

NOTAS PARA UMA LEITURA DERRIDIANA DE EXU

Alexandre de Oliveira Fernandes (Doutorando em Ciências da Literatura, UFRJ)

alexandre.pro@gmail.com

RESUMO: Artigo em que se apresenta uma leitura derridiana de Exu, controverso orixá afro-brasileiro. Tal empreitada leva-nos a perceber Exu como participante de um jogo de linguagem, disseminação, tradução, o que impossibilita uma “presença escatológica”, um Exu-*Todo* absoluto e transcendental. A perspectiva derridiana nos leva a pensar então que há outras identidades de Exu que podem ser a-presentadas, daí questionar: como podemos contar outras histórias sobre “como Exu pode ser”? Que histórias sobre Exu ainda não nos foram contadas? Exu é homem? É mulher? São os dois? Nem um nem outro? É o bem, o mal? Que máscaras mascaram Exu?

Palavras-chave: Exu, Jacques Derrida, disseminação, tradução.

1. À espreita de Exu: delineando o percurso

*Para começar – gostaria de me
confiar a palavras que sejam,
se possível fosse,
nuas.
Jacques Derrida*

Segundo o pesquisador Reginaldo Prandi (2005, p.81), há a imposição de uma “maldição a Exu”, que remonta à exploração da África pelos europeus, à presença dos

missionários e viajantes cristãos desde o século XVIII, quando “confundiram” Exu com o deus fálico greco-romano Príapo e com o diabo judaico-cristão.

Donald Pierson (1971), Nina Rodrigues (1953) e Arthur Ramos (1951), no afã de “desvelar” o candomblé e a condição do negro brasileiro, viram no africano escravizado a figura do pobre coitado e indefeso. Atestaram retardos educacionais, focos de criminalidade, e uma “crença” negativa segundo a qual, se não era caso de polícia, era questão cultural que, com o tempo e os efeitos da civilização seria abandonada. Esses pesquisadores não conseguiram ver mais do que transe de delírio “hister-hipnótico monódico do sonambulismo sugestivo verbal” (BASTIDE, 2001, p.312), pois, a serviço do cientificismo positivista e do determinismo racial, acreditavam lidar com “raças inferiores”, bons exemplos de “incapacidade orgânica cerebral” (RODRIGUES, 1957, p.50).

Arthur Ramos, seguidor de Nina Rodrigues, declarou que Exu é palavra derivada de shu, escuridão, “signo de um orixá que antes de chegar ao Brasil já havia sido assimilado ao diabo pelos missionários católicos”; “poderosa entidade dotada de poderes maléficos especiais. Seu assentamento seria formado por “uma massa cônica de barro, onde incrustam conchas e fragmentos de ferro, que fazem o papel de olhos, boca, etc”. Tendo seu culto separado do dos outros orixás, recebe como sacrifício galos, cães e bodes. Entidade que precisa ser “despachada” com pipocas e farinha com dendê, caso contrário, “atrapalha tudo” (RAMOS, 1976, p.63).

Estes discursos – (re)elaborados ao longo do tempo –, encontraram respaldo na formação de uma sociedade que, manietada pela Igreja e pelo Estado, durante mais de quatro séculos, objetivou demonizar as religiões africanas, em contrapartida à deificação do discurso Ocidental, judaico-cristão.

Contudo, na contramão de uma identidade unívoca acerca de Exu, discursos como os de Juana Elbein dos Santos (1986), Pierre Verger (2002), Reginaldo Prandi (2001), Liana Trindade (2006), Stefania Capone (2004), Mara Passos (2003), Síkírù Sàlámi (1991), Ronilda Iyakemi Ribeiro (1996), apresentam-no como um deus ambíguo e polimorfo. Orixá “incoerente” que “joga nos dois times interessados na vitória” (SÀLÁMÌ, 1991, p.22), sem o menor constrangimento. Não apostando nem em um, nem em outro. Joga com eles apenas. Astuto, malicioso, sagaz.

