

Espiraais da linguagem de Exu: por uma filosofia do Òkòtó*

ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERNANDES**

RESUMO: Posiciono-me no presente texto em relação à ambiguidade e a fluidez dos sentidos e possibilito narrativas divergentes acerca da filosofia da linguagem, acrescentando ao cabedal disponível, uma filosofia exuriana, o mais distante possível da literatura dos colonizadores. Distanciar-se não quer dizer, contudo, apartar-se em definitivo, o que seria de todo improdutivo e utópico, mas promover uma filosofia da encruzilhada, uma encruzilhamento das filosofias, observando atenta e criticamente o que se passa por estes caminhos, considerando aproximações e distanciamentos, mediações discursivas, enquadramentos e posturas. Tratar de uma filosofia exuriana implica marcar no rótulo de maior *status* do humanismo ocidental, um lugar de poder que reivindica o direito à alteridade e não se interessa pela estrutura ou pela ontologia interpretativa do significado positivo, mas amplia infinitamente o quadro de significações, numa proposta que gira como o Òkòtó, caracol, um dos símbolos de Exu.

Palavras-chave: Filosofia exuriana; Òkòtó; Exu.

Spirals of the language of Exu: for a philosophy of Òkòtó

ABSTRACT: I position myself in the present text in relation to the ambiguity and fluidity of sense to allow divergent narratives concerning the philosophy of language by adding an exurian philosophy, farthest enough from the colonizer literature. To distance oneself does not mean, however, to definitively depart, which would be unproductive and utopian altogether. Instead it promotes a crossroad philosophy, a crossroads of philosophies, carefully and critically observing what is going through these paths, taking approximations and distances, discursive mediations, frameworks and postures into account. To deal with an exurian philosophy implies to mark a place of power in the major status of Western humanism. Such place of power claims the right to otherness and is not interested for the structure or interpretive ontology of positive meaning, but infinitely widens the framework of meanings in a proposal which spins like Òkòtó, snail, one of the symbols of Exu.

Key words: Exurian Philosophy; Òkòtó; Exu.

* Texto ampliado e com alterações, anteriormente apresentado no VI SELL – Seminário de Estudos Linguísticos e Literários – Uneb/Brumado. Trata-se de estudo desenvolvido durante Pós-doutorado no "Programa de Pós-Graduação do Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas" do Centro de Artes, Humanidades e Letras da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, supervisionado pelo professor Doutor Emanuel Roque Soares.



** ALEXANDRE DE OLIVEIRA FERNANDES é Doutor em Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Professor permanente no Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade (PPGREC/UESB/Jequié) e no Programa de Pós-Graduação em Ensino e Educação das Relações Étnico-Raciais da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB).



Oyá. (Foto: Adeloyá Magnoni)

Agradeço à Universidade do Estado da Bahia – UNEB, pelo convite para participar desta mesa de debates, mediada pelo prof. Dr. Baktalaia de Lis Andrade Leal e dividida com as professoras Dras. Maria Aparecida Pacheco Gusmão (UESB) e Zoraide Portela da Silva Cunha (UFSB), durante o VI SELL – Seminário de Estudos Linguísticos e Literários.

O título escolhido para esta mesa foi “Letras sem margens: Diálogos (im)possíveis”, um convite à poesia, à polissemia e ao desapego às regras e normativas que, por vezes dificultam a agência criativa e empobrecem o pensamento. Colocar em suspenso as margens das letras é ação que exonera a ordem do discurso. Sem margens, as letras podem se ocupar daquilo que lhes interessa, incluindo-se aí os discursos marginalizados.

Estamos diante de um convite poderoso que diz: vem, dialogue sem margens e sobre questões (im)possíveis, o que é importante em tempos de pensamentos rasos e cooptação dos discursos. Contudo, o convite não deixa de colocar margens, porque “Letras sem margens” não quer dizer que não haja margem alguma, senão que há as margens do sem margem. Suspostamente sem margens, devemos dialogar sobre algo, qual seja: os (im)possíveis.

Guardadas as proporções e a ordem do discurso, esta mesa de diálogos, poderia fazer significar qualquer coisa, o que não significa produzir uma conversa qualquer ou um pensamento sobre uma coisa qualquer. E não estou certo se “uma” em “uma conversa qualquer” é artigo indefinido ou numeral, o que já daria algo a pensar, sabendo-se que “algo” é pronome vacilante, por um lado, e por outro, pretende com sua indefinição apreender “algo”. Nem o pensamento, nem o jogo de significantes – que lança sentido de um significante a outro significante – é capaz de apreender integralmente o que quer que seja, por isso, sempre ficamos com “algo” que se nos escapa, deriva e transforma.

