



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Luiz Fernando Reis Sales

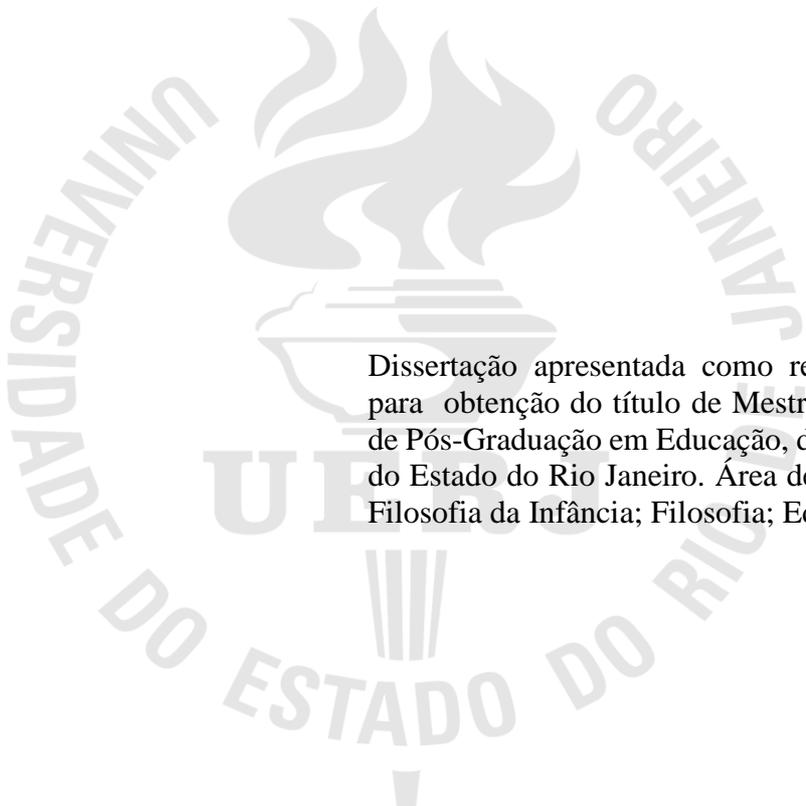
Infância com fome à Exu: um conceito filosófico em questão

Rio de Janeiro

2021

Luiz Fernando Reis Sales

Infância com fome à Exu: um conceito filosófico em questão



Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio Janeiro. Área de concentração: Filosofia da Infância; Filosofia; Educação.

Orientador: Prof. Dr. Walter Omar Kohan

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

S163	Sales, Luiz Fernando Reis Infância com fome à Exu: um conceito filosófico em questão / Luiz Fernando Reis Sales. – 2021. 120 f. Orientador: Walter Omar Kohan Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. 1. Educação - Teses. 2. Exu (Orixá) - Teses. 3. Infância - Teses. 4. Candomblé – Teses. I. Kohan, Walter Omar. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.
ml	CDU 37

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Luiz Fernando Reis Sales

Infância com fome à Exu: um conceito filosófico em questão

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Educação, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia da Infância; Filosofia; Educação.

Aprovada em: 30 de junho de 2021.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Walter Omar Kohan (Orientador)

Faculdade de Educação – UERJ

Prof.^a Dr.^a Stela Guedes Caputo (Maristela Gomes de Souza Guedes)

Faculdade de Educação – UERJ

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Universidade de Brasília – UnB

Prof. Dr. Luiz Rufino (suplente)

Faculdade de Educação da Baixada Fluminense – UERJ

Prof.^a Dr.^a Maria Reilta Dantas Cirino (suplente)

Universidade Estadual do Rio Grande do Norte – UERN

Rio de Janeiro
2021

DEDICATÓRIA

À minha mãe Luciana, à minha avô Simone e a todas as forças matriarcais.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é algo comum para os que vivem os movimentos dos candomblés. Existem muitas maneiras de prestar um agradecimento. Tem uma em especial que eu gostaria de dizer aqui. O *adobá*, ou também conhecido como “bater cabeça”. Esse é o ato de levar a cabeça no chão aos pés de alguém, de um orixá ou de algo. É um tipo de referência que presta homenagem de respeito, carinho, reconhecimento e tudo que quero demonstrar aqui. Por isso, faço meu *adobá* de escrita para...

Primeiramente Exu, senhor que começa e recomeça o tudo.

Oxaguiã e Ogum, alicerces de quem fui, estive, sou, estou, serei e estarei. Seu Tranca Rua e Dona Maria Mulanbo, donos da minha porteira.

Minha mãe Luciana. Hoje não mais como minha ancestral encarnada, mas sempre em mim, já que eu sou ela.

Também em memória, minha avô Simone, mulher trans negra encantada por Logun Edé.

Minha avó Maria de Lourdes por sua força imensurável.

Abaça D’y Logun Edé Lekítí Efon

Ilê Asé Ibá d’Ungi

Toda minha família: carnal e de santo.

Toda força feminina que me gerou, a cada mulher que me pariu e me pare nas vindas e idas da vida, as mulheres que geram: tia Patrícia, tia Fátima, prima Juliana, Tia Wanní, prima Renata, mãe de santo Valéria, amigas: Juliana Teperino, Tainara Martins, Jaciara Oliveira, Ana Paula Motta, Cíntia Lopes, Edna Olímpia, Vanusa da Silva, Alice Pessanha e tantas outras que são e serão.

Meus amigos Matheus Fortunato e Maurício Dias.

Meu encontro palavreado de filosofias amigas entre amigos: NEFI-UERJ Meus irmãos e irmãs de fé e estudo do Kekeré-UERJ.

Meu orientador Walter Omar Kohan pela aventura de pesquisar Exu e infância. A banca generosa Stela Guedes Caputo e Luiz Rufino.

Um pai na religião e um educador de muito carinho Tatá Nkose Nanbá: Wanderson Flor do Nascimento.

O Programa de Pós-Graduação em Educação, ProPEd-UERJ

Os professores e professoras do programa ProPEd, em especial Lisandra Ogg Gomes e Virgínia Louzada.

Toda comunidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, pois foi nessa casa do saber que pude ser: quem sou profissionalmente e, principalmente, ser quem sou nas relações sociais.

Os movimentos de lutas sociais, em específico, o movimento negro e a comunidade LGBTQ+.

Para as agências de financiamento de estudo e pesquisa, em especial, a CNPq e a FAPERJ.

Todas as vidas que promovem vida pela força da infância.

Abre o caminho, o sentinela está na porta
Abre o caminho pro mensageiro passar
Abre o caminho, o sentinela está na porta
Abre o caminho pro mensageiro passar

Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar

Abre o caminho, o sentinela está na porta
Abre o caminho pro mensageiro passar
Abre o caminho, o sentinela está na porta
Abre o caminho pro mensageiro passar

Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro
Pro mensageiro passar

Abre o caminho, o sentinela está na porta
Abre o caminho pro mensageiro passar
Abre o caminho, o sentinela está na porta
Abre o caminho pro mensageiro passar

Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Laroiê! Laroiê! Laroiê!

Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro passar
Pro mensageiro
Laroiê! Agô! Laroiê! Agô! Laroiê!
Laroiê! Laroiê!

RESUMO

SALES, Luiz Fernando Reis. *Infância com fome à Exu: um conceito filosófico em questão*. 2021. 120f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

Com as perguntas que temperam essa dissertação, resumo: Câmbio, Exu? Pode Exu estar no caminho da infância? Ou melhor, a infância está para Exu assim como Exu está para infância? Onde mora sua ancestralidade? Por que todas essas lembranças? Como encantar uma pesquisa? O quão relevante pode ser pensar/sentir o conceito de infância com o encantamento da experiência brincante de Exu? O que sabemos da infância? Exu, um orixá marginalizado pela cultura cristã, pode ser amigo ou até mesmo a própria infância? Proponho: juntos podemos esborrar o já borrado limite de Exu como uma experiência de infância? Pode uma boca infantil comer o mundo? Em que sentido(s)? Com o que os começos brincam? Por esse caminho, como os candomblés educam com seus saberes? Que encantos afro-brasileiros os terreiros nos pulsam? O que é um terreiro? Quem é Exu? Quão tangível pode ser as margens da corporeidade literária do poder de Exu? O que é infância? Como há infância nos terreiros de candomblés? Que infância é essa? O que estou dizendo e quero pensar infância? Qual é a ação ou a vivência da infância no mundo dos terreiros? Será a infância um receptáculo passivo? Mas será só isso? O que pode estar nas entrelinhas? A infância como quartinha não aciona sua vitalidade ativa? O que seria esse algo a mais? Mais ação? Mais vida correndo e brincando no terreiro de conhecimentos sagrados? A quartinha antes de completar seu um quarto não será vitalizada? (Re)Inventiva de axé? Infância está para quartinha como a vida está para infância? Como? A partir disso, como a quartinha faz ação assim como a infância faz candomblé? Quais tensões temporais estão na quartinha? O que pode a infância com fome à Exu? Ou por que a quartinha-infância tem fome à Exu? Quem habitava quem? O que isso pode nos apontar como uma interpretação filosófica para a infância? Exu e infância com fome, pois as merendas foram desviadas. Como comer sem o recreio? É possível acreditar que pessoas negras não elaborem o mundo?

Palavras-chave: Exu. Infância. Filosofia. Candomblé. Filosofia da Infância.

ABSTRACT

SALES, Luiz Fernando Reis. *What can childhood hunger like equal Eshu's hunger: a philosophical concept in question*. 2021. 120f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

With the questions that flavor this dissertation, I summarize: Hi, Eshu? Could Eshu be on the path of childhood? Or rather, is Childhood to Eshu as Eshu is to Childhood? Where does your ancestry live? Why all these memories? How to enchant a research? How relevant can be thinking/feeling the concept of Childhood with the enchantment of Eshu's playing experience? What do we know about Childhood? Eshu, an orishá marginalized by Christian culture, can he be a friend or even he be like childhood? I propose: together can we blur the already blurred boundary of Eshu as a Childhood experience? Can a child's mouth eat the world? In what sense(s)? What do beginnings play with? In this way, how do *Candomblés* educate with their knowledge? What Afro-Brazilian charms do *terreiros* pulsate in us? What is a *terreiro*? Who is Eshu? How tangible can be the margins of the literary corporeality of Eshu's power? What is Childhood? How is childhood in *Candomblé /terreiros*? What childhood is this? What do I mean by childhood? What is the action or experience of childhood in the world of *terreiros*? Is childhood a passive receptacle? But is it just that? What can be between the lines? Doesn't childhood as a *quartinha* your active vitality? What would that something else be? More action? More life running and playing in the *terreiro* of sacred knowledge? Will the *quartinha* before completing your one-quarter not be vitalized? (Re)Inventive of *axé*? Childhood is to *quartinha* what is life like to childhood? How? From that point on, how does the *quartinha* do action like childhood does *candomblé*? What temporal tensions are there in the *quartinha*? What can childhood hunger like equal Eshu's hunger? Or why the *quartinha*-childhood is hungry like Eshu? Who inhabited who? What might this point to us as a philosophical interpretation of childhood? Exu and Childhood hungry, because the snacks were diverted. How to eat without the break time in the school? Is it possible to believe that black people don't elaborate the world?

Keywords: Eshu. Childhood. Candomblé. Childhood Philosophy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 OS COMEÇOS COMO ENCANTAMENTOS DOS ENCONTROS: ENTRE OS MEIOS	32
1.1 Exu em primeiro – Aquele que vive na encruzilhada e sabe o tempero do mundo.....	34
1.2 Os candomblés como marcas do encontro entre o fim/meio e os começos.....	42
2 O SABER DO(S) CANDOMBLÉ(S)	47
2.1 Por esse caminho, como os candomblés educam com seus saberes?.....	50
2.2 A oralidade que recria – O axé em movimento.....	52
2.3 A abertura para o outro – Exu que carrega a terceira cabeça	58
3 QUEM É EXU?	61
3.1 Exu – Um corpo pela liberdade	63
3.2 Exu – A boca do mundo: pra cada ponto, há Exu em trânsito.....	71
3.3 Exu e tempo: a pedra que atirou hoje.....	78
4 PENSAR A INFÂNCIA	84
4.1 A infância nos candomblés.....	85
4.1.1 <u>Quartinha como receptáculo – Infância como espera</u>	85
4.1.2 <u>Para além de um simples receptáculo, uma quartinha de ação</u>	88
4.2 As forças que há na quartinha como infância	91
5 EXU E INFÂNCIA – UM CAMINHO FILOSÓFICO DE BRINCAR	97
POR UMA (IN)CONCLUSÃO: RYAN TEIXEIRA PRESENTE!	106
REFERÊNCIAS	120

INTRODUÇÃO

Câmbio, Exu?

Estamira

Peço licença a Exu para começar os trabalhos e, junto com ela, escutar o conselho de um preto velho, estudioso da tradição oral, que ressalta a importância de se começar reverenciando as mães. Hampatê Bâ (2003, p. 51), em *Amkoullel, o menino fula*, lembra-nos que há um ditado malinês que diz: “[...] tudo o que somos e tudo que temos, devemos somente uma vez a nosso pai, mas duas vezes a nossa mãe”. Por isso, para Bâ (2003), começar com nossas mães é tão importante quanto, para nós que vivenciamos os saberes dos terreiros, saudar Exu na primariedade. Dessa forma, junto das e como as fortes vozes dos compositores da Mocidade Independente de Padre Miguel que entoaram seu *salve* ao orixá nagô para cantar e encantar a vida de uma mãe deusa da Vila Vintém, a esplendorosa Elza Soares, eu canto pela liberdade de pensar e de ser sendo o que estou e estamos vivendo:

Laroyê ê mojubá... liberdade!
Abre os caminhos para Elza passar... Salve a Mocidade!

É emblemático, para mim, começar esta escrita com um enredo falando de Elza Soares, cantora forte que, por muitos anos, vem semeando as subjetividades brasileiras com a força da luta negra. Lembro que, em 2018, ano pertinho do nosso presente, Elza lançava um CD de músicas inéditas e pulsantes chamado *Deus é mulher*. Ele reúne importantes mensagens de uma anciã que sempre recomeça sua carreira na meninice de sua voz. Uma das músicas que eu fico a pensar a cada dia de escrita é a canção “Exú nas escolas”. Lá pela segunda ou pela milionésima vez que eu a escutei, me dei conta de que eu tinha que escrever algo sobre aquela mensagem que tanto mexia comigo. Num futuro próximo, cerca de quatro meses após o lançamento, eu estava agoniado pensando em imaginar um texto para um evento de filosofia e educação – pasmem em saber que o evento era o Colóquio organizado pelo NEFI/UERJ, o Núcleo de Estudos de Filosofias e Infâncias da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, grupo de estudo do qual faço parte atualmente.

Pensar um texto, uma fala ou uma expressão de conhecimento com o corpo é (co)relacionar o silêncio interior com a polissemia de perspectivas do mundo exterior. Esse silêncio é, contudo, como gosto de pensar, minha agitação interior, semelhante a uma feira de

escolhas. Numa feira, há vozes e opções, momento em que escuto o que em mim foi e está sendo semeado. É com essa feira que escolho o que posso ou não externar, porque é quando tenho as opções de diferentes frutas para compor a salada textual de ideias.

Foi na conversa entre o silêncio falante – que paradoxo! – e o que eu queria externar em escrita que, ao ouvir Elza encantando meus pensamentos com muitas vozes frutíferas, pude perceber uma possível ligação com o meu futuro projeto de estudo: pode Exu estar no caminho da infância? Ou melhor, a infância está para Exu assim como Exu está para infância?

Pensei, repensei e escrevi... Agora, repenso, (re)escrevo e (re)encanto-me com a temática e a encruzilhada que chamo de vida e, nós do candomblé, de morada de Exu. Os acontecimentos relatados parecem que foram encontros do acaso, mas talvez não!

Elza, Colóquio, texto... Tudo isso era o que hoje entendo como florescimento de conhecimento. Uma vez, ouvindo a filósofa Katiuscia Ribeiro numa de suas palestras, intitulada *(RE)ancestralizar as vozes através das filosofias africanas*¹, fiquei pensando na pergunta-semente que ela lançou para os seus/suas ouvintes: “onde mora sua ancestralidade?”. Bom... Muitas movimentações podem ser vibradas por esse semear. Diversos povos e suas diferentes culturas têm seus modos de se relacionarem com essa questão. Para alguém que têm batuques musicados pelos *rum*, *rumpi* e *lê*² como enredo de vida, ancestralidade é uma energia que pulsa, fez histórias passadas que estão no presente e, certamente, pega pelas nossas mãos para apostar nos futuros. Lendo um livro sobre a força visceral que a rua produz, um presente dado por uma doce filha de Oxum (um beijo, Edna), pude perceber, com o *Corpo encantado das ruas*, de Luiz Antônio Simas (2019), que, assim como ele descobriu que sua trajetória despertou seu desejo pela rua encantada, hoje posso afirmar que Exu está na minha escrita antes mesmo de eu pensar em filosofar na academia.

A nossa história afirma isso em cada gargalhada zombeteiros dos Exus, no desengasgo de São Brás e nos três pulinhos de São Longuinho. Somos filhos das sonoridades insinuantes e dos corpos em transe; crias dos gritos, cantos e acalantos que saem dos terreiros entocados, das brechas do fim do mundo, das tocas de bicho-homem, das saias das pombagiras, da lua de Luanda, e da terra que nos pariu e nos ensinou que a vida, feito o samba do Hermínio e do Paulinho para a Mangueira, não é só isso que se vê. Tem que ser um pouco mais que o mundo e do tamanho da rua (Simas, 2019, p. 120).

Logo, vou ao encontro do começo da encruzilhada de minha rua. Nasci em família de

¹ Apresentação feita para o TEDxUnisinos. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7rsIUDAMJ14>. Acesso em: XXX.

² São os nomes dos três atabaques tocados nos rituais dos candomblés. Trata-se de instrumentos muito importantes, pois são eles que vibram os ritmos que chamam os orixás para dançarem.

terreiro: com minha mãe, *ekedi*³ feita aos 7 anos (*Arroboboiê!*⁴), e meu avô, Yalorixá⁵ feita a muitos carnavais passados (*Loci Loci, Logun!*⁶). Aquelas e aqueles que são familiarizados com as nomeações dos candomblés podem estar achando que houve algum erro de digitação quando associei meu avô com Yalorixá, mas, rapidamente, vou evidenciar a associação – tenho orgulho de assumir essa parte da minha história e é por isso que está presente nesta escrita. Meu avô é uma mulher trans que, nos anos 70, já tinha começado sua transição e foi iniciada no candomblé nos anos 60. Ganhou seu cargo de Yalorixá na década de 80, quando já era conhecida como Simone de Logun Edé. De volta às outras partes da minha rua, também fui batizado por dois *erês*⁷, Pavão Dourado, que também atende como Pavãozinho, e Estrela do Mar, arteiramente Estrelinha. Caruru⁸ era, ou melhor, é minha perdição! Ah, minhas criancices na época de São Cosme e Damião! Dancei muita macumba⁹ no ventre e fora de minha mãe. Dancei para Ogum¹⁰, Oxum¹¹ e o xiré¹² inteiro. Dos angus dos vovôs e das vovós, ainda sinto o cheiro... E a festa da Dona Cigana das Almas? É claro que até hoje não deixo de ir e salvar essa pombagira que muito girou e trouxe vida aos meus caminhos.

Por que todas essas lembranças? É para dizer que Exu, infância e todos os encantos dos conhecimentos afro-brasileiros-ameríndios que agora estão latejando nas minhas pesquisas sempre estiveram presentes. Talvez não com a abordagem conceitual do rigor acadêmico de uma dissertação, mas, muito provavelmente, como o axé que alimenta e constrói vida em mim,

³ “Cargo honorífico circunscrito à mulheres que servem os orixá sem, entretanto, serem por ele revisitados em **seu corpo físico**. É o equivalente feminino de ogã” (Vogel, 2012, p. 195, grifo meu).

⁴ É uma saudação feita para o orixá Oxumarê. Segundo Vogel (2012, p. 201), “[...] Costuma ser identificado com o arco-íris e com a serpente. Representa a continuidade, o movimento e a eternidade. No Brasil é considerado irmão de *Ọbalúwàiyé* e filho de *Nàná*, possivelmente em virtude de sua origem daomana. Dele se diz que é o rei de Jeje. Seu símbolo são duas cobras que leva nas mãos quando dança, sendo uma masculina e outra feminina, alusão ao seu caráter duplo de macho e fêmea. Dia consagrado: terça-feira. Colares de contas verdes e amarelas listradas. Saudação – ‘*Arórò bo yí*’. Sincretizado com São Bartolomeu”.

⁵ “Sacerdote chefe de uma casa de santo. Grau hierárquico mais elevado do corpo sacerdotal, a quem cabe a distribuição de todas as funções especializadas do culto [...]” (Vogel, 2012, p. 193).

⁶ Saudação entoada ao orixá Logun Edé: “[...] divindade *yorùbá* considerada no Brasil filho de *Ibualama* ou *Inle* (*Ọṣọṣì*) e *Ọṣun Yéyèpnda*. Homem durante seis meses, jovem e caçador. Nos outros seis, mulher, bela ninfa que só come peixes. Suas insígnias são o *ofà* e o leque dourado (*abẹbẹ*) de *Ọṣun*. Suas cores são o azul e o amarelo-ouro translúcido. Seu dia da semana é quinta-feira. Saudação – ‘*Lóògún!*’” (Vogel, 2012, p. 197).

⁷ Os Erês são seres que trabalham como um intermediário dos orixás, expressando suas vontades. São de caráter de crianças, vindo compartilhar com os humanos saberes, brincadeiras, risadas e axé.

⁸ Comida de santo típica da culinária baiana e oferecida aos erês. Ela é feita de quiabo, camarão e temperada com dendê. Geralmente, nos terreiros, os erês servem a iguaria que comemos na palma de nossas mãos.

⁹ Macumba é um sinônimo para as festas ou rituais das religiões afro-brasileiras. Em certos discursos, essa palavra ganha um teor pejorativo por conta do preconceito religioso racista estruturado na sociedade brasileira. Esse termo, contudo, é resignificado nos discursos dos candomblecistas, uma vez que é muito recorrente um/a neófito/a utilizá-lo de maneira recorrente como algo comum do cotidiano, sem resguardar a violência negativa dos posicionamentos racistas. Assim, “hoje tem macumba” é frase bastante falada por quem é iniciado.

¹⁰ Orixá guerreiro. Ligado às tecnologias, Ogun é o ferreiro das armas e ferramentas.

¹¹ Em iorubá, *Ọṣun* é uma orixá que reina sobre as águas doces, considerada a senhora da beleza e da fertilidade.

¹² É a roda onde acontecem as músicas, as danças e as cerimônias públicas dos candomblés. A nota 34 do primeiro capítulo explica melhor o termo.

no terreiro, na baixada, no subúrbio, no samba, no Rio de Janeiro, no carnaval, no Brasil e, também, nas escolas.

Escrevo isso junto com muitos compadres e comadres que, assim como eu, defendem nosso conhecimento encantado na encruza entre o continente africano, o Brasil e os povos originários. Vale a pena, neste momento, esclarecer que a encruza e o encantamento são posicionamentos importantes para esta pesquisa. Como veremos adiante, no primeiro capítulo, a encruza, sinônimo da encruzilhada de Exu, é a casa da possibilidade, é o local onde os terreiros fazem oferendas para Exu e, em algumas pesquisas amigas das macumbas, é um modo de ressignificar a vida.

Já o encantar é um conceito que vem sendo abrigado em certas investigações que colocam atenção no modo de produzir vida pulsante, uma vitalidade que não é só um sobreviver. Os Luizes Rufino e Simas, em suas escritas em conjunto e solos, apresentam que os saberes produzidos pela experiência da cultura popular afro-brasileira e ameríndia provocam, no povo que a celebra, uma potencialização da vida. Mesmo que haja, em curso, forças que hospedam mecanismos e maneiras que cerceiam para o esquecimento, as manifestações de vidas que se distinguem das hegemônicas e a cultura popular versada no samba, capoeira, macumba, carnaval, etc. nos encantam com força de vida e produzem, em nós, encontros de saberes, experiências de fugas dos cortes colônias. Como os autores apontam,

[...] Para parte dos saberes negro-africanos e ameríndios, significados nas bandas de cá do Atlântico, as noções de encantamento e desencantamento ou vivo e não vivo estariam ligadas à capacidade de manutenção de energia vital ou na não detenção dessa energia. [...] Nesse caso, a condição de não vivo estaria vinculada ao esquecimento. Ou seja, perda da potência (Rufino; Simas, 2018, p. 30-31).

Outra estudiosa do encantamento também salienta que encantar é fortalecer a vida para possibilitar outros modos de ser. Adilbênia Freire Machado (2019, p. 246), quando nos apresenta seu estudo sobre filosofia africana para o ensino das africanidades, mostra que o encantamento é feito, aqui nos solos encantados, por saberes do povo, com a ancestralidade:

Pensar desde a cultura africana é construir nossos pensamentos, nossas epistemologias tendo a ancestralidade como o chão que nos sustenta. Ancestralidade crivada de encantamento, pois este é o fundamento e o não-fundamento, é a condição para o acontecimento ser. A ancestralidade é quem dá a base, é quem sustenta, é o sentido da existência, da cosmovisão africana, ela é a forma e o encantamento é o seu conteúdo.

Então, pergunto: como encantar uma pesquisa? Por muitas histórias que circulam pelas vozes de um povo, o conhecimento pode ser sentido e encantado. “Ancestralidade e Encantamento como inspirações formativas fazem-se dança de corpos desejantes e que se

complementam/completam, desenhos mútuos de nós mesmos” (Machado, 2019, p. 41).

Por isso, agora, chamarei algumas das grandes mães da ancestralidade africana para dar vitalidade a esta escrita. Conta-se que há uma força muito antiga e poderosa de caráter feminino a quem devemos respeito. Essa presença é chamada de *Ìyámís*, 7 ancestrais que, por muitos, são consideradas como bruxas ou, como são honrosamente nomeadas pela sociedade *gelédés* (*Geleşẹ*)¹³, forças ancestrais de extremo poder feminino.

As *Ìyámís* podem se transformar em pássaros que, por produzirem um som exótico, foram nomeados *òsòronga*. O sobrevoo das *Ìyámís* *òsòronga* anuncia agouros e perigos sobre a vida. Se o voo passar por cima de nós, produzindo sombras que sinalizam o perigo, é possível nos desatar da ameaça, mas, caso o pássaro pouse sobre nossas cabeças, a morte é certa, já que a força das *òsòronga* é irreversível.

Enquanto me mostrava as máscaras, a Mãezinha contou que as mulheres das sociedades *gelédés* são chamadas de feiticeiras, por causa das sete *iyámis* que foram enviadas ao *ayê* por *Olodumaré*. Essa *iyámis* têm a capacidade de se transformar em pássaros, e o som emitido por um desses pássaros é que dá o nome à sociedade: *òsòrongà*. Quando as sete feiticeiras foram mandadas à terra, pousaram sobre seis árvores, sendo que três escolheram árvores do bem e três escolheram árvores do mal. Restou apenas uma, que ficava voando de um lado para o outro, entre o bem e o mal. Devemos estar sempre de bem com elas, prestando homenagens, para que não nos queira mal, pois o feitiço da *iyámis* é extremamente poderoso, ninguém pode com elas. A minha avó conhecia o poder desses pássaros, porque naquela tarde, sob Iroko, ela se referiu às sombras deles, dizendo que eram de mau agouro. A Mãezinha confirmou que a sombra das *iyámis* é fatal, e que se uma delas passar sobre a nossa cabeça, pode ser que ainda nos salvemos, e somente a força das mulheres pode amenizar o poder das *iyámis*, porque somente as mulheres têm o axé natural, que vem do nosso ventre, dos nossos seios e das nossas regras. Mas se por acaso, alguma das *iyámis* pousar sobre nossa cabeça, não há salvação, pois nenhum axé é tão poderoso quanto a força delas [...] (Gonçalves, 2018, p. 580).

Quais os perigos que estão na sombra do pássaro anunciador do agouro? Podemos sentir a sombra desse pássaro? Estamos sendo avisados ou já há o pouso sobre nossas cabeças?

Intertextualizando o saber ancestral com a literatura de Ana Maria Gonçalves e um pouco da experiência vivida no modo como o Ocidente faz, produz, divulga e fornece conhecimento, tentarei, por meio desse encantamento do saber oral, olhar para nosso modo de vida ocidental e apontar para a presença da sombra do voo das *òsòronga*. A morte que pode ser prenunciada pela sombra das *Ìyámís* é um dos perigos que a sociedade imperialista, colonial, racista, misógina e unilateral, facetada por um dos rostos do Ocidente, tem desejado para as/os outras/outros que fogem de suas clausuras de verdade.

Nesse caso, não são as *Ìyámís* que estão provocando o agouro. São elas, entretanto, que

¹³ *Gelédés* é uma organização de sociedade feminina de matriz iorubana. Essa sociedade, de cunho religioso, cultua a presença das grandes e poderosas ancestrais de forças femininas dos primórdios da criação.

podem estar nos avisando que uma morte, nomeada por alguns estudiosos como epistemicídio, a própria prática do racismo e da xenofobia encarnada no modo etnocêntrico de ser, está minando os outros modos de vivência.

Por muito tempo, fomos e ainda somos¹⁴, num certo sentido, alunos fiéis de Platão, em sua saga pela verdade imutável das ideias. Sabemos que o Ocidente tem uma vaidade em conceber verdade e ser como redondo, inseparável, sem começo ou fim, imutável, indivisível e todo perfeito à Parmênides – ou melhor, para ser justo com o filósofo que pensou por um poema, como os ocidentais modernos leram o pré-socrático.

Essa postura de nomear as coisas como um e uno está inserida na forma como o Ocidente Europeu e nós, os aprendizes colonizados e colonizadas pelos países imperialistas da Europa e hoje, também, pelos tentáculos¹⁵ norte-americanos de um corpo neoliberal, nos relacionamos com as/os outras/os.

O ocidente, seduzindo ‘a verdade’, promoveu um ‘semicídio’ e um ‘racismo doutrinário’ (SODRÉ, 2005, p. 12). Utilizou-se de discursos antropológicos e psicanalíticos para produzir um **Outro e Outra** anacrônicos, resultado de uma ideologia (Fernandes, 2015, p. 45, grifo meu).

A forma de produção de vida, saberes e conhecimentos ocidentais tem, por vezes, uma postura de não considerar e, até mesmo, eliminar outras perspectivas de sentir a realidade. Eleger um único viés cultural para assentir conhecimentos e abordá-los nos currículos escolares, acadêmicos e na própria vida em comum é um perigo que podemos nomear como uma lógica da monocultura. A monocultura, num breve comentário, é o modo de produzir conhecimento por uma única perspectiva cultural. Boaventura de Souza Santos (2002), quando defende uma sociologia das ausências, faz críticas ao funcionamento que opera na monocultura que age sobre cinco pilares de produção. Esses fundamentos são nomeados como: *lógica do saber* e do *rigor do saber*; *lógica do tempo linear*; *lógica da classificação social*; *lógica da escala dominante*; e *lógica da produtividade* (Santos, 2002). Mesmo compreendendo que

¹⁴ É claro que há, no Ocidente, pensamentos que rompem com a lógica platônica e de seus “discípulos”, mas é possível reconhecer que, em sua estrutura, as verdades imutáveis ainda são fortes e significativas.

¹⁵ A imagem do tentáculo é interessante para pensar a estratégia cunhada pelo Ocidente moderno liberal nas conquistas dos territórios das chamadas “terras livres”. O capital, uma das regras de vida no estilo da política norte-americana, para alcançar sua manifestação global, tende a agarrar todos os territórios, sem, ao menos, respeitar as singularidades de cada lugar. Muniz Sodré (2019), em *O Terreiro e a cidade*, apresenta a ideia de que um território é constituído por identidades únicas de cada povo que nele habita. Sabendo disso, é importante perceber que as sociedades que elegem o capital livre como marco civilizatório se encaminham para a desterritorialização dos espaços, garantindo a homogeneização dos modos de viver, uma vez que “[...] o capital, por sua vez, tende a superar as barreiras espaciais” (Sodré, 2019, p. 27). Então, esse tipo de ação frente às sociedades singulares não cerceia esforços para espalhar seus tentáculos por onde puder, e, assim, “[...] desenha-se a ideologia desterritorializante dos livres fluxos mercantis, que procuram acabar com as territorialidades culturais, com o enraizamento, com as relações físicas e sagradas entre indivíduos e seu espaço circulante” (Sodré, 2019, p. 27).

essas lógicas funcionam em conjunto para a produção de uma cultura hegemônica e excludente, enfatizarei, neste momento, a lógica do saber e do rigor do saber, visto que é sobre a possibilidade de outras epistemes que aposto nesta escrita. Na ação hegemônica de uma monocultura sobre os conhecimentos, os saberes outros, fora do círculo catedrático, que se orienta pela visão dominante, são excluídos e sofrem um processo de não-cultura, caracterizados como ignorâncias epistêmicas. Essa cultura criva critérios únicos de verdade frente à produção de conhecimento. A esse respeito, Santos (2002) revela que:

[...] a monocultura do saber e do rigor do saber [...] É modo de produção de não-existência mais poderoso. Consiste na transformação da ciência moderna e da alta cultura em critérios únicos de verdade e de qualidades estética, respectivamente. A cumplicidade que une ‘as duas’ culturas reside no facto de ambas se arrogarem ser, cada uma no seu campo, cânones exclusivos de produção de conhecimento ou de criação artística. Tudo o que o cânone não legitima ou reconhece é declarado inexistente. A não-inexistência assume aqui a forma de ignorância ou de incultura (Santos, 2002, p. 247, grifo meu).

Quando a abordagem do conhecimento é proveniente de uma única lógica cultural, exceções, privações e ausências são instauradas. Para Ribeiro (2017, p. 45), “[...] a supremacia racial eurocêntrica traduz, entre outras coisas, a ausência de conteúdos que valorizem o legado e a história dos povos negros nas ementas escolares, subtraindo o lugar existencial desses povos”.

Nossa realidade brasileira, assim como os países que têm em seus históricos a violência colonial dos tempos passados e atualizados pelas políticas imperialistas neoliberais, nos faz refletir sobre esse processo de corte de vidas e saberes de fuga. Isso pode ser explicado pelo que Boaventura chama de epistemicídio produzido – e até hoje resguardado – na época, ou ainda hoje, em que não se reconhecia o povo ameríndio como suficientemente evoluído e se considerava a população negra sequestrada e escravizada como não humana.

O filósofo sul-africano M. B. Ramose (2016, p. 5-6), ao falar da legitimidade da filosofia africana, comenta e nos orienta acerca desse termo¹⁶: “[...] Os conquistadores da África durante as injustas guerras de colonização se arrogaram a autoridade de definir filosofia. Eles fizeram isto cometendo epistemicídio, ou seja, o assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos

¹⁶ Como, nesse texto, o ponto crucial das nossas discussões não será a questão da possibilidade de uma filosofia africana, faço esse anexo para apontar algumas discussões sobre a temática. Situando esta discussão no Brasil, temos alguns autores que abordam essa problemática, Muniz Sodré, em *Pensar Nagô*, é um desses. Conforme o autor, “[...] a filosofia tradicionalmente praticada no Brasil é um capítulo acadêmico da forma mentis dessa ideologia mercantil-colonialista, sensível apenas aos valores da acumulação econômica como um fim em si mesmo ou ao progresso a qualquer preço. Por isso, no empenho político de uma descolonização ao mesmo tempo ética e epistêmica, é politicamente relevante dar à luz ‘filosofias’ insuspeitadas e a salvo da violência dogmática, ou seja, desconstruir o vocabulário hegemônico em seu próprio arcabouço conceitual para revelar novas perspectivas éticas e ontológicas, inclusive para o próprio conceito de ‘humano’ e, conseqüentemente, para as disciplinas acadêmicas que se classificam pela etiqueta pluralista de ‘humanidade’” (Sodré, 2017, p. 15).

africanos conquistados”.

Essa postura de apagamento e invisibilidade é uma marca da desconsideração do povo fora do círculo europeu branco enquanto humano. Grada Kilomba (2019, p. 54), pesquisadora afro-alemã que estuda os impactos das subjetivações construídas a partir de uma experiência racializada, apresenta também essa invisibilidade quando escreve:

[...] Devido ao racismo, pessoas negras experienciam uma realidade diferente das brancas e, portanto, questionamos, interpretamos e avaliamos essa realidade de maneira diferente. Os temas, paradigmas e metodologias utilizadas para explicar tais realidades podem diferir dos temas, paradigmas e metodologias das/os dominantes. Essa ‘diferença’, no entanto, é distorcida do que conta como conhecimento válido.

Se não é humano, não há, portanto, produção de conhecimento. Ainda sobre a questão, Ana Maria Gonçalves (2018, p. 893), em seu livro *Um defeito de cor*¹⁷, faz sua personagem principal dizer que:

[...] Sobre São Benedito eu já sabia, mas fiquei muito espantada com o que ouvi logo depois, que em uma época não muito distante da nossa, os religiosos europeus se perguntavam se os selvagens da África e os indígenas do Brasil podiam ser considerados gentes. Ou seja, eles tinham dúvidas se nós éramos humanos e se podíamos ser admitidos como católicos, se conseguiríamos pensar o suficiente para entender o que significava tal privilégio. Eu achava que só no Brasil que os pretos tinham que pedir dispensa do defeito de cor para serem padres, mas vi que não, que na África também era assim. Aliás, em África, defeituosos deviam ser os brancos, já que aquela era a nossa terra e éramos em maior número.

No período colonial, as/os negras/os e as/os ameríndias/os eram considerados sem razão: enquanto um era visto como um ser sem alma, símbolo da razão humana, o outro era posto como um ainda não cristão, que precisava ser catequizada/o para garantir sua conquista de humano. Sobre isso, Renato Nogueira (2014), filósofo afro-brasileiro representante e divulgador da filosofia africana no Brasil, salienta que a retirada da alma, sinônimo de razão, faz os negros e as negras serem identificados como animais. Trata-se de uma zoomorfização pejorativa que retira, dos povos que são animalizados, o direito de produzir conhecimentos que possam circular nos meios das instituições de saberes e no próprio modo de experimentar a vitalidade do real:

[...] Vale a pena registrar que uma espécie de racismo antinegro é a desumanização radical que se transborda em zoomorfização sistemática. Os povos negros foram interpretados pelos europeus como criaturas sem alma, animalizados, tomados como coisas. O eurocentrismo colonial dividiu os seres humanos em raças e desqualificou todos os povos não europeus; mas isso incluiu algumas gradações. E, sem dúvida, os povos africanos foram designados pelo eurocentrismo como menos desenvolvidos. A zoomorfização sistemática desses povos foi um elemento decisivo para embasar a escravidão negra (Nogueira, 2014, p. 25).

¹⁷ Conforme a autora, “[...] Esta é uma obra que mistura ficção e realidade” (Gonçalves, 2018, p. 949), contextualizando tanto o nosso tempo quanto o passado.

Dessa forma, o epistemicídio é uma ação gerada em uma mentalidade inserida na lógica da monocultura. No seio da perspectiva colonial, ao mesmo tempo em que captura, tortura e mata fisicamente o povo negro, ameríndio ou pobre – muitas vezes, essas intersecções políticas-sociais podem estar juntas em uma mesma experiência de vida, essa lógica colonizadora do outro apaga as humanizações das/os colonizadas/os através da classificação do diferente como passível de exploração. Assim, essa prática age sequestrando, torturando e matando todas e todos que estão fora do círculo branco eurocêntrico – ou seja, retira a vitalidade tanto do corpo como do espírito.

É nesse movimento de uma única verdade estável e ideal da luz dualista entre o verdadeiro e o falso que o Ocidente se deleita nos seus privilégios de conceber o que é aceito e o que é descartável. Negar ou invisibilizar os termos e os conhecimentos que formam o povo negro é apagar, matar e dominar a história que constitui o nosso terreiro multirreferencial que é o Brasil em prol de uma hegemonia de monocultura, que esquece os encontros entre os múltiplos para uma presença *world*. A cantora Márcia Short, no minidocumentário produzido pelo Canal Preto e chamado *O que é ser mulher negra? Especial Dia Internacional da Mulher*¹⁸, relata o quanto a monocultura pode apagar nossas histórias na música – e, aqui, digo na vida em comum:

Às vezes, quando eu chego com o meu papo, com minha retórica e meu argumento... às vezes, aparece um produtor ou outro que fala assim:

— ‘Vamos evitar falar de orixá, de vatapá, de pelourinho, de caruru, vamos parar de falar’.