Sob essa lógica, Exu seria o Orixá, humano e divino, amigo-inimigo invisível dos Orixás. Energia paradoxal, que “pode matar a pessoa que se recusa a oferecer o sacrifício, pode amaldiçoá-la ou privá-la de suas propriedades” (DOPAMU, 1990, p.41), como também, “assiste aqueles que lhe oferecem o ebó muito mais vezes que pune aqueles que faltam ou que ri destes quando encontram a desgraça” (BASCUM, 1980, p.41).

Exu não seria o mal, nem é o bem. Em essência, não seria “nada”. “Temido e evitado por ser extraordinariamente poderoso” (SÀLÁMÌ, 1999, p.103), teria alto poder de magia, sendo capaz de agregar toda uma estrutura religiosa comum, na qual se enquadram variantes como santeria, vodu, candomblé, umbanda, quimbanda, cada qual com características próprias, singulares de transmissão do conhecimento e do axé, da instituição da própria religiosidade, do parentesco mítico, místico e social, com transmissão iniciática do saber, com veiculação do poder do som, da palavra e da magia.

Analisando uma “multiplicidade de figuras rituais de Exu no Brasil”, com seus assentamentos variados, a possessão e iniciação negadas, a africanização, a desafricanização, o discurso dos antropólogos que reforçaram a demonização de Exu e daqueles que referendaram sua figura para o culto, Capone desloca o discurso nagô de

pureza e defende “múltiplos arranjos rituais” que confrontam a idéia de uma entidade “monolítica, de onde surgiria a própria essência de um passado imutável” (CAPONE, 2004, p.322).

Sem dúvida, pesquisas diversas existentes sobre Exu demonstram que os debates acerca deste Orixá, transversalizam temas como gênero, raça, cultura, ideologia, desafricanização, africanização, sincretismo, mitologia. Estes temas têm sido contemplados em rica literatura, resultado de uma “política de identidade” (SILVA, 2003) e de “renascimento dos estudos afro-brasileiros” (CAPONE, 2004, p.228), que ao se oporem à demonização de Exu, revitalizam este deus como “con-sagrado”, performático e dinâmico.

2. Contribuições do pensamento derridiano para o estudo de Exu

É obvio que esses impensados correm o risco

de ser meus, somente meus.

E o que seria mais grave,

mais duramente grave,

não dar em nada.

Jacques Derrida

O pensamento derridiano possibilita o questionamento da lógica pela qual sistemas de pensamento se tornam hegemônicos, postula a não existência (e o perigo) de uma história única, uma história geral, de uma história de verdade. Sua crítica é flexível, pois, considera a contradição e o paradoxo, rompe com a discussão do tipo particular *versus* universal, corrói, pois, processos de hierarquização.

Assim, questionar com Derrida (2005, p.88) sobre o “que se passa, então, com essas ‘diferenças’ que efetivamente, não ‘caíram do céu?’”, rever esse sistema de oposição secular, desenquadrar, desfazer a tela, desemoldurar – no caso, desemoldurar Exu dos estereótipos que lhe são correntes – é uma atividade estimulante do pensamento inferente e transdisciplinar, que busca constantemente um pensamento invertido e deslocado, capaz de coadunar diversos aspectos de uma mesma realidade. Esta concepção, em lugar da voz única, tende a multiplicar vozes, suspendendo a hierarquia, “marcando” nos textos da metafísica os “limites” de seus conceitos, como mitos que não funcionam mais.

Em outros termos, uma leitura derridiana de Exu (e, evidentemente não apenas dele), joga o “jogo” metafísico “contra” as bases que construíram esse jogo, reinscrevendo-o em outro jogo. Modifica aos poucos o jogo, mexe em seu terreno, movimenta-se dentro dele, não o suplanta, mas o suplementa, ou seja, produz novas configurações, faz “emergir” elementos que antes estavam mantidos em reserva, restritos, em segredo, apagados, escritos em palimpsesto com tinta branca.

