



EXU E A NOÇÃO IORUBÁ DE PESSOA: SABERES E LIÇÕES PARA A EXISTÊNCIA HUMANA

Mahasiãh Raimundo¹

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, São Paulo, SP, Brasil.

Jaison Hinkel²

Universidade Regional de Blumenau, Faculdade de Psicologia, Departamento de Psicologia, Blumenau, SC, Brasil.

Resumo: Exu é um dos mais importantes orixás, figura central na cosmologia e no saber-fazer Iorubá. Tem seus saberes disponíveis nas diversas narrativas orais e cultos em países da África, no Brasil e outros lugares que foram destino da diáspora africana causada pelo processo de escravização do povo negro-africano. Os Orixás são divindades importantes na cultura Iorubá. Uma maneira de compreendê-los é pensá-los como modelos identificatórios, fontes de axé, genitores divinos que representam a relação de pertencimento do ser humano à ordem cósmica, que podem inspirar papéis e condutas. Nosso objetivo é pensar como o saber Iorubá, através da representação de Exu, pode possibilitar compreensões a respeito da existência humana, e trazer saberes e lições para o modo de ser e estar no mundo. Para isso, iremos refletir sobre alguns conceitos que estão intimamente relacionados a noção ioruba de pessoa, tais como Iwá (caráter), okàn (consciência; coração; intuição), ará (corpo), orí (cabeça; essência real do ser e de sua existência, simbolizada pelo orixá Orí), egbé (comunidade), ojó (tempo) e onilé (espaço e ambiente). Compreendemos neste estudo que o saber de Exu está intrinsecamente relacionado à noção Iorubá de pessoa. Sua natureza nos concede lições éticas pautadas na retidão, paciência, transgressão, emancipação e autodeterminação, além de nos conceder também saberes que firmam a relação humana com a grande teia cosmológica, relacionado aos ancestrais, natureza, tempo, comunidade e divindades, a pertença entre o sagrado e o profano. Uma dimensão de ser e estar aberta, criativa, dinâmica e pluriversal.

Palavras-Chave: Exu; Iorubá; Pessoa; Psicologia Africana; Afrocentricidade.

EXU AND THE YORUBA NOTION OF PERSON: KNOWLEDGE AND LESSONS FOR HUMAN EXISTENCE

¹ Mestrando em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: mahasiãh.psi@gmail.com. ORCID: 0000-0003-4458-2789

² Doutor em Psicologia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Brasil; professor titular do Departamento de Psicologia na Universidade Regional de Blumenau (FURB), Santa Catarina, Brasil. E-mail: jaisonhinkel@yahoo.com.br. ORCID: 0000-0002-6446-0626



Abstract: Exu is one of the most important orixás, a main character in the Yoruba cosmology and in Yoruba know-how. His knowledge is available in several oral narratives and cults in African countries, in Brazil and other places that were the destination of the African diaspora caused by the enslavement process of the black African people. The Orixás are important divinities in Yoruba culture, a way to understand them is to think about them as identification models, sources of axé, divine parents who represent the relationship of belonging of the human being to the cosmic order, which can inspire roles and behaviors. Our goal is to think about how the Yoruba knowledge, through the representation of Exu, can enable understandings about human existence, and bring knowledge and lessons for the way of being and being in the world. For this, we will reflect on some concepts that are closely related to the Yoruba notion of person, such as Iwá (character), okàn (consciousness; heart; intuition), ará (body), orí (head; real essence of the being and its existence, symbolized by the orixá Orí), egbé (community), ojó (time), and onilé (space and environment). We understand in this study that Exu's knowledge is intrinsically related to the Yoruba notion of person, his nature gives us ethical lessons based on rectitude, patience, transgression, emancipation, and self-determination. A dimension of being and being open, creative, dynamic, and pluriversal.

Keywords: Exú; Yoruba; Person; African Psychology; Afrocentricity.

EXÚ Y LA NOCIÓN IORUBÁ DE PERSONA: CONOCIMIENTOS Y LECCIONES PARA LA EXISTENCIA HUMANA

Resumen: Exu es uno de los orixás más importantes, figura central en la cosmología y saber yoruba. Su conocimiento está disponible en las diversas narrativas orales y de culto en los países africanos, en Brasil y otros lugares que fueron destino de la diáspora africana provocada por el proceso de esclavización del pueblo negro africano. Los Orixás son deidades importantes en la cultura yoruba, una forma de entenderlos es pensar en ellos como modelos de identificación, fuentes de axé, padres divinos que representan la relación de pertenencia humana al orden cósmico, que puede inspirar roles y comportamientos. Nuestro objetivo es pensar cómo el conocimiento yoruba, a través de la representación de Exu, puede posibilitar una mayor comprensión sobre la existencia humana, traer conocimientos y también lecciones para el modo de ser y estar en el mundo. En consecuencia, reflexionaremos sobre algunos conceptos que guardan estrecha relación con la noción yoruba de persona, tales como: Iwá (carácter), okàn (conciencia; corazón; intuición), ará (cuerpo), orí (cabeza; esencia real del ser y su existencia, simbolizada por el orixá Orí), egbé (comunidad), ojó (tiempo) y onilé (espacio y ambiente). Entendemos en este estudio que el conocimiento de Exu está intrínsecamente relacionado con la noción yoruba de persona, su naturaleza nos brinda lecciones éticas basadas en la rectitud, la paciencia, la transgresión, la emancipación y la autodeterminación, además de otorgarnos un conocimiento que reafirma la relación del ser humano con la gran trama cosmológica, vinculada a los ancestros, la naturaleza, el tiempo, la comunidad, las divinidades, y la pertenencia entre lo sagrado y lo profano. Una dimensión abierta, creativa, dinámica y pluriversal del ser y estar.

Palabras-clave: Exu; Yoruba; Persona; Psicología Africana; Afrocentrismo



EXÚ ET LA NOTION IORUBÁ DE PERSONNE : CONNAISSANCES ET LEÇONS POUR L'EXISTENCE HUMAINE

Résumé: Exu est l'un des orixás les plus importants, une figure centrale de la cosmologie et du savoir-faire yoruba. Ses connaissances sont disponibles dans les différents récits oraux et culturels des pays africains, du Brésil et d'autres lieux qui ont été la destination de la diaspora africaine causée par le processus d'asservissement du peuple noir africain. Les Orixás sont des divinités importantes dans la culture yoruba, une façon de les comprendre est de les considérer comme des modèles d'identification, des sources d'axé, des parents divins qui représentent la relation d'appartenance humaine à l'ordre cosmique, qui peut inspirer des rôles et des comportements. Notre objectif est de réfléchir à la façon dont le savoir yoruba, à travers la représentation d'Exu, peut permettre de comprendre l'existence humaine, et apporter des connaissances et des leçons sur la manière d'être et d'être dans le monde. Pour cela, nous réfléchissons à certains concepts étroitement liés à la notion yoruba de personne, tels que Iwá (caractère), okàn (conscience; cœur ; intuition), ará (corps), orí (tête ; véritable essence de l'être et son existence, symbolisée par l'orixá Ori), egbé (communauté), ojó (temps) et onilé (espace et environnement). Nous comprenons dans cette étude que la connaissance d'Exu est intrinsèquement liée à la notion yoruba de personne, sa nature nous donne des leçons éthiques basées sur la droiture, la patience, la transgression, l'émancipation et l'autodétermination, en plus de nous accorder des connaissances qui fondent l'humain relation avec la grande toile cosmologique, liée aux ancêtres, à la nature, au temps, à la communauté et aux divinités, l'appartenance entre le sacré et le profane. Une dimension ouverte, créative, dynamique et pluriverselle de l'être et de l'être.