— ‘Ah, você quer que eu pare de falar de mim? Você quer que eu pare de falar da minha história, falar do que me credencia?’

— ‘Ah, porque é muito regional, porque fica falando esse negócio de candomblé aí, assim você limita. Você precisa fazer uma coisa mais *world*, mais universal’.

Essa coisa mais *world*, mais universal, é uma das lógicas da monocultura que vem silenciando saberes como os candomblés. Santos (2002, p. 248) evidencia o seguinte funcionamento dessa ação que ele nomeia como lógica da escala dominante:

[...] O universalismo é a escala das entidades ou realidades que vigoram independentemente de contextos específicos. Têm, por isso, precedência sobre todas as outras realidades que dependem de contextos e que por essa razão são consideradas particulares ou vernáculas. [...] Trata-se da escala que privilegia as entidades ou realidades que alargam o seu âmbito a todo globo e que, ao fazê-lo, adquirem a prerrogativa de designar entidades ou realidades rivais como locais. No âmbito desta lógica, a não-existência é produzida sobre a forma do particular e do local. As

¹⁸ Link na rede social do YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=mGZCTf6BI8s>. Acesso em: 21 abr. 2020.

entidades ou realidades definidas como particulares ou locais estão aprisionadas em escalas que as incapacitam de serem alternativas credíveis ao que existe de modo universal ou global.

Dito isso, a culinária – com o vatapá, o acarajé, a feijoada e outras iguarias, a música, o molejo de nossas danças e muitos outros âmbitos da nossa vida cotidiana, como nossa conduta referente à ética e à religiosidade, foram e são atravessamentos dos povos negro e originários que nos fizeram e fazem criar nossos enredos de vida. Por isso, pensar os candomblés é também pensar quem somos e por onde andamos.

As pessoas africanas que foram escravizadas durante o tráfico trouxeram para nosso país muito mais do que sua força de trabalho. Trouxeram valores, práticas, saberes e crenças que deixaram marcas indelévels em nossas maneiras de viver, muito embora nem sempre sejamos capazes de visualizar essas heranças.

Uma delas são as espiritualidades africanas que findaram por se incorporar às religiões que nasceram no Brasil como resultado da necessidade de não perder os referenciais identitários arrancados das pessoas escravizadas no continente africano e trazidas para cá contra sua vontade.

Estas pessoas africanas ou descendentes de africanas constroem ‘religiões’ brasileiras que trazem elementos africanos e os articulam de modo particular formando um conjunto de ritos, crenças e valores que ficaram conhecidos, a partir das experiências na Bahia e no Rio de Janeiro, como candomblés. Dito de outro modo, os candomblés são ‘religiões’ brasileiras que construíram práticas sincréticas que uniram elementos africanos, indígenas e cristãos na história da religiosidade brasileira. Além dos candomblés, encontramos, entre outros, os Tambores do Maranhão, o Xangô do Recife, o Batuque do Rio Grande do Sul, a Umbanda e o Terecô, como experiências de ‘religiões de matrizes africanas’ (Nascimento, W., 2016, p. 156).

Os ritos das religiões de matrizes africanas nos oferecem uma excelente oportunidade para compreender um outro tipo de concepção do mundo que valoriza o corpo¹⁹. Os momentos ritualísticos das cerimônias religiosas afro-brasileiras são modos de compor a realidade. Então, o rito é o momento de recriação dos mitos que interferem diretamente no axé, força vital do ser humano e do mundo, através da recriação das histórias divinas intermediadas pelas cantigas, danças, sacrifícios e oferendas. Os rituais, geralmente, são expressões de um pensamento feito por ações, sentidos e percepções que conectam as histórias com a força vital das/os neófitas/os – como, por exemplo, os candomblecistas. Assim, temos, nesta perspectiva, as narrativas que orientam as demandas da religião, porque são os mitos²⁰ que expressam o conhecimento do mundo.

Podemos dizer que o conhecimento mítico relata um saber sobre a cosmopercepção²¹

¹⁹ Não nego ou excluo que, nos saberes europeus, há pensamentos que também valorizam o corpo, contudo, quero, com esse estudo, pensar o conhecimento que nos forma e que está próximo de cada movimento social afro-ameríndio-brasileiro.

²⁰ A concepção de mito é diferenciada nas religiões de matrizes africanas, uma vez que a narrativa contada não é uma história separada do mundo imanente. Isso porque todo mito afro-brasileiro é um relato de experiência da vida do Orixá no *àiyê* – mundo físico.

²¹ Mais à frente, veremos o porquê deste conceito.

acerca do real, uma percepção que não se limita à razão da alma, mas também leva em conta o corpo. Conforme Anjos (2008, p. 85), “[...] Pretender que no ato ritualístico se faz filosofia é dissolver a oposição comum entre mente e corporalidade”. É por isso que esta pesquisa, a partir dos saberes que aqui são mediados, pretende trazer o corpo filosófico da infância como um *Corpo/Corpus* que leva em conta os sentidos das experiências na infância.

É seguindo com essa perspectiva que tenho que perguntar: o quão relevante pode ser pensar/sentir o conceito de infância com o encantamento da experiência brincante de Exu? O que sabemos da infância? Exu, um orixá marginalizado pela cultura cristã, pode ser amigo ou até mesmo a própria infância? Esse é questionamento central desta pesquisa: Exu é infância (!)? Ao mesmo tempo em que afirmo com exclamação, sigo perguntando para pesquisar. Já deixo expresso que essas perguntas não serão contempladas com respostas exatas e muito bem demarcadas. O fruto que sairá desta escrita vinda de minha feira interior será com atenção ao devir sobre os atravessamentos insuflados pelas perguntas ditas. Concordo com aqueles que, após a leitura desta dissertação, acharem que abro muitas questões sem respostas, mas devo confessar que fico mais amigo das aberturas do que dos fechamentos. É com essa amizade que instigarei infância e Exu nos seus encontros.

O estudo sobre o conceito de infância é largo e extenso. Sendo assim, nos ambientes acadêmicos, estamos ouvindo, querendo e oportunizando conhecimentos outros, como os dos *candomblés* e os saberes dos povos originários, para ajudar a pensar/sentir a infância? Exu, assim como a infância, tem um *Corpo/Corpus* longo e diverso (Fernandes, 2015). Desde África até o “novo mundo”, Exu brincou com sua própria maneira de se apresentar. É difícil e, talvez, impossível nomear quem é Exu. Limitar seu corpo é ir contra sua própria experiência e sabedoria.

[...] Há algo mais descabido do que xenofobia de Exu contra Exu? Um Exu ‘encontrado’, fixo, mandão, Exu policiando Exu, solicitando carteira de validade e crachá de identificação, interditando a multiplicação de Exus na Babel de línguas que se encerra, monopolizando o direito (democrático de ir e vir, de fluxo e refluxo) de apenas ele ser ‘o’ Exu, violenta todos os outros (Fernandes, 2015, p. 32).

Desse modo, convido as leitoras/leitores a embarcarem numa brincadeira de encruza. Proponho: juntos, podemos esborrar o já borrado limite de Exu como uma experiência de infância? Não limitarei sua forma como apenas infância, já que Exu é a boca que tudo come e tudo transforma. Numa de suas histórias, como veremos no capítulo sobre Exu, o orixá enredo deste trabalho come o mundo – e tudo que há nele – e regurgita, transformando o engolido. Pode uma boca infantil comer o mundo? Em que sentido(s)?

Uma das maneiras de fazermos frente às forças coloniais imperialistas sufocantes,

demonstrada no *world* da fala do empresário da cantora Márcia Short, é podermos pensar os conhecimentos dos nossos corpos, territórios e terreiros como lugares que organizam, exercem, mantêm e viabilizam o poder nas sociedades – lugares como universidades, escolas, livros, mídia, etc.

Então, sugiro pensarmos a infância por outros caminhos – no meu caso, o de Exu. Poderíamos fazer um ebó na infância a partir de Exu? Religiosamente, o ebó é uma oferenda de limpeza das coisas e energias que estão nos fazendo mal. Rufino e Simas (2018), aproveitando esse saber, cunharam a aposta conceitual do ebó epistemológico, o qual é um modo de enfrentar as tecnologias do carregamento colonial²² que assolam as experiências das realidades com histórico de colonização.

Assim, que encantamento pode haver no encontro da encruzilhada entre infância e Exu? Dentre as possíveis discussões presentes, como esta dissertação se desenvolverá? Qual a metodologia deste trabalho? Vale lembrar a etimologia da palavra metodologia. Vinda do grego, dentro de sua formação há o caminho – aquele que é possível de ser trilhado em um trabalho. Nesse sentido, esta escrita percorre passos no caminho de Exu. Muito menos fechada a uma ou outra maneira de se pensar e mais encantada por Exu, a presente pesquisa dança na encruzilhada. As referências trazidas, em tal movimento, são como a boca que tudo come, e suas formas de pensar perpassam a encruza das possibilidades. É claro que apostas são feitas, o que nos leva a crer que decisões são tomadas. Sem dúvida, as autoras e os autores priorizados são aqueles que dançam com o pensamento afro-brasileiro e, quiçá, ameríndio, mas, também, a pesquisa está aberta para escutar e comer, transformando autores de potência amiga – de Amadou Hampâté Bâ e Ana Maria Gonçalves até Gilles Deleuze e Benedictus de Spinoza. Isso também significa que o caminho é semeado por diversos estilos literários, a exemplo dos autores citados. Assim, a filosofia, o romance brasileiro, a educação e muitos outros gêneros se encruzam, por aqui, para encantar Exu e infância e, ao mesmo tempo, serem encantados por estes.

O método é o caminho exuriano, aberto como o corpo de Exu, o que pode parecer uma redundância para aqueles/as que conhecem os conhecimentos dos terreiros. Isso porque Exu é o próprio caminho. Quando saliento caminho exuriano, quero expressar que a aposta epistemológica desta escrita é o conhecimento ensinado por Exu. O adjetivo exuriano para o

²² Carregamento colonial também é um conceito inspirado nos conhecimentos afro-brasileiros religiosos. Um dos entendimentos possíveis é o de que o carregamento é a carga negativa que precisa ser limpa, despachada para fora do convívio. Nessa perspectiva, os Luizes salientam que há, nas experiências dos países que foram colonizados, um carregamento colonial que precisa de um ebó epistemológico, ou seja, de uma limpeza das práticas de morte e invisibilidade frente às presenças não hegemônicas (Rufino; Simas, 2019).

substantivo caminho é um lance desta pesquisa, ou seja, é a perspectiva a partir da qual vivo para pensar e sentir o trabalho que estou apresentando. Acredito que haja diferentes modos de suscitar um caminho, podendo ser pelo grego, egípcio, oriente, etc. Caso eu impusesse o exuriano como única maneira, minha escrita seria contraditória com Exu. Dessa forma, adjetivar exuriano é deixar aberto para outros modos, mas, aqui, é, também, ratificar uma investida. Por essa razão, o caminho exuriano que trilho como escrita é o que engole tudo que está no mundo para compor realidade. Então o passeio no caminho exuriano vai desde referências bibliográficas até escutas, falas e experiências de terreiro, de escolas e de vida.

UMA NOTA-TEXTO DO PERCURSO DESTA PESQUISA

Antes de apresentar o corpo do texto, quero interromper com o que foi interrompido. Fiquei pensando, por alguns momentos, como escrever o que tenho que dizer. 2020 foi um ano de marcas que não se apagam, comicatrizes edematosas, ou seja, inchadas de choros e apertos de perdas. Foi nesse ano que o sustento de minha vida partiu. Sem minha mãe no aiyê, toda minha pesquisa foi abalada. Demorei um tempo para voltar a escrever. Digitar com dor de perda era – e ainda é – como pesquisar sem carinho materno. Por outro lado, os prazos seguem e tive que ir. Encontrei, na força ancestral, o que, no começo desta pesquisa, chamei de encontro de minha rua. Luciana Cavalcante Reis, o ventre que me acolheu no meu primeiro batimento cardíaco, continua em mim. Para quem vive nos caminhos exurianos, a memória também é vida. Dessa forma, minha mãe, vítima do triste acontecimento das políticas de morte²³ na administração do Covid-19 no Brasil, é viva pela lembrança, em cada história sentida nos meus pensamentos e aqui, em minhas palavras.

Filha de Oxumarê²⁴, minha mãe carrega, no seu legado, o que seu orixá ensina a todos e todas que queiram sentir o mundo: a vida continua. Após essa minha perda, não conseguia escrever nada que tinha aparência com o mundo acadêmico. Para muitos e muitas que se aproximavam de mim e perguntavam sobre a escrita, eu respondia “não consigo escrever”. Um

²³ O que, nesse momento, chamo de políticas de morte é a maneira como alguns governantes agiram durante a pandemia de 2020 no Brasil. Na época, eu residia no município de Duque de Caxias – RJ. Lá, o então prefeito Washington Reis, do MDB (Movimento Democrático Brasileiro), menosprezou medidas sanitárias de segurança pública, o que, certamente, agravou a perda de muitas pessoas, inclusive, da minha mãe.

²⁴ Orixá encantado que liga o céu com a terra pelo arco-íris. Representado por uma cobra, Oxumarê é uma importante divindade para o panteão dos candomblés.

outro caminho na escrita, entretanto, aconteceu. Os contos, como literatura, fizeram, em mim, vontade de sentir o mundo. (Re)Iniciei a escrever, ao mesmo tempo em que lia romances²⁵, contos e histórias. Comecei a vivenciar a vida por escrita. Comecei a encontrar minha mãe nas saudades das palavras semeadas na memória. Então, (re)percebi que, para mim (já que o ato de escrever não é “cartilhado”), só é (e foi) possível escrever se a vida for enredo – mesmo na experiência da morte, concordando com Célia Linhares (2016, p. 9), quando pensa o ato de escrever na academia:

[...] A morte, com sua insolúvel e radical estranheza, nos espreita desde antes de nascermos, ronda nossos passos e, de repente, nos dá a experimentar uma queda descomunal, com estrondos e abalos terríveis que fazem estourar céus e terras. Caímos estilhaçados, reduzidos a mínimos fragmentos, impedidos de elaborar conexões que possam nos aliviar. Os elos com as palavras rompem-se, afastam-se de nossas possibilidades. As palavras nada mais significam diante de perdas abismais. Contudo, são elas que nos mostram, de forma límpida e insofismável, a magnitude do que nos foi arrancado e acrescido.

Assim, mesmo com a minha mãe fora dos alcances visíveis, eu pude escrever, porque ela é vida em mim. Iniciei pelo encanto que é a escrita literária e me dei conta que minha escrita acadêmica também tinha que ser atravessada pelo que estou e sou em vida. Isso “[...] pode soar um pouco pretensioso, mas, se a pesquisa não tem a ver com a vida que vivemos, então decididamente não faço e não quero fazer pesquisa” (Kohan, 2016, p. 49). Por isso, não parei esta dissertação. Não parei só por causa dos prazos, mas, principalmente, porque, no decorrer de uma escrita na qual escrevo e sou escrito, percebi que pesquisar só tem sentido se for com e pela vida, porque “[...] para escrever temos que nos entranhar e nos estranhar com a vida” (Linhares, 2016, p. 9).

Com o tempo acontecendo, minha escrita teve outro momento de espera. Minha avó, Simone de Logun Edé, foi ao encontro da sua filha após 6 meses da despedida. Duas mulheres que embalaram minha trajetória nas vivências de saberes que compõem esta escrita se foram no meu processo de dissertação. As mães do começo deste texto, tanto a que me gerou quanto a que se fez mulher na luta da vida, partiram. Eu e minha escrita ficamos sem o contato físico do amor materno. Pela segunda vez no processo de pensar, sentir e ser pele de escrita, eu precisei parar e respirar. Respirar com dor e desassossego, com aperto de saudade em dobro: aquela que mais tememos, a de não encontrar os olhos das/dos que foram existir em outra realidade. Essa saudade veio junto com a turbulência da responsabilidade de herdar um terreiro de candomblé, de prosseguir com o legado de Simone de Logun Éde, de fazer e cumprir com

²⁵ No decorrer desta escrita, os romances aparecem como caminhos de intensificação das minhas questões. A literatura, aqui, é sentido de filosofia, educação, arte, Exu, Infância... ou seja, de vida.

as honrarias e os rituais fúnebres de nossa religião. As perdas presentes transformaram, reformaram, (re)inventaram... esta escrita e tudo que nela se inscreve em mim.

Por isso, tivemos que revisar os planos iniciais que eram parte da pesquisa. O contato íntimo das vozes dos terreiros e das escolas pelas bocas das crianças não aparecem como foi planejado – ou melhor, não são as únicas fontes diretas. Precisei reinventar a metodologia da pesquisa. A ideia inicial era pensar filosoficamente a infância e Exu por meio das literaturas sobre os temas e um tipo de etnografia junto de crianças de terreiros e crianças em experiências de filosofia na escola – algo como o que o NEFI-UERJ vem desenvolvendo na escola Joaquim da Silva Peçanha em Duque de Caxias – RJ. Vanise Dutra Gomes é um exemplo para pensar como a filosofia com crianças na escola pode potencializar uma escrita e o pensamento. Em *Dialogar, conversar e experienciar o filosofar na escola pública*, Gomes (2017, p. 125) salienta que:

[...] são as experiências de pensamento, com alunos, e professores, que não cessam de nos convidar a habitar lugares e tempos não vividos na escola até então, e nos apresentam modos diferentes de dialogar, de olhar, de escutar sensivelmente e compor o mundo.

Stela Guedes Caputo (2016), na sua metodologia cunhada como *Reparar Miúdo, Narrar Kekeré*, também pensa com crianças de terreiro. A pesquisadora se debruça para estudar, junto com os conhecimentos das crianças de terreiro e suas imagens potentes, o que pode a relação entre escola e candomblé. Para além disso, a autora nos diz que ela e seu grupo (Kekeré – UERJ) pensam que:

[...] o que nos move não é analisar crianças nos cotidianos das casas de axé (candomblés de todas as nações e também os terreiros de umbanda), mas, nesses cotidianos, compartilhar seus modos de significar e interpretar a si mesmas e os terreiros, em todas as suas dimensões. Nos move também compartilhar com elas como significam e se relacionam com a sociedade para além do terreiro (Caputo, 2020, p. 392).

Como afirmei, com todos os atravessamentos de 2020, a metodologia inicial não pôde ir adiante. Os motivos para a alteração são o fechamento das escolas e dos terreiros que seriam meus campos de pesquisa e o fato de a minha condição pessoal emocional ter sido abalada com as perdas. Isso não quer dizer que vozes da infância em corpos de crianças não apareçam nesta escrita, como veremos no segundo e quarto capítulo. Neles, a jovem Clarisse e a menina Aylla são vozes em ensino sobre o segredo que guarda Exu. Essa nota foi pensada para clarear que os planos, o campo e a pesquisa mudaram. Ainda ouviremos vozes do terreiro e da escola, mas não só de lá: as de dentro de minhas memórias igualmente. Em vez de colher somente com as vidas criançadas, tive que olhar para as infâncias que me constituíram e que fui. Assim, trouxe

um pouco de mim para ser pesquisa.

Memórias, saudades, alegrias, convívios e sabedorias são fontes do meu pesquisar. A infância bibliográfica está presente por meio do que lembro e com quem convivo: crianças, erês, livros, orixás, Exus, literaturas. As vozes das histórias de minha mãe e Simone também são o que esta escrita está sendo.

Para fundamentar essa escolha de caminho, penso em Angela Davis (2018), quando nos ensina sobre o feminismo negro. A filósofa norte-americana nos diz que o movimento feminista tem como metodologia juntar o mundo e suas tensões. Os encontros entre as narrativas que se aproximam e as que se distanciam são momentos de aprendizagem libertária. O feminismo ao qual a autora se filia é um dos movimentos que coloca em questão as intersecções opressoras para pensar uma estratégia que visa à liberdade de todas e todos:

[...] as metodologias feministas nos impelem a explorar conexões que nem sempre são aparentes. E nos impulsionam a explorar contradições e descobrir o que há de produtivo nelas. O feminismo insiste em métodos de pensamento e de ação que nos encorajam a uma reflexão que une coisas que parecem ser separadas e que desagrega coisas que parecem estar naturalmente unidas (Davis, 2018, p. 99).

É por essa razão que Davis (2018) nos convida e expressa, em sua forma filosófica de agir no mundo, a promoção de que todas e todos pensem levando em conta a postura feminista negra, já que:

[...] gosto de pensar o feminismo não como algo que adere aos corpos, não como algo enraizado em corpos marcados pelo gênero, mas como uma abordagem – como uma forma de interpretação conceitual, como uma metodologia, como um guia para estratégias de luta. Isso significa que o feminismo não pertence a ninguém em particular. O feminismo não é um fenômeno unitário, de modo que há cada vez mais homens envolvidos nos estudos feministas, por exemplo (Davis, 2018, p. 40).

Então, com o movimento pela liberdade da metodologia feminista, instigo esta pesquisa a pensar Exu e infância por encontros diversos: narrativas minhas, literaturas, músicas religiosas ou não, filosofias, pedagogias... As travessias exurianas, nesse caso, também são as bases para uma metodologia. Já que Exu é o mundo, pois do mundo o orixá se alimentou e regurgitou fazendo parte de cada coisa que existe, minhas experiências e quem me atravessou e ainda atravessa fazem ciência.

Concebendo que a vida particular também faz conhecimento, Conceição Evaristo, escritora negra e romancista brasileira, cunha o conceito de *escrevivência*, o qual é um modo de ser e expressar uma posição política e existencial na sua produção literária. Escrever entrelaçando as vivências próprias com os movimentos dos que nos rodeiam, para a autora, é um meio de proporcionar conhecimento – enquanto uma escrita sobre o que estamos sendo, o

que fomos e por onde iremos ser.

Evaristo (2016) coloca em foco a vida da mulher negra como narrativa que possibilita uma posição ética para uma abertura de modos de escrever, ser e pensar dentro do universo ficcional literário. Além disso, quando escreve na primeira pessoa, resgata memórias de um corpo mais extenso do que sua individualidade: quando escreve na primeira pessoa, resgata memórias de um corpo mais extenso do que sua individualidade:

[...] dessa forma, o ‘eu’, no caso da memória de mulheres negras, jamais pode ser lido como a expressão de um corpo individualizado. Ao contrário, em diálogo tenso com determinada lógica colonial que subalterniza o corpo- memória negro e feminino, esse ‘eu’ se coletiviza ao se narrar, pois partilha experiência de vida das mulheres negras em uma sociedade de mentalidade colonial, racista e sexista (Peixoto, 2020, p. 120).

Uma de suas personagens no conto “Olhos d’água” nos convida a pensar esse movimento investigativo. Quando a personagem principal, sem um nome apresentado durante a trama, indaga-se sobre a cor dos olhos de sua mãe, a geração do “descobrir-se” acontece. A busca da vivência entre uma mãe e filha leva a autora a trazer, ao/a leitor/a, histórias de conhecimentos. Desse modo, marca uma trama que traz não só a personagem como “eu”, mas, também, toda uma comunidade de iguais com quem ela conversa e faz pontes.

Por isso, escrever com vivências (individuais ou de grupo) seja na literatura ficcional, como é o caso de Conceição, seja na produção acadêmica, no caso desta dissertação, é conhecer e fazer conhecimento de nós: “[...] às vezes, as histórias da infância de minha mãe confundiam-se com as de minha própria infância” (Evaristo, 2019, p. 16). Não digo que o conceito de escrevivência é a fundamentação estrita desta pesquisa, visto que o termo cunhado por Evaristo é relacionado às mulheres negras e seus atravessamentos. É nele e com ele, contudo, que tento fazer pontes de fundamentação para pensar através de minhas memórias de terreiros, onde Exu e infância são elementos da perspectiva ético-política que me constitui. Refletindo, mais uma vez, com Davis (2016) e respeitando a contextualização da noção, o feminismo negro de Evaristo nos ajuda a pensar e ser pesquisa, já que é “uma abordagem – como uma forma de interpretação conceitual” (Peixoto, 2020, p. 120).

Assim, entendo que Elizeu Clementino de Souza (2014), pesquisador baiano sobre a formação de docentes e pesquisadoras/es através da (auto)biografia, em consonância com Evaristo, ajuda-nos a entender que pesquisar nossas histórias e as histórias dos/as nossos/as – ou seja, nossa memória – pode produzir conhecimento sobre o mundo. No meu caso, sobre infância e Exu:

[...] Narrativas (auto)biográficas, construídas e/ou coletadas em processo de pesquisa ou em práticas de formação, centram-se nas trajetórias, percursos e experiências dos

sujeitos, são marcadas por aspectos históricos e subjetivo frente às reflexões e análises construídas por cada um sobre o ato de lembrar, narrar e escrever sobre si (Souza, 2014, p. 43).

Quando chamo para pesquisa autores como Evaristo e Souza (2014) não é para ratificar que a metodologia será exclusivamente uma escrita que parte de minhas experiências para fundamentar as ideias defendidas. O que pretendo é esclarecer que, assim como as/os teóricas/os clássicos, as minhas narrativas e as das pessoas que estão e são no meu percurso são fontes de formação de conhecimento sobre infância como Exu.

Os acontecimentos de um ano de perdas levaram minhas histórias a encruzarem com literaturas da academia e do povo, para não deixar a perda ser apenas falta. Essa nota-texto é uma tentativa de expressar como foi o percurso dado após o momento da qualificação desta dissertação. Na época, tive o sorriso de minha mãe e o começo da pandemia de 2020 como ambientes de pesquisa. Na defesa, tenho minha mãe e minha avó longe dos olhos físicos, tanto quanto as marcas que a pandemia da covid-19 nos deixaram e ainda deixam. Esta dissertação está nesse enredo. Não voltou ao normal como muitos queriam. O novo normal não existe. Lacunas surgiram, movimentações aconteceram, e esta escrita, como tudo na vida, não é e não será a mesma.

CORPO DO TEXTO: O QUE VAMOS ENCONTRAR

O primeiro capítulo, nomeado “Os começos como encantamentos dos encontros: entre meios”, é uma tentativa de pensar como os candomblés e, por espelho, Exu e infância são viventes de uma encruzilhada. Nessa parte, tento evidenciar que as experiências candomblecistas versadas em Exu e ao encontro com a infância são eternas brincadeiras de (re)criação da realidade. Na encruzilhada, morada de Exu, a infância também faz casa e é lá que um mundo acontece.

Já no capítulo seguinte, “O saber do(s) candomblé(s)”, a proposta é estudar como o saber dos candomblés acontece. É nesse momento que tento discutir a potência da tradição oral. Exu também está presente nessa sessão, pois, como força da comunicação e da movimentação dos axés, ele é parte fundamental para pensar a transformação que o axé pode e faz na vida de todas e todos. Além disso, Exu sempre se apresenta, nas entrelinhas desta pesquisa, com um toque de infância.

O terceiro capítulo, “Quem é Exu?”, é como uma repleta segunda-feira. Esse dia da semana é consagrado ao orixá Exu, e, por isso, o item é uma louvação epistêmica sobre os seus saberes. Isso porque é nesse momento que me dedico às características que quero ressaltar de Exu para brincar com o conhecimento sobre infância. Nele, apresento alguns dos aspectos vislumbrados para a questão dissertativa, divididos em quatro partes, nas quais tento pensar: Exu, um corpo em transformação, aquele que é aberto para o terceiro elemento incapturável, o puro devir; Exu, que tem fome, e, por isso, é aquele que tudo come, que tudo ruma na transformação, abertura para a recriação; Exu conhece cada pedacinho e é o(s) mundo(s); e Exu experimentando o tempo.

No quarto capítulo, “Pensar a infância...”, tento refletir sobre um conceito de infância comovido por uma experiência dos candomblés, sendo ela companheira dos conceitos salientados no *Corpo/Corpus* de Exu. Esse capítulo é uma tentativa de elucidar um conceito de infância que leve em conta os saberes dos candomblés.

O último capítulo, “Exu e infância – caminho filosófico de brincar”, é o prelúdio de uma conclusão ou, no estilo de Exu, uma (in)conclusão. É nessa parte que vislumbro as apostas filosóficas de pensar o encontro encantado entre Exu e infância ou, como nos diz o título desta pesquisa, a infância com fome à Exu.

Na (In)conclusão, nomeada “Por uma (in)conclusão: Ryan Teixeira presente!”, tento refletir sobre o que a escrita movimentou em mim e como ela pode ser resultado para uma investigação acadêmica no campo da filosofia da educação. Os movimentos aqui levantados e desenhados são apenas apostas para um por vir incessante. Nesta introdução, vi-me necessitado de expor as pedras do caminho pelo qual tive que escrever. No mais, sejam bem-vindas/os ao caminho exuriano de minha escrita.

1 OS COMEÇOS COMO ENCANTAMENTOS DOS ENCONTROS: ENTRE OS MEIOS

O nascimento é o primeiro começo marcado pela história de um ser vivo. Ao nascer, estreamos na vida por uma ação de experiência única e intransmissível. Pensar o nascer é, também, consentir que todos os nascimentos provêm de um corpo existente, iniciado e em atuação. O novo que vem ao mundo pelo parto é constituído por um meio. O caminho de quem nasce é novo, mas é vindo e possibilitado por uma história, uma mãe que tem, em seu corpo, marcas e vida em movimento. Começar – ou ser um começo – é tão único quanto ser meio ou fim. Trata-se de algo que lembra as ações de imbricar, cruzar, misturar ou brincar. É pelo nascimento, cujo rito iniciático dos *candomblés* é chamado de *feitura*, que começamos, a partir do que já tem história/ancestralidade e do que está na vida. Assim, “[...] no terreiro, pela *feitura* nascemos inseridos na sua cotidianidade” (Machado, 2013, p. 42). Sem fim, que acho melhor nomear como meio, não há a força do início. Isso porque

[...] o indivíduo, **ou começo/meio/fim** que pensamos ser é atravessado por todos os outros, é o próprio atravessamento, tem sua própria segmentaridade interna, é multiplicidade. O mundo (imanente), portanto, é o plano onde todas estas forças, todos estes afetos estão em jogo. [...] (Gaivota, 2017, p. 43, grifo meu).

Para um certo começo – pessoa, animal, objeto, ancestral não mais em uma forma física e tudo que há sob o solo do *àyé*²⁶, uma encruzilhada é aberta. Para cada abertura de encruza

²⁶ No decorrer desta escrita, diferentes palavras em *yorùbá* irão aparecer. Toda vez que um novo termo aparecer, a tradução será incluída em nota de rodapé e, em certos casos, conterà uma breve explicação contextualizando o porquê de seu uso. Sobre a palavra desta nota, em uma tradução rápida, poderíamos associar *àyé* como sendo o mundo visível e palpável, a terra. Na cultura afro-brasileira dos *candomblés*, contudo, não temos o ideal dualístico de terra e céu, de mundo humano e o metafísico como algo não relacionável. Então, não podemos identificar essa palavra com alguma característica dualista, visto que, se a definirmos como terra, território humano, poderíamos estar supondo outro mundo não humano distante. Assim, traduzirei como solo visível, terra onde caminhamos e vivemos nossas trajetórias. Essa palavra faz distinção om *orúm*, que podemos nomear como expressão de vida invisível e não palpável. Beniste (2014, p. 77), em seu dicionário de *Yorùbá*, salienta que *àyé* é: “[...] Mundo, plano terrestre, planeta”. Segundo Nascimento (2016, p. 159, grifo meu), “[...] Em vez de pensar a partir de distinções binárias, duais, estas cosmovisões pensam em termos de totalidades complexas e articuladas. E isso começa pelo próprio mundo. Não há dois mundos. *Duflu* (ou riulo) e *Mungongo* – assim como *Orun* e *Aiyê* – **não são** dois mundos distintos: são aspectos contíguos, partes de um mesmo mundo – e não por acaso são representados como metades de uma cabaça, de modo que o mundo seja a cabaça inteira e não apenas o *Mungongo* ou o *Aiyê* (OGBEBARA, 2005)”. Esse apontamento é interessante para pensar que toda realidade, visível ou não, constitui uma complementariedade. Dito de outro modo, os aspectos da realidade invisível fazem parte da constituição da realidade palpável através de uma complementariedade. Trata-se de uma cabaça que é circular e completa com duas partes para formar a realidade como um todo. Juana Elbein dos Santos (1976) ressalta que, no conhecimento *nagô*, não há uma distinção separatista entre *òrun* e *àyé*, mas complementar. Além disso, outros elementos que aparentemente podem ser subjugados como distantes e independentes – como as forças masculinas e femininas, poentes e expoentes, direita e esquerda – aqui, como simbologia ao passado e o futuro, vida e morte... na cultura *nagô* presente nos *candomblés* também são sempre correlacionados e dependentes uns dos outros: De acordo com Santos (1976, p. 58), “[...] a representação mais conhecida do

com a qual se faz esquina em formato de um X com quatro ruas – ou, podemos dizer, com quatro meios de quatro histórias diferentes, sete caminhos são abertos: a primeira rua; a segunda rua; a terceira rua; a quarta rua; o caminho de cima, quinta rua, o aéreo; o caminho de baixo, sexta rua, o subterrâneo; e o do interior de cada atravessante/caminhante, sétima rua. Essa força que carrega a encruzilhada é o conhecimento de que, na encruza dos caminhos, não há apenas uma estrada. Em outras palavras, o artigo definido “o”, que pode preludiar a palavra caminho na encruzilhada, não aceita o singular, mas, sim, o plural “os” – que, como veremos adiante, será um híbrido definido com o frutífero indefinido²⁷.

Já que a encruzilhada assim, como plural e motriz de possibilidade, é, também, assustadora e desafiante, pois abre enigmas de travessias por onde os sete²⁸ caminhos se encontram, então: por onde devemos ir? Com o que os começos brincam? Ser começo é misturar com quem? Há começo sem a história de um outro com o outro junto dos outros? Podemos pensar que todo fim está em todo começo?

Por caminhos em forma circular de pufes coloridos. Em movimentos de conversa filosófica sobre o mapa da vida e com a agitação de hormônios da adolescência numa escola municipal de Duque de Caxias, chamada Joaquim da Silva Peçanha²⁹, Clarisse, uma adolescente que, na época, estava com 12 anos, aluna do 7º ano da turma 701, chama atenção dizendo que seu mapa é começado pelo presente e que todo fim está no começo. Será Clarisse uma entendida dos encantos atravessantes da encruzilhada do mundo?

Para pensar, encantado com o mapa de vida de Clarisse e como o caminho iniciático desta escrita imbrica começos na encruzilhada, diversas perguntas e muitas não respostas são

universo, da unidade que constitui o àiyé e òrun é, sobretudo, simbolizada por uma cabaça formada de duas metades unidas, a metade inferior representando o àiyé, a metade superior o òrun, e contendo em seu interior uma série de elementos”. Assim, quando relata sobre o tipo de ritualização *igbá-odú*, que leva em conta os saberes sobre essa correlação, afirma que: “[...] As duas metades do *igbá-odú* devem manter-se unidas, òrun e àiyé, *Odù* e *Obátálá*, o feminino e o masculino complementam-se para poder conter os elementos-signos que permitem a procriação e a continuidade da existência” (Santos, 1976, p. 64).

²⁷ Falarei disso, mas com outras palavras, na parte 1.2 e no 2º capítulo, quando pensar a relação de aprendizagem da infância no(s) candomblé(s).

²⁸ O número 7 é uma importante simbologia que guarda a força do ímpar. O Ímpar não tem par e, por isso, não tem o outro, como o par que pode sempre se dividir por dois em uma quantia exata e inteira. Desse modo, é sempre incompleto, por se fazer, e está sempre em busca da continuação. Nas religiões de matrizes africanas que cultivam os Exús castiços, o 7 é força sempre presente. As Pombagiras e os Exús têm, em seus nomes, o número ímpar: são 7 catatumbas, 7 fachadas, 7 encruzilhadas...

²⁹ Quando eu cursava a graduação de filosofia (2014-2018) na UERJ, pude participar, nos últimos três períodos, como bolsista de iniciação científica, do projeto desenvolvido pelo Núcleo de Estudos de Filosofias e Infâncias (NEFI): em Caxias a filosofia (em)Caixa?. Minha participação era associada à vivência de pesquisa e conversas com crianças, adolescentes, jovens e adultos, por meio de experiências filosóficas. Após o término da graduação, continuei, como estudante de mestrado, no projeto. A partir das experiências, estive presente na conversa apresentada, que foi discutida no ano de 2019, durante três dias, no decorrer do último bimestre escolar. Na ocasião, os participantes foram dois bolsistas do projeto, a professora regente e mediadora da conversa, Edna Olímpia, e os alunos da turma 701 da Escola Municipal Joaquim da Silva Peçanha.

abertas e cruzantes. A fim de refletir sobre tal iniciar, afirmarei Exu³⁰ como princípio gerador do axé presente no começar. Assim, Exu, que, para o(s) candomblé(s), é a força motriz de toda e qualquer ação, permeará esta escrita do começo ao fim – se é que haverá um fim. Diga, Exu, senhor iorubano dos caminhos encruzilhados, quais os elementos que temperam/movimentam o mundo?! Laroyê Èṣù!

1.1 Exu em primeiro – Aquele que vive na encruzilhada e sabe o tempero do mundo

Exu é o Orixá³¹ iorubano que está no começo de tudo. Antes de qualquer ação – seja ela rito, cântico, dança, (re)vivência ancestral³² e tudo aquilo que envolve e constitui o(s)

³⁰ A escrita Exu é o modo afro-brasileiro de pronunciar e ler o nome Èṣù. Em yorùbá, língua falada por diferentes povos da África na atual Nigéria e trazida para o Brasil com os africanos no período colonial, o orixá senhor da comunicação, do movimento e morador da encruzilhada é escrito como Èṣù. O “ṣ” desse idioma, para o nosso sistema fonético, tem o som “x” ou “ch”. Por isso, não pronunciamos *Esu*, marcando com o “s”, mas Exu, pronunciando o “x/ch”. Pensando esta pesquisa a partir do candomblé, uma religião cunhada pelos saberes afro-brasileiros, ou seja, uma religião que tem matrizes do povo vindo de África, mas que no Brasil ganhou especificidade e ressignificação na prática religiosa, toda vez que o nome do orixá iorubano aparecer, seu nome virá escrito como Exu. A esse respeito, Verger (1981, p. 31) afirma que “[...] A palavra candomblé, que designa na Bahia as religiões africanas em geral, é de origem bantu. É provável que as influências das religiões vindas das regiões da África situadas nas imediações do equador não se limitem apenas ao nome das cerimônias, mas tenham dado aos cultos gêge e nagô, na Bahia, uma forma que os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África”.

³¹ O termo orixá é interessante para pensar os saberes dos candomblés. Em relação à cultura Yorubá, em África, Santos (1973) revela que, nos *itàn* que recontam a criação da realidade há uma diferença para classificar quem são os *òrìṣà*. Não transcreverei o relato, mas apontarei o que Santos (1973), junto ao relato, diz sobre o como foi cultivado o termo no Brasil – o terreiro dos *Nàgô* e como o usaremos nessa pesquisa. Há, nos saberes vindo de África, uma distinção entre *òrìṣà* e *ebora*: os primeiros são as divindades genitoras do lado direito, relacionadas à força de criação branca-*funfun*-masculina – essa classificação não está associada aos termos contemporâneos e a suas críticas – e à gênese da criação; e *ebora* são entidades ligadas à força feminina genitora. No Brasil, essa separação não ficou muito recorrente na prática ritualística das religiões, sendo predominante o termo orixá para designar todos os seres ancestrais de relação genitora com o mundo. Assim, todas as entidades são nomeadas como orixás, diferenciando não pelo nome, mas pelas forças pertencentes que lhe são atribuídas. Como essa pesquisa é sobre o conhecimento dos candomblés e das macumbas, ou seja, da cosmopercepção que aqui no Brasil se formou, não farei a distinção entre *òrìṣà* e *ebora*: chamarei todos como orixá.

