escuta demoníaca – da própria linguagem como âmbito em que o divino se encarna e se revela no ser humano, sem o qual o sagrado não poderia ser vivido como *o sagrado* e, logo, nomeado¹⁹.

Para o espiritismo, necessário pensar o sagrado livre de toda corporeidade, mas não terá o sagrado de fazer-se humano quando quer revelar-se aos homens? Enquanto a cremação do corpo morto entende uma separação de vida e morte na cosmogonia do mundo espiritual apartado do carnal, é o espírito da terra que abre a benção e toda possibilidade de vida. Na

O Senhor: Enquanto ele viver vida terrena
Não te é proibido exp'rimentá-lo.
Está sujeito a errar enquanto luta
O homem.

Esta noção de *erro* – fora dos ditames da proposição lógica – será revisitada mais adiante, quando interpretarmos a errância como a existência e amadurecimento humano, para além dos ditames dogmáticos do pecado. Ir “suavemente pelo caminho” do diabo é, aqui, na nossa poética, ouvir o apelo do demônio para ser *humano* (“está sujeito a errar enquanto luta / o homem”). Na tentativa do *acerto*, o homem raciocina (faz ciência) ou religa (faz religião). Tanto ciência quanto religião, pensando acertar (ligar terra e céu, homem e sagrado, se afastar do *diabo*), erram: *separam*. Daí a nossa compreensão a partir de dualismos (espírito e corpo, bem e mal). Em verdade, o duplo é uma organização (um desfazimento) da dobra originária, desta interseção e liminaridade em que o homem, entre *nonada* e o *infinito*, se atravessa (em *travessia*) e faz, como o Riobaldo de Guimarães Rosa, em outra obra emblemática da literatura, o amoroso pacto fáustico: “*Nonada. O diabo não há! É o que eu digo, se for... Existe é homem humano.*” “O Diabo no meio da rua”.

O diabo no meio da rua: O homem no meio da rua: no meio da rua a casa de Exu. Note-se que o próprio e suposto pacto com o diabo, no Riobaldo de *Grande Sertão: Veredas*, vale-se da palavra encruzilhada, imagem nuclear dos mitos de Exu: “Aquilo – era eu ir à meia-noite, na encruzilhada, esperar o Maligno – fechar o trato, fazer o pacto!” (ROSA, Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Nova Aguilar, 1994, p. 584). Essas alusões a obras referenciais da literatura universal vêm reivindicar espaço para que o personagem de Exu, com suas questões, também possa visitar seus contornos, expandindo o leque de interpretações possíveis.

¹⁹ Em iorubá, corpo/alma/espírito podem ser traduzidos como ara/emí/ori, sem as eventuais deturpações retórico-metafísicas, que antagonizam esses elementos. *Emi* é o sopro de Oxalá e hálito de Olorun sobre os corpos (*Ara*), para que respirem, tal como a *psyché* grega, convertida em *anima* no latim e, a seguir, em *alma*. Espírito, *ori*, também não é algo à parte do corpo, tanto que também podemos traduzi-lo por *cabeça*, no sentido daquilo que deixa o corpo estar em si, motivo pelo qual há quem traduza *Ori* por consciência.

religião telúrica, o morto não se separa da comunidade dos vivos, mas se torna mais poderoso e venerável, pois a viver no seio materno da terra. Quando esta se torna mais fofa e brota a nova vida, eis que os mortos regressam para ser solenemente acolhidos. Desse modo, o corpo persiste num constante ir para e vir da terra. Este vir e ir para a terra, pela terra, em nome da terra, como oferta e demanda da terra, compreende o próprio *axé*, de que Exu é o mediador (o entre-erótico, fecundante). No *axé* de Exu, o ar (*òfurufú*) de Oxalá pode ser ar e soprar, modelar a lama (*eerupe*) que, no *axé* de Exu, pode ser lama e vir a ser gente:

Quando Olorum procurava matéria apropriada para criar o ser humano, todos os Eborá partiam em busca de tal matéria. Trouxeram diferentes coisas: mas nenhuma era adequada. Eles foram buscar lama, mas ela chorou e derramou lágrimas. Nenhuma Eborá quis tomar da menor parcela. Mas Iku (a Morte), apareceu, apanhou um pouco de lama – *eerupe* – e não teve misericórdia de seu pranto. Levou-o a Olorum, que pediu a Oxalá e a Olugama que o modelaram e foi Ele mesmo quem lhe insuflou seu hálito. Mas Olorum determinou a Iku, que poder ter sido ele a apanhar a porca de lama, deveria recolocá-la em seu lugar a qualquer momento, e é por isso que Iku sempre nos leva de volta para a lama.²⁰

Dizem que quando Olorum encarregou Oxalá de fazer o mundo e modelar o ser humano, o orixá tentou vários caminhos. Tentou fazer o homem de ar, como ele. Não deu certo, pois o homem logo se desvaneceu. Tentou fazer de pau, mas a criatura ficou dura. De pedra ainda a tentativa foi pior. Fez de fogo e o homem se consumiu. Tentou azeite, água e até vinho-de-palma, e nada. Foi então que Nanã Burucu veio em seu socorro. Apontou para o fundo do lago seu ibiri, seu cetro e arma, e de lá retirou a porção de lama a Oxalá. Nanã deu a porção de lama a Oxalá, o barro do fundo da lago onde morava ela, a lama sob as água, que é Nanã. Oxalá criou o homem, o modelou no barro. Com o sopro de Olorum, ele caminhou. Com a ajuda dos orixás povoou a Terra. Mas tem um dia que o homem morre e seu corpo tem que retornar à terra, voltar à natureza de Nanã Burucu. Nanã deu a matéria no começo mas quer de volta no final tudo o que é seu.²¹

A noção de antropomorfismo divino é decisiva para compreender a referência mito-homem e sua conseqüente corporeidade, que também, a cada vez, é a sua. A encarnação que se produz na divindade constitui o caminho de toda revelação genuína. Ela, a encarnação, é o milagre divino em que o mito se apresenta na feição humana capaz de linguagem (Exu), em que a força da natureza (*axé*) assim se apresenta num corpo humano²². O mito não é personificação de coisa alguma, mas afirma o essencial, que é o manifestar do que se

²⁰ Cf. SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1998.

²¹ PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 196; 197.

²² Os orixás são entendidos acima de tudo como forças de Olorum que estão em cada pessoa, e não como indivíduos e entes individuais. A personificação que se faz dos Orixás e que aparece nos Itans quer manifestar pela palavra a experiência dessa força, dessa potência da arte atualizada em nós.

manifesta. Não sendo abstração do real que se traveste de personalidade, não é a personificação do supra-sensível, porque ele precede o supra-sensível, a abstração, por já ser, primordialmente, figuração – isto é, corpo, fenômeno, sensibilidade. Só porque já é manifestação da *Ayé*, ele pode ou pôde ser interpretado ou reduzido a um conceito pela ciência. Mas não o faz, porque não consiste na resolução de um problema chamado realidade, mas no pôr-se da realidade como um *isto* que se impõe, se interpõe e, querendo-nos, nos leva a querê-lo. A este âmbito em que querente e querido se tocam mutuamente chamamos *questão*. Como realidade posta em toda sua envergadura e mistério, o mito é *resposta*. É um co-responder a uma questão, mas no sentido de que essa correspondência ainda se mantém e persevera como pergunta pelo vigor (pelo demônio) do que levou a narrativa a nascer e exercer o seu próprio narrar.

Ainda no horizonte de um demônio/*daimon* não caricatural, encontraríamos, no fragmento 79 de Heráclito de Éfeso, uma passagem ilustrativa: “diante do *daimon*, o homem ouve, infantil, como, diante do homem, a criança”²³. O leitor de Heráclito sabe que, para o efésio, o que primeiro e sempre se ouve, em nosso silêncio (e enquanto silêncio-abertura para todo ouvir e dizer), é o *logos*²⁴ – a circunscrição da terra como mundo, a linguagem como desvelo de vida, a possibilitar, no homem e pelo homem, que *o que está sendo* se disponha, e se conserve, e assim se perceba como um *isto que está sendo*; a possibilitar, então, que *isto que está sendo* seja um *corpo*. Ao dar-se, a realidade dá-se *imediatamente* como corporeidade, sensibilidade, sensação. Imediatamente quer dizer: algo da ordem do súbito, do instantâneo. Ao dar-se, a realidade desencadeia um instante no qual o que vem a ser é. A isto chamamos *corpo*, a verdade imediata, o descobrir primeiro, pois o que se mostra é o dar-se de uma coisa imediatamente²⁵. Por isso, ratificamos: ouvir a linguagem é ouvir a realidade como *corpo*. A terra (*ayê*) sentida, ganhando (recebendo-doando) sentido (em iorubá, *abá*), é o que chamamos: mundo (*ara-ayê, ara-orun*).