Um olhar cuidadoso sobre o título desta mesa percebe que os dois pontos utilizados para delimitar o tema, não delimitam nada porque os diálogos acabarão por se restringir, paradoxalmente, àquilo que é múltiplo e vacilante: “diálogos (im)possíveis” grafados com um “s” disseminante. Trata-se de um convite para uma conversa aporética, emparedada por margens sem margens. Sobre elas conversaremos e como se sabe, conversar é dar voltas no pensamento, exatamente o que farei aqui, acolhendo duas premissas: (i) o pensamento não é movimento dicotômico e asséptico, ao

contrário, é espiralado, a rodopiar e disseminar sentidos; (ii) falamos e escrevemos para não morrer, ou seja, para nos esquivar da morte, ali onde salta a vida que, no entanto, vacila nos abismos da morte.

Uma série de problemas acompanham estas premissas: quem “pode” conversar, pensar, ler, escrever? Sobre o que se pode falar e escrever? Quem pode falar nessa conversa e sob que ordens? Há coisas que não podem ou não devam ser ditas? Pode Exu na Academia? Pode uma filosofia exuriana na Academia? Tem lugar na Academia uma filosofia afrodiáspórica ou o espaço será constantemente tomado pela servidão euro-estadunidense? Quem se responsabilizou por distribuir o direito de falar e com que direito (legal, moral, justo e legítimo)? Quando “eu” converso com vocês, quem em mim fala? O sujeito que representa – “eu penso” – ou o sujeito representado – “eu sou”? Quando digo “eu sou”, quem em mim me representa? Quando pergunto “quem sou”, quem é o representado senão este outro que já não sou mais eu?

Para René Descartes, “Penso, logo sou”; para Sigmund Freud, “Penso, onde não sou”; para Jacques Lacan, “Gozo, logo sou” e para os Estudos *Queer* segundo nos conta a filósofa Márcia Tiburi: “Meu cu, logo existo”¹. Ora, seja a Razão, o Inconsciente, o Desejo ou mesmo o Cu, fato é que conversar é um dom da linguagem contra a morte, exatamente ali mesmo onde algo já se deixa morrer, porque sempre se morre e a cada movimento se evoca ainda mais a morte e, paradoxalmente, produz-se a vida. Não uma vida ideal e atrelada a conto de fadas, mas uma vida-encruzilhada, agonística e forte, que

¹ Cf.

<https://www.youtube.com/watch?v=6LNZRphdKgE>.

ignora toda a transcendência e a assepsia da autenticidade, da verdade, da origem.

Conversar, ocupando-nos de uma subversão, contrariando a colonização, ou seja, atentos à descolonização ideológica não significa que devemos desprezar ou negligenciar a “tradição” e o “ocidente”, mas que é preciso colocar em análise e evocar outras pautas, incluindo-se aí aqueles que desejem posicionar-se com o eu, como um analquismo², com vistas a abalar toda uma teoria machista e misógina, burguesa e patriarcal, racista e eurocentrada, problematizando os papéis estáticos legados historicamente a homens e mulheres, brancos e negros.

O escritor queniano, Ngũgĩ wa Thiong’o, professor universitário e dramaturgo, que escreveu obras em língua inglesa e que posteriormente tem escrito em língua gĩkũyũ, tem um livro de ensaios importante acerca da descolonização das mentalidades. Em “Descolonizar la mente: La política lingüística de la literatura africana”, (2015), nos convoca ao combate contra forças imperialistas, as quais não agridem aos estados nacionais africanos, apenas com a violência das multinacionais, com a hipoteca das terras ao Fundo Monetário Internacional – FMI –, com a lei e a polícia sequestradas por uma burguesia branca, mas sim, por meio do que chamou de “bomba cultural”.

A “bomba cultural” aniquila a crença de um povo em si mesmo, sua língua, seu entorno, suas tradições de luta, o que leva os povos agredidos a, por meio de uma mentalidade adestrada, querer identificar-se com o opressor, suposto signo de salvação e de bondade, ao passo que são levados a se perceberem

como ridículos e impotentes. As “bombas culturais” disparam desespero, desencanto, baixa autoestima e desejo de morte coletiva, enquanto o discurso manietado pelo capital é o de que a única saída para os problemas africanos é ainda mais capitalismo.

Posiciono o presente texto contrário às armadilhas da episteme euro-USA-centrada e sua violência que, desde os padres e viajantes do século XV, ensinam ao continente negro a negar-se e a se ferir. O presente texto se coaduna com a ambiguidade e a fluidez da linguagem e, por outro lado, possibilita narrativas divergentes acerca da filosofia da linguagem acrescentando ao cabedal disponível, uma filosofia exuriana, o mais distante possível da literatura dos colonizadores.