³² O que chamo de (re)vivência ancestral é o que alguns estudiosos nomeiam como transe, incorporação ou possessão. No grupo de estudos chamado *Oriki*, que tinha a intensão de pesquisar a cosmopercepção fluída pelos saberes e experiências dos candomblés e do qual eu era um dos coordenadores, percebemos que alguns termos não são adequados ou potentes para entender os encontros dos candomblés. A esse respeito, Juana Elbein dos Santos (1976, p. 21), na introdução da sua tese *Os Nàgô e a morte*, salienta que precisamos fazer uma revisão crítica dos termos para não cairmos numa perspectiva etnocêntrica, uma vez que, “[...] no nível da revisão, impõe-se a necessidade urgente de rever a tradução que eu qualificaria de criminosa de certas palavras. Criminosa porque atenta contra a própria estrutura e a compreensão do sistema”. Assim, nosso grupo decidiu optar por uma (re)vivência ancestral do momento em que estamos com nossos ancestrais presentes. Essa decisão é importante porque em alguns estudos, em minha própria experiência como Dofono – nome dado para aqueles que são feitos sozinhos ou o primeiro do grupo a ser iniciado – de Oxaguiã e em conversas com os mais velhos, percebemos que não há um movimento de incorporação ou possessão pelo Orixá. Isso porque os orixás singulares de cada neófito nascem juntos no momento da feitura – iniciação. Desse modo, “[...] se o orixá não deixa de ser uma entidade virtualmente universal, no sentido de que existe, por exemplo, um ogum, uma iansã, um oxalá, contudo, sua atualização concreta é sempre singularizante. Cada filho de santo tem o seu santo ‘sentado’. O acutá que carrega

candomblé(s) – a primeira reverência ou satisfação deve ser dada a Exu. Tudo “[...] tem início obrigatoriamente com o padê de Exú” (Bastide, 1961, p. 22). O padê³³ é o alimento ritualístico que marca a iniciação das cerimônias do(s) candomblé(s). A oferenda, que possibilita a boa fruição das atividades dos terreiros, permite a comunicação exuriana entre os orixás, o divino e os iniciados. Isso porque “[...] o padê é endereçado a Exu, servindo de alimento votivo que condiciona a ação de mensageiro dos deuses, bem como de suas propriedades mágicas” (Lody, 2003, p. 55).

Então, para prover as forças candomblecistas, é preciso alimentar e ofertar, a Exu, sua comida predileta. Por quê? Por que ocorre sua primariedade? O que fez ou faz Exu ser o primeiro a ser reverenciado? Que fome é essa?

Um dos ritos que reconta, através dos cânticos batucados, as histórias e os fatos das divindades e, também, tem a força de chamar os orixás para dançar conosco é o xiré (şirê)³⁴. No xiré, o primeiro orixá a ser saudado é Exu, que abre toda ordem dos movimentos e possibilita a iniciação das festas. Para sermos atravessados pela sabedoria dessa primazia, temos que ir aos saberes da tradição oral que aqui nos fazem uma virada epistemológica e de

a presença do seu orixá é algo diferente de um mesmo cristo distribuído nas várias hóstias: ele é o ‘meu’ Ogum, ou a ‘minha Iansã’, com algumas características muito particulares de uma história sempre singular” (Anjos, 2008, p. 90-91). Assim, o orixá de um candomblecista é o ancestral mais o próprio iniciado. Dessa forma, é sempre um singular mais o universal que nos apresenta como um terceiro no momento da (re)vivência do ancestral. Conforme Kohan e Sales (2019, p. 55), “[...] essa posição afro-brasileira afirma com sua força existencial uma alteridade no momento do orixá na terra, um momento que não formaliza o uno referente, mas, sim, a alteridade, pois o orixá na terra é a singularidade do encontro entre o indivíduo e o próprio Orixá. Nunca é o Exú, ou a Oxum, ou qualquer outro Orixá, mas, é sempre, aquela divindade que está na alteridade. A singularidade do Orixá do iniciado que tem suas determinadas qualidades e que é diferente do outro Exú, Oxum ou algum correspondente. Mesmo referido como o Orixá determinado e uno, ou melhor, como um termo geral, na sua vinda ao àiyé, é sempre o orixá de alguém, singularizado e no processo de alteridade. Como supracitado, o geral torna-se singular junto a cada neófito que é único e não-correspondente com uma unidade. O terceiro presente como o não excluído, pois é geral e único na mesma instância. O que foge da representação”. Com isso, não se trata de algo que vem de fora como uma captura, pois (re)vivemos a força dos ancestrais que, no momento da feitura, renasce conosco.

³³ Padê, o mesmo que eká de Exu, é a comida favorita e consagrada a Exu. Essa iguaria é uma farofa de dendê, feita de farinha de mandioca, também conhecida de farinha branca, misturada com azeite de dendê e colocada em um recipiente de barro, com a quartinha contendo água. Sua significação é “[...] o encontro, quer dizer, pelo oferecimento de um alimento dá-se o padê entre o homem e o orixá” (Lody, 2003, p. 55).

³⁴ O xiré (şirê) é, nos candomblés, o ritual que louva os orixás nas festividades. Ele é composto por uma ordem específica de cânticos que começa por Exu e termina com Oxalá. Segundo Bastide (1961, p. 25), “[...] As danças preliminares – em segunda são chamados os deuses, numa certa ordem que varia de candomblé para candomblé, mas que por ocasião das festas públicas, é muitas vezes a mesma em santuários determinados. Esta ordem é conhecida como xiré: começa obrigatoriamente por Exu, para terminar por Oxalá, que é o senhor do céu e o mais elevado dos orixás”.

rasura³⁵. Para começar nossa investida de criação³⁶, vamos visitar dois *itàn*³⁷ – um dos meios de nossas encruzilhadas – que recontam o porquê de Exu ser o iniciador, o primeiro de tudo.

Pelas bocas sábias dos terreiros e pelos saberes daqui herdados por nós, conta-se que Exu, em sua sapiência, é o único orixá que soube/sabe aprender os segredos do mundo e é o melhor cozinheiro entre os divinos. Num dos *itàn* que reconta o conhecimento dos segredos divinos que possibilitou a casa de Exu, escutamos o seguinte relato...

Exu era um andarilho livre de missões e de ofício e vivia pelo mundo em constantes caminhos, sem ter uma casa ou abrigo. Já o orixá fufun, Oxalá³⁸, tinha, em sua casa, um grande fluxo de indivíduos que queriam observar – e, talvez, aprender – o jeito como o orixá do pano branco moldava e conferia os seres humanos. Muitos visitantes iam até ele, levavam oferendas e o observavam por um tempo, mas nenhum dos que foram puderam ou conseguiram esperar a aprendizagem. Certo dia, Exu vai à casa de Oxalá e por lá se interessa pela maestria trabalhosa do artífice. Diferente de todo e qualquer visitante que não ficava para esperar e aprender, por dezesseis anos, Exu frequentou e visitou Oxalá. Por esse tempo, o então andarilho observou atentamente, sem objeções, cada processo e aprendeu toda a maestria e os segredos que guardava o trabalhoso ofício de moldar os humanos.

Em um momento propício, Oxalá fala para Exu guardar a encruzilhada que dá acesso à sua casa e pede a ele que pegue as oferendas levadas para o senhor criador, pois este não queria desviar sua atenção para outras atividades. Determinou, também, que não admitisse que passassem aqueles que não levassem oferendas. Com os anos de observação, Exu pôde auxiliar Oxalá e fazer tudo de forma exemplar: recebia as oferendas e as entregava ao orixá do pano branco.

³⁵ Segundo Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), as religiões afro-ameríndia-brasileiras que guardam o conhecimento oral como forma de continuação, também conhecidas popularmente como macumba, exercem, nas suas atuações, uma força de rasurar e de reinterpretar os signos já existentes. Assim, elas põem sempre em movimento uma pitada de reinvenção do real. Conforme os autores, “[...] Nosso terreiro é cruzado, se encanta no sopro das palavras, no riscar da pomba e no sacrifício que alimenta o solo. O nosso terreiro é boca que tudo come e corpo que tudo dá. Fazemos rodas, praticamos esquinas, erguemos choupanas e cazuás, inventamos mundos” (Simas; Rufino, 2018, p. 10).

³⁶ Não é uma tentativa desta escrita esgotar uma das características mais importantes de Exu por meio dos *itàn*. O que farei, aqui, é tentar proporcionar uma investida intertextual e interpretativa com os dois relatos míticos escolhidos, mas deixo claro que Exu e sua força são tão abertos à produção de conhecimento quanto sua casa na encruzilhada. Outras narrativas de Exu são possíveis para pensar a sua primariedade, mas, por escolha para esta pesquisa, dois *itàn* serão abordados inicialmente. Pensarei, ainda, o *Corpo/Corpus* de Exu mais à frente (ver capítulo 4) e veremos essa força dinamizadora.

³⁷ Na língua Yorùbá, não tem a presença da letra “s” para marcar o plural.

³⁸ *Obàtálá*, traduzido como Rei do pano branco, ou Orixalá (*Òrisanlá*) – Oxalá – é cultuado, no Brasil, como Oxalufan (*Òsàlùfàn*) ou Oxaguian (*Òsògìyàn*), que são qualidades de Oxalá no culto do candomblé afro-brasileiro. Ele é um dos orixás que teve a incumbência de criar o mundo, chamado de *àiyê*, a pedido de Olodumaré, divindade suprema que criou os orixás e seus *asè* – axés. Essa divindade artesã é um dos orixás mais respeitados do panteão africano, pertencente ao grupo dos orixás brancos que foram criados por Olodumaré.

Observando o exímio trabalho de Exu, Oxalá decide dividir as ofertas com o seu aprendiz, ordenando que todos aqueles que fossem visitar a sua casa e conhecer o seu ofício deveriam, antes, ofertar a Exu parte das oferendas a ele destinadas. Assim, Exu passa a viver na encruzilhada e é o primeiro a ser ofertado, antes mesmo do artesão dos seres humanos. Nas encruzilhadas, antes de chegar à casa dos segredos encantados da formação dos humanos, o sentinela que soube aprender é morador, vive e come.

Nesse *itàn*, vemos importantes passagens para dizer sobre a sabedoria de Exu na encruzilhada e sua fome primeira. Sua morada é consentida por sua potente força do esperar e de reconhecer que é preciso aprender com para ganhar e ser senhor da encruzilhada, lugar anterior à casa dos segredos e que não define as coisas como isso ou aquilo, já que está em hibridismos, transição de caminhos, travessias e passagem. Vale lembrar que a espera e o recebimento de sua morada não é um obedecer à moral de identidade, mas, sim, um esperar de estudar o que é único: os começos. De acordo com Fernandes (2015, p. 200),

[...] Não deve ser da ordem de Exu obedecer resignadamente a uma moral (da cristandade), tanto quanto, não deve pertencer à desordem e à destruição. A saída para Exu é análoga à mensagem que não se deixa ferir de morte. Nunca se afirmando isto ou aquilo, nunca se definindo para o olhar (e segundo o desejo) predador do Outro, nem se confessando para os sacerdotes da moral que poderiam constrangê-lo determinando-lhe um lugar que não é o seu.

A fome de Exu é saciada por aqueles que querem conhecer e que desejam aprender e viver os segredos. Além do mais, nesse relato, é possível perceber que, na encruza, a casa conquistada é a passagem para o conhecimento humano. É depois dela que podemos aprender, estudar ou conhecer as essências do artesão. Como toda visita a uma casa, o dono desta merece seu reconhecimento e precisa permitir sua passagem. Exu, por ser o paciente estudante que, com o tempo, pôde aprender, é ofertado antes, pois ele também conhece os segredos.

Desse modo, é na encruzilhada, lugar de recebimento dos *ebó*, um delicioso padê, que o orixá, que guarda a entrada e agencia a comunicação, possibilita a comunicabilidade entre nós e aquilo que ainda não é e é, ou seja, o que já está sendo, o imponderável começo.

[...] Exu, senhor dos caminhos, e como se sabe dado a confusões, está nas portas e encruzilhadas, nos atravessamentos e comércios, na sacada papal – não nos esqueçamos que o papa é um mensageiro (cujo cetro tem forma fálica e pode vir acompanhado de uma pomba) – nas homilias, nas igrejas, onde quer que haja mensagens a serem transmitidas, onde quer que haja diálogo e movimento, confundindo-se com e travestido de mensagem (Fernandes, 2015, p. 202).

Corroborando essa primazia exuriana com o rito de matriz afro citado, outro *itàn* que reconta a sapiência do orixá da encruza mostra a razão de agradar o gosto do sagrado e, também, comer primeiro. Raul Lody (2012), em *Santo também come*, escreve uma interessante

abordagem sobre a ação alimentícia dos ritos em alguns candomblés. Esse escrito é aberto com um *itàn*. Escutemos a narrativa:

Diz a lenda que Exú foi cozinheiro dos orixás, e que principalmente Ogum e Xangô, por serem muito exigentes, só comiam com muita pimenta e molhos especialmente preparados pelo mestre dos temperos dos deuses. Um dia, os orixás estavam com muita fome e pediam insistentemente que Exú trouxesse a grande panela que habitualmente seria o repasto. Nisso, Exu esquece a pimenta, porque não teve tempo de ir até o mercado para a compra, por isso recebe reclamação, especialmente de Xangô, dizendo:

— Exu, pegue o meu cavalo e vá providenciar a pimenta, pois, assim, sem o molho, eu não como – nisso, Exu sai correndo à busca de pimenta, para atender à vontade do seu companheiro Xangô.

Enquanto Exu saía, preocupado, para buscar o tempero, todos os orixás começaram a se servir da gostosa comida, então Xangô sugeriu que, após alimentação, a grande panela fosse preenchida com água e que nada fosse relatado, fazendo com que Exú ficasse pensando que os orixás ainda estavam com fome, aguardando a pimenta.

Chega Exú, trazendo a pimenta, e vai até a cozinha para preparar o molho tão desejado por Xangô. Volta e encontra a grande panela cheia de água, e constata que os orixás já haviam comido. Exu fica indignado, jogando tudo no chão, e sentencia: a partir daquele momento, ele, Exú, seria o primeiro orixá a comer, e sem a comida de Exu nada poderia acontecer no plano dos deuses e no plano dos homens. Por isso, todas as cerimônias dos Candomblés e Xangô são iniciadas com o padê de Exú, que consta da faraofa-de-dendê, faraofa com água, acaçá e de uma quartinha contendo água. (Lenda recolhida no terreiro Obá Ogunté – Seita africana Obaoumin, em Recife) (Lody, 2012, p. 21).

A proclamação revoltosa de Exu sobre sua primariedade é feita na justiça da sabedoria de agradar os paladares dos Orixás. O melhor cozinheiro e, também, o mais requisitado tem esses adjetivos porque sabe misturar, combinar, hibridizar e transformar os elementos em comida sagrada, que agrada e compõe a força do encontro. Pensemos, então, no ato de comer: o que pode o alimento?

Nos candomblés, encontramos um princípio instaurador de realidade. Como afirma José Carlos dos Anjos (2008, p. 85)³⁹, “[...] pretender que no ato ritualístico se faz filosofia é dissolver a oposição comum entre mente e corporalidade”. O corpo/pensamento⁴⁰ só é vivo e

³⁹ Vale ressaltar que esse tipo de abordagem que foge da imposição de um dualismo não é exclusividade da perspectiva do candomblé. Como veremos à frente, há, no pensamento ocidental e, não tenho dúvida, na possibilidade dos saberes orientais e outros, filosofias e pensares que também assumem essa abordagem de mundo.

⁴⁰ De acordo com o pensamento spinozano, o corpo e a mente são aspectos da natureza com o mesmo valor de existência. O paralelismo de Spinoza (1983) revela que tanto o corpo como a mente são forças de igual expressividade que produzem as afecções que potencializam ou não o *conatus* da vida. Gilles Deleuze (2002, p. 24), quando comenta a filosofia de Spinoza no livro *Espinosa – Filosofia Prática*, diz que: “[...] Se Spinoza recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência [...]”. Na mesma linha, especificamente sobre os candomblés, “[...]ssim como não há uma dualidade entre céu e terra, também não há duas substâncias no ser humano: mukutu (corpo) e muenho (‘espírito’ ou sopro vital) – assim como ara (corpo) e emí (‘espírito’ ou sopro vital) – são também partes do ntu (ou eni), isto é, do ser humano, da pessoa. E o próprio mukutu (ara) é composto de diversos elementos que encontramos no restante da natureza, não sendo ele mesmo algo unitário. Deste modo, nos vemos como totalidades complexas e dinâmicas, mas nunca duplas ou duais. Dito

pulsante mediante uma energia que vem de outro(s) ente(s) que compõe(m) o mundo junto à existência, ou seja, o todo. A energia que os seres humanos usufruem pode ser advinda dos alimentos. Comer é uma das atividades essenciais do existir de todos os seres vivos. Os alimentos são as fontes de energia que proporcionam a existência do movimento como locomoção e, num certo sentido, a experiência do devir para os seres que se alimentam, já que, sem as forças da locomoção e de energia vital, dificilmente experimentaríamos algum devir.

As fontes de energia que garantem a vida pulsante são encontradas nas intersecções que a comida faz com os seres vivos. Ingerir um alimento é saciar uma condição básica do viver, uma vez que é da reposição das vitaminas, de sais minerais, de proteínas e de toda espécie de nutrientes que um corpo vivo necessita para viver. Todas essas propriedades proporcionadas pelos alimentos, nos candomblés, podem ser encontradas no que é nomeado como axé (*àşe*): “[...] comer é acionar o axé – energia e força fundamentais à vida religiosa do terreiro, à vida do homem **e da mulher**” (Lody, 2012, p. 27, grifo meu). Assim, o axé é a força, a energia que pulsa a vida e faz o mover. Conforme Lody (2012, p. 26),

[...] Nos terreiros, especialmente nos Candomblés, Xangô e Mina, a comida ganha dimensão valorativa, sendo entendido o alimento do corpo e também do espírito. Comer, nos terreiros, é estabelecer vínculos e processos de comunicação entre homens, deuses, antepassados e a natureza.

Todas as oferendas – para os Orixás e, depois, muitas delas compartilhadas com os adeptos e visitantes – são os recipientes que guardam as energias, os axés. Esse encontro dos alimentos/axé com os corpos vivos realiza o metabolismo e ajuda na manutenção e no crescimento dos tecidos, além de fornecer energia nos corpos.

[...] Axé é aqui – imaginado – como metáfora e metonímia de Exu, signo de transformação, movimento, força, poder, capacidade de realizar algo e promover a (des)ordem. Por outro lado, Axé é – força – que exige sua manutenção, veiculação, expansão, que pode mudar de foco, de sentido, ter maior ou menor peso, logo, é instável, é o invisível, o indizível que mesmo assim dizemos (Fernandes, 2015, p. 22).

Assim, comer não é apenas um repor de nutrientes: é, também, um tipo de encontro existencial que os alimentos fazem com os corpos e os corpos com os alimentos. Todo encontro entre dois corpos, seja ele vivo ou não, produz na existência um tipo de afecção entre a realidade dos envolvidos na ação. . Então, há sempre uma transformação mútua entre os enredados da relação. Deleuze (2002, p. 242), explicitando a concepção de Spinoza em relação ao *conatus*⁴¹

de outro modo, em nessas tradições ‘não encontramos o dualismo corpo e alma’ (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 110)” (Nascimento, 2016, p. 159).

⁴¹ No comentário de vocábulos conceituais da ética spinozana, Deleuze (2002) discute que o *conatus* é um conceito que tem referência com a potência.

da existência humana, pode clarear essa perspectiva:

[...] Quando um corpo ‘encontra’ outro corpo, uma ideia, outra ideia, tanto acontece que as duas relações se compõem para formar um todo mais potente, quanto que um decompõe o outro e destrói a coesão das suas partes. Eis o que é prodigioso tanto no corpo como no espírito: esses conjuntos de partes vivas que se compõem e decompõem segundo leis complexas. A ordem das causas é então uma ordem de composição e de decomposição de relações que afeta infinitamente toda a natureza. [...].

Comer é produzir alguma relação de mudança no corpo, que é singular, e no todo, na mesma medida. Sendo a natureza única e a mesma para todo e qualquer ser experiente do mundo⁴², toda ação, seja o ato de comer, dançar, brincar, falar, pensar ou outras, é um

⁴² Spinoza (1983) disserta, em sua filosofia, que toda existência é uma única substância, Deus ou Natureza. Não há, no pensamento spinozano, uma diferença de realidade, porque todas as singularidades presentes no mundo são únicas. As diferenças são modos da natureza única e comum a tudo e a todos. Para não ficarmos presos à concepção ocidental de natureza de Spinoza, clamo pelo conhecimento mítico afro-brasileiro acerca do orixá Onilé e de sua supremacia como terra. Em um dos mitos sobre a Mãe da terra, a filha de Olodumarê, orixá supremo do panteão africano, recebe o governo do mundo de seu pai criador do divino e de todo axé que alimenta o existir. A terra é o lugar em que tudo existe e tudo há, e não há nada que escapa de sua existência, pois até mesmo o nada está inscrito em seus domínios, visto que vivos e mortos fazem parte da existência terraria. Onilé representaria, assim, a preocupação com a preservação da própria humanidade e de tudo que há em seu mundo (Prandi, 2005). Para ilustrar melhor essa concepção, deixo o *itàn* relacionado à divindade supracitada, retirado do livro *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*, de Reginaldo Prandi (2015). Onilé era a filha mais recatada e discreta de Olodumarê. Ela vivia trancada na casa do pai e quase ninguém a via ou sabia de sua existência. Quando os orixás seus irmãos se reuniam no palácio do grande pai para as grandes audiências em que Olodumarê comunicava suas decisões, Onilé fazia um buraco no chão e se escondia, pois sabia que as reuniões sempre terminavam em festa, com muita música e dança ao ritmo dos atabaques. Isso porque não se sentia bem no meio dos outros. Um dia, o grande deus mandou os seus arautos avisarem que haveria uma grande reunião no palácio e os orixás deviam comparecer ricamente vestidos, porque ele iria distribuir, entre os filhos, as riquezas do mundo e depois haveria muita comida, música e dança. Por todos os lugares, os mensageiros gritaram essa ordem e todos se prepararam com esmero para o grande acontecimento. Quando chegou, por fim, o grande dia, cada orixá dirigiu-se ao palácio na maior ostentação, cada um mais belamente vestido que o outro, pois esse era o desejo de Olodumarê. Iemanjá chegou vestida com a espuma do mar, os braços ornados de pulseiras de algas marinhas, a cabeça cingida por um diadema de corais e pérolas e o pescoço emoldurado por uma cascata de madrepérola. Oxóssi escolheu uma túnica de ramos macios, enfeitada de peles e plumas dos mais exóticos animais. Ossaim vestiu-se com um manto de folhas perfumadas. Ogum preferiu uma couraça de aço brilhante, enfeitada com tenras folhas de palmeira. Oxum escolheu cobrir-se de ouro, trazendo, nos cabelos, as águas verdes dos rios. As roupas de Oxumarê mostravam todas as cores, trazendo, nas mãos, os pingos frescos da chuva. Iansã escolheu, para vestir-se, um sibilante vento e adornou os cabelos com raios que colheu da tempestade. Xangô não fez por menos e se cobriu com o trovão. Oxalá trazia o corpo envolto em fibras alvíssimas de algodão e a testa ostentava uma nobre pena vermelha de papagaio, e assim por diante. Não houve quem não usasse toda a criatividade para se apresentar ao grande pai com a roupa mais bonita. Nunca se vira antes tanta ostentação, tanta beleza, tanto luxo. Cada orixá que chegava ao palácio de Olodumarê provocava um clamor de admiração, que se ouvia por todas as terras existentes. Os orixás encantaram o mundo com suas vestes, menos Onilé. Onilé não se preocupou em vestir-se bem, não se interessou por nada e não se mostrou para ninguém. Ela se recolheu em uma funda cova que cavou no chão. Quando todos os orixás haviam chegado, Olodumarê mandou que fossem acomodados confortavelmente em esteiras dispostas ao redor do trono. Ele disse, então, à assembleia que todos eram bem-vindos, que todos os filhos haviam cumprido seu desejo e que estavam tão bonitos que ele não saberia escolher, entre eles, qual seria o mais vistoso e belo. Ele tinha todas as riquezas do mundo para dar a eles, mas nem sabia como começar a distribuição. Então, disse Olodumarê que os próprios filhos deveriam escolher o que achavam o melhor da natureza, para, com aquela riqueza, apresentarem-se perante o pai. Desse modo, a divisão do mundo foi realizada da seguinte forma: Iemanjá ficava com o mar; Oxum com o ouro e os rios; Oxóssi com as matas e todos os seus bichos; Ossaim com as folhas; Iansã com o raio; Xangô com o trovão Oxalá com tudo que é branco e puro, princípio e criação; Oxumarê com o arco-íris e a chuva; Ogum com o ferro e tudo o que se faz com ele, inclusive a guerra – e assim por diante. Então,

movimento de afecção na natureza – Onilé, para nossa perspectiva – que é constituída pela singularidade dos corpos.

Comer é mudar. Alimentar-se é afetar a existência. Se há comida, há axé. Se há axé, necessariamente, há vida. Vida requer alimento e comer é ação de existir. Sem comida, pode não haver redistribuição de axé, e a morte física, imaterial e de existência fica iminente e presente. Além disso, o acontecer fica ausente, uma vez que, sem o alimento, há judiação. Sem “*prantação*”, não há o verde dos teus “zoio”, nem mesmo há a asa branca no sertão, pois: “[...] por falta d’água, **ou axé**, perdi meu gado; Morreu de sede meu alazão” (ASA branca, 1947, grifo meu).

Assim como Fernandes (2015), aposto que Exu é axé e axé é Exu. Os dois são conjuntos e o mesmo. Desse modo, todo preparo alimentício de oferenda requer a vitalidade do axé. Quem prepara a comida deve ser iniciada na força de Exu, pois a comida carrega a potencialização da vida, o axé dos mundos:

[...] definir é tentar aprisionar o movimento e a deriva. Que imagem desastrosa: compelir Exu, orixá do movimento a um contexto esquadrihado e imanente. A figura da Iyaláse que zela pelo axé, responsável pelo axé, axé ela mesma porque pode transmitir-lo, portanto, uma iniciada nos ritos de Exu (mesmo que não seja iniciada neste orixá) e iniciando os ritos para Exu constantemente porque deve veicular o Axé do qual Exu é imprescindível, cuida para que os iniciados fortaleçam o Axé da Casa de Santo, sustentando-o, sustentando-os numa comunidade-Axé, numa Casa de Axé (Fernandes, 2015, p. 23).

Exu ganha seu lugar no xiré, como mostra o segundo *itàn*, pela sabedoria de cozinhar –

o pai deu a cada orixá um pedaço do mundo, uma parte da natureza, um governo particular, dividindo de acordo com o gosto de cada um. Assim, sempre que um humano tivesse alguma necessidade relacionada com uma daquelas partes da natureza, deveria pagar uma prenda ao orixá que a possuísse, que poderia ser oferendas de comida, bebida ou outra coisa que fosse da predileção do orixá. Os orixás, que tudo ouviram em silêncio, começaram a gritar e a dançar de alegria, fazendo um grande alarido na corte. Olodumarê pediu silêncio, porque ainda não havia terminado, uma vez que faltava a mais importante das atribuições: era preciso dar a um dos filhos o governo da Terra, o mundo no qual os humanos viviam e onde produziam as comidas, bebidas e tudo o mais que deveriam ofertar aos orixás. Com isso, disse que daria a Terra a quem se vestia da própria Terra. “Quem seria?”, perguntavam-se todos. “Onilé”, respondeu Olodumarê. “Onilé?”, todos se espantaram. “Como, se ela nem sequer viera à grande reunião?”. Nenhum dos presentes a vira até então, nem sequer notara sua ausência. “Pois Onilé está entre nós”, disse Olodumarê e mandou que todos olhassem para o fundo da cova, onde se abrigava, vestida de terra, a discreta e recatada filha, que também foi chamada de Ilê, a casa, o planeta. Olodumarê disse que cada um que habitava a Terra pagasse tributo a Onilé, pois ela era a mãe de todos, o abrigo, a casa. A humanidade não sobreviveria sem Onilé, afinal, onde ficava cada uma das riquezas que Olodumarê partilhara com filhos orixás? “Tudo está na Terra”, disse Olodumarê. “O mar e os rios, o ferro e o ouro, os animais e as plantas: tudo”, continuou. “Até mesmo o ar e o vento, a chuva e o arco-íris. Tudo existe porque a Terra existe, assim como as coisas criadas para controlar os homens e os outros seres vivos que habitam o planeta, como a vida, a saúde, a doença e mesmo a morte”. Então, que cada um pagasse tributo a Onilé foi a sentença final de Olodumarê. Onilé, orixá da Terra, receberia mais presentes que os outros, pois deveria ter oferendas dos vivos e dos mortos, uma vez que, na Terra, também repousam os corpos dos que já não vivem. Onilé, também chamada Aiyê, a Terra, deveria ser propiciada sempre, para que o mundo dos humanos nunca fosse destruído. Assim, todos os presentes aplaudiram as palavras de Olodumarê e aclamaram Onilé, e todos os humanos propiciaram a mãe Terra. Então, Olodumarê retirou-se do mundo para sempre e deixou o governo de tudo por conta de seus filhos orixás.

muito bem, por sinal! – e alimentar quem tem fome, quem está necessitado de viver, já que, para experimentar a vida, é necessário axé, energia motriz e possibilitadora do movimento.

Assim, é na encruzilha que Exu come seu padê, onde quem come, come no meio – entre os caminhos – e faz a virada inventiva possível de movimento, de viver, de nutrir o que há. Alargando o presente como forma de criar pelos caminhos já percorridos, “[...] em cada esquina onde Exu come, o mundo é reinventado enquanto terreiro [...]” (Simas; Rufino, 2018, p. 42). Para Exu, entregamos seu ebó formoso, padê farto, que faz o encontro dos caminhos por sete vias contidas na encruzilhada, aberta de quatro pontas.

1.2 Os candomblés como marcas do encontro entre o fim/meio e os começos

Como vimos, os encontros, por intermédio do mensageiro que come na encruzilhada, são sempre frutíferos e bem-vindos nas concepções de existir dos candomblés. Uma marca interessante para pensar o encontro do fim com os meios e começos, junto da força motriz exuriana que encruza, é um ritual de morte conhecido, nos terreiros de culto aos orixás, como àșèșè (axêxê). Trata-se de um conjunto de ações/obrigações que acontecem quando um membro do terreiro chega ao final de sua vida biológica. Nele, o fim nunca é uma marca de término ou desaparecimento, mas, sim, algo que continua a fruir sobre os começos e os meios da religião e do conhecimento. Se a morte não é o fim, então o que será? O que pode o rito do axêxê nos recontar sobre os encontros?

Cada iniciado, no momento de sua feitura⁴³, morre para uma vida que antes não tinha ligação com os orixás e renasce para os candomblés⁴⁴. Não vou me concentrar na iniciação⁴⁵, mas é possível e interessante salientar que a feitura é o momento de transmissão e inserção do axé do terreiro com o neófito. Iniciar-se é estar em contato com as forças presentes nos candomblés e é nutrir-se de axé, porque “[...] o caráter sagrado é conferido por meio de um oro

⁴³ É um dos termos usados para nomear o processo de iniciação dos adeptos da religião.

⁴⁴ Stela Guedes Caputo (2012), pesquisadora que aparecerá algumas vezes nessa pesquisa para nos ajudar a pensar o encontro entre terreiros, infância e educação, quando entra em contato com o candomblé, perpassa diferentes relatos orais sobre os ritos da religião de matrizes afros. Um deles pode nos ajudar a pensar esse começo candomblecista: “[...] Iniciar-se no candomblé significa começar uma nova vida que será inteiramente dedicada ao òrìșà. Significa construir uma nova família. Tudo na vida da pessoa muda, ela ganha, inclusive, um novo nome, afirma mãe Palmira. Essa nova família de santo (*Araílê Òrìșà*) é diferente da família biológica porque todas as suas regras e condutas (e são muitas e detalhadíssimas) serão pelo Òrìșà.” (Caputo, 2012, p. 66-67).

⁴⁵ Uma interessante escrita que narra descritivamente alguns ritos da iniciação, apoiando-se nos mitos sobre a presença da galinha da angola, pode ajudar a conhecer um pouco as iniciações. Não comentarei o estudo, mas deixo a fonte bibliográfica para uma possível apreciação literária: VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

– cerimônia ritual – no decorrer do qual o àşe é transmitido e armazenado temporariamente” (Santos, 1976, p. 27).

Quando morre cada raspado, aquele que fez a feitura, a comunidade (*egbè*) tem por obrigação realizar o ritual que possibilita que a força de quem se encontra como ancestral, não mais em fisicalidade no àiyé, continue como parte fundante e fortificante do ambiente comum. Na literatura, ouvimos a personagem Kehinde nos contar que, em África, na cerimônia de morte, o axé volta para o universo, assim como os candomblés do Brasil que guardam esse rito:

[...] Acho que já contei que o *adoxu* é um preparado de ervas que é colocado debaixo do couro cabeludo de quem tem a cabeça consagrada ao orixá, como era o caso da *Ìyá Kumani*. Na cerimônia, o cabelo do morto é raspado e o *adoxu* é retirado, deixando um buraco que deve ser muito bem lavado com outro preparo de ervas, o *amassi*. Isso deve ser feito para que o axé do orixá seja liberado e não se perca para sempre, enterrando dentro do orí do morto, da cabeça, e volte para o universo, onde fica disponível para ser usado na feitura de outra cabeça. Era assim na Bahia e acho que assim foi feito, guardando-se também a água da lavagem para fazer o despacho do corpo, a que nós não assistimos por ser permitido somente aos iniciados (Gonçalves, 2018, p. 875).

O axé do então ancestral não se dissipa ou desaparece, mas, ao contrário, fica presente como uma das formas de potencializar o *egbè* que o criou e o fez. Desse modo, o fim torna-se meio e possíveis começos de feituas:

[...] a memória nos terreiros se apóia na confiança de que os ancestrais morrem, não se afastam da comunidade. E que os valores ligados ao coletivo persistem na família, na vizinhança, apoiando a memória e a cultura do lugar. Recolocando essa afirmativa no presente do presente, as memórias do povo de santo transformam acontecimentos em coisas eternas que se repetem sempre nas suas diferenças criadoras (Machado, 2017a, p. 54).

Nesse sentido, um paradoxo positivo da formação de novos começos está presente na morte. A morte não é o fim que desaparece, mas é o fim que age como força motriz dos novos começos. Então, ela é o fim que não deixa de ter uma força responsável pela fomentação de novas feituas, dos nascimentos:

[...] como tantas cosmologias, também o candomblé não crê que os homens venham, exclusivamente, dos homens. Admite, ao contrário, uma dupla descendência, pois concebe a pessoa humana como um conjunto de fragmentos provenientes seja das matérias constitutivas primordiais, isto é, dos deuses, seja de matérias-primas ancestrais, isto é, dos antepassados, paternos ou maternos (Vogel; Mello; Barros, 2012, p. 92).

É o fim que proporciona a continuação do terreiro – rio que, mesmo seco, continua formando caminhos de correntezas de vidas. Por isso, faço uma conexão interpretativa com um provérbio africanos que nos deixa a mensagem da morte como significadora e significante:

“mesmo o leito seco de um rio ainda guarda o seu nome”⁴⁶ – um nome como axé e energia presente.

Em vista disso, os candomblés estão escritos nas encruzilhadas, por onde morte e vida se encontram no meio do *egbè*, que reúne os fins, que são meios e começos, os meios, que estão nos fins e nos começos, e os começos, que estão potencializados e cheios de fins e meios. É uma morte que chega ao fim do batimento cardíaco sem acabar.

Com esse caminho, os candomblés, no solo afro-ameríndio- brasileiro, (re)inventaram os próprios cultos aos orixás com raiz em África. O novo mundo, lugar de origem dos candomblés, umbandas e macumbas⁴⁷, é uma aposta *encruzilhante*, que recria suas práticas com invenção de si a partir da encruza dos terreiros aportados aqui, que bebe da tradição, mas não fixa no tradicional: “[...] o Atlântico como encruzilhada não é somente o lugar de travessia, mas também o de mobilidade no sentido da reinvenção e da comunidade” (Simas; Rufino, 2018, p. 55).

Foi na ida forçada para a encruzilhada do Atlântico que o fim e o meio – a saída drástica e, quiçá, dramática – dos diferentes povos africanos se reinventaram e recriaram (re)começos. Na tradição, ou com a tradição, cheia de ancestralidade, há forças que compõem a base, mas não se limitam por um tradicionalismo fixante, petrificante e asfíxiante, já que se enchem de axé e (re)começam, (re)inventamem (re)nascem. Assim,

[...] não se trata da nostalgia do antigo, portanto, de nenhuma reminiscência romântica, nenhuma forma de um espírito original, nem de qualquer apelo memorial a um começo. Trata-se, sim, de um eterno retorno ou eterno renascimento, um logos circular (o fim é a origem, a origem é o fim), que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão enquanto algo de fundamental de que não se recorda nem se fala, mas falta, pois se simboliza no culto – naturalista, como na Ásia Ocidental e na Índia – aos princípios cosmológicos (os orixás, as divindades) e aos ancestrais (Sodré, 2018, p. 97).

Dessa forma, existe um começo sempre ligado ao fim – a morte, e um fim ligado ao começo, por onde há nascimento e criança. Há criança na morte/fim – aquela que volta para tradição? Que relação há entre a infância e a morte nos candomblés? Para pensar essas indagações, experimentamos, nesta pesquisa, a infância como criação de recomeços, que

⁴⁶ Retirado da obra literária de Ana Maria Gonçalves (2018), *Um defeito de cor*.

⁴⁷ Segundo Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018), as religiões afro-ameríndia-brasileiras que guardam o conhecimento oral como forma de continuação, também conhecidas popularmente como macumba, exercem, nas suas atuações, uma força de rasurar e de reinterpretar os signos já existentes. Assim, elas põem sempre em movimento uma pitada de reinvenção do real: “[...] Nosso terreiro é cruzado, se encanta no sopro das palavras, no riscar da pomba e no sacrifício que alimenta o solo. O nosso terreiro é boca que tudo come e corpo que tudo dá. Fazemos rodas, praticamos esquinas, erguemos choupanas e cazuás, inventamos mundos” (Simas; Rufino, 2018, p. 10).

nascem na força da tradição e estão ligados à morte. O modo de pensar-sentir a infância na perspectiva afro-brasileira versada nos candomblés, longe de temer a morte, aprende a (re)criar, (re)viver, (re)inventar e se autoconhecer.

Refletindo sobre a infância por meio da idade cronológica, toda criança mergulha na tradição para aprender a viver junto do seu povo. A infância dos terreiros aprende junto à cultura viva – conceituada, aqui, por uma ideia ampla que vai desde os gestos, paladares e modos de abençoar os irmãos e irmãs até os conhecimentos mais gerais – que pulsa a cada respirar, mover, degustar, olhar... Em outras palavras, ela aprende a cada sensação promovida pelo ambiente que a cerca, vivendo e experimentando uma cosmopercepção⁴⁸ presente nos ritos afro-brasileiros.

Nos terreiros, a infância é potente e ativa na cultura: ela faz porque é e age porque pode. Stela Guedes Caputo (2012) relembra, em sua pesquisa sobre a infância em terreiros, que a senioridade e a experiência com o corpo junto aos ritos conferem, às crianças, aos adultos ou aos idosos, uma posição de sabedoria e respeito. Uma vez que o tempo de iniciado garante tais aspectos, independentemente da idade biológica,

[...] as crianças estão misturadas aos adultos nos terreiros. Devem, sim, muito respeito aos mais velhos, mas são igualmente respeitadas por eles. No terreiro, é o tempo que a pessoa tem de iniciado que conta. A antiguidade iniciática é superior à idade civil (Caputo, 2012, p. 72).

Mais uma vez, a literatura de Gonçalves (2018) me auxilia a contemplar essa perspectiva. Na narrativa, a personagem principal, Kehinde, relata que:

[...] dentro de cada casa de santo havia uma hierarquia entre esses filhos, como em África, que dependia do conhecimento que tinham do culto e do tempo que frequentavam a casa exercendo as mais diferentes funções, inclusive de limpeza e preparação das comidas dos santos, dos filhos de santo e dos visitantes (Gonçalves, 2018, p. 503).