Ao fazê-lo, cria uma borradora nos limites do sistema e o desmonta. Demonstra os interesses do “jogo”, desnaturaliza discursos. E, deste modo, revela os jogos de poder das estruturas políticas e sociais e os meios utilizados para a manutenção do *status quo*, fazendo vacilar o sistema filosófico ocidental num movimento de desconstrução. Deste modo, foge-se à regra da univocidade.

Aprendemos, portanto, lendo Jacques Derrida que deveríamos “ler” Exu por caminhos diversos, por “escrituras”, transações e traduções múltiplas. Assim, Exu é Exu catiço, ou seja, Tranca-Ruas, Marabô e Sete Facadas. Mas é também Exu-Orixá, Exu iniciado ou travestido de Ogum, Exu-diabo-cristão e pentecostal. É o falo, o tridente, o

preto e o vermelho, a fertilidade, o princípio da existência nagô, o um multiplicado ao infinito. Exu está *on line*, é *high tech*, basta chamá-lo nas páginas dos buscadores da rede internacional de computadores. Talvez se ouça em uma dessas buscas: “Exu é Orixá / Se tem brilho nos teus olhos é Exu que está lá”. Há, pois, o Exu Cibernético e d’Além Mar que, diaspórico, responde tanto em Cuba, quanto no Brasil e nas Antilhas (VERGER, 2002). Exu é Pombagira. Exu é seu Zé Pelintra. Exu são as imagens de Mário Cravo Neto (2000), tanto quanto, o demônio das religiões judaico-cristãs. É seu “Sete da Lira” e sua aparição na tevê (VELHO, 1994, p.25).

Sob um pensamento que não está “certo de sua certeza” e que não se constrói a partir de oposições, Exu desliza continuamente. E não se opõe a nada. Nem a Deus, nem ao Diabo, nem ao Tranca-Ruas, nem ao Exu Orixá, nem a qualquer “centro”.

Isso não quer dizer que se abrirá a qualquer tipo de pensamento. Não quer dizer que se instituirá um *laissez faire*. Na verdade, entendendo que toda verdade é uma ilusão, ao lançar um olhar desconstrutor para Exu uma espécie de “escrita-dupla” de Exu insurge-se, impossibilitando uma totalização em qualquer domínio discursivo que o seja – católico, judaico, islâmico, protestante, etnográfico, literário, fílmico.

Ato contínuo, uma totalidade de Exu seria atravessada por um movimento de suplemento de escritura de Exu. O suplemento não é a “pluralidade”, mas a possibilidade da duplicação que “cumula e acumula presença” (BHABHA, 2007, p.218). Esse é o movimento da “escrita-dupla”, a qual, “produz mais do que reflete seu objeto de referência” (BHABHA, 2007, p.46).

Expor um Exu totalizado – Exu como o Diabo cristão, por exemplo –, a outras possibilidades de Exu pode provocar uma fissura no corpo de Exu, rasurando fronteiras totalizadoras, rompendo com manobras ideológicas essencialistas, reinventando uma

história sobre Exu e “já” se colocando sob a rasura novamente, do hibridismo e da tradução.

O “saber” sobre Exu passa a ser a articulação dos suportes que o inventam, o agenciamento das interfaces, a arquitetura que o erige, a rede de conhecimento que lhe confere um corpo. Por isso interessa uma leitura derridiana de Exu, um movimento de pensamento amplo cuja atuação é intercultural, intersemiótica e transdisciplinar, numa metodologia pluridisciplinar aberta à antropologia, à história, aos estudos da comunicação visual, à sociologia, à etnografia.

Trata-se de uma metodologia de leitura fronteiriça cujo paradigma se coaduna com os estudos do pós-estruturalismo, com as teorias da multiplicidade, da descontinuidade e do pensamento rizomático. Visto desse modo, Exu “trans-borda”, revela-se sob um paradigma de jogos de diferimentos, de cenas de tradução, disseminação de sentidos. Esse “jogo” que inventa Exu – à medida que o faz transbordar – determina também seu “descontrole”. Pensa controlá-lo, mas não o consegue.