Distanciar-se não quer dizer, contudo, apartar-se em definitivo, o que seria de todo improdutivo e utópico, mas promover uma filosofia da encruzilhada, uma encruzilhamento das filosofias, observando atenta e criticamente o que se passa por estes caminhos, considerando aproximações e distanciamentos, mediações discursivas, enquadramentos e posturas.

A questão não é de língua apenas ou de buscar uma essência acerca de quem sou – até porque esta não existe por si –, mas de formação de mentalidades e formas de ser e estar no mundo contra hegemônicas, cabendo a uma conversa que se pretende “sem margens”, romper com as margens da representação advindas da “escola colonial” (APPIAH, 1997, p. 87) que tem colaborado por séculos para manter a hegemonia europeia.

La rarificación de lxs cuerpxs, lo cuir, amerita ser leído desde la manera en que se construyeron colonialmente lxs cuerpxs otrxs: rarificadxs-exotizadxs-bestializadxs

²Cf. <https://www.joterismo.com/>

por la mirada blanca. No quiero apelar a la razón en este texto, sino a las fuerzas emocionales que nos mueven. Recuerdo a Audre Lorde, quien decía en su texto la hermana extranjera: “Los padres blancos nos dijeron “Pienso, existo”. La madre Negra que todas llevamos dentro, la poeta, nos susurra en nuestros sueños: “Siento, luego puedo ser libre”. Y esos susurros y esa madre que nos susurra, en mi caso, viene con toda la fuerza de la cosmopolítica Yoruba y la energía de los Orishas que estuvieron rodeando mi socialización. Esas oralidades ancestrales que ayudaron a construir mi cuerpo no binario, esas narrativas cosmológicas que se enfrentaban a los relatos de la razón colonial sobre nuestros cuerpos y que bajan como susurros de la voz Oxumaré y se mueven en la encrucijada de caminos de Exu, en la picardía y la perversión del Eleguá, con la temporalidad erótica sexo-genérica de Adodi y envuelta en esa forma de amar-relacionarnos: la oshunalidad. Para mí, esto se traduce en afectividades no binarias, no dimórficas, cuerpos imaginados que nunca leyeron a Judith Butler y al canon blanco-hegemónico Queer, pero quizás bailaron Vogue con los negros de París is Burning y dialogaron con deidades incaicas que inspiraron a Giuseppe Campuzano y su Museo Travesti del Perú (MOMBAÇA, 2018)³.

A poderosa Jota Mombaça, artista, ensaísta, ativista cuir, também conhecida como Monstra Errática e MC Katrina, bicha não binária do Nordeste brasileiro, integra os Estudos Queer e a religiosidade negra aos interesses decoloniais, sob ótica cuir e decolonial. Produz o que chama de “falas

especulativas”, “falatórios”, além de arte de ação, funk. Irreverente, Katrina ama rebolar e com seus muitos gingados, faz rodopiar como Exu, todo o sentido ocidental e religioso colocado sobre as energias negras que sentem (“Siento, luego puedo ser libre”) para se libertar das violências (neo)coloniais que insistem em se manifestar e estender suas agressões epistemológicas.

Tratar de uma filosofia exuriana implica marcar no rótulo de maior *status* do humanismo ocidental, um lugar negro de poder – até porque “Exu é negro. Um poderoso e imenso Orixá negro” (CAPUTO, 2009) –, que reivindica o direito à alteridade, assim como o direito a que outros sujeitos com suas histórias, e não os mesmos de sempre, sejam tratados como capazes de pensar profundamente acerca das questões da humanidade. Se Mombaça se interessa por repensar o queer, “desde la manera en que se construyeron colonialmente los cuerpos otros”, a mim interessa repensar a episteme tradicional e como esta constrói subjetividades a produzir consciências ajustadas a interesses excludentes, capitalistas e ego-estadunidense-centrands.

O convite transgressivo de Katrina acolhe as emoções que nos movem. E tem toda a razão (que não exclui a emoção). Não desprezo então, que por um lado, a “filosofia negra” deva ser rejeitada porque está atrelada aos pressupostos racistas da filosofia branca (APPIAH, 1997, p. 132), por outro lado, defendendo a importância identitária de se apresentar outro pensamento, negro, fortemente negro, positivamente negro,

³Cf. <https://www.joterismo.com/single-post/2018/01/28/No-soy-queer-soy-negrx-mis-orishas-no-leyeron-a-J-Butler>

⁴ Cf. Artigo assinado por Stela Guedes Caputo em O Globo, “Exu não pode?”, de 23/11/2009. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/opiniao/mat/2009/11/23/exu-nao-pode-914886323.asp>.

advindo “con toda la fuerza de la cosmopolítica Yoruba y la energía de los Orishas”, cujas oralidades ancestrais constroem a assertividade da razão finalística ocidental, para que em momento posterior, nenhuma denominação seja necessária. Por enquanto, elas o são como questões de representação e ordem da linguagem decolonizadora insurgentes contra “al canon blanco-hegemónico”.