A sabedoria da infância – tanto biológica como, talvez, aquela concebida como um modo de habitar⁴⁹ – nos candomblés, quando (re)cria e (re)inventa o culto aos orixás, é fundada na tradição que as potencializa com axé. Esse axé é cultuado, fortificado e promovido tanto pelos vivos quanto pelos mortos – que são vivos como o rio seco que ainda guarda seu nome.

Assim, a vivência do terreiro, do *egbè*, experimenta um alargamento do presente, expansão que não se asfixia pelo tradicional categorizado pelo passado, mas, talvez, amplia a

⁴⁸ Mais à frente, debruçarei a fundo sobre esse conceito cunhado pela filósofa Oyèrónké Oyèwùmí, que foi traduzido, do termo em inglês *world-sense*, por Wanderson Flor do Nascimento. O que posso adiantar é que o cosmo (ambiente/mundo) trazido nesse conceito é a ideia de um mundo por meio de todas as percepções (Oyèwùmí, 1997).

⁴⁹ Nos próximos capítulos, como os 3º, 4º, e 5º, falarei, com afinco, sobre essa questão.

realidade do agora, já que o passado está presente como força de tradição que cria o futuro do agora. Pensar os terreiros, então, é levar em conta a força formativa que o passado exerce junto à preocupação com os futuros nascimentos, tudo isso abarcado na produção do intempestivo tempo do agora – o mito, um bom exemplo de passado presente que encanta o agora nos candomblés, “[...] é tempo passado, tempo presente, futuro potente” (Machado, 2019, p. 101). A marca dos candomblés parece trazer o encontro, em espelho, com Exu – o dono da encruza, que encruza os caminhos, pois coloca junto o passado (a morte ou fim/meio?), o presente (*egbè* ou começo do agora?) e o futuro (as possíveis feituas ou começos em potência?) para alargar as relações de (re)construção e possibilitar vias a partir dos próprios caminhos, assim como as 7 vias exurianas da encruzilhada. Por isso,

[...] é fundamental, ainda, notar que a memória, como a infância, é um processo, e não um repositório de imagens a serem utilizadas em algum momento oportuno [...] Como em expansão estão as crianças, em expansão está a memória – candomblés, não por acumular mais dados do passado, mas por sempre rearticulá-los recriando, nas narrativas, um sentido sempre diverso em torno do já vivido (Nascimento, 2018, p. 591).

2 O SABER DO(S) CANDOMBLÉ(S)

Pensar os rituais candomblecistas é sempre abranger e dificilmente os identificar como uma unidade totalizante. Isso porque a reflexão perpassa a força de uma umbigada do conhecer:

[...] a umbigada, o samba, a roda de capoeira e a dança afro personificados nos terreiros e nos teatros, nos sambas e nos afoxés, com seus tambores, agogôs e palmas convocando à vertigem, congregam movimentos catárticos, suores, sentimentos e odores do transe, por meio do qual, o sagrado, – irrepresentável em estátuas, palavras e fotografias, dá-se a ver – ou melhor, a sentir. Na tradição iorubá, – tomados pela força dos deuses, os corpos manifestam a vida. Na dança, na ocasião do xirê, é a vida do terreiro que expressa o sagrado (Fernandes, 2015, p. 123).

Trata-se de não forçar uma ação de categorização e/ou homogeneidade, mas, sim, de festejar para perceber os batuques singulares, uma vez que o “[...] candomblé é palavra em iorubá que quer dizer festa, ou local onde ela se realiza” (Gonçalves, 2018, p. 283). Dessa forma, o candomblé não é uma religião com ações e práticas unívocas sobre todas as casas e terreiros, porque esse nome genérico reagrupa diferentes saberes de muitos conhecimentos de povos distintos de matrizes vindas da África. De acordo com Bastide (1961, p. 17),

[...] os candomblés pertencem a nações diversas e perpetuam, portanto, tradições diferentes: Angola, Congo, Gêge (isto é, ewe), Nagô (termo com que os franceses designavam todos os negros de fala ioruba, da costa dos escravos), Queto (ou Ketu), Ijexá (ou Ijesha). É possível distinguir estas nações umas das outras pela maneira de tocar o tambor (seja com a mão, seja com varetas), pela música, pelo idioma dos cânticos, pelas vestes litúrgicas, algumas vezes pelos nomes das divindades, e enfim por certos traços do ritual.

Cada casa de candomblé tem sua maneira ou forma de conduzir seus ritos, o que prova, talvez, sua força pluriversal de conceber a realidade. Segundo Caputo (2012, p. 269), “[...] uma casa de candomblé não é o candomblé como um todo. Generalizar é sempre arriscado e nas pesquisas devemos estar ainda mais atentos [...]”. Para pensar esse aspecto de um movimento não eclesificado e não estriado dogmaticamente, há uma pesquisa sobre a importância da hora de ir ao mercado para adquirir os elementos da feitura ou das obrigações que pode evidenciar a marca de singularidade de cada casa/terreiro/ilê. Arno Vogel, Marco Antônio da Silva Mello e José Flávio Pessoa de Barros (2012), na construção do texto “O Mercado: a dimensão sociológica e cosmológica de uma lição-de-coisas”, apresentam que o momento de comprar os elementos fundantes e participantes das obrigações requer o saber de que cada casa/terreiro/ilê é único. Isso é fundamental tanto para o abiã – a pessoa que vai iniciar-se e, por isso, está no mercado para comprar o que precisa – quanto para as/os vendedoras/es. Essa importância é saliente, pois as/os comerciantes precisam ter um conhecimento mínimo sobre as diversas

nações e terreiros que guardam e ritualizam suas ancestralidades de diferentes maneiras, já que é necessário entender e saber dos ritos para oferecer os elementos certos e compatíveis para cada situação. Ainda, os autores alertam que

[...] O conhecimento do modo de consumo, no entanto, já é, em larga medida, conhecimento dos cultos. E isto por dois motivos. Primeiramente, porque tais cultos se distinguem no seu conjunto pelo dispêndio ritual, a ponto de se poder falar deles como verdadeiras religiões de consumo. Em segundo lugar, porque não estando ainda, em que pesem tendências observadas nesse sentido, eclesificados e não se encontrando pois subordinados a um dogma, os cultos se diferenciam, no seio dessa totalidade, por seus respectivos maneirismo litúrgico; pelas suas respectivas distinções quanto ao modo de efetuar o dispêndio cerimonial. A autonomia dos terreiros se estabelece e mantém pelas diferentes escolhas que fazem no mesmo conjunto de meios destinados ao consumo votivo. Assim se diferenciam, umas das outras, as grandes nações do candomblé, pois *kétu*, *jeje*, *ijèsà*, *angola*, *congo*, bem como os candomblés-de-caboclo, não fazem os seus santos exatamente da mesma forma; não usam as mesmas coisas, da mesma maneira, nos rituais do mesmo ciclo. No âmbito da mesma nação, entretanto, encontramos também diferenças de uma casa para outra. E novamente essas estabelecem pelo uso litúrgico, por sua vez informado por diferentes versões do sistema cosmológico (Vogel; Mello; Barros, 2012, p. 8).

Logo, os conhecimentos em cada terreiro preservam a força do singular que junta um pluriversal, uma vez que:

[...] A diáspora africana é, como *Yangí*, um fenômeno de despedaçamento e de invenção. Cada fragmento, **ou terreiro** dos saberes, das memórias e dos espíritos negro-africanos que por aqui baixam são pedaços de um corpo maior que mesmo recortado se coloca de pé e segue seu caminho dinamizando a vida (Simas; Rufino, 2018, p. 12, grifo meu).

Por cautelar a força sagrada da singularidade que nos candomblés é preservada, esta pesquisa pensa os candomblés não como uma identidade fechada, mas tende a umbigar sobre uma perspectiva afro-brasileira ou, quiçá *afro-brasileira-ameríndia*, caso incluamos a sabedoria que é nomeada como macumba⁵⁰. Segundo Sodré (2018, p. 16, grifo meu), “[...] Afro-brasileiro não designa certamente nenhuma fronteira geográfica e sim a especificidade de *processos* que assinalam tanto diferenças para com os modos europeus quanto possíveis analogias”.

Pensando um pouco sobre essa perspectiva, vale citar o conceito de *afrocentrismo*, também conhecido como *afrocentricidade*. No Brasil, o filósofo Renato Nogueira (2010) discute esse termo. Ele nos expõe, a partir da filosofia de Molefi Asente⁵¹, que

⁵⁰ De conhecimentos acerca das matrizes afros até ameríndias, macumba é uma constelação de saberes que, juntos, recriam e transformam, pois: “[...] a macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes. É assim que ela é versada no segredo da jurema, dos catimbós, torés, babaçúes e encantarias” (Simas; Rufino, 2018, p. 12).

⁵¹ É um cientista e filósofo estadunidense, professor doutor e chefe do departamento de Africologia da Universidade Temple. É conhecido por seus estudos de afrocentrismo.

a afrocentricidade é uma maneira teórica/prática de perceber os africanos, os povos formados na diáspora e os originários da América como agentes e sujeitos atuantes na promoção de suas formações.

A centralidade explícita no conceito parece, num primeiro momento, resguardar um tipo de posicionamento semelhante ao que encontramos no *eurocentrismo*. Por outro lado, é justamente ao contrário o que os/as autores/as que pensam e atuam na afrocentricidade nos convidam a agir. Isso porque, segundo Noguera (2010), a localização resguardada no conceito não é um eurocentrismo às avessas que estaria a serviço de uma noção de supremacia negra sobre os ditames da vida comum. A noção corresponde a uma perspectiva de correlacionar o mundo a partir das narrativas e experiências do cotidiano que envolvem o povo africano⁵² e, no Brasil, assim como em outros países da América, os povos originários de cada terra. Com ele, somos estimulados a compreender que a localização dos saberes de um povo é extremamente importante para a agência de uma participação positiva na construção da subjetividade dos seus pares. Além disso, saber, entender e viver que o que é produzido, pensado e promovido pelas “periferias”⁵³ do mundo pode ser um ponto central de partida de igual importância dos outros conhecimentos para aqueles/as que as habitam:

[...] Os termos ‘centro’ e ‘afrocentrado’, as expressões ‘estar centrada’ ou ser ‘uma pessoa afrocentrada’ dizem respeito às perspectivas de localização dentro de suas próprias referências históricas e culturais, sem nenhum desmerecimento às outras. Mas, evitando a marginalização ou invisibilização de sua própria trajetória histórica e cultural e, por conseguinte, todas as consequências negativas de não se reconhecer no projeto civilizatório e de produção de saberes ao longo da história da humanidade (Noguera, 2010)⁵⁴.

Dessa forma, entendendo que não há o candomblé, mas candomblés entre os quais existem similaridades, faço, desta pesquisa, uma forma de conhecer os saberes dos candomblés por meio de uma perspectiva afro-brasileira-ameríndia-centrica, não como uma liturgia religiosa única e fechada. Assumir esse ponto de observação demanda enfatizar os saberes dos terreiros como uma localização de agência das comunidades que as vivem. Pensaremos, então, com os candomblés abertamente, assim como eles são, fazendo uma perspectiva e não uma religião estatal de concentração hegemônica dos saberes. Apontaremos, portanto, para um pensar

⁵² Africano, nesse caso, não é o essencialismo de uma busca mítica ou em bases biológicas para aferir a filiação de um povo em África, mas são “[...] todas as pessoas que estão fora ou dentro do continente africano, afrodescendentes e pessoas nativas [...]” (Noguera, 2010). Na mesma linha, Asente (2009, p. 102) compreende que “[...] africano é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência à dominação européia”.

⁵³ Noguera (2010) relembra que, para Asente, “[...] toda a produção que não atende aos interesses eurocêtricos é marginalizadas”, ou seja, colocada como periférica, no seu sentido pejorativo.

⁵⁴ A revista fonte dessa citação não tem numeração de páginas. Por isso, deixarei o link como forma de acesso rápido e prático: https://filosofiaafricana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/renato_nogueira_jr_afrocentricidade_e_e_duca%C3%A7%C3%A3o.pdf. Acesso em: 2020.

possível através dos encontros entre os saberes candomblecistas.

2.1 Por esse caminho, como os candomblés educam com seus saberes?

Exu, por meio dos candomblés, do mesmo jeito que Nilma Lino Gomes (2017) pensa o movimento negro no Brasil, é educador. A esse respeito, destaco que “[...] uma epistemologia exuriana não fixa o conhecimento, mas se movimenta e o movimenta” (Fernandes, 2015, p. 241). Gomes (2017, p. 38) também revela que o movimento negro é educador e é em prol da liberdade para todas e todos:

[...] Ator político [o movimento negro] que produz, constrói, sistematiza e articula saberes emancipatórios produzidos pelos negros e negras ao longo da sua trajetória na sociedade brasileira. Tais ações têm como foco a população negra, mas não se restringem a ela. Visam à construção da sociedade e da educação como espaços/tempos mais igualitários, democráticos e justos para todos e todas.

Essa organização social do povo afro-brasileiro é plural. Ela corresponde a um agente coletivo e político formado por um conjunto de grupos e entidades políticas – e, também, culturais – variados. Todas essas diversidades do movimento lutam para entender a realidade brasileira e transformá-la por meio de ações baseadas nos saberes do(s) povo(s) negro(s).

É interessante salientar que, para Gomes (2017), as ações dos movimentos sociais negros produzem saberes. A autora escolhe saber ao invés de conhecimento, visto que o saber é constituído por experiências do cotidiano, isto é, marcado pelas vivências em sociedade: “[...] podemos dizer que consideramos que a comunidade negra e o Movimento Negro produzem saberes, os quais se diferem do conhecimento científico, mas em hipótese alguma podem ser considerados menos ‘saber’ ou ‘saberes residuais’” (Gomes, 2017, p. 67). Assim, o modo pelo qual o movimento negro educador educa as relações sociais, culturais e filosóficas é a partir das experiências nas relações, já que:

[...] Trata-se de uma forma de conhecer o mundo, da produção de uma racionalidade marcada pela vivência da raça numa sociedade racializada desde o início da sua conformação social. Significa a intervenção social, cultural e política de forma intencional e direcionada dos negros e negras ao longo da história, na vida em sociedade, nos processos de produção e reprodução da existência. Ou seja, não se trata de ações intuitivas, mas de criação, recriação, produção e potência (Gomes, 2017, p. 67).

Com esse posicionamento, a autora revela que as ações educadoras do movimento negro promovem três importantes saberes na vida dos afrodescendentes: identitários, políticos e

estético-corpóreos. Todos eles educam a sociedade em favor de constituir dignidade para a população afro-brasileira. Nilma Gomes (2017, p. 20) aponta, ainda, que: “[...] o movimento negro é um dos principais atores políticos que nos reeduca nessa caminhada e não nos deixa desistir da luta. Sempre inspirado e fortalecido pelo empoderamento ancestral que renova hoje e sempre as nossas forças e energias”.

Dessa forma, levando em conta as relações apresentadas, podemos pensar que Exu, pelas práticas candomblecistas, é uma das bases da pedagogia educadora do movimento negro no Brasil? Esticando o pensamento para intertextualizar esta escrita, aposto que sim. Gomes (2017) concede uma possível pista dessa aposta. Na citação acima, a autora revela que essa organização que luta por justiça e liberdade é fortalecida e inspirada – e, por que não, educada? – pelo “empoderamento ancestral”. Abdias Nascimento (2016), pensador afro-brasileiro, nos anos 70, em um artigo intitulado “Arte Afro-brasileira: Um espírito libertado” reflete sobre o modo como, no Brasil, a arte e os saberes de origem africana eram – e, nos dias atuais, ainda são – apagados e, muitas vezes, rejeitados dos debates acadêmicos e políticos quando não submetem os seus modos de ser ao colonizador. Para Abdias Nascimento (2016, p. 197), essa postura é chamada de ideologia da brancura:

[...] A ideologia da brancura se arvora em valor absoluto. Tudo o mais é a sombra do inexistente. De acordo com tal ideologia, o negro-africano não tem história, nunca teve cultura; sua existência ‘natural’ sempre careceu de arte, religião e sutileza. A ‘superioridade’ do branco e a ‘inferioridade inata’ do negro-africano são louvadas em todos os tons, e a ciência não negligencia esta tarefa: a antropologia, a etnologia, a história e a medicina contribuíram para edificação da ideologia e ara a institucionalização do racismo com fundamentos ‘científicos’.

O artigo citado está anexado no livro *O genocídio do negro brasileiro*, no qual o autor relaciona o racismo encontrado nas realidades brasileiras – a exemplo dos meios de produção de conhecimento – às mortes físicas de cada vida negra no país. Esse esquema de morte é fortalecido através de mitos criados no Brasil. Um deles, muito bem explicitado por Abdias Nascimento (2016), é o da *democracia racial*. Por ele, acredita-se que as diferenças étnico-raciais em nossa população convivem de bom agrado. O que nos mostra Abdias Nascimento (2016) e diversas/os autoras/es contemporâneas/os⁵⁵ a ele, contudo, é que esse discurso de harmonia é falso, uma vez que as populações africana e afrodescendente no Brasil são postas como alvos de morte simultânea de seus corpos e mentes. De acordo com o pesquisador,

[...] Além dos órgãos do poder – o governo, as leis, o capital, as forças armadas, a polícia – as classes dominantes brancas têm à sua disposição poderosos implementos

⁵⁵ Lélia Gonzalez, Florestan Fernandes, Roger Bastide e outros são alguns dos pensadores/as que tratam sobre a questão.

de controle social e cultural: o sistema educativo, as várias formas de comunicação de massas – a imprensa, o rádio, a televisão – a produção literária. Todos esses instrumentos estão a serviço dos interesses das classes no poder e são usados para destruir o negro como pessoa e como criador e condutor de uma cultura própria. (Nascimento, A., 2016, p. 112).

A ideologia da brancura que tenta embranquecer tudo que é negro promove nesse movimento a morte da vitalidade da/o afro-brasileira/o. Assim, o genocídio da vitalidade negra atinge tanto a cultura afro como o corpo de cada um que a vive.

Como forma de assumir a força dos saberes afro-brasileiros contra o genocídio negro, Abdias Nascimento (2016) afirma que os candomblés são fontes de resistência e de promoção da potência africana no Brasil. Em outras palavras, os saberes cultivados e promovidos no culto aos orixás, na experiência do país, promovem, nos viventes, “[...] um olhar para si mesmo sem ver refletida a cara branca do violador físico e espiritual de sua raça” (Nascimento, A., 2016, p. 206). Isso porque as práticas do povo negro no Brasil se encontram e se fundem nos candomblés:

[...] Experiência e ciência, revelação e profecia, comunhão entre homens e **mulheres** e as divindades, diálogo entre os vivos, os mortos, e os não nascidos, o(s) candomblé(s) marca(m) o ponto onde a comunidade existencial africana tem sido resgatada (Nascimento, 2016, A., p. 206, grifo meu).

Dessa maneira, como uma das apostas desta escrita, Exu, pelos candomblés, é um dos saberes ancestrais mais comoventes – move “com” – na diáspora brasileira. Exu, pela força da oralidade, é expressão basilar nos modos de vida dos terreiros. Sua força e sua potência organizadora do mundo inspiram as culturas contidas no vasto território do país.

Os encantos de liberdade em seu corpo podem ter ensinado o movimento negro? Exu, com sua gargalhada, diria que sim! Isso porque, como escreveram os pensadores da ciência encantada das macumbas, “[...] se o colonialismo edificou a cruz como égide de seu projeto de dominação, aqui nós reinventamos o mundo transformando a cruz em encruzilhada e a praticando como campo de possibilidades” (Simas; Rufino, 2018, p. 20).

2.2 A oralidade que recria – O axé em movimento

A boca pode ser pensada como um meio de semear o corpo. É com ela que ingerimos as fontes básicas de manutenção da nossa do corpo, mas também é por ela que trocamos calorosos afetos. Sem ela, por exemplo, não saboreamos a potência degustativa dos alimentos.

Então, a boca é um importante instrumento de vitalidade. Não é por acaso que uma das formas perversas de castigo para crianças que falam palavras de baixo calão é ingerir pimenta para arder sua fonte de expressão falada.

No período da colonização escravocrata, a boca era um dos meios de castigo que tirava a vitalidade. Grada Kilomba (2019) relembra, em seu livro *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*, que uma emblemática imagem desse período é a figura da conhecida Anastácia, colocada na condição de escrava, com a violenta máscara imposta a ela. Enquanto mordança para que ela não falasse ou usasse sua boca como um modo de vida⁵⁶,

[...] Tal máscara foi uma peça muito concreta, um instrumento real que se tornou parte do projeto colonial europeu por mais de trezentos anos. Ela era composta por um pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa. Oficialmente, a máscara era usada pelos senhores brancos para evitar que africanos/as escravizados/ as comessem cana-de-açúcar ou cacau enquanto trabalhavam nas plantações, mas sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar tanto de mudez quanto de tortura (Kilomba, 2019, p. 33).

Por que a boca pode ser um triunfo da violência na hora de podar a vida? O que tem nela de força movente? Segundo Kilomba (2019, p. 33-34),

[...] A boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação. No âmbito do racismo a boca torna-se o órgão da opressão por excelência, ela representa o órgão que os(as) brancos(as) querem – e precisam – controlar e, conseqüentemente o órgão que, historicamente, tem sido severamente repreendido.

Para essas perguntas, alguns caminhos interpretativos podem ser tomados, contudo, pensando nos candomblés, a força do axé é o que percorre meu sentido sobre essa questão. A boca por onde sai a voz é um dos meios pelos quais a fala acontece. Assim, a oralidade de uma fala é semeada pela boca como um caminho que movimenta a voz que está em nós.

Por esse motivo, ter os ouvidos abertos para as histórias-sementes dos mais velhos é uma prática da pedagogia do axé. Histórias-sementes são aquelas que, ao mesmo tempo em que fixam plantio num lugar, fazem, também, movimento de mudança. Dito de outra maneira, elas educam na tradição, fixando aprendizagem e pertencimento à comunidade e, simultaneamente, levando o movimento para outras/os. A tradição oral é repleta de histórias que fazem esse duplo semear. Tenho, nas lembranças, diversos momentos em que as histórias eram meus deveres de casa. Lembro de sentar com minha mãe, e ela contar seus atravessamentos da vida, o que era algo comum. Muitas coisas eu aprendi só por ouvir, mais

⁵⁶ A imagem dessa personagem história é uma foto/desenho do rosto da mulher conhecida como Anastácia, usando uma máscara que tampava sua boca.

do que a atividade do caderno “responda” pôde me ensinar – como durante a escuta aos mais velhos que me rodeavam. Esses momentos eram comuns em minha formação como filho e neto carnal ou de santo, e acredito que também foi assim com minha mãe, com meus avós...

Como já mencionei na introdução desta pesquisa, minha mãe foi feita para o orixá aos 7 anos. Minha família tinha – tem – o terreiro como quintal da vida. As brincadeiras eram de e no terreiro, e as roupas eram brancas segundo a necessidade religiosa. Os conhecimentos, sem dúvida, também vinham pelas bocas dos terreiros. A oralidade, nesses espaços, parece seguir uma lógica de polissemia de vozes de um mercado/feira, que reconta as necessidades vitais dos candomblés e vibra ações na natureza presente. Recontar, contar, dizer e relatar são práticas que vivem o âmbito do movimento. Essas ações semeadas pela voz são potencializadoras de troca e de comunicação entre diferenças – em suma, daquilo que tem encontro. Conforme Bâ (2010, p. 169),

[...] A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial⁵⁷.

As culturas que nascem com bases africanas têm, então, em seu modo de sentir o mundo, a oralidade como uma das formas de transmitir saberes:

[...] A vida é uma obra de arte e seus segredos são transmitidos através de mitos que tem a função pedagógica da transmissão do conhecimento ao mesmo tempo em que sua forma de narrativa acaba por criar a própria realidade que se quer conhecer (Oliveira, 2007, p. 237).

⁵⁷ É importante salientar que Hampaté Bâ (2010, p. 169), no texto referente à citação, não está falando e generalizando toda cultura oral do continente africano, muito menos dos países onde ocorreu a afrodiáspora, mas, sim, pensando sobre sua cultura: “[...] Nas tradições africanas – pela menos nas que conheço e que dizem respeito a toda a região de savana ao sul do Saara –, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas”. Tal fator, para nós, pode ser um problema para pensarmos os candomblés, já que, nessa região, a religião destes povos é diferente das populações que em África cultuavam e cultuam os orixás. Por outro lado, trazer um pensador africano para pensar a oralidade e sua força nas ritualizações candomblecistas de base africana, para essa escrita, é extremamente importante, já que refletir com um autor fora do eixo europeu é uma tomada significativa para operarmos uma descolonização das formas de se pensar ciência. Como Luiz Rufino (2019) sugere, trata-se de uma virada epistemológica, ou seja, um *ebó* conceitual, para não ficarmos presos a um *carrego* colonial. Nas palavras do autor, “[...] Os *ebós* são, em suma, as múltiplas tecnologias inventadas e praticadas como possibilidade para a potencialização das energias que nos movem na/para a abertura de caminhos e acúmulos de força vital. O *ebó* é artimanha de encanto e de sobrevida. O *ebó* epistemológico como efeito gerador de encantamento nas esferas de saber está imbricado a uma Pedagogia das encruzilhadas” (Rufino, 2019, p. 43). Assim, Bâ e toda força de pensamento fora do eixo europeu será, aqui, um *ebó* epistemológico.

A palavra falada, cantada e encantada nas culturas de fundação afro promove sentido de existência e comove aprendizado no encanto das narrativas. É cantando narrativas ancestrais que esses povos trocam saberes do sagrado ao profano e do experiente ao novato. Na fala de um *itàn*, por exemplo, carrega-se ética, política, amor, felicidade, angústia e tudo aquilo que encanta e informa as gentes, pois, “[...] sem encantar, não adianta ter informação” (Nascimento, 2016, p. 30 *apud* Machado, 2019a, p. 29). A esse respeito, Machado (2017a, p. 28) afirma que

[...] O povo de santo não esquece o que aprende com os seus ‘mais velhos’ porque ouve suas histórias com atenção. Não nos afastamos da tradição. Não aprendemos olhando para fora de nós mesmos. Aprendemos lembrando conhecimentos ancestrais. [...] Cultivamos conhecimentos tecendo as prosas que vão se repetindo infinitamente. Prosas de pessoas que são como arquivos vivos. Suas falas ajudam na compreensão da história que pode ser conhecida através dos mitos cotidianos, que não se deixam aprisionar num passado estagnante.

Lembrando o movimento do *abiã* no ato das compras sacras, nele há troca/movimento de saberes e aprendizagem. O mercado é guardado pela força *exuriana*⁵⁸. Exu, nosso convivente de escrita, é o *Olójà* – o dono do mercado. O momento da compra é formado por trocas de todo tipo de estilos. Quando ocorre movimento, Exu é presente de força. De tal forma,

[...] Dinheiro e mercadorias; narrativas, informações e cumprimentos têm em comum o fato de serem coisas trocadas. São regidas pelo princípio que governa todas as formas de troca. E porque a troca é movimento e o movimento implica transitividade, todas elas estão subordinadas a Exu, o grande princípio dinâmico na cosmovisão do *candomblé* (Vogel; Mello; Barros, 2012, p. 7).

Por isso, no esforço de troca filosófica, convido a pensar que a feira traçada no movimento do *axé* que encanta e ecoa na fala é troca, ou seja, um *mercado-ojá*. Essa palavra, trazida por Wanderson Flor do Nascimento (2016) no texto “*Olojá: Entre encontros – Exu, o senhor do mercado*”, convida-nos a perceber que o mercado regido por Exu sobre os saberes africanos tem como função a troca do *axé* – a força de vitalidade de tudo que há. Então,

[...] Na ideia do *mercado-ojá*, encontramos a função de aquisição e distribuição recíprocas, sem uma necessária função de exploração. É um espaço de intercâmbio em que o excedente de um é trocado pelo excedente de outro, mesmo que alguns desses excedentes não sejam necessariamente da ordem material. Dito de outro modo, o *mercado-ojá* é um local de troca e circulação do *axé*, de modo a fortalecer o caráter recíproco e complementar da dinâmica do próprio *axé* (Nascimento, W., 2016, p. 32).

Pensando esse movimento que há no mercado regido por Exu, antes de falar sobre a

⁵⁸ No mercado público de Porto Alegre, localizado na cidade de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, reza a lenda que, no centro do espaço comercial ligado pelas 4 portas de saída e entrada, posição que lembra uma encruzilhada, foi enterrado um assentamento – morada física de uma *orixá* – de *Bará* – um dos nomes de Exu. O documentário “*A Tradição do Bará do Mercado*” revela essa interessante história do povo de fé, interligado com o movimento do mercado junto de Exu.

troca que há na oralidade e sua particularidade dinamizadora, vale estudarmos o que é um terreiro. Quais encantos afro-brasileiros os terreiros nos pulsam? O que é um terreiro? E o mais significativo: o que podem os terreiros sobre a oralidade e a dinâmica do real?

O espaço onde acontecem os rituais religiosos *Nàgô*, no Brasil, é conhecido como terreiro – da versão do idioma iorubá nomeada como *egbé*. O terreiro é o espaço físico das ritualizações, terreno onde acontecem as festas, as iniciações e todo cotidiano ritualístico referente ao sagrado. Para além disso, esse lugar também carrega uma maneira de organização política. É nele e por ele que a cultura afro transmite, ao solo brasileiro, um patrimônio⁵⁹. Trata-se da herança de um modo de vida único que transmite saberes. Muniz Sodré (2019, p. 52), em sua escrita sobre o legado do terreiro na forma social brasileira, indica que a memória cultural africana e seus ensinamentos políticos, religiosos e míticos só foram preservados e fortificados no solo brasileiro graças aos terreiros:

[...] O patrimônio do negro brasileiro (a memória cultural da África) afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para a sua transmissão e preservação. Perdida a antiga dimensão do poder guerreiro, ficou para os membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de se ‘desterritorializar’ na diáspora através de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos muitos deuses, à institucionalização das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais.

Constituído de dois ambientes, o terreiro é formado: pelo espaço urbano, integrado por objetos e lugares alusivos à vida social, como as casas tanto dos orixás quanto dos possíveis moradores humanos (*ilé*); e pelo espaço mato – ambientes que abrigam a vegetação, as ervas e um reservatório possível de ingredientes litúrgicos. Em conjunto com essa demarcação espacial, o terreiro inclui o espaço-tempo onde se cultiva, mantém e renova a dinâmica dos saberes versados pelos *Nàgô* (Santos, 1973). A água, como um terceiro elemento físico vinculado a geografia territorial, é a representação desse movimento:

[...] O terreiro por estar constituído pelos dois espaços, mais a água representada pela fonte, contém todos os elementos que simbolizam o *àyé*, este mundo, o da vida. Mas nele estão plantados e consagrados os altares (os *peji*) com seus lugares de adoração (os *ajobo* e o *ajubo*), onde são invocadas as forças patronas que regem o *àyé*, os *òrisà* e, separadamente, os ancestrais, ambos elementos do *òrun*, do além, dos espaços sobrenaturais, que permitem por sua presença simbólica – nos assentos e através do culto – estabelecer a relação harmoniosa *àyé-òrun* (Santos, 1976, p. 34).

É muito mais, portanto, que uma geografia física, pois é o ambiente que comporta a

⁵⁹ No Brasil e, principalmente, nos candomblés, é possível substituir e (re)nomear a herança herdada pelos saberes negros de matrimônio, uma vez que as religiões afro-brasileiras são resistências cultivadas e mantidas, inicialmente, na sua grande maioria, pelas mulheres. As mães de santos foram e são pessoas que impulsionaram a resistência religiosa no Brasil.

simbologia da movimentação do axé, uma possível representação da cabaça constituída pela realidade visível – *àiyé* – e invisível – *òrun*: “[...] na condensação do terreiro, transpõe-se muito da concepção espacial contida na cosmovisão nagô. Ali se acham presentes as representações dos grandes espaços em que se assenta a existência: o *orum* (o invisível, o além) e o *ayê* (mundo visível)” (Sodré, 2019, p. 53).

Com essa perspectiva, recriar na oralidade dos candomblés é fazer o axé pulsar a vida do terreiro e é fluir pelas forças que animam a unidade da cabaça que constitui tanto a experiência visível e palpável quanto a experiência invisível e incapturável. Isso porque “[...] a oralidade transmite os mistérios que envolvem os acontecimentos da vida, é a escrita falada de quem saber ver (enxergar), ouvir e sentir o que está a sua volta” (Machado, 2019, p. 100-101). Mas como? O oral carrega a dinâmica do preservar e, ao mesmo tempo, do movimentar a tradição? Na concepção de Wanderson Flor do Nascimento (2016, p. 157),

[...] a movimentação do *Axé* ou *Nguzu*⁶⁰ faz com que a própria natureza, a própria realidade seja inteiramente dinâmica e esse fato tem forte impacto na maneira como essa cosmologia entenda todos os eixos da experiência, passando pelo modo como conhecemos, como agimos, como somos, sempre em constante transformação.

No calor produzido pelos encontros das palavras, há movimentação de forças que animam o mundo. A palavra falada nos candomblés resguarda e conserva as forças ancestrais que produzem tradição renovada nos terreiros, uma vez que, “[...] dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. [...]” (Bâ, 2010, p. 169). Assim, a palavra movimenta, recriando tradição e fazendo os candomblés, dado que ela “[...] é atuante, porque é condutora do poder do *àṣe*” (Santos, 1976, p. 49).

Os candomblés, por se constituírem de tradição oral, alimentam-se, também, com o axé das palavras e com a força que há no encanto do hálito quente que vibra nas cordas vocais, formando, a partir do corpo-alma, o som da oralidade que entrega ao terreiro⁶¹. Vale ressaltar que uma das qualidades de Exu é ser o senhor da comunicação, aquele que transporta a mensagem do sagrado para o profano e do profano para o sagrado. Enquantoaquele que é responsável por brincar com a comunicabilidade entre o *àiyé* e o *orúm*, dentre outros motivos, ele é a boca do mundo, o que faz o movimento da linguagem e do viver. Para Santos (1976, p. 49), “[...] recitamos, cantamos, acompanhamos ou não de instrumentos musicais, eles transmitem um poder de ação, mobilizam a atividade ritual. O oral está a serviço da transmissão

⁶⁰ *Nguzu*, como aponta Nascimento (2016), é o equivalente a axé para tradição dos candomblés de origem Banta.

⁶¹ É importante lembrar que o axé é uma energia, força que pode e é dinamizada em tudo que constitui a realidade. De caráter absorvível, acumulável e desgastável, o axé está presente em tudo no mundo, tanto na realidade tangível quanto na invisível, e está nos modos vegetal, animal e mineral da existência. Por isso, aqui, nesta escrita, elencarei uma das maneiras de transmitir, absorver e nutrir o axé: a tradição oral.

dinâmica”.

A viagem da palavra e o hálito que nela nos atravessa é principiado pela força dinâmica de Exu. O orixá da comunicação é o que faz a ponte entre o *àiyé* e o *òrun*, aquele que leva a tradição no momento em que a movimenta e que promove a comunicabilidade entre o todo do real versado em cabaça. Pensar Exu é pensar, portanto, a oralidade presente no terreiro. Como? Veremos...

2.3 A abertura para o outro – Exu que carrega a terceira cabeça

A palavra carrega o movimento da comunicação – o axé do deslocamento – e provoca, nos envolvidos na linguagem, uma ambígua sensação de prazer inquietante. Quando recebemos ou transmitimos, temos uma sensação de conforto por poder se comunicar e, ao mesmo, a inquietação de transmitir ou receber o diferente que vem do outro. Isso caracteriza aquilo que é lançado e que chega como desconhecido – o esculhambado da linguagem.

Exu, senhor da comunicação, é o orixá que brinca com a força polissêmica da comunicabilidade: “[...] Exu não é nem o *eu*, nem o *outro*, ele comporta em si o *eu* e o *outro* e toda a possibilidade de encontro/conflito/diálogo entre eles [...]” (Rufino, 2019, p. 44). A fluidez das palavras, sendo elas de todos os formatos – tanto aquecidas pelo som da voz como dançada com as tensões corporais e outras, traz Exu presente e emana o caráter do movimento de sua existência.

Nas falas que guardam o axé, os movimentos da própria vida, é Exu que faz a dança na encruzilhada da movimentação do viver. Em sua cabeça, existe a simbologia do terceiro- *òkotó*, do incapturável, daquilo que é aberto para porvir. Exu é 3, ou melhor, é +1, pois não guarda a dicotomia da existência. Não há nele a força da carência da representação: seu corpo e sua existência são abertos e, por isso, singulares. Antes de fechar em um par, ou um ou outro, o um que corresponde no dois e dois que se reflete no um, Exu dança com a possibilidade do terceiro, aquele que guarda o um e o dois, mas que impulsiona novos encontros do não par, como possibilidade de (re)criação e de (re)invenção.

[...] Dessa maneira, as operações de Exu não culminam na produção de uma síntese, pois seu princípio é a caoticidade. É ele quem esculhamba a ordem, instaurando a desordem, ao mesmo tempo em que é o fiscalizador da ordem punindo os atos de desordem que venham a ameaçá-la (Rufino, 2019, p. 44).

No fenômeno da comunicação, Exu faz a pivetagem do acontecimento e faz presente a brincadeira da caoticidade. Traquina com aquilo, com aquela e aquele, comigo e com você, com tudo e com todas/os. Escancara sua gargalhada para impulsionar a brincadeira da linguagem. Em muitas narrativas sobre Exu, é possível pensar sua gozação com a comunicação, porém escolho a seguinte para refletirmos sobre a força brincante que impulsiona o “+1”. Com minhas palavras, (re)conto...

Exu é um dos orixás que gosta de ser cumprimentado. Respeitar sua presença é sempre saudá-lo. Num dia, dois amigos passam conversando por Exu, e eles não o cumprimentam: ignoram a força encantada e passam direto. Exu, vaidoso e brincalhão, não gosta dessa atitude e resolve mover, ou seja, pulsar sua traquinagem⁶². No dia seguinte, Exu veste um gorro bicolor, sendo cada lado de uma cor. Ao passar entre os amigos do momento anterior, faz com que cada um veja apenas uma faceta de seu gorro, ou seja, cada um só enxergou uma cor das cores presentes. Após sua passagem, os amigos comentam que Exu passou e que ele estava vestindo um gorro de uma determinada cor. Um diz qual era a cor vista por ele, e o outro afirma veemente que era outra cor. Logo em seguida, começa-se uma discussão fatal sobre a cor do gorro de Exu, que, ao final, transforma-se em briga e culmina na morte dos dois amigos⁶³.

O que é o gorro de Exu? Bicolor ou +1? Quem captura o que há no movimento de sua cabeça? Exu é um ou outro ou a possibilidade do terceiro excluído? Para Fernandes (2015, p. 87),

[...] Exu, orixá da transgressão domina o discurso e as línguas, portanto, hábil tradutor. Ao tentar traduzir Exu, o que se faz numa tese, seu movimento é recalcado. Com que violência isto ocorre se infinitamente escapa em forma de suplemento e rios que sempre transbordam?

Uma interpretação possível, nesse movimento de escrita, é de pensar que Exu está na fluidez da antídicotomia universal para uma abertura do incapturável. Exu, nesse relato mítico é, as duas cores vistas e mais aquela não vista e vista ao mesmo tempo. O que diria Aristóteles sobre isso? Como o terceiro excluído pode ser real? O que parece é que o +1 de Exu, presente na sua movimentação, é a possibilidade de existir o terceiro excluído, ou seja, é o momento em que o incapturável se apresenta no tempo intempestivo do já. Assim, é possível pensar que no “já” é o tempo da diferenciação entre Exu e Aristóteles.

Sem dicotomizar moralmente entre bom ou ruim, o tempo de Exu não é o tempo de Aristóteles, e o terceiro excluído (só) funciona na perspectiva aristotélica, não nos caminhos de

⁶² Veremos, adiante, que Exu é conhecido como o orixá que brinca, goza e traquina com a realidade.

⁶³ Podemos encontrar esse *itàn* em algumas escritas. Deixarei, como dica de leitura, o livro *Lenda Africanas dos Orixás*, de Pierre Verger.