Mots-clés: Exu; Yorouba; La personne; Psychologie Africaine; Afrocentricité.

INTRODUÇÃO

É impossível negar a presença negro-africana na constituição do que hoje chamamos República Federativa do Brasil. Antes mesmo do processo de independência em relação a Portugal, que ocorreu em 1822, os africanos escravizados já estavam no Brasil desde meados de 1530. O processo de escravização dos africanos para o trabalho forçado no Brasil durou quase quatro séculos, trazendo forçadamente cerca de cinco milhões de africanos de diversas etnias (GOMES, 2019). Hoje o Brasil é o país onde mais se encontram pessoas negras fora do continente africano. Dada a dimensão de tais informações, podemos constatar o quão presentes as matrizes do pensamento africano permanecem em cada canto desse grande terreno que chamamos de Brasil.

Em quase cinco séculos (período dado desde os primeiros africanos no Brasil até hoje) de história do lado de cá do Atlântico, o negro-africano e seus descendentes sobrevivem a um processo de genocídio e apagamento de sua história, cultura e identidade. A materialidade desta sobrevivência é construída sobre incontáveis barreiras



econômicas e institucionais que se encontram na base de um racismo estrutural que impede a participação livre e efetiva em diversos espaços: políticos, universitários e geográficos (ABDIAS, 2016; ALMEIDA, 2019).

É importante reconhecer as inúmeras formas de resistência que se consolidaram desde o início do processo da escravização até os dias de hoje. Foram inúmeras revoltas e fugas, algumas culminaram na formação de grandes quilombos, entre eles, o importante e combatido Quilombo dos Palmares. Contemporaneamente, a resistência cultural ancestral de África vem sendo territorializada de diversas formas, que foram capazes de ressignificar o tempo e o espaço, fazendo pedaços de “Áfricas” no Brasil, cultivando as matrizes africanas no Brasil como potência de enfrentamento às ordens e limitações impostas pelo estado opressor. O africano-brasileiro aprendeu a driblar e mandingar as investidas de opressão do estado colonial por séculos, processo necessário para, assim, articular sua linguagem própria e reivindicar o estatuto de sujeitos plenos do mundo vivo, como Achille Mbembe (2018) coloca, e manter a potência de liberdade e a memória de África viva.

A Europa iniciou sua incursão em África no século XVI. Neste período, criou suas fortalezas e negociou os africanos destinados à travessia do Atlântico para o trabalho forçado nas colônias. Com a aval da Igreja Católica concedido pelas Bulas Papais, homens e mulheres de várias etnias passaram a ser objetos, mercadorias e moeda de troca (MOREIRA & PERETI, 2020). Foram aprisionados no calabouço das aparências, passaram a pertencer a outros, sendo relegados ao esquecimento das próprias línguas, cultura, família e história (MBEMBE, 2018).

Um dos principais combates do colonizador europeu para a afirmação de dominação estava relacionado à espiritualidade, à crença, a tudo que alimentava a cultura do colonizado. A religião era a grande arma moral. Os africanos capturados eram forçadamente batizados no cristianismo da Igreja Católica, gesto usado pelo europeu para afirmar a dominação e a submissão do escravizado, e assim apagar o saber e as práticas de fé tradicionais africanas.³

No signo de Exu, uma das mais importantes divindades iorubanas, é possível encontrar uma destas grandes desvirtuações causadas pelo colonizador. Os europeus,

³ Uso o termo práticas de fé, ou também sistema espiritual, por achá-lo mais adequado ao pensamento africano, evitando assim problemas etimológicos com a palavra “religare”, “relegere” e “religio” do latim, que disputam a origem do termo religião (AZEVEDO, 2010).



vestidos de uma arrogância e narcisismo epistemológico, ao terem seus primeiros contatos com as imagens que representavam Exu, viram, por conta de sua irreverência, pelo falo que acompanha sua imagem, ou de suas narrativas contraditórias e caóticas, a equivalência a Lúcifer, o diabo cristão (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011). Dopamu (1990 *apud* SILVA, 2013) traz que Exu, a partir do século XIV, foi interpretado negativamente como um “Priapo negro” e seu culto foi considerado demoníaco. O uso do termo “Exu” se tornou tradução da palavra “Demônio” na versão iorubá da Bíblia, e “Iblis” e “Shaitan”, na versão iorubá do Alcorão. Porém, neste sentido, é impossível um sistema de crença complexo, com uma matriz cultural específica, ser redutível a outro, que também tem suas complexidades e particularidades. Por isso, Sàlámì & Ribeiro (2011) colocam que isso não se trata de um mero acaso: a demonização de Exu pela influência das religiões abraâmicas foi um duro golpe colonialista.

Neste estudo, abordaremos Exu a partir da cultura tradicional Iorubá, considerando também alguns de seus contornos e formas que fora assumindo na diáspora afro-brasileira. O objetivo é pensar como o saber Iorubá, através da representação de Exu, pode possibilitar compreensões a respeito da existência humana. Para isso, iremos refletir sobre alguns conceitos que estão relacionados à noção Iorubá de pessoa (FRIAS, 2020), tais como: *Iwá* (caráter; atitude; responsabilidade), *okàn* (consciência; coração; intuição), *ará* (corpo), *orí* (cabeça; essência real do ser e de sua existência, simbolizada pelo orixá Orí), *egbé* (comunidade), *ojó* (tempo) e *onilé* (espaço e ambiente). Daremos destaque para a noção de *Iwá*, dada a sua relação com a dimensão do caráter, comportamento e a ética Iorubá relacionada às outras noções. Estes aspectos são importantes porque compreendem as dimensões socioculturais e psicossociais da cultura Iorubá. Exu tem seus saberes possibilitados nas mais diversas narrativas orais do corpus literário de Ifá, nos dando grande margem de entendimento da ética Iorubá e de seus saberes cosmológicos a respeito da experiência humana, que, para os Iorubás, é compreendida por elementos biológicos, psíquicos, geracionais, sociais e espirituais (FRIAS, 2020).⁴

PRESSUPOSTOS TEÓRICO-CRÍTICOS

⁴ O corpus literário de Ifá é onde o sistema divinatório recorre. É um conjunto de narrativas; louvores; provérbios; (*odús; itans; orikis*) míticas que cumprem a função de um amplo registro histórico, cosmológico e civilizatório da cultura Iorubá. Segundo Sàlámì & Ribeiro (2011, p.448): “O corpus literário de Ifá se compõe de um total de 256 odus, classificados em 16 odus maiores, Ojù Odù, e 240 menores, Omo Odù ou Àmúlù Odù, compondo um total de 4.096 (16 x 16 x 16) poemas que servem de suporte para a interpretação oracular. Os odus são simultaneamente divindades que estabelecem relações hierárquicas entre si.