Há uma indiscutível significação política na presença de Exu nos cultos afro-brasileiros, nos candomblés e terreiros de umbanda espalhados por esse imenso território. Primeiro porque os terreiros não se alinham com religiões hegemônicas, ascéticas puritanas, conversionistas e missionárias, segundo porque estão assentados sob o falo de Exu, responsável por fertilizar a vida.

Deus nagô, conhecido como Odara, o bondoso, tem como um de seus signos, o Òkòtò, um pião que apoiado na ponta do cone rola em espiral até se converter numa circunferência aberta para o infinito (SANTOS, 1986, p. 60). Segundo os textos míticos nagôs, sem Exu não há comunicação. Em uma palavra – que nunca é apenas única senão rastros e borraduras (im)possíveis – Exu é “palavra” que comunica e posterga a morte, porque permite à narrativa o relato do relato, articulando a vida. Símbolo de um processo de crescimento, Exu conduz o pensamento à vertigem, marcando no discurso da metafísica os limites de sua conceituação.

Michel Foucault (1963, p. 44) se apropriou do personagem mítico Odisseu e dos infortúnios enviados pelos deuses para pensar a linguagem infinita, de minha parte, convoco Exu, deus ambivalente e ambíguo, responsável pela comunicação para me

auxiliar na acolhida infinita de um pensamento “sem margens”, um pensamento-risco, qual seja, o dos diálogos (im)possíveis.

Ao fazer uso da palavra cavamos na linguagem o infinito que nos permite a vida. Por outro lado, o espaço diferencial “entre” vida e morte ao ser friccionado produz um “entre-lugar”, nem lá, nem cá. Deste “entre-lugar” salta uma faísca, um lampejo, um farfalhar de vida que, no entanto, nunca se aparta da morte, mas que privilegia a continuidade da vida. Ora, falamos para não morrer, o que não significa que não se morre quando se fala, mas que, ao trazer à tona a palavra, empurramos e disseminamos a morte num ato que potencializa a vida.

O que estou produzindo é mais uma encruzilhada, uma fissura, uma borradura com seus possíveis ligamentos, entretecidos (im)possíveis e potentes, para uma filosofia da linguagem exuriana, próxima de uma arqueologia dos saberes e relações de poder, acompanhada da desconstrução e da disseminação dos sentidos, não reduzida às questões de formalização-interpretação.

Tal filosofia exuriana não se interessa pela estrutura ou pela ontologia interpretativa do significado positivo cujo lema é “explicação, previsão e controle”, mas amplia infinitamente o quadro de significações, numa proposta que gira como o Òkòtò em torno de paradoxos, aporias, metáforas e traduções da linguagem, sabendo que só há metáforas e interpretações de interpretações com as quais lidar. Trata-se de um pensamento agonístico e vibrante, segundo o qual, por um lado, nossas vidas são flamejantes de sentido, por outro lado, esse incêndio não tem significação diretamente comunicável,

apesar de constantemente produzirmos sentidos.

Quem de nós tem condições de conter o poder que se nos obriga a transportar mensagens mesmo que estas não cheguem por completo ao seu destino? Nem Exu é capaz de sair desta porque está condenado ao transporte de mensagens e a atender os chamados e apelos da comunicação. Trata-se de uma dupla lei paradoxal em que o sentido “acontece”: nem Exu consegue transferir, traduzir, transportar as mensagens sem que algo vaze, se disperse, rompa por outras veredas, no entanto, o sentido sempre ocorre mesmo que o sentido não faça qualquer sentido.

O sentido é um acontecimento da ordem da necessidade e da impossibilidade de transporte de sentidos, restando lidar com a instituição, a polissemia, a intertextualidade de textos a textos, mitos, discursos, legendas, contos, lendas, notas de rodapé, *hiperlinks* e disseminações flutuantes que produzem sentidos cotidianamente e sem margens.

A fim de que Exu se manifeste e (re)estabeleça a harmonia, favorecendo a vida, durante os rituais para os orixás, o hálito e o som emanados da boca das zeladoras dos cultos sagrados, o evocam e o saúdam: Exu, mopé ô! Exu, mopé ô! Exu, mopé ô!, o que significa “Exu, te chamo três vezes como se fosse uma”, sendo vetado ao deus fálico negar-se a responder e a se posicionar, inclusive, na luta contra o racismo ainda presente no Brasil, colocando na boca de um senador as palavras adequadas.

Eu invoco os orixás. Invoco Olorum! Invoco Exu! Que Exu me conceda o dom da palavra! Que me dê as palavras certas para censurar esses racistas que estão no poder há cinco séculos! As palavras certas para dizer ao Brasil, para dizer ao mundo que os negros estão

conscientes, que os negros estão despertos! (GATES JR., 2014, p. 78).