Exu. Para o estrangeiro de Atenas, o terceiro excluído se exerce para os parâmetros nos quais ele é pensado: nos mesmos tempo e sentido. Já Exu, por experimentar outra vivência da temporalidade, brinca com o possível e desamarra a representação do um ou outro. Então, sua gargalhada faz borrar a tensão que está na representação:

[...] Exu-mito, Exu-arte, Exu como arte, artes do Despachado, transcendem a visão imediatista do bem e do mal, do certo e do errado, põem a sonhar, incitam à passagem, à viagem, à continuidade da vida através do tesão que empurra o sêmem, do suor do corpo, da lágrima que escorre, do desejo desejanete, do diálogo que não se faz em um, mas em dois, para um terceiro criativo (Fernandes, 2015, p. 73).

A palavra, na tradição oral mediatizada, semeada e brincada por Exu, é o movimento do acontecimento da passagem de seu gorro. Há o um e o outro, mas, na oralidade, há também a possibilidade do incapturável. Se estão em encruza os diálogos e as traduções são movimentos +1, no momento do agora, quem captura Exu? Quem, de fato, consegue traduzir? Conforme Fernandes (2015, p. 64), “[...] os saberes entrelaçados, enrodilhados em cantos, danças e toques, são transmitidos por processos de iniciação e pela oralidade”. A fala está no agora imprevisível e o axé que nela circula permitem a possibilidade do (re)criar e do brincar com o gorro aparentemente bicolor que achamos poder e saber domesticar:

[...] Nas canções rituais e nas fórmulas encantatórias, a fala é, portanto, a materialização da cadência. E se é considerada como tendo o poder de agir sobre os espíritos, é porque sua harmonia cria movimentos, movimentos que geram forças, forças que agem sobre os espíritos que são, por sua vez, as potências da ação (Bâ, 2010, p. 174).

É, por essa visada, que aqueles/as que vivem nutrindo a força que é o axé são próximos de Exu e aprendem que o presente, semeado pelo passado para encantar o futuro, é uma tática da pedagogia do axé. Ela ensina a importância de nutrir o movimento do axé para sermos alimentados pelo segredo que é o +1 presente no gorro da realidade.

3 QUEM É EXU?

Uma pergunta sobre quem é alguém pode, talvez, evidenciar uma tentativa de capturar e destrinchar tudo aquilo que o ser instigado na interrogação é. Esta pesquisa não pretende isso, mas, num ângulo de abertura, indaga: o que pode Exu?

Gostaria de iniciar a discussão compartilhando o que é a presença de Exu numa relação sentimental de caráter pessoal. Quem é do candomblé ou vive as experiências sagradas vindas da cultura africana tem uma relação especial com Exu. Para nós, neófitos/as, ele nos proporciona um sentimento ambíguo que gira entorno do respeito e da admiração.

É claro que isso não acontece apenas com Exu: outros orixás também nos fazem pulsar esses sentimentos. Por outro lado, por ser Exu uma força presente e indispensável para todo e qualquer ritual, sua presença é marcada para cada um que o cultiva como algo único. Acredito que isso aconteça também pelo fato de que Exu é a todo o momento com cada um que vive, respira e existe. A esse respeito, Silva (2015) relembra que cada corpo tem um Exu que o acompanha.

Por isso, quando escrevo esta dissertação, em alguns momentos, pode parecer que Exu apareça como um “herói” com superpoderes ou algo do tipo. Talvez, ele seja um herói que salva o corpo para brincar com o segredo do agora, como veremos. É bom ressaltar, entretanto, que Exu não um messias salvador. O que é possível dizer é que Exu quer a desordem para resguardar a ordem. A des-ordem encontrada no agora – assim, é a razão para a admiração. O **respeito** é dado a ele pelo segredo do que há: ai daquele/a que não o reconhecer... quem não fizer, se verá num mundo de desordem, sem entender que o que Exu promove é o agora do fazer. Eis o segredo que há: o inesperado.

Dessa maneira, Exu é herói dos anti-heróis. Faz bagunça com traquinagem e pivetagem para pulsar o que há... Sabes o que há no agora? Então, é isso que Exu quer mostrar: o agora que é ainda não sendo o que se é – é o inesperado. O Besouro (2009), filme brasileiro que conta a história de um herói capoeirista chamado Besouro Mangangá, da década de 1920, a quem eram atribuídos feitos heroicos e lendários, apresenta uma cena bonita de se ver e que mostra o que Exu quer. Contarei, com minhas palavras, o trecho comentado, sem a intenção de explicá-lo, mas para ensejar as continuações deste capítulo...

Chico, após esbarrar e quebrar a oferenda deixada para Exu na encruzilha, vai à feira vender seus peixes. Lá, entre uma venda e outra, encontra um homem que poucos têm a habilidade de ver e conversar. Mãe Zulmira, também feirante e acompanhada de Dinorá,

anamorada de Chico, percebe o homem e fica com um olhar alerta, o que chama a atenção de Dinorá para a situação. O homem misterioso começa a conversar com Chico no intuito de fazê-lo “perder a cabeça”. Nesse instante, Besouro chega à feira e também o vê conversando com Chico. Na provocação, o homem zomba de Chico e arremessa um dos seus peixes fora, o que deixa o feirante nervoso e pronto para brigar.

O zombador o instiga e o trabalhador vai à briga. O que, aos olhos de Chico, Mãe Zulmira e Besouro era uma briga armada, para todos os outros presentes na feira era um delírio, uma vez que ninguém via, escutava ou presenciava o homem zombeteiro, a não ser os três citados. Quando Chico desfila seu golpe de peixeira contra o homem misterioso, ele desaparece. É nesse momento que Besouro, com o objetivo de proteger o amigo, vai até ele e o aborda, perguntando se está tudo bem. Chico, ainda desorientado ataca Besouro, e uma possível confusão começa. Dinorá, no entanto, que é amiga dos dois, separa a briga e consegue levar Chico embora, resguardando-o de uma confusão com Besouro – um dos melhores capoeiristas que existe. Algo ainda acontece e o homem misterioso volta a aparecer, agora para estimular uma cobrança a Besouro. “Quem é você?”, pergunta o lutador. O homem de sorriso no rosto, que estava trajando uma touca, responde, revelando seus cabelos trançados em formato de pirâmide: “Exu! Sou bom para quem é bom comigo e mal para aqueles que não sabem me reverenciar”. Ele o questiona, ainda, sobre a vaidade que causou a morte do mestre do capoeirista. Besouro, então, o indaga: “O que você quer de mim?”. A resposta concedida é: “Reverência!”. O capoeirista nega o pedido, dizendo que não faria, pois ele não se curvaria a ninguém. Então, ataca Exu, porém como esse é o senhor do movimento, o orixá escapa de cada golpe feito pelo lutador. Todos ao redor percebem que Besouro está lutando sozinho, causando confusão e até quebrando algumas barracas com seus golpes. Entre luta e diálogo, Exu constata a Besouro que a sua vaidade culminou na não proteção de seu mestre, Alípio, e que, por isso, ele morreu nas mãos de seus inimigos.

Parado, perplexo em função da constatação, Exu alerta a Besouro: “Acorda!”. O capoeirista faz a reverência a Exu, colocando sua cabeça aos pés do Orixá. Exu, agora no ouvido do lutador, mais uma vez fala “Acorda!” e desaparece. Então, Besouro percebe que está cercado de agentes do Estado prontos para prendê-lo. Com sua maestria de luta, o capoeirista se safava do perigo de ser capturado. Por aqui, esta escrita segue colocando a cabeça no chão, aos pés de Exu, para não ser capturada: reverência!

3.1 Exu – Um corpo pela liberdade

O corpo de Exu atravessa diversos percursos brincantes. Que percursos são esses? Quais linhas formam as suas arestas? Quão tangíveis podem ser as margens da corporeidade literária do poder de Exu? Muitos pedaços de veredas podem apontar para movimentar as perguntas anteriores. Gosto sempre de pensar por caminhos que levam em conta minha trajetória e as vozes que alimentaram e alimentam toda a minha vitalidade. Sendo assim, peço licença para conversar sobre o corpo de Exu nos terreiros afro-brasileiros, com a interlocução de uma memória mais os encantamentos dos *itàn* que em mim geram significados.

Quando pequeno, eu sempre estava presente nos candomblés que minha mãe e meu avô iam. Minha mãe foi uma *ekedi* desde criança, e seu orixá ancestral é o encantado Oxumarê. Já meu avô é uma Yalorixá feita muito novinha para o orixá Logun Edé. Eu sempre fui fascinado pelas cores que há nos modos de vida dos candomblés: entre vestimentas e fios de contas, tudo era vivo e vibrante para mim. Tinha algo, contudo, que instigava minha curiosidade. Continuamente, eu fazia perguntas a mim mesmo, num movimento de tentar entender as associações das cores: quem usa o quê? Que cor pode usar? Por que tenho que usar essas cores? Oxalá é branco ou branco com azul?

Nos candomblés, cada orixá, inkice, vodún, etc. tem uma cor específica e, além disso, dependendo do enredo ou, como também chamamos, da qualidade, o ancestral pode receber uma determinada cor ou combinação de cores. Na nação Efon, na qual sou iniciado, por exemplo, o orixá Oxalá, para as/os iniciadas/os a essa divindade, pode ter seus fios de conta compostos por missangas brancas, quando for Oxalufã⁶⁴, ou branca e azul claro quando for Oxaguiã⁶⁵. Em outras palavras, para cada nação, terreiro e particularidades envolvendo cada histórico das/os iniciadas/os, as cores são diversas e codependentes das situações. Foi assim que, por muito tempo, em minha criancice biológica, fiquei querendo identificar e saber qual cor é para quem⁶⁶.

Esse breve relato mostra como os candomblés e suas particularidades são diversos tanto

⁶⁴ “[...] Apresenta-se como um velho, curvado ao peso dos anos, simbolizado pelo sol poente [...]” (Vogel, 2012, p. 200).

⁶⁵ “[...] Apresenta-se como jovem guerreiro, simbolizado pelo arrebol [...]” (Vogel, 2012, p. 200).

⁶⁶ Esse saber, que, na minha experiência quando criança, era uma aventura de conhecimento, é ensinado a partir do tempo de convivência. Aprender, nos candomblés, é escutar vivenciando o cotidiano dos rituais. Assim, não há uma cartilha explicando as paletas de cores, mas há um saber fazendo que ensina no decorrer dos acontecimentos religioso. Segundo Machado (2013, p. 42), “[...] No terreiro, pelas vivências, aprende-se a ser-sendo participando dos fazeres comunitários. Busca-se, então, compreender mais profundamente o ser. Esta é a condição para complementaridade entre os acontecimentos e a qualidade do que se é essencialmente”.

de nação para nação quanto de terreiro para terreiro⁶⁷. Assim, não há uma verdade eclesiástica de valor único nos candomblés. O povo que está dentro dos terreiros não pensa uma unidade para todas as casas: isso pode significar que não há uma única vertente sobre o modo de vida do sagrado afro-brasileiro⁶⁸.

Para pensarmos a expressão de vida dos candomblés, busco, na voz dos mais velhos, pela tradição oral, a qual reconta a verdade no mundo. Um *itán* que eu escutava quando criança e depois revisitei num reencontro literário para essa pesquisa⁶⁹ conta que, no começo, entre o *Orun* e o *Aiyê*, havia um espelho que refletia a verdade da experiência espiritual na realidade do mundo físico. Isso significa que tudo que tinha num dos mundos também existia no outro, ou seja, a verdade era única. Como o espelho ficava muito próximo tanto do *Orun* como do *Aiyê*, todo cuidado era pouco para que o objeto meião não fosse quebrado. No *Aiyê*, vivia uma menina chamada Mahura, que sempre ajudava sua mãe a pilar os inhames e, um certo dia, indo além do movimento habitual feito com o pilão, a menina encosta no espelho, que se espatifa em muitos pedaços por todo o mundo. Preocupada com o acontecimento, Mahura começa a chorar e vai relatar a Olorum, divindade suprema, o acontecido. Ao encontrá-lo, a surpresa é aparente, visto que Olorum estava tranquilo, deitado sobre a sombra de *Iroko*⁷⁰ e dizia que já sabia o que aconteceu. Sem entender, Mahura pediu desculpas pelo ocorrido e perguntou à divindade: “E agora?”. Com sua sapiência, Olorum acalma a menina, dizendo que, a partir daquele momento, não haveria apenas uma verdade para a realidade, mas, sim, muitos pedacinhos de verdades pelo mundo. Então, caso alguém encontrasse uma dessas verdades, estaria diante de uma faceta do espelho que reflete apenas a imagem do lugar onde ele se encontra.

Assim, podemos dizer que o próprio movimento que há entre os candomblés é o reflexo dessa verdade espalhada em pedacinhos,. Com isso, não há pretensão de falar sobre “O”

⁶⁷ Conversamos, nesta escrita, sobre essas diversidades das casas de santo no capítulo anterior, quando foi proposto pensar a força da tradição oral.

⁶⁸ Isso não significa que cada casa de santo ou Yalorixá e Babalorixá pode fazer o que quiser e o que vier na cabeça. Há sempre preceitos e tradições resguardados em ritos e mitos a serem respeitados e cuidados. Roger Beniste (2013) indica bem essa situação no *Orun e Aiyê*: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a terra. Conforme o autor, “[...] Literalmente, a liturgia é entendida como Ilana Ìsin – Regras do Culto, e está apoiada em solo racional e seguro, pela maneira quase que impassível como foi preservada através de gerações. Isto se deve à sua inviolabilidade e à convicção de que a eficácia do culto depende da exatidão de sua conduta. No culto dos Candomblés, não há nada do tipo “faça como você quiser”. Há sempre consciência da necessidade de se cumprir a tarefa com atenção e energia de comando” (Beniste, 2013, p. 22).

⁶⁹ Na procura de literaturas para esta pesquisa, reencontrei essa narrativa mítica no livro de Vanda Machado (2017), chamado *Pele da cor da noite*.

⁷⁰ *Iroko* é tanto o nome de um orixá na nação Efon como o nome de uma árvore sagrada para os iorubanos, que, no Brasil, foi substituída pela gameleira branca (Machado, 2017).

candomblé, mas os candomblés... Os pedaços diversos espelhados pelo mundo apresentam uma parte da verdade, ou melhor, mostram a verdade encontrada naquele lugar. Essas verdades, mesmo em pedaços, foram e são conectadas. Embora sejam diversos os candomblés, há algo que relaciona as experiências de terreiro com terreiro e entre nações. Aprender vivendo as cores dos fios de conta mergulhado nessa narrativa é sentir essa possibilidade de pedacinhos de verdades. Mas e Exu? O que conto sobre ele? Pelas veredas afro-brasileiras, quais pedacinhos de Exu encruzarão aqui? Qual corpo será anunciado? Quais partes do espelho tenho encontrado sobre o *Corpo/Corpus* de Exu?

Sem contornos fixos que o determinam sendo isso ou aquilo, a corporeidade discursiva de Exu fica na área onde crianças brincam de exercitar o brincar. Sabe aquele momento em que a meninada se encontra na rua, na escola, no campo, seja lá onde for? Então, quando, a brincadeira começa, sabe-se lá quando termina. Brinca-se disso ou daquilo e, no momento seguinte, brinca-se de outra coisa. Sem trincheira de tempo e espaço, de como ou até quando brincar – , surgem infâncias de uma/um e muitas/os, e as crianças brincam= – a não ser no momento que os adultos impõem que “É hora de ir para casa!”. Além disso, há adultos crieiam, como no movimento da realidade dos livros discutido por Deleuze e Guattari (1995, p. 7):

[...] Com o passar dos anos, os livros envelhecem, ou ao contrário, recebem uma segunda juventude. Ora eles engordam e incham, ora modificam sem traços, acentuam suas arestas, fazem subir à superfície de novos planos.

Assim também é a aposta desta pesquisa sobre o corpo de Exu, uma superfície que brinca com seus contornos sem saber onde e quando terminar. Ela pode mudar, transviar, transmutar e, o mais interessante, travestir. Trata-se de um corpo que brinca de brincar com ele mesmo. Tal corpo não negligencia o trabalho das matérias e a exterioridade de suas correlações: “[...] são múltiplas as ‘vozes’ e os ecos, reestruturados, diferidos, entrecruzados – Exu sobre Exu; texto-Exu contra texto-Exu –, na promoção do ‘encontro’” (Fernandes, 2015, p. 219). O corpo de Exu tem o movimento da escrita de uns que são outros e que se perde, encontrando-se em vários.

Pensando Exu com o atravessamento dos autores da filosofia da diferença, “[...] escrevemos o *Anti-Édipo* a dois. Como cada um de nós era vários, já era muita gente. Utilizamos tudo o que nos apaixonava, o mais próximo e o mais distante [...]” (Deleuze; Guattari, 1995, p. 11). Em uma direção que dialoga com essa, Mãe Beata de Iemanjá⁷¹ afirma,

⁷¹ Beatriz Moreira Costa é conhecida como Mãe Beata de Iemanjá (1931-2017) e nasceu em Cachoeira, na Bahia.

no documentário “A boca do mundo: Exu no candomblé”⁷², dirigido por Elaine Coster, que “[...] Exu quando coloca a gente nessas dúvidas, nessas incertezas... É porque nada é o que parece. Cada um vai ver de uma forma”.

Na mesma linha, uma possível maneira de pensar esse corpo é com a escrita de Fernandes (2015), em sua tese, ou melhor, *a-tese* sobre Exu. O pesquisador disserta que sua escrita de caráter acadêmico referente ao orixá não resguarda o sentido de uma tese fechada e contida nas amarras do único possível, já que escrever, pensar e falar sobre Exu e sua movimentação no mundo não é aprisioná-lo em rotulações a exemplo de “é isso” ou “aquilo”. Exu, fazendo jus ao título de *Ibà-Ketá* (Fernandes, 2015, p. 80), que significa a terceira cabaça – elemento, foge da nomeação de cativo, pois sua relação com a realidade permite dizer que ele não se caracteriza pela exclusão contida na caracterização da dualidade, mas pela inclusão da (re)criação do 3: “[...] Exu é o orixá intimamente ligado aos números 1 e 3, ambos indicando continuidade, movimento, transgressão” (Fernandes, 2015, p. 250). Dessa forma, não é nem só o primeiro ou o segundo, mas possibilita, junto com os dois, continuamente mais um. Por isso, quando Fernandes (2015) defende que Exu, como nossos pedaços do espelho pelo mundo, está nas narrativas de várias vertentes e veredas, sendo um *Corpo/Corpus*, conceito trabalhado na *a-tese*, sempre em construção. Nas palavras do autor,

[...] Em sentido *strictu*, o *Corpo/Corpus* de Exu é a possibilidade de proliferação de Exu, cujo movimento se deixa ver no entre-lugar em que oposições são friccionadas. Em fato, os discursos, *corpus* que formam o corpo agônico de Exu – *corpus* que o leem e simultaneamente representam-no –, são signo de transformações irreversíveis, fluxos e refluxos, fluxos e partículas coexistindo, esboçando concepções capazes de gerar estados inéditos e estranhos à figura hegemônica. Abalam contornos, põem-no a tremer entre a subjetividade e a objetividade, entre o racional e o religioso, entre o consciente e o inconsciente, – entre misturando-se, corroendo figuras de rigidez (Fernandes, 2015, p. 226).

Essa concepção corresponde a um corpo que está em crescimento sem síntese, visto que é aberto, sem o movimento temporário de unidade, como o encontrado na dialética⁷³ hegeliana.

Era filha de Iemanjá, orixá das águas salgadas e mãe de Exu, orixá mensageiro e das encruzilhadas. Mãe Beata foi escritora, ativista e uma importante mãe de santo para o povo de terreiro. Seu legado encanta e fortalece a cultura afro-brasileira.

⁷² Disponível em: <https://abocadomundodoc.wordpress.com/>. Acesso em: 2020.

⁷³ A dialética é um conceito muito caro para o pensamento ocidental. Muitos filósofos se propuseram a pensar essa noção, que se refere a um método. Brevemente, na concepção hegeliana, a dialética é um processo que permite chegar a uma verdade absoluta. Toda ideia, segundo o autor, é passível de refutação. Assim, assim existe uma *tesis* que pode ser contraposta por uma antítese, e, longe de prejudicar a tese, a discussão entre duas ideias opostas daria origem à síntese, que seria uma ideia aperfeiçoada. De acordo com Schöpke (2010, p. 78), “[...] Em Hegel, no entanto, a dialética recupera um pouco da sua grandeza e passa a significar ou espalhar a própria lógica do mundo, já que, partindo de Heráclito, Hegel considera a realidade como uma ‘síntese de contrários’. Isso quer dizer, em outras palavras, que o próprio real, o mundo, é dialético, o que pode ser resumido pela sentença: ‘tese, antítese e síntese’. O mundo, o ser, é movimento incessante que leva a sínteses passageiras, e assim será enquanto durar a

Hegel, quando pensa o espírito da história, concebe uma ideia que, mesmo com o movimento de mudança presente na dialética, resguarda um fim absoluto da verdade. Para o filósofo germânico, o método proposto promove a noção de movimento, processo ou progresso para chegar ao resultado do conflito dos opostos.

Exu não se manifesta pelo método da dialética, mas, sim, pela característica das intersecções que o constituem. Há uma dialética, em Exu, sem superar as partes envolvidas. Os seus encontros são para interligarem as intersecções que o fazem. Lembram-se dos pedacinhos do espelho? Seu corpo não confronta ideias para eleger a verdadeira verdade: o que move sua corporeidade literária epistemológica são as relações entre os discursos existentes sobre ele.

No que diz respeito a essa questão, podem até haver embates e contraposições, como no caso da fala ideológica de Edir Macedo (2006) no livro *Orixás, caboclos e guias: anjos ou demônios e dos saberes dos terreiros sobre Exu*. Nesse confronto, contudo, o corpo do orixá que transforma e abre para (re)criação expressa sua gargalhada e evoca sua força do número 3 para criar e se alimentar com os discursos. Não quero dizer que Exu aceita a narrativa ideológica racista de Macedo⁷⁴ com passividade, mas, ao contrário, produz, no seu corpo, a sua própria potência de criação. Exu, como veremos mais a frente, brinca com tudo e com todos, sem distinção dos pedaços interseccionados, uma vez que

[...] O Corpo/*Corpus* de Exu aponta para uma encruzilhada de Exus: *corpos/corpus* materiais, imateriais, materializados, ritualizados, desdobrados em montagens teatrais, películas, músicas, poemas, textos acadêmicos e religiosos. Qual a questão? Compreendido sob a ótica da disseminação, um discurso de pretensão ao – Todo-Exu como um artefato unânime e inviolável deve ser abandonado, *pari passu* à desconstrução de discursos autoritários e violentos sobre/em torno de Exu. (Fernandes, 2015, p. 122).

Por esse caminho, gostaria de pensar Exu como aquele que tem, em seu corpo, uma arquitetura que se move com a expressão de liberdade interseccional. Para ajudar a refletir sobre

história do mundo ou do Espírito (porque é assim que Hegel pensa a realidade, como a marcha do Espírito, marcha da Razão)”. Como na literatura escrita com cartas para a instigante Sofia, “[...] Para Hegel, portanto, a história persegue um objetivo definido” (Gaarder, 1995, p. 388).

⁷⁴ Edir Macedo é um bispo evangélico, televangelista, escritor, teólogo e empresário brasileiro. É o fundador e líder da Igreja Universal do Reino de Deus e proprietário do Grupo Record e da RecordTV. O livro citado teve um grande impacto na disseminação do racismo sobre as religiões afro-brasileira-indígenas, porque tenta fornecer uma base teórica imperialista em prol da religião evangélica contra as outras religiões conviventes no Brasil, principalmente as herdadas dos povos vindos de alguns países da África e dos povos originários brasileiros. Cito um trecho do livro que nos demonstra um discurso ideológico imperialista no campo religioso: “[...] Com nomes bonitos e cheiros de aparatos, os demônios vêm enganando as pessoas com doutrinas diabólicas. Chamam-se orixás, caboclos, pretos- velhos, espíritos familiares, espíritos de luz, etc. [...]” (Macedo, 2006, p. 80).

esse corpo em liberdade, cito Angela Davis⁷⁵ (2018). Embora Davis (2018) não fale do orixá explicitamente, recorro o caráter de liberdade teorizado pela filósofa norte-americana, a partir de uma intertextualização filosófica, para caracterizar o movimento de realização do corpo de Exu.

Com os escritos da autora, é possível conceber que, para existir uma sociedade na qual os seres humanos sejam livres, é preciso que todas e todos, com as diversas intersecções sociais existentes, sejam levadas/os a sério e colocadas/os em conexões. Assim, Davis (2016) adverte que, no sistema capitalista, não há liberdade, visto que, para que umas ou uns sejam, outras e outros precisam não ser. É por isso que, em tal tipo de organização, a liberdade é ilusória, pois há pessoas que se englobam nos requisitos dos “metros padrões”⁷⁶, os quais orientam e controlam a sociedade, obtendo privilégios, em detrimento de outras/os que são colocadas/os, por conta de suas particularidades, distantes do ideal de ser e viver plenamente. Em *Mulheres, raça e classe*, no capítulo em que discute como o racismo ficou mais atenuado nos discursos de algumas feministas brancas na luta pelo sufrágio das mulheres nos Estados Unidos, Davis (2016, p. 127) nos contempla com uma passagem que pode ilustrar essa justiça por uma liberdade ilusória quando não reconhecemos as intersecções sociais:

[...] Como Susan B. Anthony podia afirmar sua crença nos direitos humanos e na igualdade política e, ao mesmo tempo, aconselhar os membros de sua organização a permanecer em silêncio sobre o problema do racismo? A ideologia burguesa – e particularmente seus componentes racistas – realmente deve possuir o poder de diluir as imagens reais do terror em obscuridade e insignificância e de dissipar os terríveis gritos de sofrimento dos seres humanos em murmúrio quase inaudíveis e, então, em silêncio.

Desse modo, enquanto houver privilégios por conta das particularidades que englobam os indivíduos e a hierarquização de opressões acontecer, não haverá uma sociedade com liberdade, porque no capitalismo não há pessoas livres. Se aquelas/es que estão com os privilégios e os usufruem precisam estratificar outros modos de vida, sua liberdade é ingênua e contraditória. Então, seu modo de vida nunca será livre se a falta de liberdade da/o outra/o for uma condição para o exercício de sua própria liberdade.

O condicionamento de colocar um ser como degrau social evidencia que ser

⁷⁵ Filósofa americana que luta, escreve e pensa sobre a liberdade e as opressões. Conhecida pelo seu forte ativismo contra o racismo e as desigualdades, Davis é uma autora importante para refletir sobre nossas relações contemporâneas. Nesta escrita, sua trajetória filosófica nos ajudará pensar o Corpo/*Corpus* de Exu como um ato de liberdade.

⁷⁶ O que chamo de metro padrão são características e modelos aceitos em sociedades que são estruturadas em privilégios e opressões. Como exemplo, é possível pensar que uma pessoa que vive numa sociedade como a do Brasil e que atende os requisitos da cultura hegemônica – como ser de pele clara, homem cis, heterossexual, vivente de cultura hegemônica como o cristianismo, etc. – tem mais possibilidade de ser o que se é, isto é, de viver sem ser restrita ou forçada a se encaixar nos padrões medidos e aceitos.

supostamente livre no capitalismo é estar preso à experiência de se condicionar na posição de opressor(a), seja de uma, seja várias intersecções. A liberdade, nesse caso, é o aprisionamento a um sistema parcial de vidas. Países com democracias capitalistas não têm “liberdade” para todas/os, mas, sim, para uns e poucos: “[...] confrontos, agressões e homicídios desse tipo acontecem o tempo todo, por todo o país [Estados Unidos], em grandes e pequenas. Por isso, é um erro supor que essas questões podem ser resolvidas no nível individual” (Davis, 2018, p. 30).

Djamila Ribeiro (2016, p. 12), filósofa brasileira, no prefácio da edição em língua portuguesa do livro *Mulheres, Raça e Classe*, salienta que “[...] a autora [Angela Davis], mostra a necessidade da não hierarquização das opressões, ou seja, o quanto é preciso considerar a intersecção de raça, classe e gênero para possibilitar um novo modelo de sociedade”.

Nessa perspectiva, Davis (2018), com sua escrita filosófica e sua ação nos movimentos sociais, ressalta a importância de diferentes lutas agirem em coletividade, considerando as intersecções que constituem as opressões sociais, como a raça, classe e gênero: “[...] temos de nos livrar do pensamento indenitário estreito se quisermos encorajar as pessoas progressistas a abraçar tais lutas como se fossem delas próprias” (Davis, 2018, p. 40). Dito de outro modo, a filósofa aponta que não há uma luta isolada para conquistar a liberdade, mas uma luta unificada e coletiva que é constituída por particularidades que se dialogam e intensificam uma a outra. Tal movimento é necessário porque, “[...] ao interpretar a luta por justiça social em termos conceituais, você acaba destruindo seus próprios objetivos se não imaginar uma parceria igualitária com as pessoas pelas quais está lutando [...]” (Davis, 2018, p. 39).

No que diz respeito a esses embates, um exemplo constante no ativismo da filósofa é o da luta pela abolição prisional. Davis (2018) nos recorda que o mencionado enfrentamento não pode ser de um único grupo, mas, ao contrário, de todos eles. Isso porque as demandas enfrentadas pelo coletivo da abolição prisional têm vinculação com outras particularidades sociais, como a educação, saúde e renda. Para a estudiosa,

[...] Não podemos considerar a prisão somente como um local de punição para quem cometeu um crime. Temos de avaliar o quadro mais amplo. Isso significa perguntar: por que há um número tão desproporcional de pessoas negras e de minorias étnicas na prisão? Temos de falar sobre racismo. O abolicionismo prisional significa tentar abolir o racismo. Por que há um analfabetismo tão grande? Por que há tantas pessoas analfabetas na prisão? Isso significa que temos de prestar atenção no sistema educacional. Por que as três maiores instituições psiquiátricas do país [Estados Unidos] são penitenciárias em Nova York, Chicago e Los Angeles – Rikers Island, Cook Country Jail e L. A. Country Jail? Isso significa que precisamos observar questões relativas à assistência à saúde e, principalmente, assistência à saúde mental. Temos de descobrir como abolir a falta de moradia. Então, isso significa que você não pode pensar dentro de arcabouço estreito (Davis, 2018, p. 37, grifo meu).

Essa construção coletiva por liberdade é um processo que está envolto por todas as pessoas e relações. Se pensarmos isoladamente, isto é, se cada um(a) ou cada grupo agir em prol de sua única chance de liberdade, o que acontece é uma falsa sensação de que ela seja real. Lutar por minhas lutas sem enxergar e contribuir pela das/os outras/os é contribuir com as opressões. Para nos contrapormos a esse individualismo, “[...] acredito que, de muitas maneiras, temos de nos engajar em um exercício de interseccionalidade, sempre colocando em primeiro plano essas conexões para que as pessoas se lembrem de que nada acontece isoladamente” (Davis, 2018, p. 53). Se somos porque outras/os não são, então não somos livres, porque nos aprisionamos a um sistema que minguia a liberdade e, por consequência, instaura a individualidade que garante a opressão de muitas e muitos.

Além disso, Davis (2018) expressa, em sua filosofia ativista, que a luta pela liberdade num sistema como o capitalismo, que tem suas bases na opressão, é um movimento constante. Então, não há o momento absoluto do “agora chegamos”: a luta é viva e contínua, por isso, quem luta por liberdade lutará constantemente pela liberdade de todas/os.

Então, como Davis nos ajuda com Exu? Será Exu uma força de liberdade para o pensamento ativista de Davis? O Corpo/*Corpus* de Exu é liberdade? A interpretação contida nessa intertextualização entre a liberdade na filosofia de Angela Davis e o corpo de Exu não é uma mera conceitualização simbólica para explicá-lo por meio do pensamento da autora. Ao juntar um diálogo entre Davis e Exu, essa escrita tenta promover um movimento de vislumbrar o Corpo/*Corpus* de Exu como uma ação educativa que afirma uma pedagogia de encruzilhada que luta pela liberdade. Isso porque “[...] Exu, para os iorubas e em suas múltiplas faces na diáspora, fundamenta uma ética responsiva. Eleger Exu como a potência codificadora e mobilizadora de uma pedagogia da descolonização é, em suma, um ato de responsabilidade com a vida [...]” (Rufino, 2019, p. 19).

Exu, em seu Corpo/*Corpus*, instaura uma liberdade que não reprime suas intersecções, mas cresce em espiral para abertura contínua de si próprio, pois “[...] Exu é aquele que nega toda e qualquer condição de verdade para se manifestar como possibilidade” (Rufino, 2019, p. 38). Tanto o Exu africano como o(s) Exu(s) dos candomblés afro-brasileiros, das literaturas, das falas populares, das danças, dos sambas, dos filmes, das escolas na música cantada por Elza Soares (“Exú nas escolas, ya!”⁷⁷)... são Exu. Não há, pois, uma história única sobre seu corpo: “[...] Envolto numa nebulosa de jogos de diferimentos e amálgamas, de cenas de tradução e disseminação de sentidos, interpretação de interpretação, Exu se ‘perde’ legando-nos seu

⁷⁷ “Exú nas escolas” é uma música de 2018, entoada e encantada pela voz de Elza Soares, com a participação de Edgar, no álbum denominado *Deus é Mulher*.

Corpo/*Corpus* mestiço, fruto de recriação cultural permanente, transcultural” (Fernandes, 2015, p. 19). Os diversos discursos sobre o orixá que mora na encruzilhada são a possibilidade de não correr o perigo de uma história castradora sobre seu corpo, pois, assim como Chimamanda Ngozi Adichie (2019, p. 26) salienta sobre o perigo de uma história única, Exu confirma e dá sua gargalhada brincante de movimento e (re)criação: “[...] a história única cria estereótipos, e o problema com os estereótipos não é que sejam mentira, mas que são incompletos. Eles fazem com que uma história se torne a única história”. Exu, então, rejeita a unicidade de seu corpo, porque, sem a pretensão de ser imperialista, ele faz de seu Corpo/*Corpus* uma encruzilhada educativa de modos de ser pela liberdade.

3.2 Exu – A boca do mundo: pra cada ponto, há Exu em trânsito

Como consideramos, o Corpo/*Corpus* de Exu está sempre em expansão por liberdade. Convergindo com o que foi articulado, gostaria de pensar o tudo que Exu é e participa. Exu está no mundo em cada pedacinho de existência que há. Nada escapa de uma relação com esse orixá. Aylla, Dofonitinha⁷⁸ de Oxum, menina herdeira do terreiro da minha mãe de santo e minha mais velha⁷⁹, aos 4 anos de idade, quando brincava de pique-esconde com as outras crianças da casa, disse que iria perguntar a Exu onde escondiam-se os participantes da brincadeira.

Enquanto eu fazia minhas tarefas do terreiro, fiquei pensando sobre o que a menina minha mais velha disse. Por que perguntar a Exu? Essa fala da brincante me fez revisitar uma experiência de aprendizado. Quando criança, lembro do dia em que descobri que Exu estava em tudo. Numa conversa entre meu avô Simone de Logun Edé e um dos seus filhos de santo, a Yalorixá aconselhou o filho a agradar Exu. Sem entender o porquê, o aconselhado perguntou a razão da oferenda, uma vez que o que ele iria fazer, aparentemente, não tinha nada a ver com Exu. Então, Simone disse que tudo é Exu, das coisas mais banais até as mais complexas no mundo são Exu: é ele quem movimenta tudo.

Esse conselho endereçado a outro me marcou. Lembro que, depois de escutar isso,

⁷⁸ Uma das nomenclaturas que, nos candomblés, indica qual é a ordem e a posição da feitura de um grupo de pessoas que se iniciou junto.

⁷⁹ Aylla é minha mais velha, pois é feita – iniciada – no candomblé há mais tempo do que eu. Como falei no segundo capítulo desta dissertação, a senhoria, nos candomblés, não tem a ver com a idade cívica, mas com a idade de iniciação: “[...] as pessoas mais velhas são muito respeitadas, mas as crianças também, já que o que importa é a idade iniciática, ou seja, o tempo de iniciado no culto” (Caputo, 2012, p. 157).

minha imaginação tentava encontrar Exu em tudo. Eu buscava o orixá nos quatro cantos do mundo. Com o tempo fui entendendo, o porquê de Exu ser tudo. O mistério do mundo passa por sua regurgitação. Pensando hoje esses encontros, não existe um ponto que não tenha canto exuriano:

[...] Èsú não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo que existe (Santos, 1976, p. 130).

Uma das atividades de Exu é ser aquele que movimenta e faz o câmbio do axé em tudo que existe, tanto na troca entre o *aiyé* e o *orum* como nas das relações de tudo o que vive e pulsa força na realidade. Como vimos⁸⁰, um dos ambientes em que Exu atua – ou podemos dizer que fez e faz parte do seu corpo? – é o mercado, mais especificamente o *mercado-ojá* (Nascimento, 2015).

Esse mercado não é o mesmo fomentado pelo capitalismo, que prefere o acúmulo por intermédio da exploração ao invés da troca. O sentido da palavra – nas relações práticas, nas feiras, nos mercados e no seu modo mais subjetivo – é ligado a um instigante meio para pensarmos como nos relacionamos com a vida. Desse modo, o mercado pode ser entendido, por exemplo, como uma característica fundante de um sistema de viver chamado capitalismo. Por outro lado, vale destacar o que as pensadoras da teoria crítica Nancy Fraser e Rachel Jaeggi (2020) conversam sobre isso. Num livro em diálogo chamado *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica*, as autoras, quando dissertam sobre quais poderiam ser as características fundantes desse sistema, afirmam que os mercados não são congêneres do capitalismo. Por mais que eles estejam interligados, a relação entre eles é complicada.

Na mesma linha, a partir do diálogo no texto entre as duas autoras, Jaeggi, em umas das suas intervenções no texto, relembra que houve sociedades não capitalistas ou pré-capitalistas em que existiam os mercados. Por isso, para Fraser é mais interessante perguntarmos “o que há de específico nos mercados em sociedades capitalistas?” do o que associarmos como análogos a elas. O que Fraser nos oferece como caminho é a ideia de que, no mercado capitalista, a troca é sua principal fonte de caracterização e o seu modo de organização. Refletindo sobre como a autora entende a produção do mercado em Karl Marx, o mercado, no capitalismo, visa um acúmulo por meio da exploração do trabalho como força motriz que gera mais valor para o capital. É claro que a filósofa, nesse momento, está partindo de uma interpretação “clássica”. No decorrer do diálogo, entretanto, ela coloca mais especificidades desse sistema, a exemplo

⁸⁰ Voltar ao segundo capítulo.

das questões escravistas, dos necessários recortes de gênero e de outras intersecções. Assim, o problema das sociedades capitalistas é a forma como as relações de de produção exploradoras acontecem e se revelam, também, no mercado:

[...] Em outras palavras, o capital não se valoriza pela troca de equivalentes, e sim precisamente por seu oposto, ou seja, pela *não* compensação de uma parcela do tempo de trabalho do trabalhador. Isso já nos mostra que a troca no mercado não é, em si, o coração da questão (Fraser; Nancy, 2020, p. 34).

Para conseguirmos, então, compreender a diferença do mercado regido por Exu – o *ojá* – e o da sociedade capitalista, é profícuo marcar o posicionamento de Nascimento (2015, p. 30) quando pensa a diferença entre essas duas perspectivas:

[...] Olojá , título dado em muitos candomblés ao Exu senhor do mercado, é a divindade responsável pela circulação desses elementos, que além de compensar um trabalho pelo outro, pode também fazer com que esse movimento de compensação crie laços de sociabilidade. E é aí que o mercado iorubá se distingue do mercado capitalista: enquanto este é um lugar de acumulação que, muitas vezes, passa pela expropriação e exploração. Os primeiros são responsáveis por criar laços de responsabilidade pelo trabalho das outras pessoas que produziram, produzem e produzirão aquilo do que eu preciso, mas não sou capaz de produzir em um determinado momento.