De maneira impressionante, em iorubá, Exu quer dizer *esfera*. Exu é essa circunscrição da terra, enquanto mito da comunicação (ligação, coesão, que não [sobre]vivem sem o caos, sem a desfiguração) entre coisas, homens e deuses. Na criação da terra, na cosmogonia e teogonia de Olorum desde o caos original, Exu se fez e se faz, desde o início, presente, por ser o concessor do *axé* – da força que deixa um corpo vir a ser e vibrar como

²³ COSTA, Alexandre. *Heráclito: fragmentos contextualizados*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

²⁴ Alexandre Costa chega, em algumas passagens de seu livro supracitado a trocar *daimon* por *logos* na tradução do fragmento 79 para o português, mas que mantém *daimon* (ou *logos*) no idioma original, dada a dificuldade (senão, impossibilidade) de se traduzirem.

²⁵ Cf. FOGEL, Gilvan. “Notas sobre o corpo”. Em: CASTRO, Manuel Antônio de Castro (org.) *Arte: Corpo, mundo e terra*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009.

corpo (*ara-ayê*) que já é. Por isso, Exu é o que (se) liberta do caos, o que nasce do próprio caos, o que depende do caos para ser – para ser Exu – e, assim, é orixá primeiro, o primogênito, muito embora experienciado como o último e como o caçula, já que, apenas na aparição do homem sobre a Terra, tem-se a experiência da linguagem (de Exu) como isto que permite a percepção das coisas como coisas e, portanto, permite a nomeação de cada uma delas. Afinal somente o que se percebe – e percebendo-se *uno* – pode receber um nome. Nomear é salvaguardar o único.

No verbo *perceber* de Exu e da realidade como corpo, encontramos o radical *per*, também originário do grego, *peras* (limite), da qual provêm palavras como *perigo*, *percurso*, *experiência*, *porta*, *perplexidade*, *perfazimento*, *perfeição*. Exu, como o que *percebe*, porque *sente* (haja vista que nele a realidade se faz sentir; nele, a realidade ganha *sentido*, atravessa-o, lança-o na travessia, faz dele um *travesso*, um corpo cheio de *travessuras*, uma transversal, uma encruzilhada), vive no perigo e do perigo sobrevive. Inspirados por isso, há um verso do poeta alemão Hölderlin em que ouvimos:

Ora, onde mora o perigo
é lá que também cresce
o que salva.²⁶

A salvação de Exu – e também a nossa – só é salvação porque pressupõe o perigo e nele está sua fonte. Pois é na experiência do limite, neste *entre*, nesta abertura, que os caminhos se abrem, que os sentidos se instauram, que a percepção, a interpretação (o dar sentido – *pretium* – ao entre – *inter*) acontece. Vivemos interpretando, porque vivemos a barganhar o preço (*pretium*), o valor deste *entre* (*inter*) em que estamos e que nós somos

²⁶ HÖLDERLIN apud HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 31. Nesta citação, Heidegger pensa sobre o sentido de *salvar* para além do “retirar, a tempo, da destruição o que se acha ameaçada em continuar a ser o que vinha sendo. Ora ‘salvar’ diz muito mais. ‘Salvar’ diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho. (...) Onde algo cresce, é lá que ele deita raízes, é de lá que ele medra e prospera. Ambas as coisas se dão escondidas, em silêncio e no seu tempo. Segundo a palavra do poeta, porém, não nos é permitido esperar que, no perigo, se possa apanhar a força salvadora, imediatamente e sem preparação. Por isso é que temos de pensar agora a medida em que, no perigo extremo, isto é, na regência da com-posição, a força salvadora se enraíza até, o mais profundamente possível, é lá que medra e prospera (*Id.*, *ibid.*).

Nesse sentido, podemos recuperar o que aqui falamos a respeito do diabo em *Fausto*, de Goethe, enquanto evocação desse perigo em que se dá a *errância* – e, logo, o *salvar*, descobrir – do humano. Aqui, o erro não é mais o pecaminoso ou sacrílego e, sim, o experiencial enquanto agir ético, agir no qual e do qual se irrompe a ética (o *ethos*, a morada do ser que, para Heidegger, é a linguagem). Referir linguagem, morada, ser, perigo e salvação é refletir diabo e Exu poeticamente e não mais moralmente. Não à toa, o travesso Exu se transverte na travessia rosiana de Riobaldo como a aporia diabólica; não à toa, o “viver é muito perigoso” de *Grande Sertão: Veredas* é o lócus do crescimento e do salvar de que nos fala Hölderlin. No caso específico de Fausto, o impasse do homem frente à ciência, à razão, esbarra no próprio questionamento do império da técnica de que trata Heidegger no momento em que transcreve os versos do poeta alemão.

mesmos, especulando-o conquanto especulando-nos (*speculum* deu origem à palavra “espelho”; especular, pois, é refletir) neste diálogo desde essa abertura de que todo ser humano parte em busca de si. Salvamo-nos também no perigo porque o limite não é apenas onde uma coisa termina, mas onde ela *começa*. Com Exu temos a experiência do limite, do princípio das coisas, do nosso princípio (do nosso sentimento), porque, percebendo-nos e percebendo os limites do que há, podemos ver-nos, vê-los, *ver* – no que ver tem de sempre a ver com corpo, *ver corpo*. Na percepção da vida, isto é, na concepção de seus limites, de nossa mortalidade, é que vivemos em busca da felicidade, ou seja, do infinito em meio à nossa irremediável finitude. Assim, nos per-fazemos (nos fazemos no limite); buscamos, portanto, o per-feito, a *perfeição*. Como *esfera*, Exu é *terra perfazendo-se*. Nos limites da terra, Exu: no *inferno* (o verbo *fero*, em grego, quer dizer “conduzir”; *in*, por sua vez, mais uma vez, diz: “dentro”, “entre”). No inferno, *entre* e *dentro* da terra, põe-se Exu. Ou, se preferirmos, a sete palmos do solo, onde afundam os que ainda aprendem *a ser* (os que ainda se perfazem) e, *sendo* (não sendo perfeitos), não cessam de fundar-se e fundar. Amadurecer. *E/ducar-se*. Na salvaguarda de si (e de nós), Exu salvaguarda a terra, vivendo e sobrevivendo de seus limites, do e no perigo. Na vigília das aberturas, Exu sempre na porta das encruzilhadas (*orita*) e de nossas casas (*ilê*). Exu tem a chave: tranca as ruas para guardá-las e guardar-nos, de modo que, nessa vigília, abramo-nos no abrir dos caminhos. Exu tranca (protege) nossas moradas, nossa terra, nosso *território*, para que ele se distinga, e *seja*, à medida que (se) interpreta.

Este cuidado de Exu de pôr-nos no limite, em interface (em *diálogo*, em *educação*) com tudo, faz per-sistirmos. Se não estivéssemos, primordialmente, abertos (se não houvesse o *existir*, o pôr-se para além do limite), jamais poderíamos nos distinguir (nos contornar, fechar, *insistir* como nós mesmos). Na concomitância da mudança (da existência) e da permanência (da insistência), a vida persiste – *está-no-limite*. É Exu quem cuida da permanência de toda mudança (cujo orixá é Euá), enquanto mudança de toda permanência (cujo orixá é Oxumaré). Euá e Oxumaré, filhos de Nanã (da terra no fundo dos lagos e mares), da realidade que é (im)precisamente, na mudança e permanência, a conjunção “e” que as liga e gera.