Esta invocação aos orixás, a Olorum e a Exu fora feita diversas vezes na tribuna do Senado da República por Abdias do Nascimento que falava aos deuses iorubás, que os invocava e certamente colocava os senhores senadores, quase todos brancos (e são quase todos brancos), em estado de horror diante da presença de um homem negro, sempre a mostrar aos pretos e aos brancos pobres, como é que pretos e mesmo os quase brancos de tão pobres, são tratados no Brasil. Abdias bradava “ao deus da interpretação, um pouco como Hermes da mitologia grega” (GATES JR, 2014, p. 78) por justiça e igualdade.

Deus do diálogo, conversa estranhamente até com o bispo Edir Macedo ou Silas Malafaia, ou seja, não se nega a nada. Manipulador da palavra copulativa, da palavra-poder, palavra que fecunda, é representado tanto por uma cabaça quanto por um falo ereto, conteúdo e continente, parte e todo, princípio do masculino e do feminino a possibilitar a criação, a vida e a morte. Exu é o axé, seu veículo e seu produto, a lidar com relações de ganho e perda, restituição e movimentos, ação e reação.

Não à toa, no Culto se diz: “Ó nse ebo, ó un tèsu mo, ó sì n’fê ki ebo nàà dá?”, ou seja, “Você está fazendo ebó sem dar nada para Exu e quer ser bem sucedido?” (SÀLÀMÌ, RIBEIRO, 2011, p. 20). Ora, no processo de linguagem que evoca à vida é possível qualquer expressão sem reinstituir algo à morte?

É (im)possível dialogar sem atender à restituição. No processo de produção de sentidos, inevitavelmente, algo se ganha, algo se perde. Desde Georges Bataille (2013) pelo menos, sabemos haver um movimento erótico-sagrado, de arrasto e distanciamento, de jogo e

restituição, sacrifício e gozo, no acesso à vida que é uma festa em face daquilo que chamou “dispêndios improdutivos”. Ele considerava que no movimento da vida sempre se perde e se ganha algo, por isso, afirmava a necessidade de transgredir os interditos contra a imobilidade da vida, ato que nos tornava humanos.

A parte/perda legada a Exu no ebó é o que, nos terreiros incita e encoraja à transgressão que favorece a vida. Este movimento erótico-transgressivo que põe em jogo a dissolução das formas constituídas, não se resume a uma síntese hegeliana – tese, antítese, síntese –, mas na possibilidade de ao entrar em contato com uma “pequena morte” – metáfora para o transe, o êxtase, a troca, o rito religioso, o sentido sensualmente produzido e eroticamente manipulado – despossuir-se, abrir-se para aquilo que me desfaz no Outro e me torna Outro-que-já-nunca-não-mais-será-aquele.

A restituição promove a vida e toma lugar importante no sistema de linguagem contra a morte, fazendo com que esta recue indefinidamente e dê espaço a uma sobrevida. A sobrevida nem é a vida, nem a morte, mas uma sobrevida que persiste como a vida. A morte, metáfora para o aniquilamento, para o completo desaparecimento do sentido, faria morrer o sentido se houvesse na linguagem algo efetivamente transparente e verdadeiro, um sentido metafísico indiscutível a ser transportado.

Estaria ferida de morte a vida na linguagem, se fosse possível o transporte de sentido em sua integralidade, de modo infalível e unívoco. Mas, ao menor passo, o sentido se desdobra e uma sobrevida – “entre” vida e morte – tem lugar. A vida posterga a morte porque outra linguagem sempre já se mostra como

imagem duplicada – espacializada e infinita – caminhando para a morte e mesmo assim, espiralando continuidades infinitas concretizadas em signos visíveis e indeléveis, como espelhos dentro de espelhos, multiplicando-se ao infinito e para sempre, significando algo para alguém ou alguma coisa, como se lidássemos com uma Babel de sentidos, um carnaval babelístico.

Lidar com a aporia, a resposta vacilante, o beco sem saída do sentido, implica em que a Babel de sentido é composta de descontinuidades da linguagem, descontinuidade do real, descontinuidades e intercorrências dos sentidos. Daí que todo diálogo – mesmo aquele que se supõe conexo e coerente – é “desde já” (im)possível.

Lutar com palavras é um absurdo porque a cadeia de significantes remete constantemente significantes-sentidos – alguns tão sentidos que são recalçados e precisam de (psico)análises –, sem intervalos, sem pena, sob entrecruzamentos, cortes e intervalos. Não quero dizer com isso, que os cortes e intervalos na produção de sentido sejam indesejáveis. É exatamente o contrário, para que haja sentido, “algo” intervalar deve ocorrer, provocando desequilíbrios e caos que fazem o sentido ter sentido.