O filósofo considera, ainda, que, mesmo sabendo que é inevitável e nociva a aproximação entre os dois mercados⁸¹, o *ojá* resguarda o que Exu nos solidariza: o movimento de troca. Desse jeito, lá no *mercado-ojá*, a troca do axé é indispensável. É bom lembrar que o axé é uma força de afecção que todas as coisas – vegetais, animais e minerais – emanam. Conforme Theodoro (1985, p. 35), “[...] para os nagô, AXÉ é força vital, sem a qual, segundo sua cosmogonia, os seres não poderiam ter existência nem transformação”. Dessa forma, a força nomeada como axé pode aumentar ou diminuir nossa vitalidade, porque

[...] O axé existe nos animais, minerais, plantas, serem seres humanos (vivos e mortos), mas não como algo imanente: é preciso o contato de dois seres para a sua formação. E, sendo força, mantém-se, cresce, diminui, transmite-se em função da relação do indivíduo com os princípios cósmicos – orixás – com os irmãos de linhagem, com os ancestrais, com os descendentes (Theodoro, 1985, p. 36).

Em tudo que existe, portanto, podemos fazer trocas de axé, aumentando ou diminuindo essa força em nós – enquanto indivíduos e no coletivo – e em tudo, uma vez que “[...] propiciar a circulação do axé é promover seu aumento e trazer seus benefícios para própria comunidade

⁸¹ “As dinâmicas capitalistas de troca, visando cada vez mais acumulação, são nocivas para as heranças africanas para as quais a integração entre as muitas dimensões de expressão do axé busca sempre a manutenção dos vínculos comunitários e uma forma harmonizadora de resolução dos conflitos presentes no interior das comunidades. A competitividade individualizante é não apenas oposta às colaborações solidárias coletivas de caráter eminentemente recíproco, mas pode impedir que o aspecto socializante coletivista seja comprometido, ou mesmo, impedido” (Nascimento, 2015, p. 36).

que constitui os sujeitos que dela participam e, com isso, beneficiar cada sujeito” (Nascimento, 2015, p. 33). Os saberes de terreiro sentem e vibram a celebração da troca do axé, não com o intuito de acumulá-la ou enriquecer, mas pela vitalidade do eu que é o nós. Nos terreiros, quem troca com a/o outra/o troca pela/o outra/o e por si, pois a importância está na vitalidade do coletivo:

[...] Não há nada ‘de graça’ para o mundo iorubano, o que não significa falta de generosidade; pelo contrário: há a implicação de uma generosidade coletiva que demanda que cada um se esforce para que a comunidade toda (ou ao menos as pessoas envolvidas na relação) se beneficiem da circulação das coisas/serviços/axé. (Nascimento, 2015, p. 33).

Então, como Exu está e faz presença na relação de troca em tudo que existe? Há um *itán* que nos reconta essa interpretação de tudo ser Exu um participante e de tudo ele movimentar. É claro que, aqui, quando digo que a narrativa nos reconta, não é pela eclesiástica interpretação da história. De maneira diferente, trata-se de uma interpretação filosófica do modo como ela atravessa a minha escrita. Dito isso, contarei, com minhas palavras, o que cantaram do saber sobre o orixá para mim⁸². Vamos ao sagrado...

No começo, Olódúmaré, deus supremo na cosmo percepção nagô, e Oxalá, deus artesão dos humanos, estavam criando os seres humanos. Sua primeira criação foi Exu, que, no decorrer de seu crescimento, foi ficando mais forte e mais difícil no comportamento. O deus supremo enviou Exu para morar com Oxalá, e, assim, o deus artesão colocou o menino criado à entrada de sua morada e o enviava para efetuar todos os serviços necessários.

Durante a morada de Exu com Oxalá, Orumilá, senhor que conhece os destinos, desejoso de uma prole, foi pedir, ao deus artesão, uma criação para ter como descendência. Oxalá lhe respondeu que os seres ainda não estavam prontos e que ele deveria esperar por mais um tempo, talvez um mês. O desejo de Orumilá, no entanto, era grande e, por isso, questionou quem era aquele que estava na porta de Oxalá e se ele não poderia ser seu filho. Oxalá advertiu que Exu não era uma criação que poderia ser criada e mimada no aiyê. Orumilá insistiu por Exu, até que Oxalá aquiesceu. Para a concepção, Orumilá teve que colocar a mão sobre Exu e, quando chegasse em casa, deveria ter relações com sua companheira, Yebìírú. Doze meses mais tarde, ela deu à luz um filho homem, e porque Oxalá dissera que a criança seria Alágbára, Senhor do poder, Orumilá decidiu chamá-la de Elégbára.

⁸² A narrativa que apresento com minhas palavras é fruto de uma memória ancestral de terreiro e de pesquisas bibliográficas em que é possível resgatar histórias da tradição oral com a ferramenta das escritas acadêmica. Deixo, como fonte, duas bibliografias que apresentam a narrativa de Exu como a boca que tudo come: a primeira é o livro *Os nagô e a morte*, de Juana Elbein dos Santos (1986), e a segunda é o livro *Exu: o guardião da casa do futuro*, de Vagner Gonçalves da Silva (2015).

Desde seu primeiro chamamento, a criança respondia: “Mãe, estou com fome!”. Sua primeira vontade foi de comer preás. Então, seu pai lhe trouxe todos os preás que pôde e lhe deu. Enquanto comia, a mãe de Exu cantava algo que lhe dizia: “Filho, come... Um filho é como contas de coral vermelho. Um filho é como cobre. Um filho é como alegria inextinguível... Uma honra apresentável que nos representará depois da morte”.

No dia seguinte, a fome de Exu ainda era presente, motivo pelo qual o menino pediu por peixes de todos os tipos: frescos, defumados, secos, etc. No terceiro dia, a cena se repetia: Exu pediu pelas aves. Ele insistiu e comeu todas as espécies. Enquanto se alimentava, sua mãe, grata pela vida de seu filho, continuava lhe concedendo seus caprichos famintos e cantando as palavras anteriores mais as seguintes: “Visto que consegui ter um filho, o que acorda e usa duzentas vestimentas diferentes... Filho, continue a comer!”. No quarto dia, com choro de fome, Exu pediu carne. Seu pai lhe trouxe todos os animais quadrúpedes. Mesmo assim, sem parar de chorar, Exu, no quinto dia, disse que ainda estava com fome e que queria comer sua mãe. Com isso, a mãe se doou como alimento.

Orumilá ficou preocupado com a fome continuada, uma vez que ele desconfiava que o próximo alimento poderia ser ele. O pai do menino foi até os Babalawo⁸³, que lhe recomendaram fazer oferenda de uma espada, de um bode e de quatorze mil cauris – búzios – e assim Orumilá o fez.

No sexto dia após o nascimento, Exu disse: “Pai, tenho fome! Quero comê-lo”. Na astúcia, o pai cantou a música encantada pela esposa, e, quando Exu se aproximou, Orumilá lançou-se, em perseguição ao filho, com a espada, promovendo a sua fuga. Quando a criança faminta foi apanhada, o pai começou a seccionar pedaços de seu corpo e espalhá-los. Cada pedaço cortado e lançado transformou-se em um Yangí – uma pedra de laterita.

Orumilá cortou e espalhou duzentos pedaços, os quais se transformaram em duzentos Yangí. Após a modificação, o que sobrou de Exu se ergueu e continuou em fuga. Seu pai só pôde apanhá-lo num outro *orum*. Lá aconteceu a mesma coisa: Exu foi seccionado em duzentos pedaços que viraram Yangí e continuou a fuga com o que restava de si próprio. Isso se repetiu por nove *orum*, que ficariam povoados de Yangí.

No último lugar, Exu decidiu selar uma trégua com seu perseguidor. Ele sugeriu que um pacto acontecesse – na verdade, uma troca: Orumilá deveria parar a perseguição e, em troca, todos os Yangí surgidos do corpo seccionado seriam seus representantes. O pai poderia consultá-los quando fosse necessário e enviá-los aos trabalhos que lhes fossem ordenados, tudo

⁸³ É um sacerdote exclusivo de Orumilá-Ifá, do Culto de Ifá, na religião iorubá, das culturas jeje e nagô.

como uma relação de verdadeiros filhos. Exu assegurou que ele mesmo responderia por meio dos Yangí, cada vez que fosse chamado.

Então, o pai, prestes a aceitar o acordo de vida, perguntou sobre tudo que foi devorado, principalmente, por sua esposa, Yébiírú. Com isso, Exu devolveu sua mãe e tudo o que foi degustado pela sua boca. Assim, os pais se reinstalaram na cidade de Iworo, e, a mãe pôde ter muitos filhos e filhas. Com essa trajetória, tudo que foi regurgitado por Exu já não era o mesmo⁸⁴.

Como vimos no embalo da narrativa oral, a fome de Exu devorou tudo que neste e em outros mundos há, mas, num trato de permanência de vida, ele devolveu tudo o que sua fome abocanhou: “[...] ele transforma tudo, por ter engolido e devolvido tudo. Ficou com o encargo de receber as oferendas e distribuir os dons. Chama-se o ‘senhor do sacrifício’ – ELEBÓ” (Theodoro, 1985, p. 46).. Na narrativa, toda a realidade foi saboreada pela boca exuriana, e nada escapou da sua fome – apenas seu pai, que é a razão do compromisso de Exu de velar o segredo da movimentação com o tudo. O pai, conhecedor dos destinos e mestre da adivinhação, fez um pacto de vida com Exu e pode, com isso, saber e ter, à sua disposição, todos os 200 pedaços em cada mundo. É bom notarmos que toda narrativa é composta pelo ato da troca: câmbio dos animais pela fome, dos pedaços de Exu por sua sobrevivência e do tudo pelo diferente.

Essa comilança não é à toa para a realidade dos terreiros. Exu degustou tudo e tudo devolveu – movimentado, degustado e afeccionado. Ele regurgitou o diferente. Assim, em qualquer parte do mundo, Exu está presente como aquele que transforma. Por isso, ele está junto e na presença de todo objeto de massa corpórea ou não do real, pois “Exu é o poder que baixa encarnando nas múltiplas possibilidades de ser e saber” (Rufino, 2019, p. 28). Nada que há escapa da presença de Exu, uma vez que tudo lhe foi alimento.

Essa relação entre Exu e a realidade garante, ao senhor dos caminhos, uma intimidade singular com o mundo, porque a boca que tudo come cria intimidade com o tudo, pois tudo ele movimentou. Desde homens e mulheres até os elementos vegetais, animais e minerais da realidade, “[...] Ele (Exu) é o sênior, o decano de todos os elementos. Para retomar as palavras de Ifá, ‘se cada coisa e cada ser não tivesse seu próprio Èsù em seu corpo, não poderiam existir, não saberiam que estão vivos’” (Santos, 1976, p. 181). Tudo que há é vivo, pois em tudo existe força (axé). Segundo Sodré (2017, p. 118),

⁸⁴ Como indica Santos (1976), a narrativa dessa história continua, porém encerrarei nesse ponto para continuar pensando nossas questões.

[...] Na concepção nagô, o corpo é configurado como um ‘objeto ativo’, tal como se definem os objetos compostos de um amálgama de elementos heteróclitos (animais, vegetais, minerais). Além de sujeito, o homem é objeto, no sentido de que partilha uma condição comum a animais, minerais e vegetais, assim como às divindades, investidas de idênticos elementos.

Então, por uma inquietação filosófica, pergunto: o que pode essa intimidade exuriana com o real? Na contramão da cultura ocidental, ou melhor, da concepção hegemônica dela, as pessoas alimentadas pela base africana de intimidade com Exu, como nos nossos terreiros de candomblé, não são só seres sociais, mas, também, ritualísticos. E o que isso quer dizer?

Tudo que acontece é movido por uma experiência ritualística que nos garante uma abertura para o sagrado. O real no terreiro não é velado pelo esclarecimento da verdade transcendental, o que faz com que não haja espaço para aquilo que é fora do então do agora. O que “é” é o que está na experiência e não no fora absoluto sem corpo. Trata-se de uma ética pela dinâmica do agora que mergulha nas bases ancestrais para compor o corpo coletivo do terreiro. Como diz Sodré (2017, p. 114), a ética é

[...] como algo que é inerente à própria existência do homem, de modo autorreferente, sem necessidade de qualquer instância metassocial. Confinar a ética ao domínio da transcendência é entendê-la apenas como proveniência de valores e normas, o que a faz a equivaler à moral.

É claro que essa particularidade não é única do pensamento dos terreiros. O que essa territorialidade de (re)existência afro-brasileira nos oferece como diferença perante grande parte da cultura ocidental é que é no segredo do que se aparenta que o real acontece. O ritual das coisas possibilita, portanto, a abertura do segredo das aparências. Nesse sentido, o que emerge na vivência do rito é a realidade do segredo como algo realístico de se viver. A aparência do que aparece é, então, o que o segredo revela: a dinâmica do que há.

É como se as ações ritualísticas, na perspectiva do terreiro, perguntassem para o real: o que pode, o que há? – diferente da pergunta clássica dos ocidentais pelo “o que é?”. Com a indagação, não se intenta descobrir, ou melhor, desvelar a verdade única pós-experiência, ou seja, o ser verdadeiro do que está acontecendo. Isso porque o pensamento encantado pelos saberes dos terreiros vê, no acontecimento das coisas, a aparência como a verdade do que há. O que aparece é o segredo do mundo, que foi exurizado pela degustação e regurgitado pelo dono das encruzas. O segredo do real é o que guarda a aparência, não o imutável e deslocado da experiência, mas, sim, o movimento do objeto ativo. De acordo com Sodré (2017, p. 100),

[...] A comunidade litúrgica nagô (o Egbé), o ‘terreiro de candomblé’ é a organização responsável por um tipo de visibilidade, portanto, por aquilo que transforma em existente um suposto inexistente ou algo socialmente conotado como de fraca intensidade existencial. Essa comunidade, que inaugura uma experiência inédita no interior de um ordenamento social hegemônico, implica um tipo novo de subjetividade, em que ocupam um primeiro plano a experiência simbólica do mundo,

o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência. Este último traço deixa manifesto, principalmente, que essa subjetividade não tem no pescoço a corda teológica, nem os pés fincados na presunção da eternidade.

Esse segredo da aparência do real é o pacto de vida de Exu frente à realidade. O que está na aparência não é o ilusório enganoso que esconde o verdadeiro único e estável, porque o que está sendo é o verdadeiro deixado por Exu, regurgitado em prol de sua vida. Por meio dessa interpretação filosófica, podemos sentir, com o pensamento, que Exu nos faz experimentar a vida, isto é, a realidade do acontecimento, a qual não é uma participação singular de um todo imóvel, eterno e único, uma vez que, de maneira oposta, é o uno instável e aberto para as “secções” de seu corpo que está – participa – nos singulares, também é mutáveis.

Exu, como a força do uno que participa de tudo pela sua comilança, é aquele que nos oferece o segredo do agora das aparências. O uno mutável pelo corpo cortado em duzentos pedaços e aberto para criação do +1 do que lhe restou ritualiza, no que há, o segredo de sua degustação: o movimento. Dessa forma, “[...] Yangí, o Exu ancestral (**pois foi o primeiro nascido criado**), está em tudo e, mesmo despedaçado, se levanta, se reconstrói e se põe a caminhar” (Rufino, 2020, p. 26, grifo meu).

3.3 Exu e tempo: a pedra que atirou hoje...

Como vimos, Exu está em tudo que há, pois tudo ele degustou. Com suas enzimas digestivas, a realidade atravessou. Então, questiono: o tempo também está nessa digestão que entrega? Como Exu saboreia o tempo?

O tempo é algo que muito vivemos e de que pouco se sabe. Todos no mundo conseguem sentir essa presença. Enquanto escrevo, durmo e penso, por exemplo, há tempo. Até mesmo quando morremos, ele existe. Então, há sempre tempo no que está acontecendo. Ele é “compositor de destinos”, como nos (en)canta a música “Oração ao tempo”, no mesmo momento em que ele acontece. É impossível fugir da experiência que o tempo nos proporciona, porque parece que não há vida sem a possibilidade de experimentá-lo. A vida vive no “correr” do tempo, assim como o tempo compõe os destinos nas suas próprias marcas do acontecimento de si mesmo.

Na idade média, pela contagem do tempo no ocidente, Santo Agostinho (1999) indica

um pensamento sobre isso, que muito se parece com uma brincadeira de Exu. Ele escreve:

[...] Que é, pois, o tempo? Quem poderá explicá-lo clara e brevemente? Quem poderá apreender, mesmo só com o pensamento, para depois traduzir por palavras em conceito? E que assunto mais familiar e mais batido nas nossas conversas que o tempo? Quando dele falamos, compreendemos o que dizemos. Compreendemos o que nos dizem quando dele nos falam. O que é, por conseguinte, o tempo? Se ninguém me pergunta eu sei. Porém, atrevo-me a declarar, sem receio de contestação, que, se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro, e se agora nada houvesse, não existiria o tempo presente (Agostinho, 1999, p. 132)

Concordando com o filósofo que pensou sobre o tempo no pós-mundo, tarefa difícil é dizer o que é o tempo! “O que é, por conseguinte, o tempo?”. Até se é ele ou ela não podemos afirmar: “[...] Sou homem quando me chamam minuto, segundo ou século. Sou mulher quando me chamam era, hora, aurora” (Cruz, 2020, p. 199). Para não cair no impasse de uma mudez sobre ele, proponho: o que pode perceber o tempo pelo tempo? É claro que não inauguro essa questão como sendo única – talvez, essa pergunta também seja inviável, uma vez que é quase impossível negociar uma fala da experiência do próprio tempo. Na história da humanidade, entretanto, o tempo nos alerta sobre o que é e como acontece. Essa advertência de aprendizagem referente a ele ou ela – o tempo – nos chega pelos diversos discursos dos povos e das gentes e por tantas culturas, desde mitologias e narrativas divinas até o discurso científico da física. De alguma maneira, o tempo vem falando e expressando seu timbre sobre si.

Nessa medida, convido quem está nesta temporalidade de leitura a pensar e a sentir, primeiramente, a aprendizagem do tempo por meio da obra chamada *Nada digo de ti, que em ti não veja*, de Eliana Alves Cruz. Nesse romance literário, a autora faz o tempo de personagem, transformando-o em um narrador com sua própria voz. Embora esteja presente, ele não é onisciente sem experimentar a história, mesmo que ele seja a memória da narrativa. Em outras palavras, ele percorre e em tudo acontece, mas não é o sabedor dos distintos destinos sem eles pulsar – viver. Na narrativa, o tempo experimenta, junto, os acontecimentos das demais personagens. Quando narra, ele, o tempo, personagem narrador, conta como presenciou os acontecimentos como “um agora”. Ele vê o que acontece, sente o que observa e faz história pela própria experiência.

[...] Vou lhes contar aqui algumas vidas. Apenas existências que passaram diante de meus olhos. Se você está aqui, é porque vamos passar algum tempo juntos, então saiba que sou um confesso bisbilhoteiro, um fofoqueiro dos mais terríveis. Acabo revelando tudo o que vejo sem dó ou enfeites e, no confortável papel de espectador, lhes digo: não sejam tão duros porque, com o passar dos segundos, minutos, dias, horas, semanas, meses e anos, grande parte dos dramas vão morar no reino do ridículo. Está aí: o futuro é a residência do sonho, da expectativa, das realizações e do ridículo. Que estranha família!

Por outro lado, creio que minha maior qualidade é ver lições em cada esquina e não ter pressa. Esta é a outra excelente característica minha: a paciência. Todavia, saber

esperar não é o mesmo que ser complacente. Sei que sou implacável e um tanto cruel... No entanto, desapegue de mim. Não somos tão essenciais assim. Acostume-se com este fato. Tudo bem. Sei que esta verdade pode lhe ferir o ego, mas... Apenas me acompanhe. Existem mistérios para desvendar aqui. Convido a percorrer comigo estas linhas-caminhos (Cruz, 2020, p. 10).

A última fala do convite nos alumina seu modo de viver: o experimentar, o “percorrer” as linhas-caminhos da vida. O tempo convida quem o escuta – no caso da leitura, quem o lê – a viver a experiência do agora, que é percorrer a vida. Esse agora vai muito além de uma temporalidade marcada por uma lógica matemática que crava o que é passado, presente e futuro. Trata-se daquilo que o tempo literário brinca quando conta o passado, no futuro, que é presente. Ele não diz que quer apenas contar e fofocar sobre a história anunciada, como algo distante de quem narra, mas que deseja percorrer sobre as linhas.

Bonito pensar o tempo na experiência do sentir, do agora que percorre. . São os verbos conjugados na primeira pessoa que dão a entender que ele viveu junto e vive quando embarca quem o escuta pela trama. Ele presenteia, assim, o acontecimento. Essa configuração aparece em momentos de experimentação de Cruz (2020, p. 20), como em: “[...] Fiquei um tanto apreensivo, pois, àquela hora da noite, apenas os ‘proibidos’ estavam à solta [...]”. O tempo, nessa fala, sentiu apreensão, sentiu a si mesmo no presente do acontecimento.

Em outro momento, ele viu, na experiência do agora da história, e narra o que ocorreu para os/as leitores/as que: “[...] Eu, de meu assento privilegiado, olhava o desenrolar daquele teatro com muita curiosidade sobre, afinal, como terminaria aquilo tudo [...]” (Cruz, 2020, p. 51). Dessa maneira, observou, experimentou o sentido da curiosidade pela trama e se fez presente com as personagens. A autora Eliane Cruz (2020) – talvez nos caminhos exurianos? – faz, pois, o tempo, personagem narrador, sentir a trama, assim como aqueles que estão na narrativa e como quem está na vivência de leitora/leitor.

Seria essa uma experiência que Exu engoliu? Quem ensinou o que para quem? O tempo deu a bisbilhotagem a Exu ou o orixá degustou o tempo deixando sua marca de acontecer? Exu fez o tempo sentir o segredo do movimento que está no agora? Como interpretar isso em nosso caminho exuriano?

Abrir perguntas é um mar de possibilidades que se entrecruzam. Com os cruzamentos mencionados, quero apresentar um ditado conhecido nas terras dos candomblés, o qual é um ensinamento sobre Exu, que brinca com a experiência do tempo. É comum ouvir, da boca dos iniciados nos terreiros, que Exu é aquele que matou um pássaro ontem, com a pedra que atirou hoje.

Exu brincando com o tempo é a sensação desse ditado. Algumas interpretações e

apontamentos podem surgir dele, porém, aqui, gostaria de chamar atenção para a experimentação do tempo. Uma pedra lançada hoje atingiu o pássaro que, ontem, foi morto. Um tempo brincante parece instaurar esse movimento, pois ele está no agora mesmo na experiência do passado. Exu, ao atirar a pedra numa temporalidade e acertar em outra, ensina-nos sua degustação. Ele com o tempo, assim como seu corpo seccionado, é presente de vida, continuação do agora que se faz.

Então, a pedra que hoje é atirada é presenteada até no passado. O ontem também é consequência do hoje, e os tempos se confundem para sustentar a dinâmica que é o agora alargado. O percorrer ainda as histórias é um presente ancestral de Exu. A tal respeito, Rufino (2019), em sua *Pedagogia da Encruzilhada*, alerta que Exu é aquele que é, no agora, por ser de um tempo ancestral. Lembrando a história da boca que degusta o mundo, Exu é o primeiro a ser criado, é o nosso inaugural nascido ascendente e, por participar do movimento que tudo engoliu, é presente na presença de tudo que há: “[...] Yangí, o Exu ancestral, está em tudo e, ao mesmo despedaçado, se levanta, se reconstrói e se põe a caminhar” (Rufino, 2019, p. 26). O autor citado nos faz refletir que Exu é um ancestral primeiro, um ser/estar multidimensional e “[...] escritor de ações no tempo em sentido espiralado” (Rufino, 2019, p. 25). O mestre da pedagogia das encruzilhas chama atenção para pensarmos que Exu oferta a possibilidade de sentirmos em modos de pensar que problematizam o ser e a realidade para além do chamado “tempo presente” cronometrado, pois:

[...] Nesse caso, o presente nada mais é do que uma fração, um recorte arbitrário da realidade expandida ou do alargamento do agora. Ancestralidade, nesse sentido, emerge como um contínuo, uma pujança vital e um efeito de encantamento contrário à escassez incutida pelo esquecimento (Rufino, 2019, p. 25).

A ancestralidade é, para esta escrita, a pedra primordial que encanta a realidade com o segredo do agora, pois tudo passou por sua saliva e foi devolvido em movimento. Dito de outro modo, Exu é o ancestral primeiro no tempo que é presente por ter degustado e feito parte de tudo. Exu, como o personagem narrador de Cruz (2020) no romance dito, experiencia o tempo com um agora alargado. Na trama, o tempo percorre e convida a “correr”, junto às personagens, as angústias e os encontros da história. Exu, como um bom apreciador dos saberes que a realidade tem, experimenta uma ação hoje para surtir ontem. Tanto no ontem como no hoje ou tanto como aquele que vê e conta a história – o senhor dos destinos – como quem percorre a narrativa, o presente alargado é a experiência que há, que entrega o segredo que aponte anteriormente. Configura-se, com isso, o agora movimentado!

Exu e o tempo estão, pois, no agora intenso. Essa característica é a força do fazer vida,

acontecimento e mudança em uma experiência de agora alargado. Um senhor dos caminhos em encruza, um amigo do compositor de destinos. Para encaminhar esta parte da escrita em outros atravessamentos, deixo o poema-mensagem do tempo de Cruz (2020). O romance que fez base para este pensamento se encerra com o tempo, oferecendo-nos alertas para viver. Sem querer pôr em cartilha o que e como fazer vida, o tempo, masculino ou feminino, como veremos, enquanto o mais velho que é – assim como o ancestral Exu, ensina saberes para transcorrer o agora. O recado é:

Enxergo em ti a capacidade de transformares a mim
 Como o oleiro molda o vaso,
 Digo de tua vontade,
 De teu engenho,
 De tua gana em ganhar o mundo...
 Com a volúpia dos bandeirantes desbravadores
 Ou com a febre dos corsários
 Oprimes e esmagas com os pés
 Outros pés iguais aos teus,
 Escavas e arrancas com as mãos
 Outras mãos idênticas às tuas,
 Pensas que me dominas,
 Pensas que de mim sabes tudo e eu...
 Apenas digo de ti o que vejo
 E o que escreves em tintas de sangue e suor
 Nas minhas páginas imaculadas e inéditas a cada dia novo.

Tentas esconder em minhas dobras teus feitos pouco gloriosos,
 Tentas borrar com as pegadas de minha passagem
 Tuas falhas imperdoáveis,
 Buscas corrigir cometendo outros delitos,
 Acertas errando e erras acertando.
 Por que não te deixas levar simplesmente
 Sentindo o pulsar essencial dentro de ti?

O que te impede de admirar o colorido da paisagem
 Da humanidade do teu ser.
 Sem a volúpia em transformar tudo em espelho?...
 Qual a alavanca que te impulsiona a impor
 Tuas crenças para todos os crentes,
 Tuas leis para todos os viventes?
 Refaz,
 Repensa,
 Reacalma...
 Também vejo que por vezes me transcorres com paixão
 E que quando realmente desejas,
 Sabes pintar com brilhantes tons
 Cada microssegundo de minhas páginas.
 Sou homem quando me chamam minuto, segundo ou século.
 Sou mulher quando me chamam era, hora, aurora.
 Sou eu quem contará aos teus
 Os teus crepúsculos maiúsculos
 Ou tuas alvoradas sem glórias.
 Pensas que de mim podes escapar.
 Sorrio de tua incansável mania em dominar-me
 Com a garra de tua palma,

Pois tentas a todo custo retardar minha passagem.
Sigo,
Pois ao contrário de ti não tenho pressa
Não passo antes e nem depois
Transcorro agora
... pois sou o Kitembo
Tempo...
E sou eu, apenas eu
Quem narra esta história.
Pois eu passo...
...o amor, jamais.
E nada disse, digo ou direi de ti, que em ti não veja (Cruz, 2020, p. 197-199)⁸⁵.

⁸⁵ É intencional, neste momento de escrita, não respeitar as regras de citação direta acordadas para uma pesquisa acadêmica. A ideia é deixar, para quem lê esta dissertação, a experiência do poema vindo do romance. Trata-se de perceber o desenho da escrita da autora, sentir o movimento das palavras do tempo e brincar de estar lá e cá ao mesmo tempo.

4 PENSAR A INFÂNCIA...

A infância é um assombro, é uma potência de perguntas. No mar, há encontros de diversas águas, de diferentes movimentos, em muitas vozes. Lá, é difícil dizer quais águas são e quais não são. No mar, as ondas são uma imensidão de vozes distintas, mas que, ainda assim, são o mar. Tenho a sensação de perceber o campo da infância com a mesma relação que Dorotéia, personagem avó do romance de Miriam Alves, *Maréia*, tem quando olha para o horizonte azul: “[...] Na varanda, sentada em sua cadeira preferida, Dorotéia, meditava, apurava os sentidos, atenta aos sussurros dos que nunca morreram, vozes emergidas do fundo do mar [...]” (Alves, 2019, p. 92).

A infância, hoje, é objeto de pesquisa de diversos campos de investigação acadêmica. Sociologia, história, psicologia, antropologia, medicina, direito, filosofia e muitas outras áreas estão discutindo tal conceito. É importante destacar que há diferença entre infância e criança. Isso porque alguns autores e autoras, dependendo do sentido da pesquisa e do campo, podem combinar as palavras ou tratá-las de modos distintos. Num breve panorama, é possível dizer que criança está no campo do corpo natural dos estudos, ou seja, corresponde aos indivíduos na cronologia da fase primária da vida. Já a infância é um termo que coloca uma complexidade envolvendo sociedade, história, modos de perceber o mundo e entre outras coisas. Mesmo sabendo dessa leve distinção, não é possível afirmar, enfaticamente, a diferença acima, já que

[...] É importante enfatizar de que não basta trocar o axioma: a criança não é essencial ou natural para o axioma – a criança é social e histórica. A definição sobre a criança e a infância, em muitos artigos pesquisados, é obscura, na medida em que aparece como uma simples inversão de axioma: como é este processo social e histórico de construção de crianças e de infâncias? (Abramowicz; Oliveira, 2010, p. 43).

Dessa maneira, estudar infância é obscuro, num modo positivo, como noções. Vale lembrar que os conceitos, assim como vimos o de *Corpo/Corpus* de Exu, para Deleuze e Guattari (1992, p. 13), em *O que é Filosofia?*, são sempre abertos e dificilmente capturados *ad aeternum*:

Todo conceito é uma multiplicidade, apesar de não pretender possuir todos os componentes [...] Todo conceito é um contorno irregular, é articulação, corte, superposição [...] Todo conceito totaliza seus componentes, mas é um todo fragmentário [...] Apesar de datados, assinados e batizados, os conceitos têm sua maneira de não morrer, e, todavia são submetidos a exigências de renovação, de substituição, de mutação.

A infância revela, portanto, essa multiplicidade que não deixa morrer, que não fecha, já

que seu contorno irregular exige todos os componentes. Isso me faz pensar que, no mar da infância, é sempre possível entrar em correntes de vozes ainda não ouvidas. Paulo Freire (1985), em seu texto conversado com Antônio Faundez, *Por uma Pedagogia da pergunta*, sugere que todo conhecimento e toda força de se relacionar democraticamente com o mundo, sem assumir uma postura autoritária, parte da curiosidade. Trata-se de um querer saber, um conhecer, um assumir uma posição de desconhecimento. Assim, para que haja um conhecer, é preciso perguntar, colocar em questão o saber sabido, o “eu sei” que exclui possibilidades de outras emergências. O conhecer precisa mergulhar no assombro, um tipo de encontro impactante que promove e comove a pergunta, naquilo que te faz insistir na curiosidade, no movimento do ainda não sei e talvez não saberei por total...

Então, chego à minha questão: o que é infância? Como o assombro que causa nossas perguntas pode instaurar a força conceitual da infância sobre parte do tema da minha pesquisa, indago: como há infância nos terreiros de candomblés? Que infância é essa? Antes de tentar fazer conhecimento sobre o encantamento da infância, o que estou e quero dizer por infância? Conceituar é apostar, é produzir conhecimento para abrir perguntas e, talvez, seja um movimento de perguntar para conceituar e, logo mais, inquietar-se para abrir mais. Por isso, volto e reafirmo meu assombro por meio de perguntas: o que é infância? É a cronologia da primariedade da vida? Acredito que não só, mas também. Uma infância habita as almas-corpos de todas e todos? A infância está para o assombro do viver assim como a pergunta está para o pensar e o conhecer? Qual é a ação ou a vivência da infância no mundo dos terreiros? É algo que ainda tenho por brincar, uma atividade de assombrar? Quero brincar com esse mar para descobrir.

4.1 A infância nos candomblés

4.1.1 Quartinha como receptáculo – Infância como espera

Em uma *Conversa Miúda*⁸⁶ e muito aconchegante, organizada pelo grupo de estudos⁸⁷ Kékeré⁸⁸, o pesquisador e fotógrafo Raimundo Santa Rosa apresenta uma profunda imagem sobre a infância que trouxe, para o coletivo, um assombro inquietante referente à temática. Ao falar do processo educativo que acontece no terreiro que o fotógrafo pertence comparando com as outras experiências de outros terreiros, Santa Rosa apresenta a infância comparável à função de uma quartinha. Para aqueles que não conhecem, uma quartinha é um recipiente produzido de barro ou louça, com alça ou sem, que armazena água para diferentes ocasiões do candomblé. Raul Lody (2003) informa, em seu *Dicionário de Arte Sacra e técnicas afro-brasileiras*, que uma quartinha pode comportar cerca de um quarto de litro d'água. A sua representação, em imagem, pode ser vista a seguir:

As quartinhas:



Fonte: o autor.

O assombro deixado na conversa miúda não foi por causa do material físico ou da quantidade de líquido que cabe nas quartinhas, mas, sim, pela comparação dos infantis dos terreiros com receptáculos de conhecimento e vida sagrada. Reavivando minha memória, aponto a fala de Santa Rosa: “Uma criança de candomblé é uma quartinha de conhecimento que logo será aberta... Um receptáculo”. Indo além, ela diz que “Quem quiser aprender com essas quartinhas **fruirá potência sagrada**” (grifo meu). De gotinha em gotinha, um dia, a quartinha completa seu um quarto de líquido e estará pronta para ser aberta. Temos, aqui, uma fala que nos remete a uma ideia de recepção passiva, que recebe e aguarda o momento exato para acontecer, dado que uma quartinha está recebendo e sendo completada do vazio por outros. Segundo Machado (2013, p. 13), “[...] àqueles que têm na pele a cor da noite, sabem que educar

⁸⁶ Conversa Miúda é um mini encontro/evento organizado periodicamente pelo grupo de pesquisa Kékeré. A conversa citada ocorreu no dia 9 de abril de 2019.

⁸⁷ Gostaria de agradecer imensamente todas/todos as/os pesquisadora/es e irmãs/ irmãos de axé do grupo pela amorosidade da recepção e pelas grandiosas contribuições sobre infância e terreiros.

⁸⁸ Kékeré é um grupo de pesquisa e estudos coordenado pela pesquisadora e professora Dr.^a Stela Guedes Caputo (UERJ/ProPEd).

é tornar-se semelhante aos ancestrais”. Nessa linha, o ensinamento é do mais velho, com o mais velho, e ocorre escutando, olhando e sentindo os sabores, os cheiros e o toque dos saberes ancestrais. Para Wanderson Flor do Nascimento (2016, p. 166, grifo meu),

[...] E ao lembrarmos que as tradições africanas, herdadas e mantidas pelo(s) *candomblé(s)*, são orais, veremos que a palavra, sobretudo a palavra falada, essa que Exu rege, é sempre o lugar onde a própria humanidade se instala, ou como *a la Heidegger*, é onde o ser do humano habita. A palavra como lugar nos mostra, portanto, que a própria palavra é caminho. Caminho intersubjetivo, pois a palavra falada sempre supõe que haja alguém que fale e alguém que ouça, pois para a percepção de mundo afirmada nos *candomblés*, ninguém fala sozinho.

Trazer problema para uma questão é ação fundamental para o conhecimento. O assombro de Freire e Faundez (1985) conversa com o problema que gera movimento. Em uma direção semelhante, Michel Foucault (2000, p. 90) pergunta, quanto à força da problematização:

[...] Qual a resposta à pergunta? O problema. Como resolver o problema? Deslocando a pergunta. O problema escapa à lógica do terceiro excluído, pois ele é uma multiplicidade dispersa: ele não será resolvido pela clareza de distinção da ideia cartesiana, visto que é uma ideia distinta-obscura; ele desobedece à seriedade do negativo hegeliano, visto que é uma afirmação múltipla; ele não se submete à contradição de ser-não ser, ele é. É preciso pensar problemáticamente, mais que perguntar e responder problemáticamente [...] (Foucault, 2000, p. 90).

Então, trago o problema que me assombra: será a infância um receptáculo passivo? Quando percebemos, não agimos? Olhar, ouvir, sentir, degustar e cheirar também não é uma produção, uma ação ou um experimentação?

Concordo que, em certos momentos, principalmente no ambiente da cosmopercepção dos *candomblés*, receber e deixar nossa *quartinha* ser cheia pelos saberes dos mais velhos é fundamental. Ser um tipo de receptáculo, em certa medida, também faz parte do processo educativo, do aprender e do sentir o terreiro e a força que dele emana, o nosso *axé*. Nascimento (2018, p. 590), quando pensa a infância nas comunidades africanas ou que tenham base em África, como os *candomblés* (expressão da nossa conversa), salienta que

[...] como a criança é a expressão desse passado que a comunidade precisa cuidar, sua relação com a memória também precisa ser cuidada, preparada, incentivada. Não se pode pensar, nessa abordagem, que a criança esteja começando algo, mas sim continuando. E continuar significa perceber os passos que vieram antes.

Nessa perspectiva, receber é importante, pois ser um receptáculo do *axé* ancestral é aprender com o outro e viver semeado pelo outro. Será só isso? O que pode estar nas *entrelinhas*? A infância como *quartinha* não aciona sua vitalidade ativa? Acredito que, se o melhor caminho da aprendizagem é junto das *quartinhas* falantes, então, com certeza, há algo

a mais. O que seria esse algo a mais? Mais ação? Mais vida correndo e brincando no terreiro de conhecimentos sagrados? Algo na última frase que foi compartilhada pelas minhas memórias me sugere esse “algo a mais”... A quartinha, antes de completar seu um quarto, não será vitalizada? Ela é (Re)Inventiva de axé? A infância está para quartinha como a vida está para infância? Como?

4.1.2 Para além de um simples receptáculo, uma quartinha de ação

Confesso que muito me agrada essa metáfora da infância como quartinha, mesmo que, por um momento, a ideia de receptáculo tenha me produzido um incômodo. Fazendo um esforço para entender e pensar junto com a imagem que Santa Rosa trouxe, pude perceber que, em certos momentos, e não só nos terreiros, somos receptáculos, ou seja, recebemos de outrem saberes e vivências. Nos candomblés, aprender é observar, fazendo e colhendo os saberes das/os mais velhas/os, das/os experientes, daquelas/es que estão na função dos terreiros por mais tempo. Vale ressaltar que ser a/o mais velha/o nos candomblés ou em outras religiões de matrizes afros independe da idade cronológica. Vanda Machado (2013, p. 42) corrobora com essa visada ao discorrer que “[...] maioridade acontece quando adquirimos sabedoria e competência suficientes na vida e na comunidade. Também são condições de maioridade, autonomia e domínio das relações de convivência com os mais novos e com os mais velhos”. Complementando, concebe que “[...] No terreiro, pelas vivências, aprende-se a ser-sendo participando dos fazeres comunitários. Busca-se, então, compreender mais profundamente o ser. Esta é a condição para complementaridade entre os acontecimentos e a qualidade do que se é essencialmente” (Machado, 2013, p. 42).

A esse respeito, em conjunto com Caputo (2012, p. 72), concebo que “[...] por exemplo, se um adulto chega ao terreiro para começar a aprender a religião, uma criança já iniciada pode perfeitamente ser responsável por lhe passar os ensinamentos”. Então, podemos concordar que a infância nos terreiros, seja ela biológica ou como forma de habitar o mundo, é receber? É aprender recebendo? Junto à fala do pesquisador Santa Rosa, afirmo que sim, contudo, no assombro das entrelinhas da conversa miúda, eu também ompreendo que não é só isso.

A quartinha é um artefato que compõe diversos espaços e momentos nos candomblés. Há quartinha no assentamento, nos ritos de purificação, no momento de aguar a garganta da/o neófito/o quando está com seu ancestral presente no corpo, nos primeiros rituais de iniciação...