Ao propormos a “salvação no e pelo perigo”, pensamos o *periculum* mas não ainda desenvolvemos o bastante o sentido do verbo “salvar” como *conduzir ao sumo*. Um fruto se salva quando, no seu amadurecimento, se torna (se reencontra com) sua própria semente. Quando, no seu amadurecimento, se torna (se reencontra com) a própria terra. A plenitude (a perfeição, a educação) do fruto é o seu apodrecimento, o momento em que desaparece para, não mais sendo (fruto), se tornar simplesmente a terra que lhe deu e lhe dá o princípio, a

essência (o vir a ser), a semente que fará eterna a vida e todo frutificar, a despeito de todo acabamento (perfazimento, amadurecimento, apodrecimento) das vidas individuais e finitas (*Àtúnwa*). Exu se salva quando, como um fruto, *amadurece*, educa-se/eleva-se às potências da natureza e levado por elas (enlevado, encantado por elas), para chegar à plenitude, à coisa perfeita, aquela que alcançou o limite máximo, ou seja, a que já não possui limites; a que, infinita, será coisa alguma, anterior a todas e, portanto, o vazio inaugural e doador de cada um delas. Em iorubá, *mare* é a palavra que diz perfeição, plenitude, enquanto *odu* corresponde à palavra iorubana para caminho, destino, delimitação, doação de limites, de sentidos, enquanto termo também para dizer *recipiente* – isto que, para receber, precisa doar o espaço, o vazio que principia algo. O senhor (*Ol*) desse vazio, dessa doação; o senhor (*Ol*) do máximo limite, do infinito (*orun*); o senhor (*Ol*) do recipiente/abertura (*odu*) perfeito/a (*mare*), em que cabe tudo por ter a máxima extensão e a máxima profundidade (isto é, por ser nada) é Olodumare, ou Olorun, enquanto *orun* disser este *além* que sempre será *além-do-limite*. Pondo-se no limite, inter-pretando, interpretando-se, Exu nos salva e se salva: põe-nos além do limite: põe-se em contato com o céu (*Orun*) e, logo, com o criador (*Olorun*). Mensageiro de *Olodumare/Olorun*, envia-nos a ele, ao mesmo tempo que, também, através de nós, em nós, Exu a ele se envia²⁷.

²⁷ O significado do nome *Olorun* é interpretado por diversos autores de forma não unificada, tendo sendo praticamente o mesmo sentido. Assim *Olorun* é apresentado como derivado de *o-ni-orun* ou *o-mi-orun* ou *ôlô-orún*, que significa “aquele que é o Orun”, “aquele possui o Orun” ou “o dono/senhor do Orun”. Aquele que *é o além e possui o além*, isto é aquele que, ao mesmo tempo, *não é* (por ser vazio, nada) e *é* (por se apropriar do vazio, ser tudo). Desse modo, a *Olorun* não é feito nenhum culto regular. A ele não são dedicadas casas de culto e nenhum tipo de sacerdócio está a seu serviço. Ele é um deus que não é objeto ou objetivo de ações cultuais e dele não há representação ou presenteio por alguma figura. Como princípio de tudo, como nada-senhor de tudo, senhor do nada, que é tudo, *Olorun* é o desconhecido, o esquecido, o que também não intervém na história de nenhum homem, já que toda intervenção já é filha de *Olorun* e graças a ele. A *Olorun* também são dados alguns títulos que o caracterizam como “*Oba arinun-roode*” (Senhor que concentra em si mesmo tudo o que é interior e tudo o que é exterior, tudo o que é oculto e o que é manifesto) ou “*Alaaba l’aaxê*” (aquele que é ou possui propósito de realização). Ora, só há realização porque existe a possibilidade de ela se realizar (ou não). A possibilidade dessas possibilidades e, logo, o que antecede a própria realização (dimensão) de interior-exterior é *Olorun*, como que aquilo que está além estando aquém, isto é, ausente de qualquer dimensionamento, lugar, raciocínio espaço-temporal. *Olorun*, no entre, é o entre *Ayê* e *Orun*, que os faz não dois planos separados da vida, mas duas manifestações do mesmo: o que se dá a ver e, concomitantemente, não se dá, para que haja o dar-se, bem como o ver-se.

A nossa tradição retórica ocidental tenderá sempre a ler os mitos africanos tentando compreendê-los segundo seus modelos de pensamento, ainda que reivindiquem alguma autoridade antropológica de estarem em contato direto com a cultura alheia. Mesmo assim, o antropólogo não abandona a sua história, assim como a história da cultura investigada já é outra a partir da simples presença do antropólogo. Nessa mutabilidade, impossível realizar uma descrição da cultura, um relato fiel, mas tão somente a poeticidade emergente do jogo interpretativo-criativo em que os sentidos vazam e se reabastecem, tal qual imaginamos realizar aqui, tentando ler *Olorun* não mais como um ser supremo e último, o fundamento dos fundamentos, mas como o vir-a-ser que funda, abismo insondável do ser.

Satã, demônio, diabo III: Amor em Exu

Diante da interpretação que repõe Exu como o que se interpenetra de perigo e salvação (vida e morte) para viger como mito do humano-interpretar-se, possível entender o quão *diabólico* é este orixá, mas não porque, conforme vimos com a palavra *demônio*, se trate de um espírito do mal. Se, na crença espiritualista, Exu é aquele *egun* que (ainda) aprende a fazer o bem (o que *se educa*), é porque Exu aprende a fazer o próprio, a fazer-se próprio: humano. Na máxima humanidade, na máxima apropriação (esgotamento) das possibilidades de ser, perfaz-se (desfaz-se) em *Olorum/Olodumare*. Basta notarmos que *bem*, na nossa língua portuguesa, é sinônimo de propriedade, do *apropriado*.

Na fala de um grande pensador como Aristóteles, por exemplo, pensa-se *essência* através da palavra *ousia*, que, em grego, possui também este sentido de propriedade de terra: *bem*. Como estamos nos apropriando da terra que, enquanto homens/húmus, somos, isto é, como estamos sempre nos demarcando, nos delimitando, isto é, descobrindo o nosso princípio (nos corporificando), o nosso caráter (nossas características), doando-nos sentidos quando a doar sentido ao solo que habitamos e nos habita, o *bem* é esta contínua distinção/caracterização: plenificação. A palavra grega correspondente ao verbo “distinguir” é *krinein*, que originou, em português, o termo “crítica”, procedimento que, na distinção, caracteriza, isto é, descobre as características do que se dá, em diálogo, a distinguir-se. Termo de mesma proveniência, *Krisis*, culminou, por sua vez, na nossa língua, em juízo e crise. Por isso, Exu (mito de nossa humanidade e humanização), na aprendizagem (*axé*) do bem, do próprio (*iwá*), do caráter, do corpo (*ara*), do sentido/da linguagem (*abá*), põe-se, a cada instante, em crítica, em crise, em juízo, em julgamento. Não porque seja um réu de uma moral que o absolverá ou condenará (e Exu também não nos absolve ou condena), mas porque ele é o próprio juiz de si mesmo (nós somos nossos próprios juízes), no seu (no nosso) apropriar-se (distinguir): na sua (na nossa) crítica ou auto-crítica. Afinal, todos os homens, por experienciarem a linguagem, por existirem, no diálogo silente consigo e com o outro, segundo a segundo fazem escolhas, tomam decisões, caminhos – em suma: doam e doam-se sentidos (diálogos, interpretações, críticas, juízos). Exu reergue miticamente a aprendizagem ética, a aprendizagem trágica pelas paixões.

Note-se que, ao longo de todo este nosso percurso por Exu, enredamo-nos numa trama de palavras que participam de uma mesma questão (a questão de Exu!): voz, escuta, dizer, intermediação, diálogo, linguagem, experiência, educação, percepção, interpretação, limite, margem, sentido, corpo, esfera, mundo, amadurecimento, existência, apropriação, bem, juízo,

crítica... Acrescentaríamos ainda mais uma: *amor*. É curioso que traduzamos, por exemplo, a palavra grega *philos* por amor e amizade e quase nunca salientemos que ela também se emprega na acepção de um pronome possessivo. *Amar* é tomar posse, não de algo exterior a nós que, por algum motivo, conquistamos e integramos à nossa vida. Este *tomar posse* do amor é apropriar-se do que já nos foi dado, abrir-se ao que já recebemos, ao que já é nosso de maneira irreversível. Amor, assim, é o *próprio*, o *bem*, a guarda do que nos guarda, o que sabe porque sabido de cor, de coração, o que se faz possuir quando já possuído, enquanto “possuir” não for um consumir (uma anulação) de algo, mas sim, um consumir (um conduzir ao sumo, um *salvar*: deixar-ser como parte de nós, nos limites de nós, no *entre* em que amado e amante seguem em encontro, em referência e diálogo). Não precisaríamos ir tão longe: na própria palavra em português, “amor”, a partícula “a” evoca uma negatividade e uma positividade. O termo “mor” significa *si mesmo*, uma espécie de pronome reflexivo. Assim, amor é a negação, afastamento de si e, ao mesmo tempo, a afirmação do si. Possível ainda que este “mor” derive de “*mors*”, morte. Amor: negação (e afirmação) de morte: vida, que é sempre vida *da* morte.

