

ACONTECIMENTO- ÈŞÛ: A CIRCULARIDADE COMO TRÂNSITO CONTRA COLONIALISTA

Luís Thiago Freire Dantas¹

DOI 10.26512/revistacalundu.v4i2.34752

Resumo

Este ensaio, em diálogo com a filosofia nagô, propõe a circularidade como um trânsito contra colonialista, fundamentado em *Èşù Ènugbárijò* – a boca que tudo come. Tal fundamento articula-se com o paradigma da pluriversalidade, com a diáspora e com a ancestralidade africana para orientar os princípios de um acontecimento dinâmico de vitalidade: o acontecimento-*Èşù*. Um acontecimento que interage com as diversas formas de vidas produzindo uma encruzilhada filosófica.

Palavras-Chave: Contra colonialismo. Filosofia nagô. *Èşù*. encruzilhada.

EVENTO - ÈŞÛ: CIRCULARIDAD COMO TRÂNSITO CONTRA COLONIALISTA

Resumen

Este ensayo, en un diálogo con la filosofía nago, propone la circularidad como un tránsito contra colonialista, basado en *Èşù Ènugbárijò* – la boca que se lo come todo. Esta fundación se articula con el paradigma de la pluriversalidad, con la diáspora y con la ancestralidad africana para guiar los principios de un evento dinámico de vitalidad: el evento- *Èşù*. Un evento que interactúa con las diversas formas de vidas produciendo una encrucijada filosófica.

Palabras clave: Contra el colonialismo. Filosofía de Nagô. *Èşù*. encrucijada.

Abre o caminho, deixe o Exu passar
(Baco Exu do Blues)

Este ensaio fundamenta-se na compreensão da temporalidade exúnica (DANTAS, 2018) que produz uma circulação de perspectivas e uma subversão das noções de presente, passado e futuro. Tal produção defronta-se com a divisão causal dos fatos e propicia um entendimento do tempo como aquilo que prepara e nos posiciona no mundo.

¹ Possui graduação em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (2009), graduação em Pedagogia - Claretiano Centro Universitário (2018), mestrado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2013) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2018). Atualmente é professor adjunto de Filosofia da Educação no Departamento de Estudos da Subjetividade e Formação Humana da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atualmente pesquisa nos seguintes temas: filosofia africana, estudos pós-coloniais e decoloniais, ensino de filosofia, educação e formação humana.

Preparação e posição ilustrada no *oriki*, canto de louvação, “*Èṣù* matou um pássaro ontem com uma pedra que jogou hoje”, pois simboliza tanto uma retomada do passado quanto uma proposta de futuro. Essa dupla junção mostra também que “[...] não está no horizonte determinado, mas é temporalizante, funda o tempo, o que implica já trazer o seu poente e o seu nascente” (SODRÉ, 2017, p. 187-188); ou ainda podemos dizer que “a pedra ‘está no meio’ da ação de forma que expõe o presente no passado, já o pássaro ‘torna possível’ o acontecimento que atua nele mesmo” (DANTAS, 2018, 128). Assim, entre a permissão e a exposição, interpretamos aquilo que acontece atuando em si mesmo, como acontecimento-*Èṣù*.

Um acontecimento dinâmico de vitalidade produzindo *existência*, ou seja, deslocando os centros e marginalizando as essências. Com um circuito centrípeto, as energias corporais são orientadas por uma circularidade que condiciona as nossas possibilidades. Tal condição entende os principais orientadores epistêmicos atuando nos campos visíveis e invisíveis, assentando a razão somente como um dos meios para perceber o mundo. Uma percepção cosmopolítica perante o “campo político tal como atualmente o reconhecemos”, um campo caracterizado não apenas “pela distinção entre amigos e inimigos entre os humanos, mas também pela separação antitética da ‘Humanidade’ e da ‘Natureza’” (DE LA CADENA, 2019, p. 14). Uma distinção movimentada, conforme Marisol de la Cadena, pela extinção da antítese humanidade-natureza em prol da organização homogênea entre humanos e os mundos passíveis de existência: “A relação entre mundos era de um antagonismo silencioso, com o mundo ocidental definindo para a história (e com a ‘História’) seu papel soberbamente hegemônico como civilizacional e, como consequência, acumulando poder para organizar a vida homogênea que ele se esforçou por expandir” (DE LA CADENA, 2019, p. 14).

Contra isso, os princípios do acontecimento-*Èṣù* partem de uma perspectiva contra colonialistas (BISPO, 2015) para construir uma filosofia a toque de atabaques (SODRÉ, 2017) e tornar a diáspora africana uma heurística (BRAH, 2011) alimentada pela noção de “encontro” fundado no paradigma da pluriversalidade (RAMOSE, 2011). Vale dizer ainda que o acontecimento-*Èṣù* possibilita esse caldeirão epistêmico através do *Èṣù Ènugbárijọ* – a boca que tudo come – que, a partir disso, ratifica a circularidade como um trânsito contra colonialista.

O trânsito da biointeração

A atuação histórica do colonialismo fundamentou-se no entendimento de que os territórios alheios eram habitados por seres estranhos, que tinham uma aparência ambígua entre humano-animal divergindo do olhar colonial enviesado por uma estética branca-europeia. Estética conjugada por valores, organizações sociais e religiosas, como também pela produção de conhecimento e cultura. Com o olhar colonial encontrando dificuldades em determinar categorias comuns a certos corpos, rapidamente foi cunhado o epíteto de exótico – aquilo que está fora do nosso olhar. Essa alcunha também serviu como justificativa colonial para controlar corpos, invadir territórios fundamentada pela missão de civilizar e evangelizar o “Outro”. Ainda mais pelo colonialismo que enxergava “uma espécie de humanidade de vida inconstante e que, confundindo devir-humano e devir-animal, tem de si mesma uma consciência, afinal, ‘sem universalidade’” (MBEMBE, 2018, p. 30).