Então, nesta pesquisa, as quartinhas participam, comovem experiências e, igualmente, produzem os *candomblés*.

É importante destacar que tudo que existe num terreiro tem importância para as práticas e a fomentação de *axé* dos rituais. Assim também são as quartinhas, por isso elas podem e fazem os *candomblés* como tudo que há na experiência dos terreiros. Elas recebem seu um quarto de líquido, mas, mais do que isso, integram-se à cosmo percepção do ambiente *candomblecista*. Assim, fazem realidade, têm função para vitalizar o *axé* e constroem – não sozinha, mas junto – os *candomblés*. Só para lembrar, sem quartinha, não acontece o ritual de *ipàdê* de Èṣù, pois, para haver encontro, a força motriz do orixá precisa fruir e ser alimentada⁸⁹.

Exu, o primeiro do *xiré*, fornece a força primária do *candomblé*, que, antes de qualquer rito, é oferendado com seu *padê*: “[...] o *padê* é feito de farofa-de-dendê em recipiente especial, farofa branca, **quartinha contendo água**, podendo, ainda, ter o complemento de acaçá e mesmo do *acarajé*” (Lody, 2003, p. 55, grifo meu). Um dos elementos da força primária, a quartinha é recipiente participante em um dos ritos de alimento que agrada o movimento de Exu. Conforme Lody (2003, p. 55), “[...] Esse conjunto de alimentos é denominado *padê*. O mesmo que *eká* de Exu. É cerimônia e alimentação usual no *Candomblé*”. Assim, desde o começo, com Exu, até em diferentes e muitos espaços-tempos dos *candomblés*, as quartinhas estão presentes e atuando, recebendo seus líquidos e agindo nos ritos. Nesse caso, quando digo agir, entendo que, sem a função das quartinhas, não haveria muitos dos rituais. Guardar a água para alimentar Exu é uma ação que participa da oferenda. Veremos, mais a frente, um outro exemplo de como as quartinhas guardam a saúde do corpo das/os neófitas/os.

Como concebo a infância – agora, de idade cívica e quando habitamos essa maneira de perceber o mundo – nos terreiros, para esta escrita, enquanto a quartinha, entendo que ela recebe e age. Segundo Machado (2013, p. 60),

[...] No terreiro, vivem-se todos os tempos ritualisticamente e o passado é revisitado nas suas lembranças importantes para a manutenção da herança ancestral comunitária. A comunidade e a pessoa são uma coisa só. Um rebuliço com um membro da comunidade e todos são afetados. Somos elos de uma mesma corrente. Galhos e folhas de uma mesma árvore.

Para além da presentificação das quartinhas em diversos espaços-tempos dos *candomblés*, há uma característica relevante em sua função que marca a força ativa da ação do objeto ritualístico. Os *candomblés* são nomeados como *Lésse Orisa*⁹⁰, ou seja, numa tradução

⁸⁹ Voltar ao primeiro capítulo. Lá, conversei sobre o *padê* de Exu.

⁹⁰ Agradeço ao pesquisador, colega de estudo no *Kékeré* e *Babalorixá Márcio de Jagun* pela orientação sobre a temática. Depois de sua atenciosa dica, esse texto sobre a quartinha ficou mais rico e potente.

livre, podemos chamá-los de: aos pés do orixá. Em consonância com essa denominação, há uma representação que ritualiza essa forma de existir. Por ser “aos pés do orixá”, o *igbá*, assentamento ritualístico que conserva e promove a fisicalidade representativa do orixá, é acompanhado de uma quartinha. Isso porque, sendo o *igbá* o orixá, a quartinha que o acompanha é o corpo da(o) neófito(o) aos pés do orixá, quero dizer, é a representação da alma-corpo – os humanos são considerados como *èniyàn*, o escolhido, aquele que carrega tanto a humanidade como o sagrado.

Por fazer dupla com o assentamento, a quartinha faz ação de cuidado dos(as) iniciados(as). Assim, o ¼ referido não é a toa, há seu significado e seu entendimento de vida. Além de receber sua quantidade de líquido, esse artefato, como representação da alma-corpo, também recebe e zela o ¼ dos quatro elementos que concebe vida saudável na percepção iorubana, que possibilita uma plena vivência da pessoa no *àiyé*. Se pensarmos que é por ela que é possível representar as/os iniciadas/os atendendo a preservação do que são esses ¼, então é justo dizer que, como um artefato ritualístico, é por ela que a vida saudável pode acontecer. Os elementos guardados por ela são: o *orí*, representação da individualidade e do indivíduo – onde é guardado o destino; a *émí*, capacidade de comunicação, um elemento invisível e intangível e a força de vida soprada em cada humano por Olodumarê⁹¹; *elada*, a partícula divina; e *ojiji*, a sombra.

Não entrarei em detalhe sobre a função de cada item na constituição dos humanos, pois o que nos interessa é pensar que, segundo a tradição dos candomblés, se uma dessas partes não está potencializada em nós, ou seja, presente em nossa vida, uma anomalia existencial acontece. Se uma dessas condições para que haja vida plena é despotencializada (nos falta), surge, em nós, a figura do *àkúdàáyà* – numa possível tradução, um morto-vivo, aquele que já não está tão plenamente no *àiyé*. Um bom exemplo para essa questão é que, para o conhecimento sagrado, se estamos acamados, sem a presença em movimento de nossa *ojiji* ou quando estamos incapacitados de nos comunicar, significa que já estamos, em parte, no *òrun*.

A partir disso, pergunto: como a quartinha faz ação, assim como a infância faz candomblé? Apostando nessa metáfora de infância, a quartinha é essencial para a(o) *èniyàn*, visto que é nela e com ela que podemos cuidar, cultivando nossa potencialização de vida, nosso ¼ dos quatro elementos fundamentais para viver. Presentes nos espaços-tempos e guardiãs dos quatro elementos que, em harmonia, emanam vida plena, as quartinhas propiciam a manutenção

⁹¹ Olódumarê é a divindade suprema e onipotente e o grande artesão de tudo o que existe. Ele criou toda nossa existência, tanto o *òrun* quanto o *àiyé*, e é a nossa máxima representação espiritual no universo. Seu nome significa “o Senhor, o qual é nosso eterno destino”.

da vida. Em outras palavras, a infância dos terreiros, assim como as quartinhas, são passivas e ativas ao mesmo tempo, porque recebem e proporcionam vida. Aquela/e que vive a infância é caminho tanto de acolhimento como de transpiração⁹² da vitalidade do entorno e de si próprio, uma vez que “Quem quiser aprender com essas quartinhas fruirá potência sagrada”. Para Nascimeto (2018, p. 590),

[...] Mais do que a pressuposição de que as crianças são folhas em branco que podem ser preenchidas com o que a comunidade quiser, há a percepção de que elas são a própria expressão desse tempo passado e, portanto, carregam o dever de atualizar essas narrativas. E a memória se encarna nos corpos infantis, não apenas na forma de imagens sensórias, mas em sons, cheiros, texturas. Os corpos sentem o que lembram. Os sujeitos lembram o que sentem (Nascimento, 2018, p. 590).

Dessa forma, a infância como quartinha dá enredo e faz terreiro. Pensar a infância hibridizada com os saberes de terreiro e com o que muitas outras/os autoras/es conceituam sobre ela faz piruetas epistemológicas? Quero apostar que sim! Faremos, pois, nossos pulos inventivos para compor o conceito de infância levando em conta nossas quartinhas de terreiros e alguns autores que possam brincar com o nosso movimento de infância (re)criativa.

4.2 As forças que há na quartinha como infância

Com o movimento do assombro resgatado por Freire e Faundez (ANO), junto com o que apresentei como quartinha-infância, tentarei, agora, pensar as forças que há nessa infância. Quais tensões temporais estão na quartinha?

Como vimos, a quartinha promove, pelo menos, dois movimentos simultâneos, o aguarde e a ação), forças de temporalidade que a infância também pulsa. Neste momento, vale lembrar que infância – ou, no nosso caso, quartinha – não é apenas uma cronologia da vida: é, também, um modo de viver o mundo e de experimentar a vida. Nas últimas páginas do livro *Amkoullel, o menino fula*, Hampâté Bâ (2003) relata a instigante imagem de uma momentânea despedida da infância. Todo o livro é a história da sua vida como criança, adolescente e começo

⁹² Gostaria de introduzir a imagem da quartinha que está aos pés dos orixás – assentamentos – transpirando o ¼ d’água que ela cuida e guarda. Uma curiosidade histórica: as quartinhas, que acompanham os orixás assentados, quando vieram pela sabedoria africana, eram todas feitas de barro e, por isso, transpiravam, pelo barro, o ¼ do líquido que elas guardavam. A quartinha transpirar é de vital importância que isso aconteça, pois a/o própria/o neófita/o representada/o, por essa transpiração, também sente o ¼ de vida saudável. Pela influência da cultura colonial europeia, entretanto, as quartinhas começaram a ser feitas também com cerâmica, o que muda o ritmo da transpiração do líquido.

da etapa adulta. Esses momentos são sua cronologia biológica vivida na experiência da infância. Só quando tem que ser separado do seio da cultura que o formou, ele marca o acontecimento como o desaparecimento da sua infância. A esse respeito, escutemos as palavras escritas por Bâ (2003, p. 342):

[...] Subi na piroga onde a guarda Manmadou Koné, mosquete a tiracolo, já tinha se instalado. Os seis remadores, três na frente e três atrás, esperavam a ordem de partir. ‘Senhor patrão’, exclamou o guarda, ‘marinheiros todos prontos, esperam só palavra sua boca.’. Era a primeira vez que eu era chamado de ‘patrão’. Isto me perturbou de modo estranho. Em vez de responder logo, virei-me instintivamente para olhar ainda uma vez minha mãe. Ela alcançava o alto da duna. O vento fazia flutuar os panos de seu bubu e lhe erguia o véu transparente. Parecia uma libélula prestes a voar. Pouco a pouco, sua silhueta elegante desapareceu atrás da duna, como que engolida pela areia. Com ela, desaparecia Amkoullel e toda a minha infância.

A mãe de Amkoullel é a representação dessa experiência de infância da qual ele teve que se separar. A mãe e tudo aquilo que ela carrega para os sentidos da vida do menino fula é o meio para sentir a condição de experiência da infância. Certamente, o encontro com sua mãe – ou aquilo que ela retrata – sempre poderá ser (re)vivido, mesmo longe, em outros lugares ou sem a presença dos olhos físicos. Por isso, a perda ou despedida da infância é momentânea, já que ela pode ser sentida sempre que “nossa mãe” se apresentar em nossas vidas. Dessa forma, a infância, nessa narrativa, tem, pelo menos, dois sentires: um é o distanciamento da cronologia de um tempo de criança, visto que o menino fula se afasta da cautela da mãe para ser o adulto – a primeira vez visto como patrão, ou seja, enquanto o tempo contável; e o outro é a vivência como um modo de perceber e viver o mundo possível em qualquer cronologia – basta ligarmos o que a mãe de Amkoullel é para ele.

Pensando essa perspectiva junto com uma relação filosófica, vale conjecturar o que Walter Omar Kohan (2007) apresenta em seus estudos sobre a associação entre infância e filosofia. O autor, num interessante modo de pensar essa experimentação, diz que: “[...] A infância não é apenas uma questão cronológica: ela é uma condição da experiência. É preciso ampliar os horizontes da temporalidade” (Kohan, 2007, p. 86). Assim, Kohan (2007), por meio do pensamento grego referente ao tempo, diz que a infância é duas dimensões do tempo: o contado e o intensificado. Na primeira, a noção de *khronos*, deus grego que devora seus filhos e que, concomitantemente, é a palavra que origina o tempo matemático, é a que rege a infância. A infância, nesse sentido, é o tempo numerável do relógio, fase que todo ser humano que chega à etapa adulta passou em algum momento da vida. Trata-se de um período único na biologia humana, e é quando o menino fula está nos cuidados da mãe – um não patrão.

Baseando-se em Heráclito e na noção de infância que o filósofo de Éfeso faz referência

ao tempo *aión*⁹³, Walter Kohan (2013) apresenta a infância também como uma experiência que vive o presente na presença do agora, na intensidade do que vive. Por isso, para o autor, a infância também tem a força do tempo *aión* como experiência. Heráclito, inspiração desse pensamento, no fragmento 52, de acordo com a tradução de Kohan (2013, p. 17), afirma que: “[...] tempo (*aión*) é uma criança que brinca; o reino de uma criança”. Esse tempo é, então, intensidade na presença, que brinca com o agora. Dessa forma,

[...] Há uma dupla relação afirmada: tempo-infância (*aión-país*) e o poder-infância (*basileíe-país*). Esse fragmento parece indicar, entre outras coisas, que o tempo da vida não é apenas questão de movimento numerado e que esse outro modo de ser temporal parece com o que uma criança faz. Se uma lógica temporal segue os números, outra brinca com os números (Kohan, 2007, p. 86, grifo do autor).

Assim, essa infância pode se apresentar em todo momento que experimentamos a duração do presente com intensidade. Independente da idade do corpo, nossa experiência com a realidade pode ser de infância. Num outro momento, Kohan (2019) também nos mostra esse tipo de pensar. Na biografia filosófica sobre Paulo Freire, intitulada *Paulo Freire mais que nunca* – Uma biografia filosófica, o autor, quando aborda os encontros da vida do educador pernambucano e da palavra-princípio infância, relembra que Freire gostava muito de marcar a inadequação de dicotomizar a infância da “adulterez”:

[...] Com efeito, um corte que separasse em dois o menino do adulto que se vem dedicando, desde o início de sua juventude, a um trabalho de educação, em nada poderia ajudar a compreensão do homem de hoje que, procurando preservar o menino que foi, busca ser também o menino que não pôde ser (Freire, 2015 [1994], p. 37 *apud* Kohan, 2019, p. 194).

Outro apontamento relevante para mostrar que a idade não é um requisito excludente para sentir a infância é o de que, com quase 70 anos, Freire recebe o prêmio de “bambino permanente”. A condição para experimentar essa força temporal da infância é estar na presença intensiva do mundo. Do real que acontece no agora, presente único, “[...] Seu tempo de menino se faz presente na intensidade de sua maturidade. [...]” (Kohan, 2019, p. 167). Da mesma forma que Amkoullel pode sentir sua mãe em pensamento, sentimento, lembrança e saudade, ou seja, no modo do seu viver, visto que suas ações serão/são coordenadas pelo seio cultural que o fez, a infância é a experiência do agora, nesta nossa perspectiva, mesmo sendo o agora na ancestralidade.

A ancestralidade é uma potência extremamente importante quando nos referimos à infância nas comunidades de terreiros ou com bases no continente africano – as intensivas

⁹³ Uma das palavras gregas que também significa tempo. Diferente do tempo *khronos*, *aión* é o tempo que designa a intensidade do acontecimento.

quartinhas. É bom destacar que o termo infância, tanto relacionado a uma cronologia quanto associado a uma experiência, não existe em algumas línguas africanas. Nas línguas bantas e no iorubá, que formam saberes de muitos candomblés, essa palavra é inexistente. Por outro lado, por meio da dica de Nascimento (2018, p. 585), podemos pensar por intermédio dos saberes do nosso território: “[...] Convém frisar que línguas bantas e o ioruba não possuem em seu léxico um termo para se referir à infância [...] Entretanto, aqui faremos um exercício de pensar a infância em nosso país, desde esses referenciais dos quais somos herdeiros”. Em coerência com essa dica, reafirmo a quartinha como um artefato inspirador da infância que esta pesquisa tenta sentir pensando. A quartinha, como dica de Santa Rosa, também vem de um sentimento de nomear uma experiência nossa, no caso dos candomblés, a partir de saberes que formam essa cosmopercepção.

Na época do cárcere escravocrata que as sociedades colonizadas viveram, era muito comum a violência de impor um nome estranho e sem significado às pessoas que eram postas na condição de escravo. Isso é um fenômeno de violência simbólica que diz muito sobre o que era e não permitido ser. Nesses casos, a troca de um nome vindo do seio familiar por um outro estrangeiro que captura é a ação de impor que o que era permitido era o ser oficializado. Dito de outro modo, o permitido era – e ainda é, tendo em vista os mecanismos de uma sociedade estruturada pelo racismo e por ideologias universais – o que o outro diz ser. Ser quem se era ou é não era/é uma liberdade dada. Por isso, pensando com esse acontecimento histórico, aproximar a nomeação “quartinha” para compreender a infância a partir de saberes e viveres dos candomblés, mergulhados e (in)formados pelas línguas africanas, é uma tentativa de produzir uma não autoridade descolante dos saberes dos terreiros. É preciso destacar que não afirmo uma ojeriza pela palavra infância – muito pelo contrário, uima vez que o conceito, como foi apresentado anteriormente, para esta escrita, é ainda um mar a ser desbravado e sempre em aberto. A tentativa, aqui, é a de proporcionar uma aproximação de infância com as palavras e os artefatos⁹⁴.

Por isso, considerando o tempo do agora ancestral, penso⁹⁵, num dos entrelaçamentos desta escrita junto ao texto *Temporalidade, memória e ancestralidade*: enredamentos africanos entre infâncias e formação, de Nascimento (2018), a infância semeada nos terreiros enquanto mais próxima do passado para fazer um presente alargado. Nessa linha, entendo, com Ribeiro

⁹⁴ Inspiro-me em alguns grupos que estudam a infância nos estudos afro-brasileiros. Um bom exemplo é o *Kekeré*, que, na própria nomeação, busca uma palavra em iorubá que resguardar o conceito de infância com o qual o grupo estuda. *Kekeré*, em tradução livre, é miúdo.

⁹⁵ Voltar ao primeiro capítulo.

(2020), que “O futuro é ancestral”. Vale a pena marcar que, nos terreiros, o futuro é importante, mas não é o único horizonte para prosseguir. Na verdade, o futuro, que pode marcar um nascimento, diferente da ideia de criança trazida por Nietzsche, nos territórios *encandombledos* não é um começo sem passado (Nascimento, 2018). Isso porque, no presente, só há nascimento que (re)nasça na ancestralidade. Só para lembrar a ideia que Nascimento (2018) aborda no texto, o filósofo alemão que nos conta sobre as três metamorfoses do espírito destaca que, após as duas primeiras etapas – o camelo que carrega a moral sem contestar e o leão que vai brigar com a moral definida, a última fase, a criança, é o começo a partir do esquecimento. Para chegar ao último estágio da metamorfose, a fase da libertação do ressentimento pela criação, o humano precisa esquecer da moral estabelecida – que, na figura do leão, era combatente – e não ter ressentimento. De tal maneira, para criar por vontade, é preciso começar em direção ao futuro, porque

[...] no espírito se instala a criação, uma afirmação da própria vontade, para a conquista do próprio/seu mundo, afirma o Zarathustra nietzschiano. Abandona-se o passado, para construir um futuro, desde o eterno presente infantil em um uso potente da liberdade [...] (Nascimento, 2018, p. 584-585).

Nem o filósofo brasileiro nem esta escrita pretendem dicotomizar entre bom ou ruim o pensamento de Nietzsche e o dos *candomblés*. O que este estudo tenta mostrar, junto ao pensamento de Nascimento (2018), é que a afirmação da ancestralidade com o passado é extremamente importante para refletirmos sobre infância a partir dos saberes dos *candomblés* e, talvez, para pulsarmos a força que há nos pensamentos brasileiros. Para o autor,

[...] As crianças são uma espécie de elo entre essa dimensão histórica do passado e o presente das comunidades. São não o símbolo de seu futuro, mas a expressão de sua continuidade no presente. Desse modo, diferentemente da criança de Zarathustra, que é um novo começo, a criança para o pensamento tradicional africano é a marca da continuidade, uma expressão da ancestralidade. Ela nem é nova e nem começa. Ela segue. Mas não segue monotonamente. Ela segue em inversões, deslocamentos, fissuras, piruetas. Inclusive da própria temporalidade (Nascimento, 2020, p. 61).

Se lembrarmos do capítulo quarto, Exu é nosso ancestral que faz passado até mesmo no presente. Exu, como as *quartinhas* que carregam as temporalidades cronológica e intempestiva, também degusta o tempo com a fome do agora alargado. Por isso, como ele é o saber fundante desta pesquisa, gostaria de afirmar que a infância, no seu modo intensidade do tempo, brinca como Exu: faz o presente no passado e o futuro no presente; embaralha os tempos fazendo o agora; e alarga o agora, convidando o passado e o futuro para brincar de vida.

O menino *fula* sente sua infância por sua mãe mesmo ele sendo o adulto patrão. Heráclito sente a força de um tempo que brinca no reino da intensidade. Freire permanece

bambino aos 70 anos. Com esses exemplos, compreendo que as quartinhas, nos candomblés, são as crianças que lá aprendem com a intensidade do agora semeado de passado e são, também, os adultos que estão sempre na experiência de infância, pois compartilham as mesmas experiências das crianças quando aprendem e se fazem presente junto aos seus mais velhos de 5 ou 80 anos de idade.

As forças temporais que esta pesquisa, acompanhada dos saberes dos apresentados, observa são as de que as quartinhas-infância podem ser o tempo contado – a idade cronológica, as crianças – e, também, o tempo intensivo – aquele que independe da idade biológica para experimentar o agora de maneira intensa, como os eternos *bambinos* de 3, 15, 20, 50, 70, 85... anos. Então, as quartinhas estão na experiência do menino fula: no seio de uma mãe!

5 EXU E INFÂNCIA – UM CAMINHO FILOSÓFICO DE BRINCAR

A posição desta parte da escrita foi inquietante até o último ponto final. Acredito que muitos que estão ou estiveram no movimento de pesquisa já passaram por esta sensação: “será que este é o lugar certo deste capítulo?”.

Este é esse momento. Pensei, repensei, senti, cogitei, imaginei, pipoquei diversos lugares para encaixar a confluência “oficial”, na escrita, para falar sobre o encontro entre infância e Exu. No começo, achei que deveria ter fracionado em capítulos do início ao fim, mas essa ideia não foi à frente. Repensei em pôr no meio da dissertação e cheguei a colocar, mas, perto do fim do prazo, retirei. Assim foi em muitos momentos, até chegar nesta posição – confesso que essa escolha foi feita e refeita umas duas vezes. O encontro entre Exu e infância se apresenta, pois, quase ao final, ao pé de uma (in)conclusão.

A escolha foi feita por influência de um pensamento que meu orientador gosta de mencionar em algumas das suas falas. Lembro, sem exatidão: “É bom terminar começando”. O encontro entre Exu e infância é um prelúdio do término desta escrita, ancorado num começo: começo de infância e Exu. Juntei os dois na parte final, mesmo que nas entrelinhas eles estivessem juntos por todo corpo da escrita, para indicar que a conclusão conceitual da pesquisa terminará com um toque de começo em dobro: Exu e infância – ou para os que estão se acostumando com a pesquisa, quartinha.

Nas andanças dos caminhos das minhas palavras, entendo que a pergunta que norteou esta pesquisa foi: o que pode a infância com fome à Exu? Ou por que a quartinha-infância tem fome à Exu? Essas duas perguntas movimentaram, em mim, uma inquietação pelo sentido filosófico do conceito infância. Por isso que, ao longo da trajetória das palavras digitadas neste trabalho, eu quis brincar de dizer um pouco de Exu assim como de infância. Nada do que foi escrito aqui esgota o sentido correto e eclesiástico do que é um e o outro. De maneira diferente, relembro, mais uma vez, que Exu tem seu corpo feito para liberdade, e a infância é como um mar de desconhecimento. A pretensão, no sentimento deste pesquisar, é abrir diversidade na diversidade que é Exu e infância. Uma das diversidades que quero afirmar, em forma de dissertação, é que Exu anda pelo caminho da infância, assim como a infância faz caminho por Exu.

Em muitos momentos das narrativas sobre Exu, é possível perceber esse encontro, que podemos chamar de parceria. Exu, muitas das vezes, está experimentando o mundo como

infância em sua etapa criançada. Se lembrarmos da história de Exu com sua fome de tudo, perceberemos que ele devora e regurgita tudo que saboreou em seu corpo de infância. A criança Exu, assim que nasce, estava com fome e foi ela quem devolveu o diferente.

Pensando nisso, de entregar o diferente, o que as crianças gostam de fazer? É comum que as crianças brinquem com coisas com as quais elas vivem. Nos terreiros, isso não é diferente. Quem nunca foi de terreiro pode perguntar para quem foi criado em um ou para quem tem filhos no ambiente se não é comum as crianças brincarem de macumba. Eu mesmo era uma que sempre tinha, nas brincadeiras, as rodas do xiré. Minha mãe contava que, quando pequena, as suas bonecas eram suas filhas de santo, e ela a mãe de santo. No barracão de minha mãe de santo, o Dofono⁹⁶ do Ogun, Nycollas, de 3 anos, faz das suas brincadeiras com o que lhe cerca. Uma vez, sua mãe carnal, Fabíola de Oyá, Ekedí da casa, filmou o menino brincando de ser Seu Tranca Rua⁹⁷ e mandou para o grupo de aplicativo de conversa dos filhos de santo. Foi divertido ver a cena em que ele imitava os jeitos, os trejeitos, a voz e tudo que o Exu costuma fazer. Nycollas de Exu ou Exu de Nycollas? Quem habitava quem?

A brincadeira trazida nesta escrita é um modo de pensar Exu num corpo em meninice – ou meninice num corpo de Exu? Trata-se de refletir sobre os conhecimentos dos terreiros como caminhos de brincantes. Exu e infância. É claro que essa experiência de recriação do mundo por meio de brincadeiras não é algo exclusivo das crianças de terreiro. Os relatos trazidos, contudo, são uma maneira de imaginarmos Exu no corpo infância.

Muitos são os momentos que esse tipo de confluência entre Exu e infância acontece. Até mesmo quando foi necessário esconder Exu dos olhos dos colonizadores, foi na figura de criança que ele foi hospedado. O culto aos orixás, por ser uma religião vinda do continente africano, por vezes, em grande parte da América, foi proibido: “[...] Entre os instrumentos usados pelo poder escravizador estava a Igreja Católica que, absolutamente, não é responsável pela persistência das religiões de origem africana na chamada América Latina: Haiti, Cuba e Brasil, entre outros” (Nascimento, A., 2016, p. 123-124).

Os africanos e seus descendentes não podiam cultivar suas espiritualidades. Era crime afirmar ou viver uma experiência religiosa que não fosse a do colonizador. Os colonizadores que vieram para as terras do continente americano, por serem cristãos, não permitiam que

⁹⁶ É uma palavra que significa a ordem que a pessoa foi iniciada junto ao seu grupo de feitura ou solo, dependendo do orixá da pessoa, uma vez que segue a ordem do xiré. Dofono/a é o primeiro a ser iniciado.

⁹⁷ Exu Tranca Rua não é o orixá Exu, mas, sim, uma divindade vinda da religião da umbanda. Como os Exus da linha da umbanda, assim como outras espiritualidades, têm ligação com a cultura africana, podemos dizer que esse Exu correlaciona algumas características com o orixá vindo de África. Na umbanda, Seu Tranca Rua é um Exu de linha de frente, subordinado a Ogum, que abre ou fecha os caminhos, dependendo da necessidade.

deuses e divindades que não eram o deus judaico-cristão fossem cultivados. Dada essa situação, muitas estratégias realizadas pelos africanos e seus descendentes foram tomadas para que os orixás pudessem continuar em nosso solo. Uma delas é conhecida pelo nome de sincretismo.

Na perspectiva de Nascimento, A., (2016, p. 134), “[...] Tem sido o sincretismo mais outra técnica de resistência cultural afro-brasileira do que qualquer das explicações ‘científicas’ propagadas com fito domesticador”. Como a espiritualidade africana é, nos países da América Latina, um meio de preservar um modo de vida resistente à imposição do colonizador escravizador, então técnicas e estratégias surgiram para a preservação desse modo de viver. O sincretismo ocorrido entre as religiões afro-americanas e o catolicismo, em curtas palavras, é marcado pela preservação dos orixás e das divindades africanas na figura dos santos da igreja católica. Com isso, para cultivar um orixá, foi necessário “escondê-lo/a” na imagem de um santo. Por isso, é possível, por exemplo, no Rio de Janeiro, identificar Ogum na figura de São Jorge. Assim, o sincretismo entre os santos católicos e os orixás foi – e, em certa medida, ainda é – uma maneira de resistir com inteligência aos ataques feitos às religiões afro-americanas. Esse movimento não foi uma ação de pura harmonia com os colonizadores, mas, sim, uma estratégia de resistência contra uma aniquilação cultural.

É interessante perceber que, no Brasil, essa tática não só aconteceu entre o catolicismo e o culto aos orixás, mas, também, entre as espiritualidades de diferentes povos africanos que foram trazidos para a América, assim como entre as espiritualidades africanas e as dos povos originários. É bom frisar que, diferente do sincretismo entre os santos da igreja e os orixás, os outros aconteceram como um modo de unir forças e estratégias de vivências aos ataques de interdição cultural: “[...] E desprezando a cultura que os africanos trouxeram, os europeus reforçaram a teoria e a prática da rejeição étnica” (Nascimento, A., 2016, p. 138).

Por que trazer esse contexto? Porque um dos sincretismos acontecido em Cuba pode intensificar a aproximação de Exu e infância. Em Cuba, não há candomblés como no Brasil, mas existem as religiões afro-cubanas, como a *santería*, que guarda, assim como nos candomblés, o culto aos orixás. Alguns sincretismos entre os/as orixás/*orishas*⁹⁸ e santos católicos são parecidos no Brasil e em Cuba, e Exu é um desses que resguarda semelhança. Por exemplo, nas culturas afro dos dois países, é possível ver Exu como na figura do diabo – pelo olhar do colonizador – ou do santo Antônio. Em Cuba, contudo, uma especialidade acontece: Exu resistiu, pelos saberes afros, também na figura do santo menino Jesus – ou com o nome

⁹⁸ Em Cuba, a grafia é diferente do português do Brasil. Por isso, como esta escrita busca em outra territorialidade e suas especificidades compor entendimento para nossa questão, resguardo a grafia cubana de orixá.

que lá é conhecido: Santo Niño⁹⁹.

Uma das explicações cabíveis para esse sincretismo, segundo alguns estudiosos (Cabrera, 2004; Silva, 2015), é o fato de Exu ser um mensageiro do divino, assim como Jesus é para o cristianismo: “[...] a correlação entre Leguá (Exu) e Jesus Cristo, por serem ambos mensageiros, é uma característica da religião dos orixás em Cuba, sendo ambos vistos como princípios positivos.” (Silva, 2015, p. 201). Para além dessa característica, por que ele é associado à figura do menino Jesus? A criança deus humana, para os afro-cubanos,¹⁰⁰ lá come o mundo e o regurgita na pele de uma criança. O que isso pode nos apontar como uma interpretação filosófica para a infância?

Alguns caminhos, aqui, serão abertos para pensarmos essa criança, que representa, neste momento, o que estou convencendo nomear de quartinha-infância na companhia de Exu. Começo confluindo a marginalização que Exu e a infância receberam. Exu, pelos olhos do colonizador, foi identificado como igual ou o mesmo que a divindade diabo do cristianismo (Bastide, 1989; Silva, 2015; Verger, 1981), uma comparação com a imagem suprema do mal.

É sabido e divulgado pelas/os mais velhas/os que Exu não é o diabo, pois esses são e fazem parte de culturas diferentes. Apesar de existirem algumas semelhanças entre eles, como por exemplo, a desarticulação que os dois promovem com as coisas estabelecidas, Exu é um orixá africano que fortalece e embasa os saberes afro-brasileiros, e, por isso, não é o diabo, que é uma divindade judaico-cristã que faz uma contraposição à figura de bem e bom. Não entrarei em todos os porquês dados a essa identificação¹⁰¹, contudo quero frisar umas das associações que pode ter fundamentado essa aproximação e, como veremos, uma ojeriza a Exu. O orixá da comunicação e senhor das encruzilhadas tem uma função de organizar o mundo através do movimento. Exu abala o estático e a verdade duradoura para trazer e relembrar que, no agora, não há o previsto já dito e sabido. Segundo Rufino (2019, p. 31),

[...] Exu é a inscrição da pluriversalidade do mundo, é a perspectiva, a negação, o pavor da dúvida que se acende causando o estouro do conhecimento. Exu baixa em qualquer corpo, fala em qualquer língua, diz no não dito, se não existe palavra, ele inventa, se a compreendemos, ele a destrói para nos lançar no vazio do tombo. Para aqueles que se arriscam no desafio de outras travessias, Exu os assiste, os observa e, dependendo da negociação, pode vir a ajuda-los. Agora, para aqueles que se colocam acomodados

⁹⁹ Como a colonização cubana foi imposta pelos espanhóis, é mais comum os sincretismos com santos que tenham nomes e aproximações com a cultura espanhola.

¹⁰⁰ Em Cuba, Exu é mais conhecido com o nome de Eleguá ou Légua. Segundo Silva (2015), Eleguá é a figura ligada ao caráter benfazeja do orixá, o que proporcionou o sincretismo com o Niño de Atocha. Já Exu é associado ao lado mais maldoso, o que fez os colonizadores ligarem o orixá à divindade cristã do diabo.

¹⁰¹ Muitos pesquisadores, quando investigam os porquês dos sincretismos entre as religiões afro-americanas e as cristãs, tentam perceber algumas semelhanças que relacionem as divindades sincretizadas. Com Exu, podemos mencionar que tanto o orixá como o diabo têm características ligadas ao corpo, com forte ênfase sexual e são concebidos como habilidosos com a linguagem, trapaceiros e brincalhões, por exemplo (Silva, 2015).

nas espreguiçadeiras da certeza, Exu prega peças, os espreitando sob os redemoinhos da imprevisibilidade, do virar do avesso, do bater de um lado e gritar no pé da orelha do outro.

Como vimos em outros capítulos, Exu resguarda, na realidade, o segredo do movimento. Na boca de Exu, nada é eterno como imutável. Quando ele devolve a realidade degustada, o diferente instaura e a des-ordem se restabelece.

Na visão cristã sobre o diabo, sem aqui fazer uma apologia ou defesa dessa divindade do cristianismo, tal presença é o que causa confusão e desordem para os ditames do deus supremo judaico-cristão. Se lembrarmos as passagens bíblicas, especificamente, no velho testamento, nos momentos em que a divindade suprema criadora fala para os humanos, há sempre discursos assertivos e de ordem da verdade única: são dizeres do alto vindo verticalmente para o ser humano. É possível perceber essa característica em diversas partes do que foi classificado como velho testamento.

Em especial, gostaria de destacar o livro de Deuteronômio. Não farei um estudo denso e aprofundado sobre a escrita encontrada nessa parte bíblica, entretanto quero destacar que a divindade tida como Deus é, em todo livro, uma voz assertiva e que revela a verdade. Para relembrar e contextualizar, o livro de Deuteronômio conta a saga de Moisés. Este é o quinto livro da bíblia e está dividido em três sermões proferidos aos israelitas por Moisés na planície de Moabe, pouco antes da entrada na Terra Prometida. Nessa história, são Deus revelada, a Moisés, as leis e as verdades assertivas e transcendentais para o comportamento humano, a exemplo dos 10 mandamentos, que são inabaláveis – poucos escutam a sua voz

Já a figura do diabo é algo que muda e desestrutura essa característica. A primeira interpretação da aparição do diabo na bíblia inicia no começo de tudo. No livro de Gênesis, é possível perceber a contraposição do diabo frente a Deus. Se o segundo instaura regra e revela verdade, como a proibição do fruto proibido, o primeiro incorpora corpos e desestrutura ordens, desorganiza a lei dita e sancionada. Dessa forma, a figura do mal vai, pelo corpo de uma cobra, negociar o não cumprimento da lei. Isso porque o fruto proibido não é tão proibido, pois é possível, e a cobra incorporada usa a linguagem para negociar, fazendo, na fala, a articulação de uma desarticulação da lei, da verdade que não podia ser imputada.

Trago, para a escrita, essa característica do diabo para pensar a aproximação que o pensamento colonial fez entre aquele dito como o maligno pelo cristianismo e Exu. Busco essa questão não com o intuito de enfatizar ou dizer que, por semelhanças, um é o outro. O que aqui quero evidenciar é que, pelas aproximações de desordem e outras feitas pelos colonizadores, Exu passou a ser considerado o diabo. Essa associação da imagem e do sentido de Exu com o

diabo, nos países colonizados que tinham – têm? – a igreja católica como ferramenta colonial, foi prejudicial para o culto ao orixá.

Esse sincretismo entre as duas divindades, tanto externo pelos colonizadores como interno com os próprios cultivadores do orixá nas Américas, é uma das formas de subjugar entre o que é aceitável ou não. De antemão, já digo que esse não é o único fator de razão para a prática do racismo religioso, porém, com ela, foi possível pôr as religiões que cultuam Exu como algo maligno e, por isso, indesejável.

O processo de demonização do orixá permitiu identificá-lo como uma figura do mal e, dessa forma, rejeitável para a sociedade. A moralização atribuída a Exu, por esse ser um dos fundamentos dos saberes religiosos vindos de África, contribuiu para uma polarização entre religiões do bem e do mal. Nessa dualidade, o cristianismo, por ter seu salvador o filho e o próprio deus bom, é concebido como bom, bem e aceito de ser vivido, enquanto as religiões afro-americanas que, como os candomblés, têm a figura de Exu indispensável para todo e qualquer ritual, tornaram-se um mal não aceitável. Nessa perspectiva, viver os candomblés é um mal indesejável e ojerizado nas sociedades que têm as religiões do deus crucificado como suporte. O orixá que tem como uma das suas ações a abertura para desestruturar o estruturado passa a ser demonizado e, assim, indesejado.

O aspecto colonial dado ao orixá, de uma certa forma, também influenciou o próprio modo das práticas dos candomblés. Verger (1981), Silva (2015) e outros autores contam que, nas próprias casas de candomblés, Exu foi tido como uma força que não poderia estar nos ritos, uma vez que ele pode atrapalhar ou fazer uma “traquinagem” nas ações e na realidade. É comum, ainda hoje, nas casas de santo, nomear o momento de *ipadé* como um ritual de “despachar Exu”. Agradá-lo para que tudo ocorra bem virou sinônimo de acalmá-lo para não atrapalhar os acontecimentos, ou seja, colocá-lo para fora. Diferentemente, como vimos nos capítulos anteriores, o ritual de *ipadé* é uma forma de clamar a presença de Exu para que as comunicações entre o profano e o divino sejam feitas, visto que ele é o orixá comunicador entre o sagrado e o humano.

Além disso, por ser justo em suas trocas, Exu gosta de ser lembrado e reverenciado. Se lembrarmos da narrativa do gorro bicolor que carrega o +1 ou a cena do filme *Besouro*, o orixá apronta sua estripulia, pois não foi reconhecido e saudado. Então, não criar uma troca de saudação com Exu pode ocasionar uma dívida a saldar: sem Exu, nada se faz.

E a infância? O que a trajetória sobre Exu, no olhar colonial, compartilha com ela? A infância parece correr um risco semelhante ao de Exu na história da filosofia: ser indesejável. É comum, nos dias correntes, pensar na infância como algo menor e necessário de ser

ultrapassado. Ser infantil é uma característica pejorativa na linguagem do senso comum, e por quê? Bom, sem esgotar ou evidenciar uma causa nascente, podemos apontar que os discursos filosóficos ajudaram nessa concepção de infância ou do ser infantil. Com Walter Omar Kohan (2003), em seu livro *Infancia entre Educación y Filosofía*, é possível pesquisar uma parte da história da filosofia ocidental e perceber como isso pode ter acontecido.

Kohan (2003), no primeiro aspecto conceitual do livro, separa três momentos para estudar a relação entre o conceito de infância e as filosofias do ocidente. O autor se baseia na Grécia antiga, com Platão, na modernidade, período de invenção da infância, e em alguns aspectos da contemporaneidade. Nesses três momentos, evidencia que, nos discursos filosóficos, a infância é posta como algo incompleto e, por isso, passível de ser ultrapassada. Para as reflexões deste estudo, deterei-me nos dois primeiros momentos.