Daí que amar é fazer o bem (fazer a vida; fazer o si; fazer-se, na medida em que fazemos o outro, e na medida em que o outro, feito e a fazer-se, faz o si). Amar: dialogar: ouvir o outro (negar o si, morrer). No amar que ama a si porque ama o outro e vice-versa; no amar que ama o amor que une um e outro (amante e amado), o que se dá ouvir na união do amor é a linguagem (o sentido), a liga que nos liga: o corpo que se ganha, ao perder-se em outro. O corpo que se perde, ganhando outro. Fazer o mal? Romper a ligação, a referência, o diálogo, o movimento, o axé (a aprendizagem do bem, do próprio, do amor...), o fluxo da vida²⁸.

²⁸ Eis o tomar posse do *entre* como amor. Entre os gregos, o amor (*philos*) comparece como entre vida-e-morte na sentença heraclítica: *physis kriptestai philei*: tudo que vem à presença (tudo que é, e é vida) *ama* ausentar-se (ama não-ser, morrer). Em todo amor há vida e morte. Quando amamos alguém, perdemos-nos (morremos) para ganhar o outro (para nascermos outros), mas somente porque este outro jamais esteve fora de nós: só o miramos porque já o admiramos, porque ele nos chamou para vê-lo; ele *se deu a ver*, ele se fez *sentir*, ele, como corpo, se percebeu, se pôs em limiar, no nosso limiar e, neste limiar (neste *entre*), abriu-se como lugar em que coabitam nós e ele. O amor (o bem, o próprio) é a salvaguarda desta abertura e, portanto, a salvaguarda da liberdade. Amar é ser livre. Livre *para ser*, enquanto ser é *ser junto a, a partir de, com*. Ser sempre a partir do que não se é. Enquanto ser/amar é *crescer-com*. É concrecer. É ser *concreto*. Através do concreto, algo se constrói. Uma morada se edificada. Esta morada é o ético como vida sendo vivida a partir do e no amor, na encruzilhada dos tijolos-pessoas-coisas em que o cimento liga, une, os interstícios, como doação de sentido – corpo – para que *o que vem a ser venha a ser com, exista*, interpenetre-se, interprete-se e perfaça-se. Amadureça.

Mais uma vez, nosso incurso paralelo pelo diabo de Fausto, em Goethe, quando errar e ouvir o chamado demoníaco de Mefistófeles passam a ser compreendidos como *aprendizagem do próprio* (do amor) e do vir-a-ser humano, inscrito no Hölderlin de Heidegger, como *perigo e salvação* (essencialização). No pacto fáustico de Riobaldo, de *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa, pouco se entrevê, por parte da crítica, que o diálogo com o diabólico (ou melhor, que o *diálogo*, matriz de todo o romance *é*, em si, *já o diabólico*) se revela um diálogo de amor, no amor e pelo amor. Manuel Antônio de Castro realiza uma interpretação da travessia de Riobaldo como um pacto amoroso no ensaio “Grande Ser-Tao: diálogos amorosos”, o que muito pertinentemente se uniria à nossa reflexão sobre Exu e diabo nos limites e deslimites (na vida e morte) do amor. (Cf. SECCHIN,

No pensamento que ora, então, desenvolvemos, bem e mal não constituem conceitos celestiais, supra-humanos, nem palavras de uma irreduzível moralidade. A questão é simples, embora não simplória: bom para a vida é manter-se *vida*. Mau para a vida é não ser (vida), é destituir o vitalício, interrompê-lo ou corrompê-lo; dificultar ou impedir a passagem – de vida (de axé) –, corroer a ponte (a ligação), a salvaguarda do viver, do interpretar, do perceber, do *vir a ser com*. Roubando a vida do outro, roubamos a nossa (e vice-versa), mas não porque exista um tribunal sagrado (e como se o sagrado fosse humano, fosse alguém e, assim, pudesse ser algum juiz). A questão é vida e morte, vida ou morte, ser e não ser, ser ou não ser. Por isso, tantas narrativas míticas em que essa polêmica entre o vital e o destrutivo se anuncia como tema e teimosia desse ambíguo orixá – pois corruptível, suscetível, volúvel, provisório, intersticial entre o humano e o sagrado, o mortal e o imortal, a vida e a morte: “Exu tenta trocar a morada dos deuses”; “Exu instaura o conflito entre Iemanjá, Oiá e Oxum”; “Exu põe fogo na casa e vira rei”; “Exu leva dois amigos a uma luta de morte”; “Exu ajuda um homem a trapacear”; “Exu promove uma guerra em família”; “Exu provoca a ruína da vendedora do mercado”; mas “Exu recebe ebó e salva um homem doente”; “Exu ajuda um mendigo a enriquecer”; “ajuda Orunmilá a ganhar o cargo de adivinho”; “põe Orunmilá em perigo e depois o salva”; “Exu torna-se o amigo predileto de Orunmilá”; “Exu leva aos homens o oráculo de Ifá”; “Exu ajuda Olofin na criação do mundo”²⁹. Nos entre-caminhos, Exu encaminha(-se/-nos) a: *òna burúkú* (trilhas de perigo, embora se costume traduzir por trilhas do *mal*) e *òna rere* (trilhas do salvar, da virtude; embora se costume traduzir por trilhas do *bem*).

Em iorubá, a palavra para amor é *Ifé*, crescimento, a mesma que designa a cidade-berço do mundo e dos nagôs, na Nigéria. Ifé: a fonte, o crescer, o intensificar-se, o amadurecer, o perfazer-se, o amar. Enquanto os gregos falavam em pulsão de vida e pulsão de morte como *Eros* e *Thanatos*, os nagôs africanos impulsionam vida (fazem o bem, o próprio) pelo *axé/abá/iwá*, para que o corpo vindo da lama (*ara*) se afaste de *Icu*, a morte, e a ela retorne, ou melhor, por ela seja levado³⁰.

A. C; ALMEIDA, J. M. G.; FARIA, M. L. G.; SOUZA, R. de M. e. *Veredas no sertão rosiano*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2007).

²⁹ Cf. PRANDI, Reginaldo. *Op. cit.*

³⁰ Miticamente, nascimento e morte não podem ser entendidos como separados ou antagônicos. Ao receber (nascimento), segue um dar (morte). A morte, por sua vez, possibilita novamente o nascimento, que por sua vez suscita a morte e assim por diante. Este princípio não é matemático, no sentido de um por um (uma morte possibilita um nascimento), mas sim existencial, no sentido de que nascimento e morte se possibilitam mutuamente. Assim se podem compreender a oferenda (o *ebó*) com gesto de axé em que se dá e se recebe, em que se morre para nascer, em que se nasce a partir de uma morte (de um sacrifício). O pacto do homem com qualquer orixá (mas sempre com Exu, porque para Exu, sempre uma oferta para que a um outro orixá algo se ofereça) é fáustico, o diabólico, é desafiador dos limites da vida, da morte, porque por excelência *amoroso*. Por

Conforme uma das narrativas míticas, a única coisa que Exu não vence é a morte e, por isso, cabe a ele viver (isto é, carregar o axé e amadurecer; isto é, rumar à própria morte, quando, perdedor, será vitorioso se estiver *perfeito*, porque desfeito, na realização de suas máximas potencialidades, em *Olorum*). Peregrinos somos todos mitos de Exu, lançados aí, aqui, no amor, neste *entre* vida e a morte, o céu e a terra, o cosmo e o caos. O que está lançado no *entre*, em grego, diz-se: *dia-ballein*. Diabólico: o que vive o *entre* no *entre*, o conflituoso do conflito, a tensão dentro da tensão. Diabólico não quer dizer simplesmente o desencadeamento de uma separação, de uma cisão, de duplicidade, a conspirar contra o uno. A duplicidade já é uma organização do conflito, um relaxamento da tensão, um desdobramento da dobra na qual o homem se dá e de onde ele parte, paradoxal. É o simbólico que pressupõe e precisa do duplo como princípio, já que *syn-ballen* quer dizer reunir (lançar junto a). No entanto, concretamente, nada parte do dois em direção ao um, nada se reúne, ou seja, une-se de novo, pois, sempre novo, tudo já é unido e será sempre – ainda que na multiplicidade – *um*. A co-presença do múltiplo e do uno se dá na dobra diabólica e não no duplo simbólico, que pretende um *uno sem múltiplo*.