Este texto é fruto de uma pesquisa exploratória, realizada por meio de uma investigação bibliográfica, redigida em formato de ensaio teórico reflexivo. Os caminhos desse estudo perpassam pelo paradigma das Epistemologias do Sul de Boaventura Souza Santos (2009), mas encontra-se assentado no paradigma da afrocentricidade, concepções que serão suleadoras deste ensaio⁵. Santos (2009) afirma que as Epistemologias do Sul consistem em “aprender que existe o Sul; aprender a ir para o Sul; aprender a partir do Sul e com o Sul” (SANTOS, 2009, p. 9). De maneira semelhante, Asante (2009), tratando sobre afrocentricidade, aponta que ela é uma abordagem epistemológica que reitera a importância da *localização* e da *agência*. A *localização* é entendida enquanto capacidade de olhar os fenômenos do ponto de vista africano. Mais precisamente, refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história. Estar em uma localização é estar fincado, temporária ou permanentemente, em determinado espaço (ASANTE, 2009). O conceito de *agência*, por sua vez, está relacionado à noção de que os africanos devem ser vistos como agentes em termos culturais, políticos, econômicos e sociais de sua própria experiência (ASANTE, 2009). O objetivo afrocêntrico é manter o africano dentro e no centro de sua própria história. Localizar e agenciar é importante pela razão de que o pensamento africano vem atuando na margem da experiência eurocêntrica, hegemônica em nossa sociedade e nas formas mais diversas de produção do saber e do fazer.

Considerando que o presente ensaio se trata a respeito de Exu, orixá que atravessa o continente africano e chega até a diáspora afro-brasileira, é necessário trazer a ideia de Renato Nogueira (2012) de *afroperspectiva*, já que se trata de um conceito guarda-chuva, que reúne diversas perspectivas e olhares de produções filosóficas africanas e afrodiáspóricas, comprometidas contra o racismo epistêmico (NOGUEIRA, 2012). A afroperspectiva amplia o conceito de afrocentricidade, traz para pensar um conjunto de pontos de vista, estratégias, sistemas e modos de pensar de matrizes africanas, dadas a territorialidade brasileira e a história dessa diáspora (NJERI, 2019).

Mais precisamente, pretende-se, com essa metodologia, adentrar aos aspectos cosmológicos, socioculturais e psicossociais da experiência humana relacionadas à cultura Iorubá, e extrair lições existenciais deste escopo epistemológico. Por isso, será

⁵ Termo também usado por Renato Nogueira (2012), como uma contraposição ao termo nortear, visto as problemáticas em relação aos desafios epistêmicos que procuram reparar os danos e impactos causados pelo norte global pelo capitalismo e relação colonial com o mundo (SANTOS, 2009), sendo o norte global representado pela Europa e América do Norte.



nas noções Iorubá de *Iwá*, *okàn*, *ará*, *orí*, *egbé*, *ojó* e *ilè* a orientação para uma leitura de Exu que nos traga elementos a pensar as dimensões da existência humana.

Exu, assim como os outros orixás, podem nos dar lições, ensinamentos e sabedoria para compreender as relações estabelecidas na teia do universo, assim como o papel e a responsabilidade de cada pessoa nele, para o coletivo humano e para natureza. Para conhecer a natureza dos orixás, é preciso recorrer ao corpus literário de Ifá, que compreende um amplo e riquíssimo conjunto de conhecimentos e registros históricos da tradição Iorubá, composto de cantos, orações, invocações, bênçãos e mitos, transmitidos oralmente por gerações (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011). É possível recorrer ao corpus literário Ifá em alguns estudos que buscam compreender ou registrar bibliograficamente toda essa complexidade litúrgica da cultura Nagô, que estarão disponíveis no tópico de referências neste estudo⁶.

OS ORIXÁS E EXU

O ingresso no pensamento negro-africano exige um esforço de caráter epistemológico, e sabem muito bem disso os estudiosos de africanidades cuja instrução foi baseada em esquemas inferenciais, dedutivos ou demonstrativos da lógica cartesiana e da teologia escolástica (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p. 53).

Adentraremos em alguns aspectos da cultura Iorubá com o intuito de *localizar* o estudo dentro de um plano ontológico africano. Por isso, é de fundamental importância compreendermos um pouco sobre os Iorubás e os Orixás.

O território ocupado pelo povo Iorubá, no final do século XVIII, compreendia a área florestal do Golfo da Guiné, principalmente onde hoje se localizam a Nigéria, o Benin e o Togo (OLIVA, 2005). De acordo com Oliva (2005), houve uma “invenção” dos iorubás, pois, apesar de muitas características comuns entre as populações que ocupavam área florestal do Golfo da Guiné, é somente do século XVIII para o XIX que há uma construção de uma identidade comum entre os iorubás. Já o ato de se reconhecer e ser reconhecido como iorubá só pode ser encontrado no final do século XVI.

O cosmos Iorubá, segundo Abimbola (1981), é composto por elementos físicos, humanos e espirituais, que são concebidos por *aiyé* (plano terreno) e *òrun* (plano

⁶ Nagô é o nome pelo qual ficaram reconhecidos os Iorubás no território brasileiro. Segundo Frias (2020, p. 359): “Os iorubás chegaram pela primeira vez ao Brasil na condição de escravos, no século XVIII, na maioria oriundos da República do Benin. Os franceses, antigos colonizadores desse país, referiam-se a eles como nagô, nagonu ou anagonu, palavras pejorativas dadas a eles pelos fon de Abomey, fundadores do antigo Reino de Daomé. Os iorubás ficaram conhecidos entre os brasileiros como nagôs, e os fon como jêjes.”



espiritual). *Aiyé* abriga a existência humana e de todas as outras criaturas da natureza. *Òrun* é domínio dos ancestrais, das divindades (Orixás) e de Olódùmarè (Ser Supremo). Nos ateremos, aqui, aos Orixás.

Segundo Sàlámì & Ribeiro (2011), Orixás são divindades que ganham forma visível nos fenômenos e elementos da natureza, podendo também ser representados em certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. Prandi (2001, p. 54) complementa dizendo que “representam valores e forças de caráter universal e regulam as relações com o sistema como totalidade”. São os genitores divinos, representando a relação de pertencimento do ser humano à ordem cósmica. Uma interpretação para a palavra orixá, remete ao significado de “fonte” ou “origem dos *oris*” (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011)⁷. Essa interpretação traz em destaque a forte relação destas divindades com o Ser Supremo, com a criação do universo e a presença divina em cada ser. Estas divindades são de natureza complexa, de tal forma que Sàlámì & Ribeiro (2011) considera que a compreensão plena dos orixás escapa a qualquer sistematização racional⁸.

Figuras essenciais na cultura Iorubá, os Orixás, em África, têm os cultos limitados em determinados territórios – visto o caráter disperso da origem e da “invenção” do povo Iorubá como citado acima. Poucos são cultuados em todo território iorubano, sendo Exu o único que extrapola essa territorialidade (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011). Já no contexto diaspórico latino-americano, por conta dos mais diversos grupos Iorubás escravizados e levados forçadamente a diversos países no traslado do Atlântico, a territorialidade se tornou única para todos os orixás. (PRANDI, 2001).

Acredita-se, de acordo com Ifá, que as pessoas são descendentes dos orixás, que muitos deles são ancestrais divinizados, por isso eles possuem seus vícios e virtudes e, assim, os humanos herdam suas características, propensões e desejos, relacionados aos mitos contidos no corpus literário (FRIAS, 2020; SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011). As narrativas retratam tempos antigos, onde os orixás encontram-se emaranhados em tramas existenciais usando de diversos recursos, relacionados aos atributos de suas naturezas, para resolvê-las (PRANDI, 2001).