Desse modo, o colonialismo agiu eficientemente através da modificação dos nomes de territórios e de grupos humanos para confortar uma visão de mundo que nega as especificidades locais: Abya yala passou a ser América; incas, maias, astecas e guaranis passaram a ser índios; zulus, achantis e daoméus passaram a ser negros. Uma ação com fim de designar um ideal de humano que identifica os “outros” como repletos de ausência e necessitados de desenvolvimento. Nesse cenário, a escravidão torna-se uma via para angariar benefícios ao colonizador transformando grupos humanos em propriedades vivas, mercadorias, através de um mecanismo de captura, esvaziamento e objetificação que ao “sabor das circunstâncias, os escravizados são simultaneamente mercadorias, objetos de luxo ou de utilidade que podem ser comprados e revendidos a outros” (MBEMBE, 2018, p. 94). Contudo, nos interstícios da história colonial, mesmo com o apagamento de outras narrativas, a resistência diante da subjugação permaneceu como manutenção de sua vivência no mundo.

Resistência encampada por várias frentes como espiritual, cultural e epistêmica. Nesta seção enfatizaremos a espiritual, pois nela há uma vinculação pressuposta pela inserção social e existencial do indivíduo em uma comunidade que se fundamenta em uma série de valores e de práticas de conduta. Valores e práticas orientados pelo transe em que “os princípios cosmológicos e ancestrais, origem e morte reencontram-se simbolicamente na experiência de deslocamento ritualísticos dos corpos num espaço”

(SODRÉ, 2017, p. 121). Nesse sentido, o transe guia os possíveis caminhos, individuais e coletivos, para compor uma “filosofia a toque de atabaques”, já que “[...] pode ser lido como um ‘conceito’ suprarracional [...] em que o ato é o seu próprio efeito” (SODRÉ, 2017, p. 126). Com isso, há uma atribuição em série de signos que fornece à corporeidade a própria constituição de linguagem expressada pelas vestes, pelas danças, pelas pinturas corporais que podem, ou não, ser lidas ou traduzidas conforme a percepção daquelas pessoas que estão presentes.

Percepção vinculada ao trânsito entre as dimensões do visível e do invisível, reproduzida através da mente comunitária na “voz do comum” que ressoa as ações ritualísticas engajadas por um coletivo: “no sentido de uma exigência radical de partilha da existência com o Outro” (SODRÉ, 2017, p. 125). Sobretudo há uma dramaticidade do ritual que faz o invisível não se equivar “à ideia ocidental de ‘inconsciente’” (SODRÉ, 2017, p. 128), pois no cerne das comunidades de origem não há o recalque, a subtração. De fato, o ritual constrói “o lugar próprio à plena expressão e expansão do corpo. Diferentemente da teologia cristã ou da meditação oriental, ele não racionaliza os seus conteúdos, mas constitui, em última análise, o modo de ser reflexivo da comunidade como *uma forma somática de pensar*” (SODRÉ, 2017, p. 129, grifos do autor). Nesse corpo-pensamento anuncia o mundo não como algo a ser des-coberto, e sim como o contínuo da pessoa que se encontra na comunidade composta pelos vivos, pelos antepassados e pelos vindouros. Com tal encontro, o intuito de atingir a “plenitude de uma experiência existencial” para alcançar o fim ou o *abá* exhibe, conforme Sodré (2017, p. 129), uma dinâmica de forças, * s *, entre pessoas, animais, plantas e toda a espécie viva e atuante junto a humanidade:

No conjunto ritualizado de procedimentos cosmog nicos, o corpo encontra totalidade, resolvendo a dicotomia entre singular e plural, entre sujeito e objeto ao se integrar no simbolismo coletivo na forma de gestos, posturas, dire es do olhar, mas também de signos e inflexões microcorporais que apontam outras formas perceptivas. Ao mesmo tempo, a corporeidade enseja tipo de percep o sensorial, que pode de fato ser concebida como ‘ecológica’, na medida em que vincula o sujeito à natureza ótima do ecossistema circundante e abrangente (SODRÉ, 2017, p. 129).

Em cima dessa vincula o entre sujeito e natureza, pensamos a circularidade como movimento e dinâmica de forças que prevalece aquilo que Ant nio Bispo dos Santos nomeou como biointerac o. Nela há a confluência, uma convivência regulatória com os elementos da natureza que tende a ensinar que “nem tudo que se ajunta se mistura, ou

seja, nada é igual” (SANTOS, 2015, p. 89) e rege o pensamento plurista dos povos politeístas. Divergindo da transfluência que ensina “nem tudo que se mistura se ajunta” (SANTOS, 2015, p. 89) e rege o pensamento monista dos povos monoteístas. Com essa diferença, os debates de realidade e aparência, ou como comenta Bispo dos Santos (2015, p. 89) “entre o que é sintético e o que é orgânico” expõem e exigem uma posição no mundo que percebe cada vida, não como algo abstrato, mas como concretização daquilo que compõe a humanidade. Sendo assim, é preciso compreender que a

estreita relação dos povos de lógica cosmovisiva politeísta com os elementos da natureza, a sua relação respeitosa, orgânica e biointerativa com todos os elementos vitais, [trata-se de] uma das principais chaves para compreensão de questões que interessam a todas e a todos (SANTOS, 2015, p. 90).

Com isso, as divergências entre o pensamento colonialista e o contra colonialista transparece naquilo que destacamos como dimensão espiritual, pois nas cosmovisões cristãs monoteístas há uma religação com o sagrado. Uma religação que trata o mundo como um “vale de lamentações” e o ser humano precisa ascender ao paraíso para se reconstituir em sua reconexão com a divindade. Já as espiritualidades politeístas tem a comunicação com as divindades no próprio mundo e interagindo com diversas formas de vida. Essa divergência marca as seguintes disputas: “pensamento monista desterritorializado x pensamento plurista territorializado; elaboração e estruturação vertical x elaboração e estruturação circular; colonização x contra colonização; desenvolvimento x biointeração” (SANTOS, 2015, p. 91).

Essas disputas exibem como a guerra colonial trata-se antes de mais nada de uma guerra territorial, já que o território marca as organizações comunitárias, valorativas e formativas do ser humano, e não é apenas uma ocupação de espaços.

Nesse contexto, nós, povos contra colonizadores, temos demonstrado em muitos momentos da história a nossa capacidade de compreender e até de conviver com a complexidade das questões que esses processos tem nos apresentados (SANTOS, 2015, p. 97).

Com efeito, a colonização atua em processos de ressignificação daquilo que o colonizado pode se identificar, principalmente negando a sua própria constituição por efeito da fragmentação de territórios que acabam por descaracterizar a própria linguagem para consolidar um semiocídio: “[...] para o qual o corpo exótico era destituído de espírito, ao modo de um receptáculo vazio que poderia ser preenchido pelas inscrições

representativas do verbo cristão” (SODRÉ, 2017, p. 102). Não gratuitamente, conforme Sodré, os evangelizadores perpetuam um semicídio ontológico justificando o genocídio físico.