Ao consolidar duplos – certo e errado, bem e mal, alma e corpo – para legitimar uma religião (uma religião), a Igreja trabalha com símbolos, ainda que a fé e o espírito santo não possam ser jamais simbólicos. Do contrário, não haveria fé nem espírito santo, pois o símbolo não pertence ao âmbito da sensibilidade, mas da abstração, de uma idealidade arbitrada em que as diferenças (o que há de concreto, real) se anulam em nome de uma síntese – a saber, o absoluto, o supremo, a verdade, o Deus. Mas, lançado no abismo da terra (e os nagôs acreditavam que encontraria *Olorum* alguém que se lançasse em um dos dois poços sem fundo, míticos, de Ifé), o Criador não pertence a um outro mundo, abstrato. Concretamente, o criador está entre nós. No *entre*, criador é o vazio que se doa e doa a possibilidade dos corpos, das redes, das tramas, perdurando nelas, entre os fios, como possibilidade de novos enredos:

Onilé fazia um buraco no chão e se escondia

.....

Os orixás encantaram o mundo com suas vestes.

Menos Onilé.

Onilé não se preocupou em vestir-se (...)

.....

Onilé recolheu-se a uma funda cova que cavou no chão.

.....

[Olodumare] disse que dava a Terra a quem se vestia da própria Terra.

isso, toda oferenda e *ebó* serem interpretadas não como destruição simplesmente, mas morte e nascimento, *amor* no sentido mitopoético de *ifé* e *axé*.

Quem seria?, perguntavam todos.
“Onilé”, respondeu Olodumare.

.....
“Pois Onilé está entre nós”.
E mandou que todos olhassem no fundo da cova,
Onde se abrigava, vestida de terra, a discreta e recatada filha.
Ali estava Onilé, em sua roupa de terra.
Onilé, a que também foi chamado Ilê...
... a mãe de todos, o abrigo, a casa.

.....
Onilé, orixá da Terra (...)
Deveria ter oferendas dos vivos e dos mortos
Pois na Terra também repousam os corpos dos que já não vivem.³¹

A terra (Onilé, Aiê) é corpo de todos os corpos. Como primeira e primordial possibilidade de ser, é terra encarnada. Onilé é a mais antiga entre todos os orixás, a Terra eterna e inexarível, por sob e entre Nanã, por sob entre Oraniã, Odudua, entre nada e tudo. Se o caos em que caminhava e caminha Olodumare foi o que primeiro nascera e do qual a própria Onilé tem sua origem, a santidade dessa ordem da terra é identificada na divindade arcaica como a vontade sagrada do mundo elementar, cuja violação desencadeia vez por outra o seu ressurgimento ameaçador e repressor. Daí, não se estranhar o fato de a terra cobrar a dívida da sua profanação mediante os *ebós* e as oferendas. Sem a terra, sem a possibilidade das possibilidades de corporeidade e de corporificação, não há como sustentar a vida do próprio homem que se dá encarnada no seu corpo e no corpo da terra. Nos *ebós* e oferendas, o homem restitui o axé na e da terra para, dela, recebê-lo. Exu, responsável pela circulação do axé, é também quem entrega os *ebós* aos orixás. Exu, o diabólico, porque a cuidar do condescimento da terra ou, o que dá no mesmo, pela manutenção dos orixás. Mas, embora Exu cuide do permanente, o faz, como já dissemos, na mudança, no movimento, no diabólico das forças da natureza. Uma realidade sem mudança, uma realidade que só permanece, não é uma realidade *concreta*. Só supõe o permanente livre da mutabilidade o abstrato e, portanto, o simbólico. Por isso, não há teoria (moral) para a prática da vida; ela é morada (ética) inacabada, corpo em conflito. (Bem) acabado? Somente o abstrato do símbolo. Daí a falácia cristã – mas não bíblica, não santíssima, vale dizer – do corpo como lugar do demônio (pois o corpo é vulnerável, está nos limites e para fora deles, no entre; o corpo não se contém,

³¹ PRANDI, Reginaldo. *Op. cit.*, p. 410-415.

desobedece-se, perde os limites), enquanto a alma é o lugar de deus, o permanente, a contenção, a disciplina. Nela, o homem se religa (se simboliza) o divino³².

Em contraponto ao abstrato, costumeiramente entendemos o concreto como o que é firme e seguro, daquilo sobre o qual nos podemos pôr em segurança. No entanto, derivado do latim *cum-crescere*, compreende um crescer-com (amor, Ifé), um crescer no e a partir de uma abertura (de uma interpretação, de um perigo). Na medida em que crescer impõe movimento, dinâmica, risco, a concretude é uma encruzilhada. Livres do movimento, do perigo, da encruzilhada, são a firmeza, a fixidez e a segurança da abstração. Concreto, pois, é tudo o que desencadeia realidade, ação, risco, perigo, percepção. Assim é a palavra mítica, cujo sentido está no transe (no trânsito), na fé que acontece *concretamente*, como concreta também é a comunhão de qualquer fenômeno em que o sagrado vem a ser experienciado. Na Igreja Católica, por exemplo, a hóstia não simboliza Cristo, mas consiste na própria presença de Cristo, assim como as imagens dos santos não os simbolizam, mas, na fé litúrgica, os trazem para participar da oração como aquilo a que se ora e em nome do qual há o orar. Do contrário, não haveria fé, porque não haveria a crença no que se vê ou no que se comunga. Na fé, não vemos para crer. Na fé, vemos porque já estamos crendo. Vemos e pensamos sempre já a partir de um afeto, com o afeto e através dele. Trata-se da experiência de ver i-mediatamente porque se trata da experiência do ser como aparecer. Na poesia, no mito, o que está em questão é a possibilidade deste tornar-se presente, no ver, no sensível, no corpo. Porque não simplesmente sentimos. Sentimos sempre *uma coisa, um corpo*. Vemos a coisa (o corpo) como sentido (*abá*). Trata-se do ver que sempre vê pela primeira vez, que pode ver pela

³² Sobre uma outra leitura (ou superação) da dicotomia *alma e corpo* na Bíblica, ver o livro do rabino Nilton Bonder, *A alma imoral* (São Paulo: Rocco, 1997). Bonder entende a alma como o que, no corpo, o impulsiona a vir a ser. Não o que nele permanece, pois corporal é o que se perfaz e permanece. Se muda, isto é, se um corpo se abre, se se extravia, é porque ele não é tão-somente corpo, mas corpo-e-alma. Corpo e alma, permanência e mudança, ou no vocabulário de Nilton Bonder, tradição e traição da e na natureza. Para Bonder, a alma é a traidora, a alma faz o corpo trair e trair-se a si mesmo. A alma faz o corpo “errar”, mas é preciso compreender este erro não nos limites da proposição lógica, do raciocínio, mas como a possibilidade das possibilidades de realização:

O projeto Genoma Humano – o mapeamento completo dos genes humanos – quer conhecer o corpo em sua essência. O DNA tem a responsabilidade e a função matricial da reprodução. O ser humano vai conhecer o corpo que se deseja preservar. No entanto, a mais incrível descoberta será a da alma. Durante a duplicação do DNA, um grande número de erros é produzido. Por não dar conta do ser humano, o projeto genoma proporá a existência de um outro material, que é imaterial, presente nas células, mas livre da obrigação, do mandamento de reproduzir. Sua preocupação é desafiar o *status quo* deste corpo e errar. O lugar dessa alma imoral está plantado nos interstícios de nossas instruções matriciais. Ela é o ponto de partida através do qual todo corpo se produz a si mesmo. Talvez seja esta a semente que tão desesperadamente tentamos disseminar. (*Id., ibid.*)

primeira vez porque sempre perde o visto, o já visto, em favor do ver e rever. Este ver e saber não são simbólicos, não são ver (algo) através de (outro algo).