⁷ O significado de Ori será explicado mais à frente.

⁸ O Ser Supremo também pode ser referido como Olodumaré e Eledumaré, que são as denominações mais comuns no Brasil, ou Olofin, que é mais comum no contexto cubano. Outras denominações são: Olorum; Elemí; Eledá; Alayê. A etimologia dos nomes referentes ao Ser Supremo pronuncia a intenção e necessidade de quem invoca (LINS & SILVA, 2013).



As narrativas ancestrais se encontram emaranhadas com os dilemas atuais. Os Babalaôs (Pais do Segredo) se incumbem da tarefa de, diante de um consulente, decifrar os segredos contidos nas narrativas através do jogo divinatório. O oráculo revela a narrativa que se relaciona com as tramas e dilemas do consulente. A partir disso, o babalaô pode sugerir *ebós* (oferendas), mudanças de comportamentos, comidas a serem evitadas (quizilas ou *Ewós*) e outras ações, para que haja harmonia e axé para auxiliar nas tramas da vida (PRANDI, 2001)⁹. Na cosmovisão Iorubá, tudo já aconteceu alguma vez. A noção de tempo (*ojó*) é cíclica, os conflitos e acontecimentos de hoje são reproduções dos dilemas passados, e todos esses acontecimentos primordiais estão registrados nas narrativas míticas mergulhadas em metáforas enigmáticas dentro do corpus literário de Ifá. Os humanos são cópias esmaecidas dos orixás, que são seus descendentes (PRANDI, 2001), por isso é nos mitos que se alcança o passado, se interpreta o presente e se prediz e reinventam os caminhos futuros, para, assim, superar as mazelas do mundo e desenvolver axé (energia vital) para prosperar em vida.

Sàlámì & Ribeiro (2011) trazem uma consideração importante para as proposições deste ensaio. Salienta que uma das maneiras de compreender a natureza dos orixás e suas ações na relação com os humanos é pensá-los como modelos identificatórios, fonte de axé na qual podem se inspirar atitudes e comportamentos baseados em suas características, contidas nas tramas e ensinamentos das mais diversas narrativas do Ifá. Como já dito, no Ifá – este corpo literário ancestral, transmitido oralmente pelos contos, narrativas míticas e cultos – são compartilhadas toda ética, moral e cosmovisão do povo Iorubá. É considerando isso que a ética de um específico orixá – Exu – toma destaque nesta pesquisa.

Os elementos da natureza revelam a dimensão do axé (força vital) emanada pelo Orixá, representando também seus atributos, qualidades e características. O elemento ferro e a guerra são regidos por Ogum, também representando as qualidades de transformação, desenvolvimento, trabalho e desafios; fogo, raios, relâmpagos e trovões são regidos por Xangô, que representa a qualidade da justiça; as águas doces, Oxum, que representa as qualidades do amor e a fertilidade (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011; PRANDI, 2001). Porém Exu, orixá diferenciado, ficou sem domínio específico e é atuante em todos os outros. Fez sua morada na encruzilhada, no vazio, no não-lugar – contraditoriamente,

⁹ Oráculo também pode ser nomeado como tabuleiro de búzios; Opon Ifá; Opelé-ifá; entre outros nomes.



lugar de infinitas possibilidades. Representa as qualidades da ordem, da disciplina e da organização (SÀLÂMÌ; RIBEIRO, 2011).

Exu recebeu a tarefa de encaminhar todas as oferendas e, assim, dinamizar essas energias nos múltiplos caminhos da encruzilhada; dessa forma, é reconhecido por realizar todo tipo de trabalho, aquele que “abre caminho”, com a força de seu porrete fálico. É com o mesmo porrete que também guarda e protege os caminhos, e ameaça aqueles que não o respeitam, não o cumprimentam, não são gratos na oferenda por seu importante trabalho. É por isso considerado o orixá mais próximo do ser humano, atuante na conduta e nos comportamentos, sempre em contato com os dilemas existenciais dos homens e mulheres na dinamização do axé das oferendas (SÀLÂMÌ; RIBEIRO, 2011).

Nos primórdios da existência, Santos (2014) coloca que, antes de Exu, havia somente o ar. Olorum era uma infinita massa de ar, e quando começou a se mexer e respirar, parte do ar se transformou em água, e então¹⁰:

Exu foi concebido pelo movimento da água e do ar, nos espaços infinitos do *orum*, (...) Exu descendente, vindo de sua mãe e cortada pelo seu pai, irá se dividir e reproduzir, populando e dando vida a cada um dos elementos que individualmente o representa (SANTOS, 2014, p. 64).

Exu Yangí foi a primeira forma a existir, a “protomatéria criadora” (RUFINO, 2019, p. 48)¹¹. Yangí é o ancestral de todos os Exus, o primeiro a nascer. Por isso é um orixá diferenciado, ajudou Elendumaré na criação do mundo e conquistou o lugar de ser reverenciado e receber as oferendas antes de todos os orixás. Pelo grande respeito a Elendumaré, Exu foi designado como seu mensageiro (PRANDI, 2001). Ora é visto como mais velho, ora como mais novo, tem sua ambiguidade como progenitor e progênie, ancestral e descendente. Essa alegoria nos diz sobre sua qualidade de estar sempre em condição e como condicionante das coisas, pois “é a partir de seus efeitos que se desencadeiam toda e qualquer forma de mobilidade”, precedendo qualquer criação (RUFINO, 2019, p. 48).

Santos (2014), contribuindo para compreensão de Exu, expõe que cada ser tem seu Exu, cada planta e cada animal. Exu, portanto, é figura principal na organização do

¹⁰ Olorum, outro nome para designar Eledunmaré, o Ser Supremo Iorubá, muito usado no contexto cubano.

¹¹ Yangí é outro nome de Exu, usado para representar o Exu ancestral. Os nomes dados para os seres podem trazer consigo, um complemento que contém um significado que conota acontecimentos e características deles, como “Yangí”, para representar o caráter ancestral de Exu (LINS & SILVA, 2013). Outros nomes para referir Exu relacionado a outras características específicas é: Legabá; Eleguá; Bará (PRANDI, 2001).



Ifá, foi ele próprio que escutou todas as histórias, de todas as coisas do mundo e, assim, reuniu todas as narrativas, deu aos homens o corpus literário de Ifá (PRANDI, 2001). Dada a sua importante posição na cosmologia Iorubá, Exu é considerado o principal agente na ordem das coisas e do universo (SÁLÁMÌ & RIBEIRO, 2011). Ele é o primeiro, mas também o último, é o mensageiro, o comunicador, aquele que mora na encruzilhada e dinamiza o axé do universo. É ele o motor que propulsiona e dinamiza a cosmologia Iorubá.