Contra tal extermínio, a circularidade passa a ser uma condição de resistência e dinâmica de forças dos povos politeístas dos terreiros, já que as pessoas da comunidade tendo o círculo como eixo de movimento faz com que aqueles presentes ao local sejam equidistantes um ao outro e em relação às divindades. Ainda acrescentando que a lógica dessa sabedoria organiza-se pela vitalidade ancestral e com a própria natureza, em síntese, “[...] as manifestações culturais dos povos afro-pindorâmicos pagãos politeístas são organizadas geralmente em estruturas circulares com participantes de ambos os sexos, de diversas faixas etárias e número ilimitado de participantes” (SANTOS, 2015, p. 41).

Nesse processo rege uma filosofia comunitária que, conforme Vanda Machado (2013), expõe um em-sino orientado para uma formação da pessoa conforme a “[...] colocar o outro dentro do seu *odu*, dentro da sua própria sina, do seu caminho, do seu jeito de ser no mundo do jeito como ele é” (MACHADO, 2013, p. 41). Para tanto, a condução feita por mestras e mestres permitem um envolvimento integrado do individual no coletivo, rejeitando segmentações, pois se assim ocorresse as forças não transitariam circularmente em cada integrante da roda. Para Bispo dos Santos, outro aspecto da diferenciação se dá no fato de que se para o povo eurocristão monoteísta, um Deus “único, inatingível, desterritorializado, acima de tudo e de todos, tende a se organizar de maneira exclusivista vertical e/ou linear” (SANTOS, 2015, p. 39); já para os povos politeístas várias deusas e deuses são pressentidas atuando em seus corpos ou nos elementos da naturezas terreirizando sua pluripotência, pluriciência e pluripresença, “porque conseguem olhar para as suas deusas e deuses em todas as direções” (SANTOS, 2015, p. 39).

Porém, essa diferenciação provoca no povo monoteísta uma sensação de temor ao cosmo, por causa da organização da espiritualidade em relação à materialidade, principalmente por entenderem a presença contínua de um espectro rondando a mente que “infecta a alma com o pecado”. Assim se formula um terror psicológico, denominado por Bispo dos Santos (2015, p. 31) de cosmofoobia, caracterizada pelo “[...] amaldiçoar a terra e determinar uma relação fatigante entre o seu povo e a terra, classificando os frutos da terra como espinhos e ervas daninhas e impondo aos condenados que não comam de tais frutos”. Por isso, a terra passa a ser algo sem sentido, um lugar de expropriação, uso e abuso, pois os monoteístas enxergam uma única direção – o paraíso – regida por Deus,

masculino, que “como não pode ser visto materialmente, se apegam muito em monismos objetivos e abstratos” (SANTOS, 2015, p. 39).

E movimentado pela cosmofobia, rapidamente houve justificativas de “invadir, perseguir, capturar, derrotar e submeter todos os sarracenos e quaisquer pagãos e outros inimigos de Cristo onde quer que estejam seus reinos” (BULA ROMANUS PONTIFEX, 1455 apud. BISPO, 2015, p. 28), desse modo os proprietários de Cristo tentaram colonizar a circularidade para impor uma linearidade. No entanto, permeadas pelo fogo e pelo nascimento as comunidades contra colonialistas atentos ao acontecimento-*Èṣù* perderam na *existência*: “porque mesmo que queimem a escrita/ Não queimarão a oralidade/ Mesmo que queimem os símbolos/ Não queimarão os significados/ Mesmo queimando o nosso povo/ Não queimarão a ancestralidade” (SANTOS, 2015, p. 45).

Jornada cósmica

No primeiro momento explicitou-se o movimento contra colonialista como acontecimento-*Èṣù*. Nesse movimento há um transe no sentido de uma dinâmica circular de forças, isto é, quem participa do círculo ajunta-se num emaranhado de forças que se comunicam entre si. Seguindo as palavras de Bispo dos Santos (2015), esse transe se diferencia da linearidade monoteísta que busca religar o ser humano com o divino, já que a percepção politeísta interage com as diversas formas de vida em que a espiritualidade se expressa em cada elemento.

Nesse segundo momento, interpretaremos a diáspora e a ancestralidade africana como uma articulação biocósmica, no sentido de uma “complementaridade radical entre o sagrado-ancestral, o muntu-pessoa e o universo-natureza” (MALOMALLO, 2018, p. 571), re-criando uma cultura e re-territorilizando África. Essa interpretação também serve de preparatória ao *itan* de *Èṣù Enugbarijó* como princípio de pluriversalidade. Com isso, a espiritualidade ganha um sentido mais amplo em que pessoas, divindades, seres vivos e não-vivos compõem um Todo que potencializa as particularidades. Desse modo, para pensarmos a dimensão cósmica como característica do acontecimento-*Èṣù* é importante elucidar o sentido de diáspora e de ancestralidade aqui tratado.

A condição etimológica de diáspora possui o significado de uma “dispersão através de um lugar” (BRAH, 2011). No caso dos povos africanos durante o período moderno, esse lugar tratou-se, em grande parte, do oceano Atlântico que se converteu

para alguns africanos em uma concentração de violência e morte, a grande *Kalunga*, o cemitério. Já para aqueles/as que sobreviveram tiveram suas etnias com complexidades linguística, cultural e política reduzidas ao termo “negro”. Uma redução que, em consequência, tendeu a produzir “corpos fora de lugar”, pois conforme Grada Kilomba (2019, p. 56, grifos da autora): “No racismo, corpos *negros* são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘*fora do lugar*’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer”. Para reverter essa situação, a cartografia feita por Avtar Brah (2011) ajuda-nos compreender como a diáspora formula uma imagem de jornada em que um indivíduo ou um coletivo estabelece raízes em “outro lugar”. Uma jornada repleta de histórias e geografias que, ao fim, propõe epistemologicamente à diáspora um “dispositivo heurístico”:

Sugiro que o conceito de diáspora represente as especificidades econômicas, políticas e culturais que unem entre si esses componentes. Isso significa que essas múltiplas jornadas podem configurar-se apenas através de uma confluência de narrativas à medida que são vividas, revividas, produzidas, reproduzidas e transformadas através da memória individual e coletiva e da re-memoração (BRAH, 2011, p. 214).