Assim, apoiando-nos em estudos do pensador franco-argelino Jacques Derrida, partimos da hipótese de que não pode haver um Exu pleno e transcendental, haja vista que, enquanto linguagem, faz parte do jogo da disseminação. Isto inviabiliza uma “presença escatológica” de Exu, determinando a impossibilidade de um retorno capaz de recuperar um “presente-ausente”, uma “origem”. Na verdade, há sempre o “querer-dizer”, o jogo do significado que põe a “coisa” em movimento.

Os estudos derridianos nos levam a defender a existência de um Exu ambíguo, movediço, intersticial, que não se deixa cristalizar. Não dicotomizável, nem antitético, paradoxal, ausente/presente, move-se, adia-se, difere-se, performatiza-se por meio de

“jogos” construídos na e pela linguagem; relaciona pares antitéticos uns aos outros, os inverte e os faz passar uns nos outros.

Deste modo, “apreender” Exu impõe o questionamento da “estruturalidade da estrutura”, do “centro”, da origem fixa, da história da metafísica, compreendendo que,

na ausência de centro ou de origem, tudo se torna discurso (...), isto é, sistema no qual o significado central, originário ou transcendental, nunca está absolutamente presente fora de um sistema de diferenças. A ausência de significado transcendental amplia indefinidamente o campo e o jogo da significação (DERRIDA, 2009, p.232).

Ao invés da previsibilidade, uma estrutura deslocada, um Exu, um “feitiço”, que não permite centro de poder, mas exhibe centros de poderes. Logo, vê-se impossibilitada a visão de um Exu unitário. Seja ele qual for, nem o deus iorubá, nem o deus “sanguinário reinando pelo terror, que a literatura cristã esforçou-se em apresentar para justificar a ação ‘evangélica’ dos missionários” (VERGER, 2002, p.20).

A perspectiva derridiana nos leva a pensar então que há outras identidades de Exu que podem ser a-presentadas, daí questionar: como podemos contar outras histórias sobre “como Exu pode ser”? Que histórias sobre Exu ainda não nos foram contadas? Exu é homem? É mulher? São os dois? Nem um nem outro? É o bem, o mal? Que máscaras mascaram Exu?

Atentar para questões como identidade, representação, construção de significado produzido pela cultura, pela sociedade, pelas questões de poder e ideologia, fincadas num processo de diáspora, globalização e pós-modernidade, torna-se mister, à medida que se deve refletir acerca de todo um complexo de significantes ligados aos terreiros,

ao candomblé, aos orixás, à oralidade, à mitologia iorubá e afro-brasileira, às questões culturais de opressão, silenciamento e resistência de grupos não-hegemônicos.

Deste modo, uma leitura derridiana de Exu é política cultural, uma “filosofia da diferença”, capaz de deslocar os valores supostamente universais da cultura política (eurocêntrica), questionando suas justificações fundacionais e filosóficas.

Consoante com a crítica pós-colonial, Exu é compreendido como resultado de “forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social” (BHABHA, 2007, p.239). Nem fixo, nem estanque, híbrido, polivalente, polilógico, cuja experiência humano-existencial-cultural é, a *fortiori*, complexa, múltipla, ambígua, fetichizada em si mesma, Exu apresenta-se sob identidades performáticas.

Não estático, corrobora a concepção democratizadora que problematiza o entendimento mesmo de cultura e os direitos do heterogêneo. Deste modo, Exu abre-se à alteridade e critica a construção de identidades polarizadoras com base em uma série de oposições binárias, as quais têm o efeito de excluir certos grupos culturais ou sociais.

Não se trata de fazer valer outro Mito para Exu, cristalizando-o, caso contrário, teríamos novamente o paradigma do transcendente. O que parece de fato importar à leitura derridiana é expor, interrogar, colocar em suspenso e sob suspeita a “cena” da construção de Exu, expondo suas fragilidades, seus “jogos”, sua “história”, seu percurso de tradução, invenção e bricolagem.