A semiótica cristã de equivaler Exu ao Diabo cristão, introduzindo em seu signo os conflitos maniqueístas de bem e mal típicos da religiosidade cristã e abraâmica, abala uma complexa estrutura de significados da cultura Iorubá, que, como uma teia de aranha, onde não é possível tocar em nenhuma extremidade sem abalar o todo, distorcem as práticas de fé, visão de mundo e, conseqüentemente, sua íntima relação com todos os aspectos da vida cotidiana. Ao nos atentarmos a pensar por meio das culturas africanas, assim como a Iorubá, é possível compreender que a noção de espiritualidade é mais coerente do que a de religião. Os sistemas espirituais africanos atendem por uma noção mais alargada da dimensão do sagrado, pois há uma relação onipresente nos processos que diz respeito às práticas de fé, à dimensão do sagrado – natureza, ancestrais e divindades – à experiência individual e ao corpo da comunidade. As práticas de fé de matrizes africanas se definem num contínuo “ligare”, numa simbiose da natureza, do sagrado e do profano. Do Ser Supremo a um grão de areia, está tudo entrelaçado no universo, como uma imensa teia de aranha (FRIAS, 2020; NOGUEIRA, 2020).

Desvirtuar os signos e saberes de um povo é também proporcionar um desvio existencial, como a analogia do trem descarrilhado, usada por Wade Nobles (2009), de maneira que, uma vez descarrilhado, ele continua em movimento, mas não nos trilhos de sua própria história. A colonização e, consigo, a forçada introjeção de uma cosmovisão alienígena à cultura Iorubá – a Religião Católica Ibérico-Portuguesa e os valores culturais europeus – contribuíram para a desestruturação do modo de vida e de pensar a existência como um todo.

O que o ocidente arrancou da cultura Iorubá e sua cosmovisão ao relegar o signo de Exu ao diabólico, ao mal? Exu, como modelo de ética e conduta, o que nos pode ensinar sobre nossa existência, sobre o nosso modo de ser estar no mundo e como desenvolver nossas potencialidades humanas coletivas na expansão do axé?



QUE COR TEM A CARAPUÇA DE EXU?

Exu foi concebido por Olodumaré de forma que ele possa resolver tudo que aparecer; isto é parte de seu trabalho e dever¹². Toda pessoa e cada ser existente tem seu próprio Exu. Ele deve realizar seus trabalhos de maneira tal, para que a pessoa seja auxiliada para ter um bom nome e poder, para desenvolver-se (SANTOS, 2014). Sàlámì & Ribeiro (2011) atribuem a Exu a competência da ordenação do universo. Não se trata de uma tarefa fácil, pois há grandes complexidades nesse serviço. É neste sentido que está um dos principais questionamentos de sua natureza. Afinal, ele é bom ou mau?

Santos (2014) coloca que a dinamização de Exu pode abrir caminhos tanto para forças destrutivas, quanto para forças benéficas. Exu, como todos os outros orixás, é também uma energia da natureza. Isso lhe isenta de responsabilidade moral. Como Sàlámì & Ribeiro (2011) expressam, é um equívoco colocar a responsabilidade de resolução dos problemas somente nos orixás, cada pessoa é responsável por sua sina – viabilizado pelos caminhos de seu *orí* (cabeça), intimamente relacionado com *iwá* (caráter). O axé solicitado aos orixás tem a finalidade de apoiar os desígnios do devoto, ampliando sua consciência das relações na teia do universo.

Se os orixás são fontes de energias, em Exu, segundo Sàlámì & Ribeiro (2011), encontra-se o axé necessário para melhorar a si próprio, de modo a tornar-se apto a assumir o comando da própria existência, favorecendo a relação com *ègbé* (comunidade) e a superação dos limites individuais. Desta maneira, relegar a Exu o sinônimo do mal se torna equivocados. Como uma narrativa de Ifá expressa, a aposta se dá numa terceira via: Exu não é o bem, nem o mal. Atribui-se, assim, a sua condição de senhor da terceira cabaça: diz a narrativa que, em tempos imemoráveis, Exu recebeu a opção de escolher entre duas cabaças. Uma continha elementos que positivavam a vida no universo e a outra que negativavam. Neste dilema, Exu surpreendeu a todos quando optou por uma terceira, que estava vazia. Exu, tendo a terceira cabaça, pegou os elementos positivos e negativos das outras duas, misturou-os nesta terceira cabaça e depois soprou essa mistura, que se tornou um só elemento por todo o universo (RUFINO, 2018).

Neste sentido, Exu nos ensina que cada pessoa possui as rédeas de sua vida, a elas competem as escolhas e o caminho a seguir. No pensamento Iorubá, o que é considerado bem e ou mal é uma noção alargada, variável. As pessoas são boas ou más

¹² Olodumaré, outro nome designado para o Ser Supremo (LINS & SILVA, 2013).



com base no contexto de suas ações (FRIAS, 2020). Por isso Sàlámì & Ribeiro (2011) explica que a polaridade absoluta entre o bem e o mal, do modo como é entendida no cristianismo e no islamismo, não faz sentido algum no contexto Iorubá. Sem delimitações evidentes entre o bem e o mal, é aqui que se faz evidente seu atributo de orixá da conduta, de reger os caminhos, já que a responsabilidade de tomar rédeas de sua vida implica em discernimento e sensatez, para que seja possível atingir as ideias e ações adequadas na constituição de uma *omolúwàbí* que diz respeito de um cuidado de si, não individual, relacionado à coexistência de um bem viver em comunidade, que preza o desenvolvimento e o cuidado de todos¹³. Por isso, os fluxos de Exu são cosmopolitas, maleáveis, nenhuma superstição se pendura em seu corpo, é homem e mulher, velho e criança, bem e mal, é o que quiser. São essas qualidades que permitem a Exu o trabalho de ordenar o universo.

Nesta perspectiva, pautando os valores do discernimento entre sabedoria e sensatez, o orixá Exu nos deixa um importante ensinamento no seu corpus mitológico: é justo o combate a leis injustas. Exu é protagonista em uma narrativa na qual salva um homem da morte, que foi decretada pelo rei – que é o pai deste homem – por desrespeitar uma lei¹⁴. A sentença de morte – desproporcional para o descumprimento daquela lei, que foi seguida nos casos anteriores – foi decretada pelo rei, que deveria ser mantido de mesmo modo para seu filho. Exu, neste caso, vê uma oportunidade para que a norma penal injusta fosse modificada. Assim, Exu ajuda o filho do rei a fugir da morte, que, depois de sete anos escondido – tempo em que as penas eram anuladas –, retorna à cidade e se reconcilia com seu pai, motivando, assim, a mudança da lei injusta (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011).

Exu, perspicaz, age nas fissuras. O seu ato “injusto”, por beneficiar o filho do rei e desobedecer a autoridade da lei, tem resultado numa justiça para a comunidade. O certo ou errado em sua ação não cabem no crivo do poder e da autoridade desmedida de governos. Como dizem Sàlámì & Ribeiro (2011, p.127): “A lei justa ou injusta, é a lei. Enquanto valor e virtude, lei e justiça são distintas uma da outra. Justo é o combate e justo é a desobediência de uma lei injusta”. Na ética de Exu, a ordem surge do caos, e a justiça só é conquistada no combate às injustiças. Exu usa de todos os atributos para regular a

¹³ Omolúwàbí: Termo utilizado para designar uma pessoa cujo *iwá* esteja bem desenvolvido (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011).

¹⁴ A narrativa citada refere-se ao Odú Ògúndá-Òtúrá (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011).



ordem e a harmonia do universo, buscando as ações e ideias adequadas, livres de superstições.