Por definição, no símbolo não há presença, mas evocação, substituição ou representação de uma coisa ausente. Representar, aqui, diz de um *estar no lugar de* ou passar por. Substituir o ausente³³. A palavra da poesia, a palavra do mito, a palavra de fé, instauradora ou realizadora, é palavra essencial, é a própria coisa, a própria presença. A palavra poética é celebração, festa da própria coisa em sua presença no ver, no sentir. Se não há ou se não se faz afeto, nada se dá, nada há. Poderíamos dizer: se não há realidade como percepção, não há realidade, porque *nada é sentido*. A percepção é a primeira verdade, a primeira descoberta, porque só há descoberta de algo quando, desde sempre, já se descobriu o seu limite, aquele “entre” como sentido que sempre já se instaurou ou se interpôs: a relação originária ou imediata, a relação primogênita de Exu, cuja textura não é a de ser uma relação, tal como habitualmente se entende, a saber, que se faz a partir da relação entre termos ou pólos, mas antes os chamados termos ou polos já são obras da própria relação (melhor dizendo, *referência*), que subitamente se abriu e se instaurou nela e com elas os chamados termos ou pólos. Ela os põe, os faz aparecer como sendo um para o outro e o outro para um, numa tensão (*dia-bolus*) de implicação mútua ou co-implicação, anterior ao seccionamento e a bi ou multi-polarização. Enquanto o simbólico, como reunião, parte da bipolarização, em que a diferença é suprimida em nome de uma identidade analítica abstrata, o diabólico parte da abertura do ser que se dá e já se dá como *inter*, como lugar e sentido (lugar de diferença). No diabólico, na dobra, as diferenças não se afirmam por oposição. As oposições é que precisam da dobra e das diferenças. Na dobra, o duplo esvanece, porque, originalmente, não o somos. Somos, sim, dobras: complexos. *Plex*, do indo-europeu, é *dobra*. Nossa perplexidade é esta – mantermo-nos no limite, através das dobras, e, por conta disso, tentamos nos pôr para fora delas: tentamos explicar, desdobrar, tornar as coisas simples, sem dobras³⁴.

No íterim dos opostos – do mortal e dos orixás, da claridade e da obscuridade – Exu é o vigor do mistério em que coabitam céu e inferno na encruzilhada da terra. Exu: demônio e diabo, também o satânico. Eis outra palavra – Satã – obliterada pela tradição cristã. Em hebraico, satânico é “opositor” e não, necessariamente, algo ou alguém mau. Enquanto, aqui,

³³ FOGEL, Gilvan. “O desaprendizado do símbolo (a poética do ver imediato)”. *Revista Tempo Brasileiro*. n. 171. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

³⁴ A assunção do duplo em Fausto pressupõe a dobra em que homem e sagrado, o racional e o pré-racional se interceptam e assinalam a condição diabólica do homem. Para aquém e para além do religioso e do deus, como também para aquém e para além do científico profano, a perplexidade de Fausto diante de sua própria dobra: Mefistófeles. O demônio que ouve. O pacto que assume. O amor que aprende. A caminhada entre vida e morte que engendra. A experiência da linguagem de Exu que irrompe na língua fáustica das experiências.

por bem e mal entendemos o vitalista e o destrutivo, a pulsão (*axé*) de vida (*Ifé*) e morte (*Iku*), satânico será o mal apenas enquanto corresponder a todo obstáculo que se põe na vida, obstáculo para a vida. No entanto, à semelhança da morte, que, por ameaçar a vida, faz do viver uma urgência, um imperativo (e é imperativo que venhamos a dar sentido à vida, dada a nossa mortalidade), isto que chamamos de obstáculo, opositor, é também – e sobretudo – o que impulsiona o viver, tornando-o experiência/existência.

Na qualidade daquele que segue à margem (de um universo simbólico dominante), à esquerda (e, portanto, oposto ao que é *direito*), Exu é o sinistro, o *gauche*, o canhoto, o fora-da-normalidade, o fora-da-norma. Compreendido Exu mediante esta poética diabólica, tornam-se agora coerentes as outras caóticas possibilidades de origem do seu nome. Para além do sentido de “esfera”, uma corrente linguística defende que Exu é corruptela ou distorção dos nomes Esseíá/Essuíá: o lado oposto, o outro lado da margem, nomenclatura dada a espíritos desgarrados que foram arrebanhados para a Lemúria, continente que teria existido no planeta Terra. Nesses termos, é concebível que, na nossa afro-brasileira Umbanda, por exemplo, os chamados Exus – que não são o mesmo que o orixá Exu, ainda que evoque a sua dimensão dialogal e mensageira – comportem os espíritos tidos como desgarrados, marginais. No terreiro de umbanda, damos ouvidos justamente àqueles que, em nossa cultura, jamais ouvimos, por seguirem à margem da norma (da normalidade): os índios, os negros escravos e as gentes da rua (prostitutas, malandros, ébrios). Impressionantemente, a *puta* é, originalmente, aquela que faz a caridade: aquela que dá. O que dá Exu? O que dá a Pombogira³⁵? Qual a caridade da puta? A caridade de Exu e de Pombogira é a de nos enviar àquela voz que se oferta lá no fundo, lançando-nos ao encontro com o seu e nosso silêncio, com a linguagem e, assim, ao diálogo, à interpretação, ao amor, ao bem, ao próprio, à satânica tensão de liberdade e destino. Este *dar* como um ir *ao encontro de* chama-se, na crença espiritualista, *passé*. Dar o *passé*, dar a passagem, estender a ponte, a liga, a linguagem, o vir a ser corpo dos corpos: vibrar corpos (*iwá*): conceder *axé*, graça.

Uma outra corrente assevera que Exu é uma variante do termo *Yrshu*, nome do filho mais moço do imperador Ugra, na Índia antiga. *Yrshu*, aspirando ao poder, rebelou-se contra os ensinamentos e preceitos preconizados pelos Magos Brancos do império. Foi totalmente dominado e banido com seus seguidores do território indiano. Daí adveio a relação *Yrshu/Exu*, como sinônimo de povo banido, expatriado, como o são os diaspóricos negros africanos, os ciganos e como roubados de suas raízes os índios; como discriminados e

³⁵ O nome deriva de uma corruptela do banto *Pambu Njila*, um *nkisi* do Candomblé da Nação de Angola, que corresponde ao orixá Exu.

perdidos, os boêmios e amantes da carne (do corpo, do sensível, do sentir, da encruzilhada, pela noite das ruas). Entre os hebreus, encontramos, ainda, o termo *Exud*, do sânscrito, também com o sentido de “povo banido”.

Tão polissêmico é esse mensageiro, que nosso pensamento sofisticado-racional ou cristão, a reduzir a multiplicidade a uma dualidade, confere-lhe a possibilidade de uma feição maligna e outra benigna³⁶. Semelhante ambivalência encontramos entre os latinos, para quem um deus, chamado Gênio, foi, após sua moralização, tornado dois: um bom, o anjo da guarda, e outro que nos empurra para a condenação, o diabo, no sentido maligno difundido pela Igreja.

Exu, genioso e genial

Enquanto Olorun nomearia o princípio geral da vida, o infinito, o indistinto e a eternidade que os iorubanos chamam *orun*, Exu se prestaria a nomear o princípio da existência individual e diferenciada à medida que em que, na *ayê* e como *ayê*, há a delimitação e comunicação: a linguagem. Entre Olorun e os orixás, entre caos e cosmos, entre morte e vida, Exu. Entre o silêncio de Olorun e as línguas de Orumilá³⁷. Assim, se alguém não tivesse seu Exu em seu corpo, não poderia existir³⁸. Não se saberia vivo, porque não se saberia mortal, porque não se saberia, isto é, não saberia o sabor de ser: não seria *Homo sapiens*. Não teria (seria) experiência. Não se humanizaria. Enquanto, entre os gregos, *daimon* correspondia ao chamamento e intermediação divina de humanização do homem, os latinos invocaram *Genius* como o deus a que todo homem se confia sob tutela na hora do nascimento:

Que *Genius* tivesse a ver com o gerar é, aliás, evidente, pelo fato de o objeto por excelência ‘genial’ ter sido, para os latinos, a cama: *genialis lectus*, porque nela se realiza o ato de geração. E sagrado para *Genius* era o dia do nascimento, motivo pelo qual ainda o denominamos genetliaco. Os presentes e os banquetes com que festejamos o aniversário são uma lembrança da festa e dos sacrifícios que as famílias romanas ofereciam ao *Genius* no aniversário de seus membros. Horácio fala de vinho puro, de um leitão de dois meses, de um

³⁶ Interessante que, na Umbanda, de forte contaminação cristã, há um ponto de roda que incorpora essa duplicidade de Exu, na verdade, uma perplexidade ou complexidade (uma dobra):

Exu, que tem duas cabeças
Ele olha sua banda com fé

Uma é Satanás do inferno
A outra é de Jesus Nazaré

³⁷ BERKENBROCK, Volney, J. *A experiência dos orixás*. Petrópolis: Vozes, 2007: 231; 232.