3. A-morte de Exu ou o Exu derridiano

Todos os gestos são, aqui, necessariamente equívocos.

Jacques Derrida

O pensamento derridiano compreende um movimento disseminante de produção de sentido, sem início, sem fim, sem retorno *ab origine*. Ato contínuo, os diversos Exus que se apresentam fazem-no como expressão, como um conjunto de metáforas e metonímias, relacionadas às questões de poder, ideologia e representação, que ao “transbordar”, demonstram a radicalidade de Exu.

Radicalmente simbólico, instável, histórico, caótico, provisório, inventado, parte de uma cultura maior, está distante, de ser um “pacífico”. Na verdade, envolto em um grande sistema de representação, nele circulam signos produzidos em outros locais, sendo, ele mesmo, um local de produção de signos.

“Representado” é espaço em que se “tentou” fixar “o” processo de significação, imantando-lhe uma realidade construída por meio da linguagem. Nisso está o poder e a violência da representação. E o Exu “inventado”, seja pelo discurso literário, fílmico, fotográfico ou qualquer outro, não foge a esta lógica.

Deste modo, recorremos a um Exu híbrido, contaminado, disseminado, espectral. Exu não é o Todo-Outro. Nem é o Outro pensando a partir de um Todo-Outro. Antes, é multivocal, não-linear e multicentrado, inscrito sob um caráter cultural dinâmico e múltiplo, marcado pela tradução.

Eis um Exu que, paradoxalmente, traduz-se e não se traduz, pertence sem pertencer a nenhum discurso e, ao mesmo tempo, endivida-se, como uma dívida impossível consigo como se fosse o outro. Poderíamos nos arriscar afirmando, neste sentido a morte de Exu.

Sim. Exu “mesmo” estaria morto. O que é então Exu? “Nada”. É o “nada” que joga o “jogo” da comunicação não como um “Todo”, porque “a comunicação não pode ocorrer de um ser pleno e intacto para o outro” (DERRIDA, 2009, p.385). Por outro lado, arriscamo-nos a propagar sua sobrevida, já que “a tradução triunfante não é, então, nem a vida nem a morte do texto, somente ou até mesmo a sua sobrevida” (DERRIDA, 2005, p.33-34).

Não. Exu não está morto. É o “morto” que revive a cada sobrevida. Nem “morto”, nem “vivo”, mas “sobrevivo”. É o “a-morto”. Sua sobrevida existe na “comunicação” entre “dois” que se sabem não plenos, que se permitem no “jogo”, jogar o “jogo”, “sabendo-se” mortos, porque não plenos, sabendo-se inconclusos, sobra de sobra, rastro de rastro.

Neste “jogo” em que “dois” não plenos se comunicam, há um *continuum* movente de sentidos. Sendo, pois, esse *continuum* não a presença como tal, a presença metafísica, e sim a experiência da diferença absoluta, a experiência própria do transbordamento, o que, *a fortiori*, decreta: Exu está morto. Ele é o “nada”. Exu está vivo. Ele é que “sobra”. O “nada que sobra”.

Esta compreensão de Exu possibilita-nos fazer emergir as marcas, os rastros, as rasuras que o constroem. Isto talvez seja muito mais interessante do que concebê-lo como um Todo, pois, desliza um volume de sentidos presentes em Exu. Principalmente se compreendemos representação/tradução “como desdobramento de um volume, de um meio em várias dimensões, experiência produtora de seu próprio espaço” (DERRIDA, 2009, p.346).

Desdobramos, pois, o Exu “dobrado” pelo discurso literário, sabendo-o resultado de montagem, criação lingüística, discursiva. E, à moda de uma herança “inventemos”,

no/com o Exu de Jacques Derrida, o nosso Exu, que desdobra a dobra, arrastando-a ao diferente, ao diferido, ao adiamento do encontro com Exu que sempre escapa, que nunca está, pois “já” foi, nem nunca esteve.