Exu é arteiro e artista¹⁵. Isso diz respeito ao seu caráter dissimulador, lúdico e brincalhão. O arteiro, diferente do artista, pouco se importa com o que irá aprontar ou com o seu fim, faz por fazer. Exu, assim como o arteiro, age como versado numa narrativa¹⁶: “pode fazer contra, pode fazer a favor, Exu faz o que faz, é o que é” (PRANDI, 2001, p. 70). É transgressão, é impulso, o ato que cria o acontecimento, que cria a ação (criação). Seus fins são “movimentar, crescer, transformar e comunicar”, é sempre produção de fluxos, como diz Santos (2014, p. 26) sobre os princípios exusíacos¹⁷. Seu caráter arteiro não despreza sua responsividade ética – esta é parte ativa do trabalho da arte e do artista – na tarefa ordenação do universo. Exu preza, segundo o que é possível compreender nas narrativas de Ifá, pelos seguintes valores: a fidelidade à palavra e à verdade; bom senso e ponderação que propiciam sensatez e discernimento para julgar com justiça e sabedoria (SÀLÁMÌ; RIBEIRO, 2011). Ser arteiro é a própria condição de ser artista. O artista precisa ser arteiro, pois a arte faz parte ativamente e de maneira integral à fidelidade da palavra, à verdade e à liberdade. Por isso, Exu é arteiro e artista, procura sempre a liberdade, expansão e expressão, por isso é alheio aos vícios, à prepotência, superstição; ou seja, da servidão às paixões destrutivas, sua expansão busca axé, energia alegre. É pelas linhas pujantes criar-arte-ativas [criativas] que se fazem as potências de Exu e orientam a o desenvolvimento de *iwá* (caráter) (FRIAS, 2020).

Outra importante narrativa diz respeito ao dia em que o orixá levou dois camponeses a uma luta até a morte, que demonstra seu caráter lúdico e provocador. Exu é alheio à responsabilidade do agressivo desfecho, ensinando que cabe a cada um a necessidade de tomar as rédeas de seu caminho (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011), que é trilhado conforme o discernimento e a sabedoria cultivada em si. Segue a narrativa:

¹⁵ Reflexão inspirada em Rufino (2019, p. 35) quando trata da máxima de um jongueiro: “Deus é artista e o Diabo é arteiro. Na vida devemos ser artistas e arteiros”. O desafio da brincadeira é libertar os diabos das garrafas, creio que deixá-los livres nos aumentam as possibilidades de enfrentamento das demandas de nosso mundo”.

¹⁶ Narrativa intitulada “Exu põe Orunmilá em perigo e depois a salva” (PRANDI, 2001).

¹⁷ Termo cunhado por Luiz Antonio Simas & Luiz Rufino (2018) inspirado em Nietzsche quando fala de Dionísio. Deus Grego do vinho, das festas, da música, da fecundidade, da alegria, da desordem, da aventura, da vontade, do ilimitado e do irracional. A forma ideal de arte para Nietzsche seria a combinação da natureza de Apolo (apolínea), deus da harmonia, da beleza e da razão e a natureza dionisíaca (de Dionísio), seria a forma que melhor permitiria lidar com a vida e afirmá-la (WOODWARD, 2016).



Dois camponeses amigos puseram-se bem cedo a trabalhar em suas roças, mas um e outro deixaram de louvar Exu. Exu, que sempre lhes havia dado chuva e boas colheitas! Exu ficou furioso. Usando um boné pontudo, de um lado branco e do outro vermelho, Exu caminhou na divisa das roças, tendo um à sua direita e outro à sua esquerda. Passou entre os dois amigos e os cumprimentou enfaticamente. Os camponeses entreolharam-se. Quem era o desconhecido? “Quem é o estrangeiro de barrete branco?”, perguntou um. “Quem é o desconhecido de barrete vermelho?”, questionou o outro (PRANDI, 2001, p. 48).

Começaram a discutir procurando ter a razão e acabaram matando um ao outro. Exu, travesso, transforma certeza em dúvida. Os camponeses, sem paciência e sensatez de procurar entender a visão do outro, dar a volta, dialogar ou comunicar, ficam presos em suas certezas que os levam à morte. É simples numa situação como essa caracterizar Exu como malévolo, vingativo e questionar a sua centralidade na ordem do universo, já que o que ele faz é bagunçar tudo. Mas a sua inscrição é complexa, seu princípio dinâmico dobra para além de horizontes cartesianos, dualistas ou de noções de pecado. Na inscrição exusíaca, a ordem muitas vezes surge do próprio caos. Segue trecho de Luís Rufino (2019, p. 35) que exemplifica a astúcia de Exu:

Uma de suas traquinagens prediletas se dá no encantamento da dúvida. Como ele brinca e se diverte com a nossa obsessão, pelos esclarecimentos, pela verdade... e porque ri da fragilidade desses nossos regimes, opera nos vazios deixados por nossos próprios discursos. Exu, longe de ser a palavra que salva, é a que encanta. Quando nos dá mais linha, é porque nos amarrará de outra maneira, cama de gato, criança, jogo, enigma, encanto, segredo, sedução - esta é a sua lógica. Senhor das astúcias, dos escapes, das esquivas, das antidisciplinas, da peça, da síncope, das rasuras, do viés, sucateios, festas e frestas. Inventa e recria mundos nos lampejos das imprevisibilidades cotidianas (RUFINO, 2019, p. 35).

Sàlámì & Ribeiro (2011, 176) evidenciam a íntima relação de Exu com a noção Iorubá de *iwá*, já que colocam que “em Exu se reconhece o poder de melhorar o comportamento humano” e que o alcance da prosperidade – amor, harmonia, tranquilidade, longevidade etc. – só é possibilitado pelo desenvolvimento de *iwá*. Esta noção guarda a essência da ética Iorubá, já que o Ifá está orientado ao desenvolvimento do caráter (*iwá*), pois aquele que possui uma *ìwàpèlé* (bom caráter, conduta virtuosa) favorece a união, dificulta processos de rupturas, propicia ocorrências felizes e favoráveis ao bem viver (MBITI, 2011 apud FRIAS, 2020). Por conta disso, Sàlámì & Ribeiro (2011) alegam que outro motivo para o temor ligado a Exu é justamente por sua natureza exigente em relação a *iwá*, por assegurar a retidão, fidelidade à palavra e à verdade.



Dizeres populares como: “Exu revela a verdade”, “vê por detrás da máscara”, “diz o não dito” ou que “transforma certeza em dúvida”, são temerosos a quem?

DINAMIZAÇÃO E COMUNICAÇÃO

Exu é o orixá comunicador. Não é por acaso que ele é a figura principal no desentendimento dos camponeses relatado anteriormente. A dissimulação de Exu, que brinca com as certezas, bagunçando as divisas e fronteiras, é o principal fator para exaltar a falha de comunicação dos camponeses que os levam à morte.

Tem na encruzilhada um dos seus principais simbolismos da comunicação e de sua atuação dinamizadora, que é o de permitir ou bloquear fluxos. É o lugar em que os caminhos se cruzam, que simboliza na cosmologia de Ifá a relação entre o espiritual e o terreno, a relação entre o Orum e o Aiyé. Exu mora lá, pois é o mensageiro que abre o caminho na encruzilhada, recebe e encaminha os ebós (oferendas) para passagem energética, dinamizando o axé.