No culto aos orixás quem é o responsável por evocar o (des)equilíbrio para que haja alteração, mudança e vida? Ora se não é o fuzarqueiro, menino danado, deus da (des)ordem do universo, Exu, a nos lembrar que todo discurso é “desde já” fissurado. Nenhum discurso pode advogar ser pleno, transparente, organizado a ponto de evitar sua opacidade e confusões. Todo discurso é um sem garantias de que “algo” remetido chegará a contento

a seu destino, porque a linguagem é desde sempre uma Babel.

Babel reporta-se à Torre de Babel em que, “Ba quer dizer pai, nas línguas orientais, e Bel significa Deus; Babel significa a cidade de Deus, a cidade santa” (VOLTAIRE, 2008, p. 109). No texto bíblico, Babel será destruída por Javé que espalhou os humanos por toda a superfície da terra. Nós, brasileiros, demos o nome de “Cidade de Deus”, a um bairro da Zona Oeste do Rio de Janeiro, uma espécie de Babel brasileira, representada em filme dirigido por Fernando Meirelles (2002), tendo o cineasta partido de livro homônimo de Paulo Lins (1997).

Traduzido para diversas línguas dentre elas, o inglês, o livro “Cidade de Deus” provocou uma pequena babel em torno de sua tradução: deveria atender o inglês britânico ou o americano? A tradutora, que é australiana, se questionou:

Como é que se traduz um livro tão brasileiro, escrito num registro tão coloquial, salpicado por gírias, um quase-diaeto do português carioca dos anos 60, 70 e 80, para qualquer outra língua, quanto mais para duas (porque embora não sejam línguas diferentes, o inglês britânico e o inglês americano têm feições bastante diferentes)?⁵

Babel é metáfora para os problemas da tradução, a saber: (i) a tradução é uma dívida impossível de se quitar, a qual, mesmo assim, nos lançamos; (ii) a tradução da tradução rompe com qualquer possibilidade de se pensar em um texto “original”; (iv) a tradução nos

conta algo sobre a impossibilidade de univocidade e apreensão dos sentidos, o que empurra a tradução para a fidelidade na infidelidade.

Alison Entrekin traduziu além de “Cidade de Deus”, outro livro de Daniel Lins (2012), “Desde que o samba é samba” e, em ensaio intitulado “Sotaque de Exu”, problematizou a tradução e a recepção: “que sotaque tem um exu, meu deus do céu?”. Traduziu Lins, “numa espécie de inglês britânico-tentando-ser-neutro”, algo que como se sabe: “definitivamente não existe”. Produziu o seu “sotaque de Exu”, cuja intenção não era uma cópia em outra língua do falar de exu, mas permitir-se na tradução à felicidade da confusão babelística: “não é que tive a felicidade de topar com Exu?”.

Um trecho de três parágrafos de “Desde que o samba é samba” tomou-lhe dois dias inteiros. Intrigada com a tradução para evitar que exu soasse jamaicano, consultou amigos “gringos para colher impressões sobre o sotaque do exu”. Refez a gramática, pelo menos uma que não fosse nem americana, nem australiana, nem nada: “tinha que ter sotaque de exu e só”. Vejamos com o que se deparou Entrekin?

Seu Tranca-Ruas desceu saravando todo o mundo que ali se encontrava. Primeiro, falou com as pessoas que estavam com a saúde física abalada. Em seguida, deu consulta para a cachopada com problemas emocionais, falou com o pessoal desempregado, e, por fim, atendeu os pais das crianças com dificuldade de aprendizado escolar e aqueles que estavam embaraçados no trabalho. Somente quando ia embora chamou Brancura, cruzou peito com o malandro. Sorriu e disse:

– Esse fio tá muito formosado, esse. É assim que eu faço gostador dos

⁵ Referencio-me em um ensaio assinado por Alison Entrekin, tradutora literária australiana radicada no Brasil. Para o inglês traduziu o livro Cidade de Deus, do Paulo Lins. Cf. <http://www.revistapessoa.com/2014/11/sotaque-de-exu/>

fios da terra. Quando os fio tão fazendo coisa errada, fazendo muito beberico, fazendo trapaça de jogo de chapinha, esse, eu fico triste porque atrapalha tudo, baixa o padrão vibratório. Tá entendendo, esse? Você largou essa vida, então vou ajudar suncê. Vai seguindo a sua intuição que eu vou tá dentro da intuição de suncê... Que eu sou pensamento... Tá entendendo, esse? E é você que tem que querer, a vontade tem que ser sua. Pensa em mim que eu te mando energia positiva. Tem um perna de calça que vai te ajudar te mandando pra outro perna de calça que vai te ajudar mais ainda. É só suncê não ficar plantado em porta de botequim, não usar de malandragem com ninguém que eu vou tá sempre ao seu lado. O fio tá muito formosado! (LINS, 2012, p. 32).