Com o privilégio às narrativas resultantes de vivências e de memórias refuta-se também a noção de “entre-lugar”, pois nela há uma determinação do “outro” a partir do olhar de um “eu”, constituindo uma “utopia da diferença”. Tal utopia trata-se, conforme Stuart Hall (2009), de projetar o “outro” como relativo ao tempo e ao espaço, sem pertencimento fixo a um grupo, privilegiando a mobilidade e enfatizando vários locais. Contudo, a construção do “outro” ainda depende do exterior, uma dependência relacionada sempre com aquele/a que aparece à percepção de alguém privilegiado no discurso e justamente “[...] nos fala ou nos convoca para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares” (HALL, 2009, p. 111). Se quisermos direcionar para a situação brasileira, podemos dizer que se no discurso de formação do “ser brasileiro” corresponde à junção de povos, principalmente daqueles pertencentes à Europa, à África ou à América, a afirmação da africanidade, indigeneidade ou europeidade não se restringe à pessoa mas se adequa ao como ela aparece a “alguém”. Por conseguinte, o pertencimento do indivíduo depende do outro olhar que pode anunciar-se por meio de discursos hierarquizantes:

A questão é que existem vários outros incluídos dentro e através de dualidades, embora um ou mais possam ter precedência dentro da formação discursiva concreta. Por exemplo, um discurso pode lidar principalmente com gênero e, como tal, pode se concentrar nas dualidades de gênero (embora, é claro, a construção binária nem sempre seja inevitável). Mas esse discurso não é isolado dos outros, como aqueles que significam classe, raça, religião ou geração. A especificidade de cada um é enquadrada dentro e através de campos de representação do outro (BRAH, 2011, p. 216).

Tais campos possuem complexificações relativas às perdas de conexão com a terra e à reinvenção do território para ativar a junção corporal-espiritual na diáspora. Mesmo assim é possível perceber a vitalidade ancestral materializada nos corpos presentes. Principalmente pelos/as “mestres da palavra”, pois como comenta Débora Araujo (2019, p. 109): “As cantigas, as histórias de outras terras e, sobretudo, a corporeidade marcada das avós e dos avôs foram e ainda são, para a população negra no Brasil, grandes patrimônios histórico-culturais”. A complexidade aumenta no corpo espiritual politeísta, já que quanto mais velho a responsabilidade de transmissão dos conteúdos aumenta. Vale ressaltar que isso não implica uma supressão de voz dos mais novos, mas pela perspectiva de vida, o mais velho marcado pelas experiências corpóreas consegue perceber algo ainda não visível para o mais novo. Por isso, a comunicação entre os membros da comunidade conserva e potencializa a força interior de cada vivente, pois “as mensagens são enviadas quando os velhos e velhas, juntamente com todo o vilarejo, se reúnem, demonstrando a força da comunidade” (ARAUJO, 2019, p. 117).

Contudo, mesmo ciente dessa singularidade dos “mais velhos”, com a intenção de ampliar e provocar a nossa percepção, a ancestralidade será discutida a partir dos “mais novos”, das crianças. No tratamento da questão tendo a criança como motor móvel ancestral, as formas de sentir o mundo se intensificam em suas diversas dimensões e prepara o terreno para o acontecimento-*Èşù*. Acontecimento, como escrito no início deste ensaio, caracterizado pela “permissão-exposição” e pela subversão do conceito ocidental de tempo. E com o acontecimento pensado por meio da figura da criança, anuncia-se uma compreensão de infância como a soma entre o enigma e o ritual. As partes dessa soma, respectivamente, podem ser ilustradas nas seguintes palavras de Sobonfú Somé (2007): “[...] até os cinco ou seis anos as crianças lembram-se de tudo perfeitamente, mas, depois disso, algo começa a acontecer no corpo, que as faz esquecer” (p. 69); “A presença das crianças gera os rituais mais simples e vibrantes. Quando estão presentes, o que quer que se faça de errado torna-se certo” (p. 61).

O enigma e o ritual das crianças são perspectivas que nos põem, adultos/as, em um espaço além das normas de saber e de poder. Como também recusam as dicotomias generificantes que reduzem a espiritualidade materna, feminina, à emoção e à subserviência e já a paterna, masculina, produtora da disciplina e exercício da racionalidade.

Por isso, ao destacar a criança como enigma e ritual evidencia-se a ancestralidade como similar a um animal grandioso e forte, pois “ela, ao mesmo tempo, é enigma-mistério e revelação-profecia. Indica e esconde caminhos. A ancestralidade é um modo de interpretar e produzir a realidade” (OLIVEIRA, 2007, p. 257). Inclusive, com o escrito até o momento podemos anunciar que a criança ancestral (algo que habita em nós e nos acompanha em nossa vida terrena) busca nos incluir, unir, ligar e encantar em nossa percepção de mundo. Uma busca fundamentada na ligação ancestral das crianças que é, como nos explica Araujo, um recurso para evidenciar a conexão infantil com as dimensões visíveis e invisíveis. Uma conexão possível já que “ser criança [...] significa existir e coexistir desde sempre, sobretudo porque se entende que o protagonismo das escolhas e o conhecimento dos mistérios espirituais não são menores quando se é pequeno” (ARAUJO, 2019, p. 124).

Esse mistério se volta na vertente biocósmica do acontecimento-Èṣù na junção ancestralidade e diáspora africana que justamente dinamiza a vitalidade dos corpos negros. Com essa preparação do terreno podemos enfim interpretar o *itan* de Èṣù *Ènugbárijò* como princípio da pluriversalidade.

A boca pluriversal

As perspectivas do acontecimento-Èṣù apresentadas neste ensaio dividiu-se em dois momentos: a interação entre humanos, seres vivos e não vivos formando uma espiritualidade em comunicação com as dimensões visíveis e invisíveis; a articulação biocósmica dos africanos em diáspora com sua ancestralidade através da dinamicidade vital que reconstitui histórias e geografias encarnadas no corpo. Tais momentos fundamentam-se na circularidade contra colonialista e se reverbera nas fontes espirituais e culturais, que agora pensaremos encruzadas com eixos do pensamento filosófico. Essa encruza propõe pensar o mundo como reunião daquilo que afeta o corpo, isto é, uma estética.