O autor discorre, por exemplo, sobre o caráter educativo com o qual Platão pensa a infância: como algo a ser ultrapassado. Para o grego, a infância não é um problema filosófico sobre o qual ele se debruça, contudo é uma questão de educação que revela, em seus discursos, um lado político sobre a infância¹⁰². Essa característica pode ser evidenciada em quatro traços que Kohan (2004) identifica nos diálogos de Platão¹⁰³, são eles: possibilidade, inferioridade, outro desprezado e material da política. Todas elas possuem um caráter educativo e, por isso, são uma etapa a ser ultrapassada, deixando a entender que a infância não é um modo desejável e habitável:

[...] En este registro, los niños no interesan por lo que son – niños – sino porque serán los adultos que gobernarán la pólis en el futuro. Nosotros, los adultos del presente, los fundadores de la pólis, los que sabemos la ausencia de certezas y los riesgos de esse llegar a ser, queremos lo mejor para ellos que es, al mismo tiempo, lo que nosotros consideramos mejor, lo mejor para nosotros, lo que no hemos podido ser pero queremos hacer que ellos sean. Intentaremos, incluso, acompañarlos, desde la más tierna edad [...] (Kohan, 2004, p. 71).

Esse modo de pensar é o que, no futuro, vimos se perpetuar durante a história do ocidente. Kohan (2004), quando estuda alguns aspectos da modernidade, salienta que este é o período de intensificação do “ser infância”, ou melhor, de uma educação para infância. O autor vai a dois estudos para entender a formação da significação da infância para a educação: os de Ph. Ariès e de Michel Foucault. Com o primeiro, por meio do campo da história, é possível perceber como uma ideia de infância foi surgindo e o caráter cuidadoso que as crianças

¹⁰² Kohan (2004) destaca a necessidade de analisar as palavras que são usadas por Platão para pensar o que hoje nomeamos como infância.

¹⁰³ Kohan (2004) não tenta reduzir o pensamento grego sobre a infância pelas escritas de Platão, mas investiga como, em alguns dos diálogos platônicos, a infância foi pensada. Os diálogos estudados foram: *Alcíbiades I*, *Górgias*, *A república* e *As leis* (Kohan, 2004).

começaram a receber na modernidade. Já os estudos de Foucault possibilitaram perceber o surgimento de saberes e instituições disciplinadoras, com foco na ideia de infância, ou seja, conceber um modo de captura da infância enquanto algo passível de ser transformado de acordo com as ideias que estavam sendo pensadas. A infância, nesse momento, é o tempo da aprendizagem, em que o corpo infantil deve ser capturado pelas instituições para aprender a ser um outro.

Desse modo, a partir do que Kohan (2004) apresenta, gostaria de pensar que a infância é um modo de viver que, para os discursos filosóficos do ocidente, deve ser ultrapassado e transformado em outro – isto é, indesejável assim como foi Exu no olhar colonizador. Por isso, o primeiro caminho que intercruza Exu e a infância é o caráter de ser indesejável para quem os tentou capturar.

Outra aproximação que podemos pensar é o ambiente com o qual os dois tipos de vidas – Exu e criança – brincam. Tanto um como o outro costumam brincar com a existência do que há. Uma criança quando brinca é capaz de fazê-lo com tudo que a cerca, porque ela faz do mundo seu espaço brincante. Não importa em qual canto do mundo uma criança se encontra: a brincadeira sempre aparece – de forma contida ou não,.

Ainda, brincar é algo mais comum do universo das crianças. A vassoura pode virar uma moto, assim como uma pedra, elementos de cozinha e até mesmo o ar podem estar na brincadeira com algum sentido. Desse jeito também me parece ser Exu. Vale lembrar que um dos adjetivos dados ao orixá é o de *triskter*, que, numa tradução livre, seria “o brincalhão”. Esse termo referenciado ao orixá carrega uma carga inspiradora e pejorativa, visto que é possível pensar como o trapaceiro. Assim, Exu é o brincalhão dos orixás: “[...] Exu pertence à categoria dos *tricksters*, que designa pessoas, divindades ou seres místicos que geralmente questionam, invertem ou quebram regras e comportamentos. Por isso Exu é também visto como trapaceiro, brincalhão, esperto ou malandro” (Silva, 2015, p. 23-24).

Exu brinca, pois é de sua natureza fazer da realidade uma ressignificação. Isso porque, se pensarmos no ato de brincar, perceberemos que ele é um recriar de algo – situação, objeto e qualquer coisa que existe. Lembra do Nycollas, o Dofono do Ogun? Então, sua brincadeira recria seu próprio corpo como um Exu, que já foi padre e rezou missa, como diz o ponto louvado a seu Tranca Rua.

Por ter o mundo, ou melhor, tudo que há como um terreno de brincadeiras, então nomeio a primeira aproximação entre Exu e infância desta escrita: a brincadeira. Na citação acima sobre Exu, ela é um ato revolucionário: “[...] *tricksters* [...] que geralmente questionam, invertem ou quebram regras e comportamentos” (Silva, 2015, p. 23-24). Brincar é o modo pelo qual Exu,

em suas peripécias, na existência faz a diferença. Não seria a fome de Exu uma brincadeira alimentícia? A infância tem fome de brincar? O que nos diria Elza Soares com o cantor Edgar? Cantamos lendo....

“E o que as crianças estão pensando?
Quais são os recados que as baleias têm para dar a nós
Seres humanos, antes que o mar vire uma gosma?
Cuide bem do seu Tcheru
Na aula de hoje veremos Exu Voando em tsuru
Entre a boca de quem assopra e o nariz de quem recebe o tsunu
As escolas se transformaram em centros ecumênicos
Exu te ama e ele também está com fome
Porque as merendas foram desviadas novamente” (EXÚ nas escolas, 2018).

Merendas são alimentos oferecidos, convencionalmente, nos intervalos das escolas ou, como é comum chamar no Brasil, no recreio. O recreio que vem do verbo recrear, que tem a ver com um certo momento de brincar. Criar? (Re)Criar? Recrear... Exu e infância com fome, pois as merendas foram desviadas. Como comer sem o recreio?

É por ser Exu um brincalhão e ter brincadeiras como um dos seus modos de agir que as estruturas são colocadas em suspensão. Ele promove a diferença na brincadeira e na traquinagem com as coisas, abalando o que há. Faz da sua fome uma peripécia que, se antes sua mãe não podia ter filhos, agora pode. É uma traquinagem que, para além da desorganização, ao final, a mudança restitui uma ordenança. O segredo guardado no agora: o diferente. E a infância? Crianças, como infância, brincam com o que há, ressignificando o que têm. Uma brincadeira pode desorganizar o sentido de algo, alguém e tudo que há para ressignificar. A vassoura não mais é o que se é, pois, no momento da brincadeira, a traquinagem acontece, e ela passa a ser outra coisa. Constitui-se, pois, um desorganizar para reorganizar, um (des)significar no (re)significar e um (des)territorializar para (re)territorializar.

Buscando o que conversamos sobre as quartinhas, a infância, no terreiro, tem sua ação de esperar e agir. Ela também não é o novo do nada, mas é um nascimento que proporciona o presente para o futuro, com os braços no passado. A infância como criança brinca – muda, renova, instiga padrões.... – no terreiro pela possibilidade de fazer diferente pelos mais velhos. Não digo que as crianças de terreiro modificam e colocam abaixo as estruturas dos candomblés: o que quero pontuar é que, por elas, na meninice de ser um nascimento nos braços dos mais velhos, os candomblés também são (re)feitos e vêm sendo feitos. Nascer para os candomblés, como vimos no primeiro capítulo, é trazer o axé dos mais velhos para um início, uma nova caminhada que faz junto. Criança, adulto ou idoso, no habitar da infância, como o menino fula, faz, junto à mudança, a partir do que somos com nossos ancestrais.

Se a brincadeira é a primeira aproximação apresentada, quais outras afinidades podemos encontrar? Na estrutura desta escrita, se percebemos, tanto quando falei sobre Exu quanto sobre as quartinhas, o tempo é algo em comum. A experiência do tempo em Exu é saborear o agora intensivo, porque ele faz hoje o resultado no ontem e brinca com a cronologia para promover o presente alargado.

Da mesma forma, vimos que as quartinhas-infância são dois dos tipos de tempo, o cronológico e o intensivo. O segundo é um fazer do agora algo intensivo no presente, a partir das forças ancestrais que cuidam do nascimento do agora para florescer um presente e depois. É um começo no fim com meio. É uma aproximação da experiência do tempo da qual Exu e infância compartilham o agora alargado. Trata-se, portanto, de um tempo presente de presença, que cheira talco como um bumbum de bebê.

Na canção *Palco*, do álbum *Luar*, de Gilberto Gil (1981), o intérprete (en)canta os ouvidos dizendo que sobe no palco e sua alma cheira a talco como bumbum de bebê. Tentando uma aproximação filosófica e intertextual entre essa música e esta escrita, aponto o palco como a vida do artista e de todos que “Vale quanto pesa pra quem preza o louco bumbum do tambor” (PALCO, 1981). O bumbum do bebê, por sua vez, seria como nossas quartinhas-infância, uma vez que “Trago a minha banda – Só quem sabe onde é Luanda – Saberá lhe dar valor (dar valor)” (PALCO, 1981). A vida vira palco quando a alma sente pela experiência da infância. O palco, lugar intenso da arte de um artista, é intenso porque a alma se faz presente como bebê, uma presença que nos leva para o último realce que esta escrita pretende pensar: o *Corpo/Corpus* para liberdade de Exu e da infância.

POR UMA (IN)CONCLUSÃO: RYAN TEIXEIRA PRESENTE!

Ryan Teixeira... Em julho de 2018, eu estava em meu último período da graduação de Filosofia. Por uma organização antecipada e de caráter ansioso para escrever, quase um ano antes eu já tinha defendido minha monografia, que, na época, nada tinha a ver com a atual pesquisa. Por isso, comecei a última fase do curso com a intenção de elaborar e elucidar o que eu gostaria de pesquisar na pós-graduação. Sempre quis estar na pesquisa, só ficava a dúvida se era logo após a graduação ou em um tempo mais a frente. Nesse período entre as atividades finais de formação e a elaboração do projeto de pesquisa, fiquei sabendo de uma notícia pelos

meios de comunicação de grande circulação do Rio de Janeiro que, certamente, mexeu com minhas intenções para o mestrado. Para além das razões mencionadas na introdução desta escrita, uma reportagem que contava a morte de Ryan Teixeira – Presente! – marcou minhas ideias.

O menino Ryan, aos 16 anos, na noite do dia 17 de julho de 2018, foi morto quando brincava com seus amigos. Sobre o jovem de corpo negro morador da zona oeste carioca, em Magalhães Bastos, as manchetes estampavam: “PM é preso em flagrante por morte de adolescente que brincava no telhado em frente à sua casa, em Magalhães Bastos”¹⁰⁴. As publicações diziam que um policial, em seu dia de folga, incomodado com a brincadeira de três amigos adolescentes, atirou contra eles. As reportagens contavam que foi apenas um disparo, ação suficiente para achar o corpo brincante de Ryan. O menino adolescente que tinha o sonho de ser jogador de futebol e que estava cursando o primeiro ano do ensino médio teve seu ritmo cardíaco interrompido porque fazia o que era seu direito: brincar.

O que esse relato pode nos orientar sobre esta escrita? Como a vida assassinada desse adolescente pode pronunciar a luta em prol da afinidade de Exu com as quartinhas-infância? Quais marcas Ryan pode contribuir para Exu brincar com a filosofia e a educação institucional brasileira? Alguns apontamentos...

O assassinato de Ryan revela o movimento de morte cultivado no interior das instituições de poder brasileiras, sejam elas universidades, escolas, centros filosóficos, judiciários, mídia... e muitas outras. A experiência de opressão opera como um movimento educativo que organiza todos os fluxos de uma sociedade, isto é, as experiências educam. Quando se mata um corpo oprimido por anos, uma pedagogia da morte é sistematizada. A imposição da parada do movimento cardíaco do corpo brincante do adolescente é a mesma que roubou e impossibilitou milhares de vidas pretas e indígenas no período colonial e é a mesma ação que achou que poderia descartar vidas pretas ancestrais na grande calunga – o mar. Lembrar a história de Ryan é enfatizar que sua experiência não foi descartável, mas, sim, reafirmada e incorporada na luta presente e contínua contra as forças de morte traduzidas no Brasil por diversos nomes – como racismo, machismo, homofobia, etarismo... e, também, epistemicídio.

Lembro que Davis (2018), nas suas ações escritas por uma luta para a liberdade, relembra que as ações educam, tanto nas situações de morte como nas de promoção da vida. As lutas que se compartilham em um movimento interseccional reacendem as chamas da liberdade. Além disso, conforme a autora, elas levam tempo e esse processo é educativo:

¹⁰⁴ Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2018/07/18/adolescente-e-morto-por-policia-militar-na-zona-oeste-do-rio.ghtml> Acesso em: 1 mar. 2021.

Entrevistador: *A luta é interminável?*

Angela Davis: Eu diria que, à medida que amadurecemos, nossas lutas produzem novas ideias, novas questões e novos campos nos quais nos engajamos na busca pela liberdade. Como Nelson Mandela, devemos ter disposição para abraçar uma longa jornada rumo à liberdade (Davis, 2018, p. 27, grifo da autora).

Presentificar a vida de Ryan é ecoar a semente deixada por outras/os ancestrais. Lembrar que esse adolescente viveu e foi morto porque era um brincante de corpo negro é chamar para a luta os ancestrais que foram impossibilitados de continuar seus caminhos. Então, lembrar de quem foram é presentificar suas presenças, é educar clamando uma resistência com as vivências dos nossos, a partir de suas trajetórias. Isso porque o que causou a morte de Ryan foi a repulsa de suas categorias: a infância, a raça, a classe social, o brincar... ou podemos também nomear de infância¹⁰⁵ negra.

O policial, em seu dia de folga, não estava de folga do racismo operante nas relações sociais, de sua autoridade geracional sobre o corpo mais novo, de seu poder conquistado pela violência de autoridade de posto social... Ele não estava em folga porque a educação de morte não tem folga: ela educa e pratica a todo instante, sem férias. A repulsa do corpo negro brincante do subúrbio, no caso do Ryan, é a mesma causada pelo epistemicídio nas instituições de saber brasileiras, por meios e ações diferentes, mas com a mesma força.

Pode parecer uma oportunista “força de barra” a tentativa de correlacionar a vida de Ryan Teixeira, ou melhor, a morte com o epistemicídio dos saberes negros, indígenas e ciganos, por exemplo, em nossos meios acadêmicos e de educação formal, mas não é! Sabe por quê? A pedagogia da morte opera tanto na dor física como na dor espiritual. O que ataca o corpo também ataca o pensamento. Abdias Nascimento (2016, p. 134) relembra que, no sistema escravista, modo operante fundador do que chamamos de Brasil, o físico e o espírito são, ao mesmo tempo, alvos: “[...] Para manter uma completa submissão do africano, o sistema escravista necessitava acorrentar não apenas o corpo físico do escravo, mas também seu espírito” (Nascimento, A., 2016, p. 134). Por meios diferentes, mas com a mesma lógica, que aqui eu gostaria de chamar de autorização, institui-se quem pode ou não ser ou ter acesso à vida. O racismo e seus dispositivos de operações não separam o corpo passível de bala para o pensamento minado de interdição. Por isso, para enfrentarmos essa lógica de ataque duplo, é preciso estar ciente dessa ação, uma vez que

[...] Caracteriza-se o racismo brasileiro por uma aparência mutável, polivalente, que

¹⁰⁵ Lembro que infância, nesta escrita, é muito além de uma etapa biológica humana: é um experimentar da vida como vimos. Talvez, pela vida do menino adolescente Ryan, trata-se de um brincar.

o torna único; entretanto, para enfrentá-lo, faz-se necessário travar a luta característica de todo e qualquer combate antirracista e antigenocida. Porque sua unicidade está só na superfície; seu objetivo último é a obliteração dos negros **e seus descendentes** como entidade física e cultural (Nascimento, A., 2016, p. 169, grifo meu).

Ryan, assim como as 6 crianças negras pobres moradoras de áreas alvos da violência das balas “achadas” no Rio de Janeiro mortas no ano de 2019 – Jenifer Cilene Gomes, 11 anos: PRESENTE! Kauan Peixoto, 12 anos: PRESENTE! Kauã Rozário, 11 anos: PRESENTE! Kauê Ribeiro dos Santos, 11 anos: PRESENTE! Ágatha Vitória Sales Félix, 8 anos: PRESENTE! Ketellen Umbelino de Oliveira Gomes, 5 anos: PRESENTE! – junto com mais doze outras vidas assassinadas no ano de 2020 – Anna Carolina, 8 anos: PRESENTE! João Vitor, 14 anos: PRESENTE! Luiz Antônio, 14 anos: PRESENTE! João Pedro, 14 anos: PRESENTE! Douglas Enzo, 4 anos: PRESENTE! Kauã Vitor, 11 anos: PRESENTE! Rayane Lopes, 10 anos: PRESENTE! Ítalo Augusto, 7 anos: PRESENTE! Maria Alice, 4 anos : PRESENTE! Leônidas Augusto, 12 anos: PRESENTE! Emilly Victoria, 4 anos: PRESENTE! Rebecca Beatriz, 7 anos: PRESENTE! – são, hoje, trajetórias ancestrais que¹⁰⁶fortalecem a importância de gerar e promover conhecimentos a partir de saberes de nossos chãos, de nossas terras, de nossas gentes e com nossos encantos⁵⁰⁵.

Não afirmo que, alguns outros saberes, como os europeus ou de outros continentes, não possamos firmar forças para uma luta em prol da vida de crianças como a do Ryan. O que eu quero apostar, com esta escrita, é que, com os nossos saberes, podemos e sabemos também lutar. Com infância com fome à Exu é possível fortificar quem somos e por onde somos semeados. Não é excluir tal ou outro pensamento, mas, sim, pô-los em relação: dizer Exu na academia, brincar com infância de terreiros na produção de conhecimento e pensar o conceito de infância com vozes que estão ecoando nas vielas e avenidas de nossas gentes que muito foram amordaçadas. Por que não uma razão crítica tupiniquim? Por que não uma fenomenologia por Exu? Por que não uma epistemologia a partir do samba? Por que não uma linguagem funkeira? Por que não?

Por isso, para além de uma tentativa de sentir o conceito de infância pelo saber das

¹⁰⁶ Os nomes e números apresentados foram retirados de três reportagens que tentaram contabilizar as vidas perdidas, porém é possível que esse número seja maior e não catalogado. Vale ressaltar que a informação trazida nesta escrita é totalmente restrita a uma realidade e condição. Em outras palavras, ela não representa uma estatística nacional e muito menos exata sobre todas as vidas perdidas das crianças e jovens negros do Rio de Janeiro e do Brasil. Esta nota é um cuidado de perceber que a realidade é muito mais cruel do que pude coletar em informações. Durante a fase final deste processo dissertativo, procurei informações ou estáticas de ONGs ou instituições que poderiam fornecer, mais quantitativamente, um número nacional e até mesmo regional, mas não consegui encontrar. Por esse motivo e por achar necessária a contextualização, coletei, como um meio de ancoragem para a presente escrita, as reportagens de Folhapress (2019), Barreira e Torres (2019) e G1 Rio (2020).

quartinhas numa perspectiva exuriana, esta pesquisa é, também, uma forma de protestar que vidas criançadas negras, pobres, aborígenes, ciganas, sem teto, enviadadas, travestis e tantas outras importam! São lutas interligadas do cotidiano. Se pudermos pensar sem mordação através de nossos saberes e conceitos, quem sabe os corpos como os das dezoito crianças e adolescentes mortos no Rio de Janeiro e mencionados anteriormente parem de cair no chão com furos de traçantes achados.

Não, esta dissertação não está concluindo que somente com a produção de conhecimento é possível sanar esse tipo de extermínio. Por outro lado, não devemos esquecer que a ciência – nas humanidades, nas exatas ou em qualquer outra área – faz relações sociais, assim como a sociedade interfere nos seus modos de produção. Não existe o conhecimento sobre *capital cultural*, por exemplo, sem as diferentes estruturas sociais e econômicas das sociedades. Da mesma maneira, não há o saber do buraco da camada de ozônio sem as correlações sociais humanas.

O que quero dizer é que, no nosso modo de vida, não há ciência sem sociedade bem como não há sociedade sem ciência, pois uma faz a outra. Por isso, questiono: por que só alguns conhecimentos são autorizados oficialmente para compor o ambiente científico? Além disso, (re)inquieto-me com a indagação levantada por Djamilia Ribeiro (2019, p. 65, grifo meu): “[...] A questão é que é irrealista que numa sociedade como a nossa (**brasileira**), de maioria negra, somente um grupo domine a formulação do saber. É possível acreditar que pessoas negras não elaborem o mundo?”.

Dessa forma, esta (in)conclusão, somando o prelúdio de uma conclusão do capítulo anterior sobre a infância à fome de Exu, grita para que os meios de produção de conhecimento se comovam. Que, assim como o verbo comover tem um apelo para o mover junto, os ambientes que criam e fornecem conhecimentos ajam movendo com um com. É claro que nem toda pesquisa precisa ir a partir de todos, mas é extremamente importante que vozes de saberes que não estão ou nunca estiveram na evidência hegemônica não sejam interditados.

Não escutar ou impossibilitar a produção de conhecimento por outros caminhos não hegemônicos, no Brasil ou em lugares em que a cultura popular pulsa, é viabilizar mortes: a física, como as das crianças citadas, e a cultural, como a tentativa de exterminar os saberes dos candomblés na marginalização de um branqueamento da população brasileira¹⁰⁷. Essa morte é

¹⁰⁷ Para ilustrar essa marginalização em prol de um branqueamento, vale lembrar um pouco das perseguições que os candomblés e as umbandas do Rio de Janeiro sofreram oficialmente e até hoje sofrem com os artefatos das religiões negras ainda apreendidos no museu da polícia. Eram comuns e pautadas oficialmente as perseguições às religiões negras. Pelos artigos 157 – espiritismo, magia e outros sortilégios – e 158 – curandeirismo – do Código

visível quando um corpo na mira de uma bala achada encontra o chão sem vida e é camuflada quando uma criança de candomblé é interdita culturalmente, por exemplo, nas escolas.

Caputo (2012), com sua pesquisa sobre as relações das crianças de terreiros com a instituição escolar, apresenta apontamentos interessantes que mostram como o sofrimento do racismo religioso opera nas relações escolares por causa do seio cultural que guarda as crianças que resistem ao sistema de autorização de vidas. A autora faz isso trazendo as vozes das próprias crianças de terreiros, que relatam como é difícil viver os elementos culturais no ambiente escolar.

É importante salientar que para as crianças que nascem na vivência dos candomblés – e uso dizer também crianças de aldeias, grupos ciganos, quilombos e muitos outros – não tem como dissociar a vida cultural da escolar, ou seja, da vida social: “[...] Como frequento as festas e a casa da família, percebo que há diversos elementos e mesmo práticas do culto que atravessam as fronteiras do terreiro e se espalham no cotidiano de seus membros. Justamente porque o culto é a vida dos candomblecistas” (Caputo, 2012, p. 153).

Por isso, quando se nega os saberes culturais nos ambientes oficiais de conhecimento, como a escola e/ou a universidade, o que aparece é a fomentação da morte. Interditar saberes e renegá-los a um vivente de sua cultura é autorizar qual vida pode e tem que ser vivida, é dizer como se deve e quem deve ser. Se for pelos parâmetros hegemônicos de um aspecto dito como certo, então é autorizado viver, mas, caso o modo de vida escape da régua que mede o que é autorizado ou não, então esse viver é descartável. Assim foi com as crianças que Caputo (2012) traz para conversar em sua pesquisa.

Não poder viver seus costumes porque a escola não aceita, tanto oficialmente¹⁰⁸ como

Penal de 1890, a polícia do Rio de Janeiro – e é evidente que isso também acontecia e outros estados – fazia uma interpretação que providenciava a perseguição aos candomblés e às umbandas da cidade. Nas “batidas” policiais, entre os anos de 1889 e 1945, os rituais e as festividades eram interrompidos e muitos artefatos religiosos eram apreendidos como forma de prova da violação da lei (Gomes, 2013; Oliveira, 2015). Esse é um dos exemplos da forma de extermínio cultural às casas de santo que resguardavam e resguardam um modo de vida diferente e resistente à autorização hegemônica. Em 1938, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) tombou o conjunto de peças confiscado como coleção “Magia negra”. Desde essa época, os objetos apreendidos continuam sob custódia do museu da polícia civil, sendo, por tempos, expostos ao lado de armas de fogo, bandeiras nazistas e outras apreensões históricas ligadas ao crime no Rio. Graças ao movimento Liberte Nosso Sagrado, negociações estão sendo feitas para que lideranças religiosas orientem a definição de como as peças poderão e deverão ser expostas. Além disso, há o pedido de mudança do nome da coleção para coleção do Sagrado Afro-Brasileiro, rejeitando a nomeação de “magia negra”. Atualmente, os objetos religiosos devem ser transferidos para o Museu da República, mas, até a data desta pesquisa, isso ainda não aconteceu.

¹⁰⁸ É bom lembrar que só no ano de 2019 uma ementa feita pela Lei de nº 13.796 na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional consentiu, diretamente, o direito, aos neófitos de todas as religiões, de se ausentarem por um tempo determinado das atividades escolares, sem nenhum tipo de prejuízo ao ano letivo. Isso é um importante avanço para as crianças de terreiros que precisam de um período de recolhimento e preceito para os rituais religiosos. Por outro lado, mesmo sendo uma legislação de direitos e deveres nacionais, ela ainda resguarda uma parcialidade com as/os estudantes dos colégios militares, pois, para esses alunas/os, o direito religioso pode não

no que podemos nomear de currículo oculto, é uma castração de quem se é. Nos relatos trazidos pela pesquisadora, as crianças dizem, por exemplo, que não podiam ser verdadeiras com a fé que elas professavam. Uma delas, acompanhada pela pesquisadora até sua vida adulta¹⁰⁹, a ekedi Tuane dos Santos, alerta que crianças de terreiros como ela desenvolvem estratégias de sobrevivência e resistência para a vida na escola. Crianças que estão fora da medição do autorizado, para conseguir conviver nos ambientes onde a morte cultural é imposta, camuflam suas trajetórias e experiências.

Tuane conta a Caputo (2012) que escondia sua vida como candomblecista na escola e que precisava, inclusive, esconder seu corpo. Ainda, o cabelo crespo não era assumido por conta da opressão do racismo operada na sociedade e reforçada no espaço escolar (Caputo, 2012). Com isso, a menina entrevistada experimentava a dupla opressão de racismo e racismo religioso. O que a pesquisadora traz em seu estudo é algo comum de escutar de crianças e adolescentes que vivenciam os saberes dos candomblés e mais das culturais não hegemônicas.

Chamo essa discussão para esta dissertação porque acredito que um dos resultados possíveis ao presente estudo é o de pensar que o conceito de infância requer uma abertura para o que vivemos aqui, ali, acolá e onde estiver que estar. Antes, disse que a infância é um mar que navegamos e acrescento que, dificilmente, esgotaremos todas as rotas do horizonte azul. A infância é um mar no formato do corpo de Exu: interseccional. Assim como Exu hospeda em si todos os discursos sobre si como um corpo potente dele mesmo, um sempre +1, a infância é o grande mar no qual cada gota faz parte de seu incansável horizonte. A quartinha-infância aqui estudada e nomeada a partir dos saberes dos candomblés e Exu é uma gota do conceito infância.

Para que aconteça uma justiça epistemológica na noção mencionada, todas as experiências e saberes que as constituem devem integrar ao Corpo/*Corpus* da infância. Exu,

acontecer: “[...] Art. 7º-A. Ao aluno regularmente matriculado em instituição de ensino pública ou privada, de qualquer nível, é assegurado, no exercício da liberdade de consciência e de crença, o direito de, mediante prévio e motivado requerimento, ausentar-se de prova ou de aula marcada para dia em que, segundo os preceitos de sua religião, seja vedado o exercício de tais atividades, devendo-se-lhe atribuir, a critério da instituição e sem custos para o aluno, uma das seguintes prestações alternativas, nos termos do inciso VIII do **caput** do art. 5º da Constituição Federal: I - prova ou aula de reposição, conforme o caso, a ser realizada em data alternativa, no turno de estudo do aluno ou em outro horário agendado com sua anuência expressa; II - trabalho escrito ou outra modalidade de atividade de pesquisa, com tema, objetivo e data de entrega definidos pela instituição de ensino. § 1º A prestação alternativa deverá observar os parâmetros curriculares e o plano de aula do dia da ausência do aluno. § 2º O cumprimento das formas de prestação alternativa de que trata este artigo substituirá a obrigação original para todos os efeitos, inclusive regularização do registro de frequência. § 3º As instituições de ensino implementarão progressivamente, no prazo de 2 (dois) anos, as providências e adaptações necessárias à adequação de seu funcionamento às medidas previstas neste artigo. § 4º O disposto neste artigo não se aplica ao ensino militar a que se refere o art. 83 desta Lei” (Brasil, [2019], grifo do autor).

¹⁰⁹ Em sua escrita, Caputo (2012) nos conduz pelo seu pesquisar, relatando o começo da pergunta de pesquisa que aparece antes do processo de escrita de sua tese. É bonito encontrar, nos encontros das palavras da pesquisadora, o ritmo de sua trajetória. Por isso, foi possível que ela acompanhasse o crescimento de algumas crianças com as quais teceu sua tese. Assim, de 1992 até 2005, a autora fiou missangas de ideias no seu cordonê de conhecimento.

como vimos, pode ensinar com seu Corpo/*Corpus* que a infância é sempre +1. O mar só é mar com todas as gotas d'água e assim também é o conceito de infância.

REFERÊNCIAS

ABRAMOWICZ, Anete; OLIVEIRA, Fabiana de. A Sociologia da Infância no Brasil: uma área em construção. *Educação*, Santa Maria, v. 35, n. 1, p. 39-52, jan./abr. 2010.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução: Julia Romeu. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

Agostinho, Santo, 354-430. A221c Confissões ; De magistro = Do mestre / Santo Agostinho. — 2.ed. 2. ed. — São Paulo : Abril Cultural, 1999. (Os pensadores)

ALVES, Miriam. *Maréia*. Rio de Janeiro: Malê, 2019.

ANJOS, José Carlos dos. A filosofia política da religiosidade afro-brasileira como patrimônio cultural africano. *Debates Do Ner*, Porto Alegre, v. 9, n. 13, p. 77-96, jan./jun. 2008.

ASA branca. Compositores e intérpretes: Luiz Gonzaga e Humberto Teixeira. Rio de Janeiro: RCA Victor, 1947. 1 música (2 min).

ASENTE, Molefi. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

BÂ, Amadou Hampâté. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução: Xina Smith de Vasconcelos. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *I História Geral da África: metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.

BARREIRA, Gabriel; TORRES, Livia. Famílias das 5 crianças mortas por bala perdida no RJ em 2019 cobram respostas e contestam polícia: 'Virou rotina'. *Globo notícias*, [s. l.], 23 set. 2019. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/09/23/familias-de-criancas-mortas-por-bala-perdida-no-rj-cobram-respostas-e-contestam-policia-virou-rotina.ghtml> Acesso em: 2 mar. 2021

BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Enio Matheus Guazzelli, 1989.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia Editorial

Nacional, 1961.

BENISTE, José. *Òrun-Àiyé: o encontro de dois mundos – o sistema de relacionamento Nagô-Yorubá entre o céu e a terra*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

BRASIL. *Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996*. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Presidência da República, [2019]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/19394.htm. Acesso em: 2020.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros – e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. “As crianças de terreiros somos nós, as importantes”: Mais algumas questões sobre os Estudos com Crianças de Terreiros. *Revista Educação e Cultura Contemporânea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 48, p. 383-407, 2020.

CRUZ, Eliane Alves. *Nada digo de ti, que em ti não veja*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

DAVIS, Angela. *A liberdade é uma luta constante*. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Tradução: Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução: Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 1995.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo: Editora 34, 1992.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. – 1ª ed. – Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

EXÚ nas escolas. Intérprete: Elza Soares. Compositores: Kiko Dinucci e Edgar. In: DEUS é mulher. Intérprete: Elza Soares. Rio de Janeiro: DeckDisc, 2018. 1 música (3 min).

FERNANDES, Alexandre de Oliveira. *AXÉ: apontamentos para uma a-tese sobre Exu que jamais (se) escreverá*. 2015. 343 f. Tese (Doutorado em Ciência da Literatura) – Universidade

Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

FOLHAPRESS. Quem são as seis crianças mortas pela violência no Rio de Janeiro em 2019. *O tempo Brasil*, [s. l.], 31 dez. 2019. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/brasil/quem-sao-as-seis-criancas-mortas-pela-violencia-no-rio-de-janeiro-em-2019-1.2279871>. Acesso em: 2 mar. 2021.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rachel. *Capitalismo em Debate: uma Conversa na Teoria Crítica*. Tradução: Nathalie Bressiani. São Paulo: Boitempo, 2020.

FREIRE, Paulo. *Cartas a Cristina: reflexões sobre minha vida e minha práxis*. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo; FAUNDEZ, Antonio. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*. Tradução: Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária; 2000.

G1 RIO. Doze crianças morreram baleadas no Rio em 2020. *Globo notícias*, Rio de Janeiro, 7 dez. 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/12/07/conheca-as-historias-das-criancas-mortas-baleadas-no-rio-em-2020.ghtml>. Acesso em: 2 mar. 2021.

GAARDER, Jostein. *O Mundo de Sofia – romance da história da filosofia*. Tradução: João Azenha Jr. São Paulo: Companhia das Letras; 1995.

GAIVOTA, Daniel. *Poéticas do deslocamento: nomadismo, diferença e narrativa na escola-viagem*. Rio de Janeiro: NEFI, 2017.

GOMES, Adriana. A CRIMINALIZAÇÃO DO ESPIRITISMO NO CÓDIGO PENAL DE 1890: AS DISCUSSÕES NOS PERIÓDICOS DO RIO DE JANEIRO. *Revista Ágora*, Vitória, n. 17, 2013, p. 62-76.

GOMES, Nilma Lino. *O Movimento Negro Educador – saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

GOMES, Vanise de Cássia de Araujo Dutra. *Dialogar, conversar e experienciar o filosofar na escola pública: encontros e desencontros*. 1. ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2017.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2018.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOHAN, Walter Omar. *Infancia entre educación y filosofía*. Barcelona: Laertes, 2004.

KOHAN, Walter Omar. *Infância, estrangeiridade e ignorância: ensaios de Filosofia e Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

KOHAN, Walter Omar. *Paulo Freire, mais que nunca – uma biografia filosófica*. Belo Horizonte: Vestígio, 2019.

KOHAN, Walter Omar. *Pensar com Heráclito*. Tradução e organização: Walter Omar Kohan. 1. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

KOHAN, Walter Omar. Sobre a escrita acadêmica, a política e a amizade. In: CALLAI, Cristiana; RIBETTO, Anelice (org.). *Uma escrita acadêmica outra: ensaios, experiências e invenções*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2016.

KOHAN, Walter Omar; SALES, Luiz Fernando Reis. O que nos fazem pensar os candomblés quando pensamos, hoje, no ensino de filosofia no Brasil? *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 44, p. 38-60, jan./jun. 2019.

LINHARES, Célia. Escrever e viver: estiramentos e estranhamentos recíprocos. In: CALLAI, Cristiana; RIBETTO, Anelice (org.). *Uma escrita acadêmica outra: ensaios, experiências e invenções*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2016.

LODY, Raul. *Dicionário de arte sacra e técnicas afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

LODY, Raul. *Santo também come*. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MACEDO, Edir. *Orixás, caboclos e guias: anjos ou demônios*. 15. ed. Rio de Janeiro: Universal, 2006.

MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia Africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades*. Fortaleza: Imprece, 2019.

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

MACHADO, Vanda. *Pele da cor da noite*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2017a.

MACHADO, Vanda. *Prosa de Nagô – educando pela cultura*. 2. ed. Salvador: EDUFBA, 2017b.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Entre apostas e heranças: contornos africanos e afro-brasileiros na educação e no ensino de filosofia no Brasil*. 1. ed. Rio de Janeiro: NEFI, 2020.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Olojá: Entre encontros – Exu, o senhor do mercado. *Das Questões*, [s. l.], n. 4, p. 28-39, ago./set. 2016.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Sobre os candomblés como modo de vida: imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, [s. l.], v. 13, p. 153-170, ago. 2016.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Temporalidade, memória e ancestralidade: enredamentos africanos entre infâncias e formação. In: RODRIGUES, Allan de Carvalho; BERLE, Simone; KOHAN, Walter Omar (org.). *Filosofia e educação em errância: Inventar escola, infâncias do pensar*. Rio de Janeiro: NEFI, 2018. p. 583-595.

NOGUERA, Renato. Afrocentricidade e Educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. *Revista África de Africanidades*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 11, p. 1-16, nov. 2010. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com.br/documentos/01112010_02.pdf. Acesso em: 29 jul. 2014.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Nathália Fernandes de. *A repressão policial às religiões de matrizes afro-brasileiras no Estado Novo (1937-1945)*. 2015. 173 f. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. p. 1-30.

PALCO. Intérprete e compositor: Gilberto Gil. *In: Luar*. Intérprete: Gilberto Gil. [s. l.]: Warner Music Brasil, 1981. 1 música (4 min).

PEIXOTO, Fabiana de Lima. Encruzilhada de saberes em tempos de cólera: currículo decolonial e pedagogias da escrevivência. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 62, p. 116-130, jul./set. 2020.

PRANDI, Reginaldo. Segredos guardados, orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIBEIRO, Djamila. *Pequeno manual antirracista*. 1. ed. Rio de Janeiro: Companhia Das Letras, 2019.

RIBEIRO, Katiúscia. O futuro é ancestral. *Le monde diplomatique Brasil*, [s. l.], nov. 2020.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Boaventura de Souza. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, [s. l.], v. 63, p. 237-280, out. 2002.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nàgô e a morte, páde, ásesé e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu: o guardião da casa do futuro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *A ciência encantada das macumbas*. 1. ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social do negro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2019.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

SOUZA, Elizeu Clementino de. Diálogos cruzados sobre pesquisa (auto)biográfica: análise compreensiva-interpretativa e política de sentido. *Educação*, Santa Maria, v. 39, n. 1, p. 39-50, jan./abr. 2014.

SPINOZA, Benedictus de. Ética. *In: SPINOZA, Benedictus de. Os pensadores*. Tradução:

Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

THEODORO, Helena. *O negro no espelho: implicações para a moral social brasileira do ideal de pessoa humana na cultura negra*. 1985. 258 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Gama Filho, Rio de Janeiro, 1985.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás, deuses iorubás na África e no novo mundo*. Tradução: Maria Aparecida de Nóbrega. São Paulo: Corrupio, 1981.

VOGEL, Arno; MELLO, Marco Antônio da Silva; BARROS, José Flávio Pessoa de. *A galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

REFERÊNCIAS VIDEOGRÁFICAS

A BOCA do mundo – Exu no candomblé. Produção de Oka Comunicações. [S. l.]: Oka Comunicações, 2009. 1 vídeo (25 min). Publicado pelo canal Oka Comunicações. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY. Acesso em: 2020.

A TRADIÇÃO do bará do mercado público – os caminhos invisíveis do negro em Porto Alegre. Direção: Ana Luiza Carvalho da Rocha. Roteiro: Ana Luiza Carvalho da Rocha e Rafael Devos. Produção: Anelise Gutterres. Fotografia: Rafael Devos. Captação sonora: Viviane Vedana. Edição: Alfredo Barros. Porto Alegre: [s. n.], 2007. 1 vídeo (55 min).

BESOURO. Direção: João Daniel Tikhomiroff. Produção: Vicente Amorim, Cíça Bertoche, Fernando Souza Dias, Caíque Martins Ferreira, Eliane Ferreira, Daniel Filho. [S. l.]: Globo Filmes, 2009. 1 filme (93 min).

O QUE é ser mulher negra? – Especial Dia Internacional da Mulher. [S. l.: s. n.], 2019. Publicado pelo canal Canal Preto. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=mGZCTf6BI8s&list=PLLSqMVnwT3XbPr9YtikZ_xeFnGG5LKYvS&index=5. Acesso em: 2020.

O PERIGO de uma história única. Criadora: Chimamanda Ngozi Adichie. [S. l.]: TEDGlobal, 2009. 1 vídeo (18 min). Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story?sub_title=en&geo=pt-br. Acesso em: 2020.