³⁸ SANTOS, J. Elbein. *Os nagô e a morte*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 131.

cordeiro ‘imolado’, ou seja, salpicado com salsa para o sacrifício; mas parece que, originalmente, só havia incenso, vinho e deliciosas cucas de mel...³⁹

Não seria forçoso equiparar a festa de aniversário – hoje ritual narcisista, mas originariamente rito de oferenda ao gênio – ao *ebó* dedicado aos orixás e sempre a Exu, para que não só se alimente mas leve aos deuses o alimento. O aniversário, enquanto festa, não deixa de ser um *padê de Exu*, um dar “de comer ao santo”, uma espécie de *bori* ocidental, praticado pelos brancos europeus.

De modo impressionante, e consoante vemos acontecer com Exu, a palavra Gênio também sofreu apropriação demeritória quando, pela veste do adjetivo *genioso*, qualificamos negativamente uma pessoa. Diz-se que uma pessoa é geniosa quando temperamental, quando *ela faz o que quer*, ou seja, quando – rebelde, indisciplinada, arredia – ouve (só) o seu demônio, o seu gênio – a sua parte mais íntima e estrangeira. Quando é “cabeça-dura”, porque, conforme um trocadilho iorubano, “cabeça-feita”:

É preciso ser condescendente a ele, abandonar-se a ele. Ao Gênio devemos conceder tudo o que nos pede, pois sua exigência é nossa exigência; sua felicidade, a nossa felicidade. Mesmo que suas – nossas! – pretensões possam parecer inevitáveis e caprichosas, convém aceitá-las sem discussão, pois *genialis* – genial – é a vida que distancia da morte o olhar e responde sem hesitação ao impulso do gênio que o gerou⁴⁰.

De acordo com o filósofo Giorgio Agamben, esse deus muito íntimo e pessoal, que também é o que há de mais impessoal em nosso corpo, condiz com a personalização do que, em nós, nos supere e excede. Compreender este implícito (*genioso*) humano do homem equivale a compreender que o homem não é apenas Eu e consciência individual, mas que, desde o nascimento até a morte, ele convive com um elemento impessoal e pré-individual. O homem é, pois, um único ser que deriva da complicada dialética entre uma parte (ainda) não identificada e vivida, e uma parte já marcada pela sorte e pela experiência individual⁴¹. *Entre estas duas partes*, o homem – com gênio – é *diabólico*. O homem, com Exu, é liberdade em meio ao destino (Orunmilá/Ifá). O homem, como Riobaldo em seu suposto (provável, possível) pacto com o diabo (há?) no meio da rua, no meio do redemoinho, na encruzilhada à meia-noite, nas veredas fáusticas de Guimarães Rosa, em *travessia*.

Não obstante, e imbuído do pensamento mítico, Agamben salienta que essa parte impessoal e não identificada não é um passado cronológico que uma vez por todas deixamos

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 15.

⁴⁰ *Id.*, *ibid.*, p. 16.

⁴¹ *Ibid.*

para trás e que podemos, eventualmente, chamar de volta (isto é, fazer uma religação, uma religião no presente, acionando o simbólico, a abstrata reunião do que se quer e se faz representar); ela está presente até agora (é apresentação e não representação), em nós, e conosco, e junto de nós, inseparável. Por isso, o aniversário não pode ser a comemoração de um dia passado, mas, como toda verdadeira festa, abolição do tempo linear, epifania e presença de *Genius*. Do anjo. Da guarda. De Exu, o *angelus* que nos guarda.

Da mesma forma que não podemos entender Exu e os orixás como desígnios de uma espiritualidade (como *entidades*, segundo a metafísica que dissocia carne e espírito), também não devemos supor o genioso e genial como elevações do espírito, mas como força que, segundo Agamben, move o sangue em nossas veias. Coincidentemente, é Exu quem faz, na cultura nagô, o sangue mover-se em nossos vasos circulatórios, porque transportador de axé, possibilita o vir a ser de tudo o que há e não há. De Gênio, recebemos um axé latino, porque universal e, por isso, na mitopoética das trocas, devolvemos – ofertamos – axé ao gênio quando de nosso aniversário. Desse modo, cuidamos do que nos cuida e perpetuamos, na nossa individualidade, a potência pré-individual que não cessa de gerar desindividuação, desfiguração (infinito, *Orum*) para que venha a ser, ainda e sempre, toda individuação e figuração (*Ayê*). Restaurar o equilíbrio *Orum-Ayê* é ofício de Exu, que, portanto, vive do desequilíbrio, do caos, do ruído incontrolável das comunicações:

É *Genius* [ou, para nós, Exu, sob a forma de axé], que, obscuramente, apresentamos na intimidade de nossa vida fisiológica, lá onde o mais próximo é o mais estranho e impessoal, o mais próximo é o mais remoto e indomável. Se não nos abandonássemos a *Genius*, se fôssemos apenas Eu e consciência, nunca poderíamos sequer urinar. Viver com Exu significa estar na intimidade de um ser estranho, manter-se vinculado a uma zona de não-conhecimento. Mas tal zona de não-conhecimento não é uma remoção, não transfere nem desloca uma experiência da consciência para o inconsciente, onde ela se sedimenta como um passado inquietante, pronto a reaparecer em sintomas e neurose. (...) é uma prática cotidiana, presencial, na qual Eu (...) assiste sorrindo ao próprio desmantelamento e, que se trate da digestão do alimento, quer da iluminação da mente, é testemunha, incrédulo, de seu incessante insucesso próprio. *Genius* é a nossa vida, enquanto não nos pertence.⁴²

Admitir que a vida não nos pertence: isso é o genial, o demoníaco, o diabólico. Admitir que não podemos controlar e dizer o que ela é, até onde irá e em que culminará. Acostumamo-nos a caracterizar genial o *sujeito* em si mesmo gerador. Miticamente, genial

⁴² *Ibid.*, p. 17.

implica a própria perda de si em que o sujeito deixa de sê-lo para, geniosamente, ouvir o que o chamou para ser o estrangeiro de sua e em sua intimidade.

Essas (re)interpretações nos soam estranhas aos ouvidos porque naturalizamos uma tradição de pensamento historicamente construída e a partir da qual também nós nos construímos e edificamos nossos valores, nossos parâmetros de julgamento. Aqui, atentos ao vigor de cada palavra, tentamos ouvir a sua força de origem, aquilo que evoca desde o momento em que veio à tona quando à tona aquilo que lhe foi o apelo para vir. A palavra quer dizer o que ela diz e não há uma essência por trás do que seria, para nós, apenas uma aparência a nos conduzir para seu fundo. Em outros termos, não há um significado por trás, algo que se acrescente ao aparente, à imagem acústica, ao significante. O olhar que sempre procura um *atrás* deixa de olhar para a própria superfície que a palavra é e na qual ela se dá como liminaridade de som (corpo) e silêncio. Por trás da palavra, o silêncio e este não pode ser algo, uma essência substancial. A palavra, sendo palavra do silêncio, nos convida a viver o que ganha corpo a partir dele.

Se, nas narrativas míticas, todo o nosso empenho é, então, interpretar o silêncio, dar voz (dar corpo) ao que não ainda não é voz ou corpo (ou seja, todo nosso empenho é vivermos este ímpeto de dizer, de manifestar, de corporificar), jamais para o silêncio caberá uma reinterpretação, pois aí teríamos de considerá-lo já como fala, bem como considerar o sagrado já como profano, como presença *a priori* e não como a ausência de ponto de partida a partir do sem-qual toda partida se dá e dá-se como um ponto. Se principiamos sempre do silêncio, do nada, do abismo do que ficou por narrar-se e onde afundamos para vir à toa novamente, não reinterpretemos o narrado, mas nos deixamos tomar pelo princípio da narratividade, fazendo o mito *acontecer* sem que resgate um passado no presente, mas desmintam todo passado na urgência e emergência de um infinito agora. Mítico.