Essa proposta vincula-se ao pensamento nagô (SODRÉ, 2017) construído a partir da cultura da região africana conhecida como iorubalândia (Benin, Togo, Nigéria) e estendida para a cultura diaspórica presente no Brasil que agencia “tanto a síntese de modulações identitárias (*ijexá, ketu, egbá* e outros) quanto o sincretismo com traços de outras formações étnicas (fon, mali e outros), aqui conhecidas pelo nome genérico de ‘jeje’” (SODRÉ, 2015, p. 191). Assim, esse pensamento produz uma filosofia alicerçada em enunciações provenientes do próprio sistema simbólico que, para Sodré (2017, p. 177), “transcende o campo semântico (território dos signos) por implicar a estruturação originária”. Originária por se basear na oralidade que, por conseguinte, mesmo havendo em si diferenças, dependendo da voz narradora, o sentido interpretativo continua comum. Inclusive, pela fala forma-se uma “série de símbolos” orientadores das ações humanas adequadas àquilo que pertence ao plano imaginário.

Por isso, narrativas como as dos *ìtans* não se limitam em prerrogativas morais, mas funciona como compreensão das condições humanas (com suas variadas maneiras de agir e de pensar) e das complexas vivências ancestrais. Para tanto, podemos dizer que essa compreensão se movimenta no sentido circular e cada ponto estático consolida um acontecimento que revela uma semântica, uma rede de identificações “cuja decifração jamais os esgota, a exemplo das camadas descascadas de uma cebola, que redundam em zero” (SODRÉ, 2017, p. 178). Tal acontecimento refere-se à *Èṣù*, pois Ele sendo o próprio dinamismo proporciona àquilo que é vivo a sua *eṣistência*, sua mobilidade. Isso se torna mais visível ao lermos um dos *ìtans* que trata de uma das faces *eṣusíacas*: a de *Ènugbárijo*.

O *ìtan* inicia-se com *Òrúnmilà*² desejoso em ter um filho e para isso encontrou-se com *Òriṣàlá*³ que tinha começado a criar os seres humanos. Na porta do palácio, sentado à esquerda, encontrava-se *Èṣù Yangí* (o primordial), *Òrúnmilà* vendo-o pergunta à *Òriṣàlá* se este era o seu filho, mas recebeu a seguinte resposta: “Ainda não é tempo da chegada de um filho”. Depois de muita insistência, mesmo com a advertências de que aquele não era o filho ideal, *Òrúnmilà* obteve a graça de *Òriṣàlá* e tempo depois nasceu *Èlẹgbára* (o dono do corpo). Nasceu já falando e comendo tudo que lhe vinha pela frente – animais, aves, farofas, inhames, garrafas de aguardente, de vinho – não tinha nada que saciava a sua fome. Uma vontade que a mãe em busca de saciá-la a qualquer custo lhe

² *Òrúnmilà* é quem guarda a sabedoria do *Ifá* (sistema de consultas) e por isso é representado com o seu *opelè ifá*.

³ *Òriṣàlá*, ou *Oxalá*, é parte masculina da criação dos seres humanos. Na forma jovem é chamado de *Oxaguiã* com um *idá* (espada), um pilão de metal branco e um escudo. Na forma idosa é *Oxalufã* carregando um cajado de metal chamado *opaxoró*.

dava aquilo que pedia, até o momento em que *Eḷẹgbára* devorou a própria mãe, *Yẹ̀bìírú*⁴.
E quando foi ao encontro do pai,

Orunmilá pegou a espada e avançou sobre o filho para mata-lo. Exu fugiu, sendo sempre perseguido pelo pai. A perseguição ia de Orum em Orum. A cada espaço do Céu, Orunmilá alcançava o filho, cortando-o em duzentos e um pedaços.

Cada pedaço transformou-se num Yangí, um pedaço de laterite, a cada encontro o decentésimo primeiro pedaço transformava-se novamente em Exu. Correndo de um espaço sagrado a outro, terminaram por alcançar o último Orum. Como não tinham saída, resolveram entrar em acordo, Elegbara devolveu tudo o que havia devorado, inclusive a mãe. Cada Yangí poderia ser usado por Orunmilá como sendo o verdadeiro Exu. E Yangí trabalharia para Orunmilá, levando oferendas e mensagens enviadas pelos homens. Em troca, em qualquer ritual, Elegbara seria saudado sempre antes dos demais. E sempre que um orixá recebesse um sacrifício, Elegbara teria o direito de comer primeiro (PRANDI, 2001, p. 74-75).

A narrativa possui vários elementos interpretativos que podem nos direcionar para diferentes caminhos, mas para dialogar com a proposta deste ensaio é importante observar a característica de devorar e regurgitar. Principalmente porque é a partir dela que marca o *Enugbárijọ* como a boca coletiva que “transforma o pensamento em palavra e os seus cursos no alinhamento da comunicação” (RUFFINO, 2019, p. 31). Desse modo, constrói-se uma ponte entre o *òrun* (supraterreno) e o *àiyê* (terreno) que se atrela à *Èṣù* e seu percorrer em todos espaços do *òrun*. Outro detalhe desse *itan* é a presença de outras faces: *Yangí* e *Eḷẹgbára*. Luiz Rufino (2019) explica que o *Yangí* é aquele que está no primeiro e também no último, tal como os pontos do caracol (*Òkòtò*) que “nos possibilita pensar o presente de forma alargada, que nos permite também transgredir com a linearidade histórica que achata o presente (potência do ser e suas invenções em interação com o espírito do tempo) entre passado e futuro” (RUFFINO, 2019, p. 25). O *Eḷẹgbára* é o dono do corpo, que para Sodré atua assegurando a circulação das vias internas, animando o corpo e filtrando as impurezas num processo de “dejeção”: “passível ser etimologicamente lida no próprio nome – Exu – uma aglutinação do prefixo è com a raiz verbal xu e semioticamente afim ao primeiro significado grego de *Arkhe*, que é ‘ânus’, ou seja, a boca ‘última’ do corpo” (SODRÉ, 2017, p. 179).