Este é o “teatro” de Exu, sua poética, sua “encenação”, resultado de “autorizações”, expressão de certo modo, “permitida”. Desdobrada. Continuamente desdobrada por uma rede diferencial que o coloca em suspenso.

Se resulta de “autorizações”, se é “cena” permitida, é (foi) também palco de disputa, de luta, de opressão, de violência. É resultado de tradução nunca quitada, à medida que a tradução persiste. Por isso um Exu endividado, sempre inconcluso, inacabado, sem supremacia, sem hierarquia, sem linearidade. À moda de uma aporia, de um labirinto, questionemos se é possível dizer que o Exu sob qualquer “assinatura” (por ex. como em Jorge Amado, Mário Cravo Neto, Edir Macedo) precede ao Exu que se “desdobra” neste exato momento em que o leitor se debruça sobre este texto. Difícil e questionável a resposta, porque deslizante não encontra águas calmas em que possa parar; suas águas são moventes, performativas, dadas à tradução, ao aproveitamento, ao fluxo e refluxo, ao poder que é, antes de tudo, filigramático (FOUCAULT, 1999).

Neste processo de tradução, apropriação e transbordamento, se, por um lado, em cena (encena) Exu “fala”, por outro também “silencia”. O silêncio não quer dizer somente deixar de dizer. No silêncio “diz-se” o não-sentido (DERRIDA, 2009, p.384). O silêncio pode fazer o silêncio deslizar e apagar a “palavra” capaz de silenciar. É um deslizamento que, à moda de Exu, porque, sagaz e brincalhão, trai o discurso e o não-discurso e põe em evidência o silêncio como palavra. Está em silêncio e “falando” ao mesmo tempo. Neste exato momento.

ABSTRACT: This paper presents a derridean reading of Exu, one controversial Afro-Brazilian orixa. This exercise shows us Exu as a player of the language, dissemination and translation game. This game makes one “scatological presence”, one absolute and transcendental Exu impossible. The derridean perspective leads us to think there are other possible identities for Exu, which we can take or deny, and then we question: how can we tell other stories about “how Exu can be”? Which stories about Exu are not told yet? Is Exu a man? Is Exu a woman? Is it both or neither of them? Is it good or evil? Which masks hide Exu?

Keywords: Exu, Jaques Derrida, dissemination, translation.

REFERÊNCIAS

BASCOM, William Russel. **Sixteen Cowries:** Yoruba Divination from África to the New World. Indiana University Press, 1980.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia:** rito nagô. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Belo Horizonte: UFMG, 2007.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no Candomblé:** tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão.** São Paulo: Iluminuras, 2005.

DERRIDA, Jacques. **A escritura e a diferença.** São Paulo: Perspectiva, 2009.

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

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e Punir.** São Paulo: Vozes, 1999.

NETO, Mario Cravo. **Laróyè.** Salvador: Áries, 2000.

PASSOS, Mara Martins. **Exu pede passagem**: uma análise da divindade africana à luz da Psicologia de Carl Jung. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

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

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1951.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Alma africana no Brasil**: os iorubás. São Paulo: Oduduwa, 1996.

RODRIGUES, Nina Raymundo. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Salvador: Aguiar e Souza/Progresso, 1957.

SÀLÁMÌ, Síkírù. **Cânticos dos orixás na África**. São Paulo: Oduduwa, 1991.

_____. **Poemas de Ifá e valores de conduta social entre os Yoruba da Nigéria (África do Oeste)**. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia. São Paulo: 1999.

SANTOS, Juana. Elbein. **Os Nagô e a morte**: Pàdê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SILVA, Tomaz Tadeu. **O currículo como fetiche**: a poética e a política do texto curricular. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

TRINDADE, Liana. **Exu**: o Homem e o Mito: estudo de antropologia psicológica sobre o mito de Exu. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

VELHO, Gilberto. **Projeto e Metamorfose**: Antropologia das Sociedades Complexas, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no novo mundo. São Paulo: Corrupio, 2002.