A tradução – sempre babelística –, é incapaz de acessar a totalidade de Exu, não importa se nas telas do cinema ou nas páginas de um livro. De que Exu se trata então? Com que voz e sotaque? Ora, seu sotaque é um duplo, uma espécie de discurso duplo, que aponta para uma visada que não é “a” verdade do sotaque de Exu, mas que empurra Exu para além de sua morte e, deste modo, pouco importa com qual sotaque, lega-lhe a vida.

Entrekin pode ficar aliviada. O dono do ardil das línguas que é Exu pouco se importa. Nem o Exu traduzido por Entrekin é o de Lins, tampouco o Exu filmado por Fernando Meirelles é “fiel” ao exu de “Cidade de Deus”, porque são muitos e dados ao diálogo disseminante. Pode estar tranquila porque a única fidelidade possível a Exu é ser fiel na infidelidade, fiel a mais de um, gerando um sotaque “qualquer”, porque enquanto linguagem, sempre vacila e dá-se a muitas conexões.

Para o Culto aos Orixás, não há linguagem sem Exu, é ele-mesmo-a-linguagem, a comunicação, o canal, a produção, a iteração e a diferença que dissemina os sentidos; bem como, é o responsável por fazer com que as energias se encontrem e encontrem o equilíbrio necessário à existência. Energia negra que manipula o (in)compreensível, deus do diálogo entre o *orun* e o *aiyê* – céu e terra –, fértil em paradoxos e ironias, mensageiro responsável por carregar o ebó, ou seja, demandar, levar a cabo a Vida, Exu é aquele que *anima* – no sentido de gerar *animus* –, que dá alma, pulsão, desejo, inclusive para este texto, que não é algo mais do que um ebó de minhas palavras, um certo sotaque de Exu.

Exu, aquele que vai e volta e dá voltas no pensamento, espiralado e à moda de uma conversa como esta, com seus movimentos e voltas no pensamento, lega a existência e o acontecimento. E que bom que o seja assim, porque um corpo sem Exu é um corpo em coma. Nem o bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, Edir Macedo, pode fugir dessa. Como se sabe, ele precisa de Exu para viver. Se Macedo come e está vivo é porque Exu está em seu corpo, pois, ora, aquilo que não tem Exu, não tem vida, afirma o povo dos terreiros e, cada um tem seu Exu, seu *animus*.

Exu do Lodo: [Rosnando]
Edir Macedo: Então, quem é você?
Exu do Lodo: Eu...
Edir Macedo: Quem é você?
Exu do Lodo: Eu já vivi muito tempo com ele...
Edir Macedo: Quanto?
Exu do Lodo: Voltei outra vez
Edir Macedo: Qual é o seu nome?
Exu do Lodo: [Rosnando] Exu do Lodo [Rosnando]

Edir Macedo: Quem é que faz ele ser usuário de maconha? De co... de drogas?

Exu do Lodo: Zé Pilintra... [Rosnando]

Edir Macedo: Ah é o Zé Pilintra?

Exu do Lodo: [Rosnando] Tem mais dois

Edir Macedo: Vamos mostrar para o Brasil e o mundo, quem é o responsável pelas pessoas viciadas nas drogas: cocaína, heroína, maconha, LSD, êxtase né isso? Mais o quê? Crack, e todo o inferno. Olha aí pessoal, você que está assistindo pela IURD TV, esse é espírito causador dos vícios, ele é o responsável pelo seu filho que gasta o seu dinheiro, que gasta a própria vida nos vícios, esse é o responsável que faz as pessoas serem viciadas e roubarem, matarem, fazerem tudo que não presta!

Ajudante: Roubam até a própria mãe!

Edir Macedo: Até a própria mãe...

Ajudante: Roubam o pai, roubam a família...

Edir Macedo: E até matam...

Ajudante: Exatamente!

Edir Macedo: [Pega o possuído pelo pescoço] Os demônios que estão na casa dele também, na família dele, toda a legião que está no caminho dele também... toda a legião de vici... do espírito dos vícios, chega aqui agora! Vai chegando... Vai chegando, desgraçado! Desgraçado! Eu quero todos aqui! Todos eles aqui! Todos, todos, todos, todos⁶!

Há algo estranho com os exus de Macedo. É como se tivessem algo entalado na garganta. Macedo representa e intima seu exu quando deveria deixá-lo falar, dar voltas no pensamento, conversar, pensar. Em

certos momentos percebo que o Exu de Macedo está confuso, dando respostas truncadas. Ele parece não pensar senão sob a marca behaviorista do estímulo-resposta.