Tais presenças nas narrativas compõem a multiplicidade *eṣusíacas* que são envolvidas em várias faces. Mas como retirar dessa narrativa a interpretação de

⁴ *Yẹ̀bìírú* é o ventre-continente da humanidade que dá nascimento a todos os tipos de filhos.

pluriversalidade? Inicialmente, devemos compreender alguns de seus momentos, primeiro quando a *Yébiírú* é ingerida a partir dali *Èṣù* antecede a própria origem; depois, a perseguição de *Òrúnmilà* em cada espaço do *òrun*, simboliza o desejo de reparação ao ato. Ao *Èṣù* ser cortado em duzentos e um pedaços, não o finda e sim multiplica a vitalidade que fica concentrada em pedaços de laterite. O ato de regurgitar “tudo o que havia devorado, inclusive a mãe”, advém do acordo entre *Òrúnmilà* e *Èṣù* que se traduzimos para uma linguagem filosófica corresponde a razão humana tentando decifrar a vida. Com isso, a regurgitação da mãe – da origem, da *Arkhé* – expõe que a origem deixa de ser “una” e transformar-se em múltipla conforme o número de espaços do *òrun* mediados com o *aiyê*.

Com tais observações é importante destacar que não há universalidade, delimitadora de uma univocidade do sentido em *Èṣù*, e sim há singularidades confluindo várias perspectivas. Por isso, associamos esta narrativa àquilo que Mogobe Ramose (2011, p. 11) nomeia como paradigma da pluriversalidade:

Ontologicamente, o Ser é a manifestação da multiplicidade e da diversidade dos entes. Essa é a pluriversalidade do ser, sempre presente. Para que essa condição existencial dos entes faça sentido, eles são identificados e determinados a partir de particularidades específicas. Assim, a particularidade assume uma posição primária a partir da qual o ser é concebido. Essa assunção da primazia da particularidade como modo de entender o ser é frequentemente mal colocada como a condição ontológica originária do ser. O mal-entendido se torna a substituição da pluriversalidade original ineliminável do Ser.

Nessa passagem Ramose expõe a pluriversalidade como a manifestação múltipla do Ser naquilo que percebemos no mundo visível e invisível. Diante disso, retiramos ao menos três sentidos para o acontecimento-*Èṣù*: i) aquilo que existe determina-se pela particularidade que o compõe; ii) a particularidade torna-se a principal forma de compreensão de um modo ser; iii) o pensamento sobre a particularidade é inadequado quando não permite o entendimento em seu todo. Tais sentidos são ocultados pelo pensamento hegemônico por salvaguardar um padrão de categorias que impede a formulação de uma epistemologia pluriversal. Esse impedimento sinaliza, conforme argumenta Ramose (2011, p. 11), um “esforço em suprimir e mesmo eliminar a pluralidade do ser”.

Esse esforço manifesta-se na nossa sociedade de maneira abrangente. Ao seguirmos o argumento de Ramose, percebemos que, por exemplo, se a filosofia existe

para certo grupo humano e é negada a outros grupos, então a ideia de filosofia “universal”, sem cultura, sexo, religião ou cor, afirma uma particularidade que não permite o entendimento em seu todo. Com isso, não se adequa ao terceiro sentido do acontecimento-*Èṣù*. Além disso, se trocarmos a palavra filosofia por cultura, ciência, espiritualidade ou quaisquer outras, logo percebemos que a “universalidade” é uma acomodação da ideia de humanidade como repetição do “mesmo”, pois “[a] ênfase na mesmidade (*sameness*) sob a égide do ‘universal’, diz respeito à aparente intenção de estabelecer totalidade e hegemonia” (RAMOSE, 2011, p. 10). Em decorrência, o “outro” é um *alien*, um estranho, ao mundo que habita o meu “eu” e, doravante, necessita se adequar às prerrogativas das minhas condições de existência. Porém, como o acontecimento-*Èṣù* nos permite objetar essa concepção particular de “universal”? Aquilo que foi escrito até o momento fornece uma saída dessa concepção ao enfocarmos na circularidade como um trânsito contra colonialista. Uma ênfase que, ainda seguindo as palavras de Ramose (2011, p. 12), afirmamos: “Ao falar da particularidade, temos em mente aquilo que está incrustado na natureza e na cultura, revelando as características específicas, mas inter-relacionadas, que constituem a sua identidade”.

Essa constituição da identidade é uma via importante para adentrarmos nas implicações do acontecimento-*Èṣù* frente a “universalidade” ocidental. Uma “universalidade”, retomando alguns pontos deste ensaio, que corrobora uma linearidade monoteísta e uma formação de sujeitos dependentes do “olhar” ocidental. Em grande parte, uma das implicações direciona-se para a noção de identidade vinculada à característica de *Èṣù* como substância-fundamento àquilo que existe, dinâmica entre-mundos e sempre escapável às categorizações racionais. Além disso, vale discutir a questão da encruzilhada, pois sendo o lugar de *Èṣù* então o que acontece quando nos encontramos nela? A própria noção de encontro entra no jogo, já que outros signos e significados são destacados e a alteridade vincula-se a uma formação atravessada de humanidades. Ainda mais como afirma Rufino (2019, p. 5): “A encruzilhada é a boca do mundo, é saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar a escassez abrindo caminhos”.

A encruzilhada comporta a circularidade da força vital, ou em termos iorubás: o *áṣẹ*. A própria dinâmica que engendra e faz interagir os diversos caminhos, pois na encruzilhada todos os caminhos nos levam a *Èṣù*. Nessa perspectiva, concordamos com Wanderson Flor do Nascimento (2016, p. 30) que *Èṣù* “não é apenas a figura da encruzilhada, mas também o movimento que se faz diante da multiplicidade de caminhos

que a encruzilhada faz ver, nos possibilitando um deslocamento que pode nos encaminhar para vários lugares e um movimentar que nos faz ser de outros modos”.

Outros modos que envolvem o próprio senso de comunidade e destaca como a ancestralidade é uma dinâmica vital enigmática e ritualística que potencializa os “mais novos” e atualiza “os mais velhos”. Criando um jogo, que desfaz a encruzilhada como um local de assombro, de medo, bloqueando o *ásẹ*, para abrir os caminhos e enviar mensagens entre as dimensões visíveis e invisíveis. Portanto,

Exu necessita da comunidade funcionando para que as mensagens circulem, para que a pluralidade de caminhos visível nas encruzilhadas faça sentido. Exu encontra – e faz aparecer – nas encruzilhadas, essa confluência de caminhos, uma multiplicidade de possibilidades abertas para o caminhar: nem todas elas harmônicas ou pacíficas, deixando a decisão sobre a circulação do axé nesses gestos do caminhar sob a responsabilidade dos caminhantes, que podem potencializar ou despotencializar o axé (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 37).