Basta lembrarmos-nos do que se fez narrativa mítica da criação na nossa cultura hegemonicamente judaico-cristã. Ouvimos na bíblia que Deus criou a terra em sete dias. Conceber estes sete dias como um fato consumado, inscrito no passado, é não perceber que, no movimento de tudo, a criação não tem nem teve fim e estamos todos ainda inseridos nestes sete dias sem repouso. Na tradição oral e oracular *iorubá*, fala-se em quatro dias a partir dos quais cada um dos quatro elementos primários se misturou nos quatro cantos do mundo também em mistura, aparecendo os orixás e os lugares e pessoas que eles reinam. Quatro elementos nos quatro cantos: dezesseis realizações de mundo que, por sua vez, entre si, combinam-se, gerando, dezesseis outras mundificações em cada uma das dezesseis anteriores, isto é, dezesseis *odus* (janelas míticas/destinações) com dezesseis histórias (*Itã*) em cada um

deles, combinadas indefinidamente no chamado oráculo do destino (*Orumilá/Ifá*). Nessas articulações de *odus*, de mundos, de elementos e espaços/lugares, somos a memória, a temporalidade presencial dessas histórias, que nos contam porque se contam *a partir de e através de* nós. Nós somos o acontecer dessas articulações e *odus*. O que chamamos por retorno a uma ancestralidade num tempo linear, racional, ocidental, judaico-cristão e, também, tipicamente moderno-cartesiano, seria na verdade a experiência arcaica, primeva e originária dos quatro dias da criação como um único largo instante, anterior a qualquer medida/abstração de tempo, porque, concretamente, num segundo, caberia, e cabe, a eternidade.

Em qualquer narrativa que vive Exu (e em que vive Exu), não nos julgamos partindo de uma outra, primeira, original, parâmetro para nossa ressignificação. Porque todo narrar é original (parte do silêncio) e originário de Exu (isto é, doador de fala, de sentidos), um mito não *significa*. Na nossa tradição, já secular, que trata semiológica ou semioticamente o real, naturalizamos a compreensão dos corpos a partir desse binômio significante-significado. Ora, *signo* é algo que substitui algo, para alguém, em certa medida e para certos efeitos. Em primeiro lugar e na contramão da dinâmica mítica, este *para alguém* necessariamente implica uma relação sujeito-objeto – o que nada tem a ver com o vigor mítico, fora de qualquer objetividade ou objetivação, subjetividade ou subjetivação; isto é, fora de qualquer representação racional que dimensiona o real em dentro e fora, quando um já está no outro e, na liminaridade, no interstício, na dobra, o homem se insere e se escreve – se narra, vem a ser mundo: *mito*. Em segundo lugar, a ação de *substituir* – falar *na vez de, no lugar de* – não concorda com a inauguração de uma espaço-temporalidade própria da palavra mítica. O mito só pode falar na vez e no lugar do próprio mito, já que nele ganha vez e lugar – ganha presença, *se apresenta* e não se representa – a realidade. Para uma realidade se representar, seria preciso supor que toda coisa está aí, dada, pronta, e que, em contato conosco, sofrerá uma interpretação que a transfigurará e a tornará outra. Mas a transfiguração do real não é feita voluntária e unilateralmente por nós, na qualidade de sujeitos. Antes de sermos sujeitos, somos e, porque estamos sendo, vindo a ser (porque estamos sempre mudando), a nossa mudança e nosso vir a ser é o próprio real mudando e vindo a ser em nós, por nós e conosco. Não há uma cisão em que o devir do sujeito e do objeto se interrompem para haver o representar. Suscetíveis ao que supomos exterior a nós, estamos *ad infinitum* nos apresentando à medida que estamos *ad infinitum* desaparecendo e, nesse movimento, é que mudamos. Mudamos porque, vivendo, permanecemos morrendo. Não se pode apresentar *de novo* algo que já deixou de ser, que já desapareceu no momento em que outra coisa surgiu a

partir de nossa aproximação e comunhão com ela; a partir da qual, a um só tempo, também nós nos tornamos uma outra pessoa. Quando não reinterpreta, mas simplesmente interpreta esta nova coisa a partir desta nova pessoa, tanto uma quanto a outra mais uma vez já desapareceram e, como obra, como interpretação sem resgate ou retorno, como narrativa, o real que somos e não somos com ela se flagra no narrar mítico. Mas este não o descreve; antes, inscreve o seu próprio movimento de trazer à tona e submergir. O que importa no mito é apenas isto: o movimento. O trânsito. O transe.

Não à toa, é muito legítimo que a palavra mito venha a dizer, no grego, *mythos*, que provém do verbo *mytheomai* (manifestar, presentificar), ao mesmo tempo que conserva o sentido do verbo *myesthai* (ocultar), a culminar na palavra “mistério”. *Mythos* é ainda, enquanto uma manifestar-ocultar, uma onomatopéia, pois, na pronúncia da palavra, vocalmente ela advém como língua inscrita entre os dentes. O dito entre os dentes é o que não se pode dizer mas, entreaberto, diz-não-dizendo. Se empregamos e consolidamos uma palavra de origem grega para pensar uma experiência de um povo africano, devemos supor, então, que há algo de comum a ambas as culturas; algo que, certamente, é anterior às culturas, para que possamos ora falar em mito grego, ora falar em mito nagô. Para que possamos ora *falar*.

É que não se trata, aqui, de compreender mito a partir de seus predicativos – mito grego, mito nagô – mas o entender substantivamente: o que no mito é mito antes de ser grego e nagô; o que nele se nomeia e pensa, e que não é grego nem africano, ou tão grego quanto africano para que seja mito. Para que seja manifestar pela palavra: Exu. *Daimon/logos*. Linguagem. Graças à experiência da linguagem, do diálogo, de Exu, que instaura mundos (culturas) na realidade sem nome nem sentido prévio, o homem existe e faz o sagrado – a realidade – como revelação.

Se, excessivamente, cometemos nestas páginas algumas heresias por cruzar culturas, confundir nomes de experiências de realidade distintas, é porque Exu, aqui nos trouxe à fala. Exu nos traz a fala quando, para ele, por ele, com ele, preparamos o padê, o encontro, a festa, a promiscuidade e a gargalhada embriagada-embriagante que, parecendo desrespeitar, na verdade vem a respeito da ambigüidade do que somos, e não:

O malandro divino, o mais alegre e divertida das entidades míticas, o habitante por excelência da zona de fronteiras, “fala – e encarna – uma linguagem religiosa vívida e sutil, através da qual vincula animalidade e metamorfose ritual, modela a cultura por meio do sexo e da gargalhada, permite que a prática divinatória transforme limites em horizontes e revela as passagens para o sagrado que estão embutidas na vida cotidiana”. Exu-Legbá, o dono do falo magnífico, o dono do *gbo* (o veneno e seu antídoto), é a encarnação da

verdadeira e sagrada dialética da malandragem. É jovem e velho, alto e baixo, cordial e violento. Personificação da luxúria, da contradição, da oralidade insaciável. Sabe, como ninguém, semear a confusão e a discórdia – assim como é incomparável em sua habilidade para recompor a harmonia que fraturou. Tem a inocência da criança e a licença do ancião em suas rupturas da norma estabelecida. Induz ao erro e à maravilha. Rei da astúcia, soberano dos ardis, senhor das armadilhas.⁴³

De maneira que, se aqui, nas garras dele, caímos em armadilhas, com ele também abrimos muitas outras. O *padê* está pronto? *Ebó* entregue. Exu, arteiro, segue aprontando. Segue fazendo – arte:

Uma parte de mim
é só vertigem:
outra parte,
linguagem.

Traduzir-se uma parte
na outra parte
- que é uma questão
de vida ou morte -
será arte?⁴⁴

⁴³ RISÉRIO, Antonio. *A utopia brasileira e os movimentos negros*. *Op. cit.*, p. 165.

⁴⁴ GULLAR, Ferreira. “Traduzir-se”. Em: *Toda a poesia. Na vertigem do dia* (1975-1980), 17ª ed. São Paulo: José Olympio Editora, p. 335.