Chego a desconfiar de que exu (não) esteja lá. Pelo sim, pelo não, se o comparo ao Exu de Marcos Alvito, professor do departamento de História da Universidade Federal Fluminense, que por sua vez traduziu Exu a partir de sua leitura de Pierre Verger, um etnólogo francês, tem-se que:

Exu representa um canal de comunicação, o princípio da mobilidade. Por isto, o candomblé sempre é aberto com invocações a esta divindade. (...) aprendemos com Pierre Verger que entre os fon, Exu-Elegbara é chamado de Legba e “é representado por um montículo de terra em forma de homem acorado, ornado com um falo de tamanho respeitável”. Tanto Hermes quanto Exu são marcados pela ambiguidade, pelo comportamento às vezes traiçoeiro e, com o perdão da palavra, malandro: logo após o seu nascimento Hermes já aprontou a primeira, roubando gado do seu meio-irmão Apolo [...]. Sempre de chapéu, de andar leve, esperto e músico, é difícil não aproximar Hermes dos malandros cariocas do início desse século⁷.

Tratemos sempre de envio e reenvio de mensagens, porque Alvito lê Verger e compara Exu a Hermes, enquanto Edir Macedo marca exu pela violência: “espírito causador dos vícios”; “responsável pelo seu filho que gasta o seu dinheiro”; “responsável que faz as pessoas serem viciadas e roubarem, matarem, fazerem tudo que não presta”.

⁶ Cf.

<https://www.youtube.com/watch?v=6hldLMFkwCo>.

⁷ Cf.

http://www.opandeiro.net/livros/artigos/2001_gr egos_macumbeiros.pdf.

O exu de Macedo é um exu de Curitiba levado a depor coercitivamente: “chega aqui agora! Vai chegando... Vai chegando, desgraçado! Desgraçado!”. Está atrelado ao ego imenso de seu criador, guloso, que quer tudo pra si e não aceita menos que isso: “Eu quero todos aqui! Todos eles aqui! Todos, todos, todos”. Ora, Macedo nunca se distanciou de exu, personagem frequente em seus jornais e canal de televisão. Sagrado e malandro, sempre dá o ar da graça.

Suponho que Macedo tenha certa fixação, um recalque e uma paixão por exu com seu “falo de tamanho respeitável”. É de domínio público que o religioso o convoca, este responde e conversa posando para as câmeras que transportam mensagens via satélite. Exu está nas ondas da Igreja, é *wi-fi*. Macedo como anfitrião o convida, mas depois o expulsa exu, para em outro momento chamá-lo novamente, ao que, exu não se faz de rogado e novamente se coloca pronto e em movimento.

Exu, não é bobo nem nada, é malandro, sabe que deve atender Macedo para postergar a morte por meio da linguagem. Sua morte e a de Macedo devem ser derivadas por meio da linguagem. Todavia e espero que estejamos de acordo, Macedo com o tempo passará, já Exu, passarinho. Traduzido em línguas tantas, pouco se importando se rosnando ou não, falando com o sotaque da rainha mãe, em francês, iorubá ou carioquês, posando para as câmeras de Edir Macedo ou Fernando Meirelles, de minha parte, aproximo-me bem mais de Entrekin: não é que tive a felicidade de topar com Exu, esse malandro que deve ter assoprado essa para Foucault (1963, p.

44): “Escrever para não morrer, como dizia Blanchot, ou talvez mesmo falar para não morrer é uma tarefa, sem dúvida tão antiga quanto a fala”.

Referências

ALVITO, Marcos. “Eram os gregos macumbeiros?”. Disponível em: www.opandeiro.net/livros/artigos/2001_gregos_macumbeiros.pdf.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Tradução: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

FOUCAULT, Michel. *A linguagem ao infinito. Telquel*. n.15, outono de 1963.

GATES JR., Henry Louis. *Os negros na América Latina*. Tradução: Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LINS, Paulo. *Cidade de Deus*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.

_____. *Desde que o samba é samba*. São Paulo: Planeta, 2012.

SÀLÁMÌ, Sikiru King, RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a Ordem do Universo*. São Paulo: Oduduwa, 2011.

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

Thiong’o, Ngũgĩ wa. *Descolonizar la mente*. Prólogo e tradução: Marta Sofía López. Penguin Random House Grupo Editorial, Barcelona, 2015.

VOLTAIRE, François Mariet Arouet de. *Dicionário Filosófico*. Tradução: Ciro Mioranza e Antônio Geraldo da Silva. São Paulo: Escala, 2008.

Referências videográficas

CIDADE DE DEUS. Fernando Meirelles. O2, 2002.

Recebido em 2018-06-04
Publicado em 2018-08-07