Uma responsabilidade que responde à circularidade e guarda o poder da transformação, adquirindo formas concordantes com o caminho traçado se ele potencializa ou não o *ásẹ*. Nesse processo, a face de *Yangí* torna-se importante, pois em “cada pedaço picotado do seu corpo, se reconstruiu como um novo ser e se colocou a caminhar e a inventar a vida enquanto possibilidade. Essa é a face de *Yangí*, o caráter primordial de Exu” (RUFINO, 2019, p. 24). Um caráter marcado pela potência *esúsíaca* no corpo, transgredindo as fronteiras da razão e ampliando cada existência para um horizonte “que nos possibilita travar um debate acerca da problemática ontológica, da invenção e do devir do ser negro-africano no mundo” (RUFINO, 2019, p. 24). Além disso, como Rufino (2019, p. 25) explica, “praticando outros caminhos, estes encarnados pelas potências de Exú, percebemos que os regimes de verdade acerca do mundo e suas soluções assentam na escassez, pois a suas saídas não miram a diversidade de cacos”.

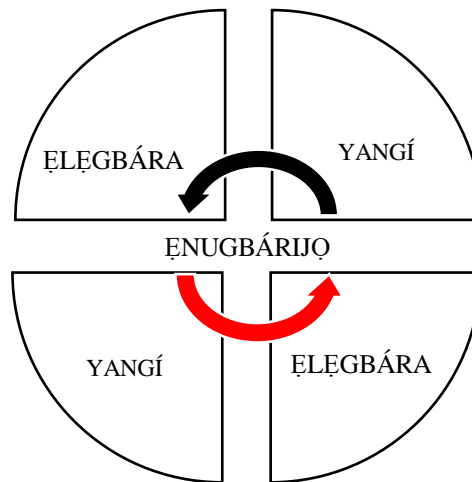
Outro aspecto relevante de *Yangí* é o nascimento dos elementos cósmicos. Retomando ao *itán* lemos que Ele está à esquerda do portão quando *Òrúnmilà* havia chegado. O lado esquerdo na cultura nagô remete ao princípio feminino, da geração, desse modo há uma pré-visão do acontecimento, pois “*Èsù* é aquele que nasceu antes da mãe”. Como também, na interpretação de Sodré, há uma relação com o número “um” e ao mesmo tempo com o “três”, pois se o “um” é quem propicia multiplicidade dos pares, o “três” “[...] não é o primeiro e sim o *primordial*: a dinâmica de reunião do terceiro constitui um e dois [...] É o número três, portanto, que abre a possibilidade do infinito

diverso.” (SODRÉ, 2017, p. 178). Um infinito concretizado pela linguagem que justamente comunica as ações de entidades transcendentais com os seres humanos: “uma vez que cada som verbal aparece como um terceiro elemento, resultante da interação de dois elementos” (SODRÉ, 2017, p. 178). Ou seja, a potência do *áṣẹ* em *Yangí* circula uma condição ontológica e epistemológica.

Na face *Èḽẹgbára* articula-se a questão do corpo que subverte a reflexão ocidental sobre a sexualidade centrado no aspecto reprodutivo. Porquanto, como ressalta Sodré, “Exu revela algo muito mais amplo, algo inerente à condição humana [...], que é a ligação visceral entre o sagrado e o erótico” (SODRÉ, 2017, p. 179). A ligação com o erótico amplia a noção de religião como uma perspectiva de perceber a sexualidade como expressão autônoma da vida, ao invés de evocar o sacro como pertencente a uma interioridade e permeada pela proibição. O corpo é afetado e afeta o outro ser humano e o mundo em toda a sua complexidade, produzindo um modo coletivo e não se fixando na separação entre interioridade ou exterioridade. Na verdade, há uma peregrinação erótica em que “o espírito foge à subordinação imposta pela realidade do corpo mortal, perdendo, como os deuses ou os espíritos míticos, o substrato da realidade e penetrando assim no sagrado” (SODRÉ, 2017, p. 180). Por isso, o erótico refere-se muito mais na busca contínua entre ancestralidade e descendência em que se orientando por *Èṣù* comunica a encarnação no mundo em seus múltiplos caminhos:

Nessa mesma direção, a *Arkhé* africana reserva ao erótico uma dimensão de ambivalências – profundidade e mistério – mais ampla do que a implicada na simples reprodução sexual por conotar a totalidade – ao mesmo tempo biológica e simbólica, contínua e descontínua – do processo que garante continuidade entre ancestralidade e descendência, mas com todos os matizes do segredo que perpassa a relação entre a interioridade e a exterioridade. Para assegurar essa garantia, Exu é tanto ancestral quando descendente – a protoforma da progenitura por excelência (SODRÉ, 2017, p. 180).

Sendo assim, temos na potência do *áṣẹ* em *Èḽẹgbára* a circularidade ética e política. Nesse entreteçamento, percebemos que *Ènugbárijọ* cruza com *Yangí* e *Èḽẹgbára* uma circularidade que podemos ilustrar da seguinte maneira:



A circularidade Ẹ̀şù Ẹ̀nugbárijọ
Fonte: organização do autor

Essa circularidade traduzida filosoficamente, seguindo ao já explorado neste ensaio, mostra como Ẹ̀şú acontece no mundo visível e no invisível produzindo uma estética e enquanto tal envolve caminhos encruzados com a ética e a política de Ẹ̀legbára e com a epistemologia e a ontologia de Yangí:

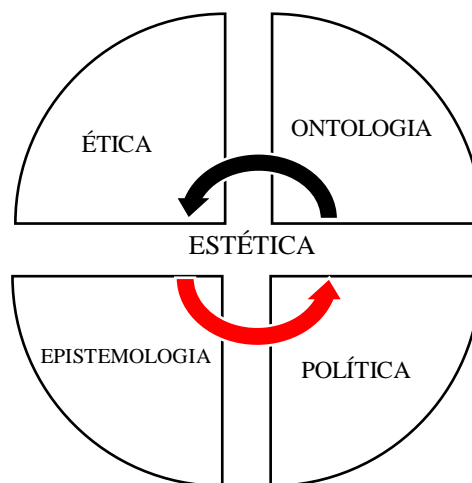


Figura 2: A circularidade estética
Fonte: organização do autor

Nessa vinculação, as vielas da filosofia nagô estão expostas como contraponto àquilo que o monoteísmo estabelece como linearidade decifradora dos limites humanos e sua separação da divindade. Com isso, o pensamento filosófico atua em uma encruzilhada e como tal envolve caminhos diversos para a solução dos problemas, pois o desejo por “um” provocou a multiplicidade do “três”.