Sem Exu, nada entra, nada sai, não há movimento (RUFINO, 2019). Tem forte relação e presença nos lugares de troca, como as feiras e mercados, lugares onde há compra e venda, fluxo de pessoas e dinheiro, onde se estabelecem relações de confiança e desconfiança, de vantagens e desvantagens (SÁLÂMÌ & RIBEIRO, 2011).

No começo dos tempos, Orunmilá estava determinando o lugar para cada criatura, que era estabelecido através de uma resposta direta a uma pergunta formulada por ele. Exu, arteiro, tentou trapaceá-lo, dizendo: “Ora! Fora, é claro”, “Não, pelo contrário, dentro” (PRANDI, 2001, 66). Orunmilá, conhecedor das trapaças de Exu, acatou sua primeira escolha, e desde então Exu vive fora, na passagem. Sodré (2017, p.177) expõe que “Exu pertence visceralmente à comunicação”. Vários são os seus elementos simbólicos que nos remetem a essa natureza: a encruzilhada; o dentro e o fora; seu caráter andrógino entre o masculino e o feminino; o positivo e o negativo; sua representação como progenitor e progênie. Exu se faz nessa ambiguidade de dois elementos que formam um outro, o três. O número três é bastante simbólico a Exu. Sodré (2017), ao tratar dessa questão, afirma que os matemáticos entendem a progressão dos



números se estendendo do um ao dois, e a partir do três ao infinito.¹⁸ Nestes termos, Exu está relacionado à multiplicação, ao expansivo.

A comunicação, primordialmente, implica um comportamento ou ação simbólica de vincular ou pôr em comum partes diferentes em um sistema (SODRÉ, 2017). Como já visto, o “fora e dentro”, a encruzilhada, fazem parte dessa dimensão de partilha, passagem e continuidade. A representação do falo associada a Exu, aspecto que horrorizou os europeus nos primeiros contatos do período colonial, pode ser interpretada para além do significado de culto a fertilidade. O ogó – porrete fálico usado por Exu –, que nas narrativas leva Exu onde quiser, diz também a respeito da potência criativa do falo progenitor. Para Sodré (2017) e Soares & Nascimento (2020), essa representação revela seu caráter sexual integrante na relação entre o sagrado e o erótico. O erótico que remete ao desejo, impulso e excitação. Como ilustra Fernandes (2017, p.56), implica-se ao (des)entender, ao (des)dobrar “por meio de processos de simbiose e afecção, contato e contágio, supressão e acréscimo. O que é isto, senão o erótico? Onde um começa e outro termina?” No erótico, está potência do corpo presente na inscrição exusíaca, a força de afirmação da vida, o desejo de continuidade, onde fronteiras e linhas se turvam no impulso que impele a comunicação.

Em Exu encontra-se o valor expansivo, a afirmação da vida e sua continuidade. A vida em si, trata-se desta continuidade e transformação, como expresso no ditado do povo songhai¹⁹: “Não é da minha boca. É da boca de A, que o deu a B, que o deu a C, que o deu a D, que o deu a E, que o deu a F, que o deu a mim. Que esteja melhor na minha boca do que na boca dos que me antecederam” (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011, p.39). A noção Iorubá de *ará* – corpo – não remete apenas ao corpo físico, mas sim o corpo como

¹⁸ Esta noção matemática tem relação com um dos simbolismos de Exu, que é o *òkòtò*. O nome refere-se a um caracol que tem sua concha espiralada. De seu cume, ponta de origem, ele cresce num movimento espiralado, abrindo-se em cada rotação até se tornar uma circunferência, sempre incompleta, que se expande ao infinito (SANTOS, 2014). Há uma relação do simbolismo de *òkòtò* e a expansão ao infinito, com as noções matemáticas da Proporção Áurea e a sequência de Leonardo Fibonacci. É uma sucessão de números que foi descoberto, que aparece em vários fenômenos da natureza. Os números começam do 1 ao 2, a sequência é sempre a soma dos anteriores, que dá 3, após a três essa soma se expande ao infinito. Ao dispor esses números de maneira geométrica, é possível traçar uma espiral perfeita, como a aspiral do *òkòtò*, sempre inacabada, em expansão. Descrito e explicado matematicamente em Silva & Almeida (2020) disponível em: <https://www.fc.unesp.br/Home/Departamentos/Matematica/revistacqd2228/v18a06ic-afantasticasequencia-defibonacci-e-o-enigmatico.pdf>. *Òkòtò* demonstra que apesar de vários, Exú tem uma única origem e natureza, a ponta do *òkòtò* é sua única perna, o um que é infinitamente multiplicado no rodopio de auto-expansão (SANTOS, 2014).

¹⁹ O império Songai (1375-1591) foi um dos mais bem sucedidos impérios na idade média que se localizava no oeste do Sudão. Hoje o povo Songai vive pelos atuais países do Mali, Senegal, Níger, Burkina Fasso, Benin e Nigéria (KINTIBA, 2018).



também parte de um organismo maior, intimamente ligado com *egbé* (família e comunidade), que, segundo Frias (2020) abarca a transmissão genético-espiritual de características físicas, psíquicas e espirituais dos ancestrais aos descendentes, em conformidade com um processo transgeracional que compreende as sete gerações mais recentes de antepassados de um indivíduo. Depois do “F”, no ditado acima, prossegue o “G”, que garante a expansão e continuidade, não só na linhagem familiar, mas de toda abrangência que a noção de *egbé* expressa – comunidade, grupos de pertença. Uma continuidade que se pretende próspera, já que o ditado traz o verbo “melhorar”, que designa o fim dos descendentes: “que esteja melhor na minha boca, do que na boca dos que antecederam” (Idem). O humano é constituído e constituinte do movimento de expansão e desenvolvimento da vida e de axé, numa potência substancial emaranhada numa imensa teia na qual tudo está relacionado, em um tempo intemporal unido pelo sagrado e pelo profano, seduzido por Exu.

A AMIZADE DE EXU E ORUNMILÁ

Orunmilá é a divindade oracular dos Iorubás. O orixá do conhecimento, conhecedor dos destinos humanos. Este sábio adivinho é figura central no sistema divinatório Iorubá, por isso o nome Orunmilá pode designar tanto o orixá, quanto a própria prática de fé tradicional Iorubá e seu sistema divinatório – o Ifá²⁰.

A relação de Exu e Orunmilá é muito viva e está intimamente relacionada à própria criação do Ifá. Tal amizade é notada numa narrativa de quando Orunmilá forjou sua morte, para ver qual de seus amigos eram realmente verdadeiros. Exu foi o único que não tirou proveito de sua morte para aquisições materiais. Sentiu a falta de seu amigo e pôs-se de luto. Foi assim que Orunmilá descobriu quem era seu amigo verdadeiro e, desde então, “nunca houve amigos tão íntimos, tão íntimos como Exu e Orunmilá” (PRANDI, 2001, p. 78)²¹.

Nessa íntima amizade, Exu ajuda e dá conselhos a Orunmilá. Esta questão é retratada numa outra narrativa de quando Orunmilá estava frente ao dilema de uma escolha, que precisava fazer por conta de uma recompensa de Eledunmare. Exu ensina a

²⁰ Em África são chamados de babalaô os sacerdotes que são iniciados em Orunmilá. Babalaôs são os sábios adivinhos que usam do Ifá para resolver problemas e dilemas das pessoas (PRANDI, 2001).