Uma provocação atrelada aos diferentes modos de *Èṣù* e, principalmente, pelo seu acontecimento. Nesse caminho, em outro *itan* em que Ele usa um chapéu de um lado vermelho e do outro preto simboliza também a contrariedade do acontecimento-*Èṣù* diante da verdade universal. Pois ao passar no meio dos dois amigos, cada um vê apenas um lado de chapéu e toma como todo (universal) e a partir daí cria-se a discórdia pela defesa da sua perspectiva acerca da “única” verdade. Assim, se exemplifica como a razão ocidental preocupada em decifrar o enigma não atenta para o acontecimento, pois “um momento pode se apresentar de uma forma ou de outra conforme os pontos de vista de quem os observam e, nessa observação, revela mais a característica do observador ao invés do próprio *Èṣù*” (OLIVEIRA, 2007, p. 128). O problema é que para saber quem é *Èṣù* necessita-se dar uma volta em torno Dele e “dar uma volta é, de fato, um movimento curvo e não retilíneo, que dependendo da velocidade que se cumpra a tarefa, pode levar à vertigem o espectador. Exu é o mestre da vertigem!” (OLIVEIRA, 2007, p. 129) seja impulsionando o inconformismo, seja contra colonizando o pensamento humano.

Últimas palavras

As linhas costuradas neste ensaio propuseram uma forma de entender *Èṣù* como acontecimento e, para isso, a interpretação do *itán* de *Ènugbárijò* aproximou-O do paradigma da pluriversalidade. Tal paradigma expôs filosoficamente como tratar de certos eixos através de uma circularidade que cruza dois ou mais caminhos. Com isso, nós ilustramos a estética como referência dialógica entre a epistemologia, a ética, a política e a ontologia. Tal ilustração tratou-se de uma percepção de como o acontecimento-*Èṣù* propicia uma circularidade contra colonialista e, portanto, opõe-se ao colonialismo que pretende regular a própria vida e suas expressões na humanidade.

Para tanto, apresentamos alicerçados no conceito de “biointeração” como a espiritualidade, diferente do discurso religioso, trata-se de uma vinculação entre aquele/aquilo que está no campo visível ou no invisível. Tal vínculo amplia a noção de vida e expõe como o “outro” adequa-se a uma singularidade marcada por um coletivo. Com isso, a diáspora e a ancestralidade africana tornam-se elementos que articulam um dinamismo cósmico exibindo o caráter enigmático e ritualístico dos corpos negros. Nesse conjunto a intenção foi subverter o discurso colonialista da razão ocidental.

Um discurso reprodutor da imagem de humanidade repletas de categorias nas quais podem ser inseridas, retiradas ou remodeladas conforme um desejo ideal de humano. Fundamentados nesse desejo, o colonizador observou os povos por meio de um maquinário de controle a partir de uma submissão e divisão racial. Nesse bojo, grupos de pensadores ampliaram o alcance de tal controle até justificando a legalidade de tráfico e a transformação de humanos em mercadoria:

Os europeus escravizam os negros e os vendem nas Américas. Embora isso seja ruim, a situação dos negros em suas próprias terras é ainda pior, porque lá existe uma escravidão absoluta; o princípio essencial da escravidão, o fato do homem ainda não ter obtido consciência de sua liberdade e, conseqüentemente, afunda-se até tornar-se uma mera Coisa – um objeto sem valor (HEGEL, 1857, p. 100).

Como provocação, trazemos algumas palavras de Rufino (2019, p. 32), até mesmo para ilustrar a dinâmica do acontecimento-Êṣù não percebido pelo discurso colonizador: “[Hegel] firmaste um verso sobre as populações negras como sendo contrações imóveis, rastejo e espasmo. Eu, cismado que sou, refaço a pergunta: Ora tu não viste um moleque de pau duro que passou do teu lado? Não viu? Acabou de tirar um sarro de ti!” (RUFINO, 2019, p. 32).

Com o sarro desse “moleque de pau duro” encaminho a finalização deste ensaio com o seguinte firmamento: o acontecimento-Êṣù faz com que aquilo que está vivo tenha *existência*.

Referências

BRAH, Avtar. *Cartografías de la Diáspora*. Identidades em cuéstion. Madrid: Traficantes de Sueños, 2011.

BLUES, Baco Exu do. Êṣù. São Paulo: 999, 2017.

DANTAS, Luís Thiago Freire. A filosofia nagô e a temporalidade da vertigem. *Odeere*: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. Vol. 3, n. 6, Julho – Dezembro de 2018, pp. 120-132.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado. *Das Questões*, n.4, ago/set 2016, pp. 28- 39.

HALL, Stuart. Quem precisa da Identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e Diferença*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HEGEL, Friederich. *Lectures on the Philosophy of History*. London: York Street, 1857.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2017.

MALOMALLO, Bas'illele. Epistemologia Do Ntu: Ubuntu, Bisoidade, Macumba, Batuque E “X” Africana. In: SOUZA, Elio Ferreira de; et. al (Orgs.). *História e cultura afrodescendente*. Teresina: FUESPI, 2018, pp. 561-574.

MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. Salvador: UFBA, 2013.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

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

OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação*. Curitiba: 2007.

RAMOSE, Mogobe. Sobre a legitimidade e o estudo de filosofia africana. *Ensaios Filosóficos*. Volume IV, outubro, p. 6-25.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Ed. Mórula, 2019.

SANTOS, Antônio Bispo dos. *Colonização, Quilombos: modos e significação*. Brasília: Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI, 2015.

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2015, p. 191.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.

SOMÉ, Sobonfu. *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos*. São Paulo: Odysseus Editora, 2007.

Recebido em: 03/11/2020

Aceito em: 03/11/2020