²¹ Narrativa intitulada “Exu torna-se amigo predileto de Orunmilá (PRANDI, 2001).



Orunmilá o valor da paciência. Na narrativa, Orunmilá tinha de escolher um, dentre quatro dons [*adô*], eram eles: a longevidade, a fertilidade, a prosperidade e a paciência. Se deparando com os conselhos egoístas dos filhos, esposas e irmãos, Orunmilá recorre ao seu amigo, Exu (SÀLÁMÌ & RIBEIRO 2011):

(...) — Teus filhos te aconselharam a escolher qual *adô*? Orunmilá respondeu: o da longevidade. Exu lhe disse para não escolher esse *adô* porque não há uma única pessoa que tenha vencido a morte e lembrou que, por mais tempo que se viva, um dia se morre. Exu perguntou então: — E tuas esposas te aconselharam a escolher qual *adô*? Orunmilá respondeu: — O da fertilidade. Exu lhe disse para não escolher esse *adô* porque Orunmilá já tivera filhos. Perguntou-lhe de novo: — E teus irmãos? Aconselharam a escolher qual *adô*? Orunmilá respondeu: — O da prosperidade. Exu lhe disse para não escolher esse *adô* porque se ficasse rico eliminaria a pobreza da família. E acrescentou que, se seus irmãos quisessem prosperar, deveriam ir trabalhar. Orunmilá perguntou então qual dos *adôs* deveria escolher. E Exu lhe disse para escolher o *adô* da paciência, porque sua paciência era insuficiente para permitir que chegasse aonde desejava. (...) Assim, tudo transcorreu bem com Orunmilá e, com essas graças, ele veio a ser rei de Kétu. Procriou e viveu bastante com esses *adôs*. Teve tanta riqueza que construiu casas pelo mundo (SÀLÁMÌ & RIBEIRO 2011, p. 282).

Até mesmo conselheiros precisam de conselhos. Mas recebê-los de quem? Orunmilá acolhe e escuta os conselhos de seu grupo de pertença (*egbé*), mas aprende o valor de eleger bem o seu conselheiro, pois foi quase ludibriado pelos interesses egoístas de seus pares, amigos, esposas e filhos, que deram conselhos contaminados por seus próprios interesses egoístas. Foi por isso que elegeu Exu como seu conselheiro. Alçado em sua natureza de retidão e verdade, Exu ensinou uma das virtudes cardeais dos Iorubás: a paciência. Ela está entre os princípios primordiais do discernimento, sabedoria e bem-estar (SÀLÁMÌ & RIBEIRO 2011), sendo também a paciência intimamente relacionada à serenidade, sensatez, ordem, disciplina e organização. São importantes valores para o desenvolvimento de *Iwa* (caráter), indissociável a um relacionamento pacífico e harmonioso com *egbé* (comunidade ou grupos de pertença), *ojó* (tempo) e *onilè* (espaço e ambiente).

A noção de *onilè* (espaço e ambiente) está intimamente relacionada ao valor da paciência ensinado por Exu. *Onilè* está implicado na prática de olhar ao redor, o tempo das coisas, os recursos, o que se tem disponível, o que se quer e o que necessariamente se precisa. Que muitas vezes não dialogam com as expectativas dos outros, que podem contaminar o discernimento das escolhas para um caminho pleno e de liberdade. É



procurar relações adequadas com o espaço e ambiente para que o axé não se submeta e se subjogue a encontros que não permitam a potência expansiva e alegre do bem viver.

Foi com a ajuda de Exu que Orunmilá recebe o cargo de adivinho (PRANDI, 2001). É por isso que são iniciados em Orunmilá os sábios babalaôs, os quais competem a tarefa da predestinação e do conhecimento através do corpus literário. Exu é intimamente ligado a esta tarefa, pois é condição da interrelação das temporalidades, dos caminhos e destinos humanos. É a boca que fala pelo Ifá.

Um trecho de uma narrativa faz uma alegoria da íntima relação dos orixás com os destinos humanos: “Orunmilá aplainava os caminhos para os humanos, enquanto Exu os emboscava na estrada e fazia incertas todas as coisas. O caráter de Orunmilá era o destino, o de Exu, o acidente” (PRANDI, 2001, p. 76). É o acidente também a condição do movimento, dos acontecimentos e encontros que fazem parte da predestinação e do processo de constituição do destino pessoal. Segundo Sàlámì & Ribeiro (2011), no jogo entre determinismo e livre arbítrio, a livre escolha cumpre relevante papel na constituição do destino pessoal. Trata-se de perguntar sobre seu caminho e construir sua predestinação nas encruzilhadas, encontros e tecimentos da vida.

Contribuindo com a reflexão acima, uma outra importante narrativa diz respeito aos caminhos e os destinos pessoais que expressam a influência de Exu frente a Orí, que está perdido em seu caminho. A palavra *orí*, segundo Frias (2020), refere-se à cabeça, mas também à essência do orixá Ori, o orixá pessoal de cada um, que guia a pessoa desde seu nascimento até após a morte. É, por isso, uma das divindades mais importantes por estar designada a acompanhar a pessoa em sua jornada no *àiyé*. O axé emanado das outras divindades só é efetivo se for legitimado pelo Ori (FRIAS, 2020). Remete-se ao Ori a predestinação e o percurso individual, pelo qual cabe a Ori zelar, e é através do desenvolvimento de *iwá* (caráter) que se permite alterar ou se aproximar de seu desígnio (SÀLÁMÌ & RIBEIRO, 2011). Segue a transcrição adaptada da narrativa²²: o ser que vem para a terra e quer ser importante deve deixar espaço para fazer perguntas. Não respeitar o conselho dos outros, não respeitar as pessoas que podem orientar, deixar de perguntar pelo caminho é o que faz o homem se perder. Ori, o grande teimoso. Ori cansou-se. Pensou muito e ficou cansado de seus problemas. Não sabia o que falar. Não sabia o que fazer. Quem não pergunta por nossos problemas nada saberá de nossos problemas.

²² A adaptação consiste no resumo e transcrição do conteúdo descrito em Sàlámì & Ribeiro (2011, p. 160-163) cuidadosamente, de forma a manter os conteúdos originais da fonte.



Xangô, depois Ogum chamaram Ori. Falaram em metáforas e Ori não entendeu. Desta vez, foi Exu que perguntou a Ori: – Você não sabe que sou mensageiro de Eledunmaré? E que sou eu que estou atrapalhando seu caminho? Que sou eu que estou te empurrando para todos os cantos? Exu Odara lhe disse que pensara tanto sobre os próprios problemas que chegava a ponto de sentir um nó no intestino. Ori disse a Exu que seu problema era consigo mesmo e pediu a ele que o conduzisse para a terra. Ori deu-lhe as costas e foi indo embora. Exu o chamou, para que voltasse. Disse-lhe que, quando uma pessoa faz uma pergunta, deve aguardar a resposta. Foram até a casa de Orunmilá. Foi feito um jogo divinatório para Ori. O que apareceu foi que Ori se perdera no caminho. Orunmilá disse: – Oh Ori, você se perdeu muito e foi parar no infinito. Sofreu tanto que está perdendo os cabelos. Você não sabe que ninguém vem para terra sem antes consultar Ifá? E que ninguém faz nada sem esquecer a importância do seu Ori? Ninguém faz nada sem pedir o consentimento do seu destino? – O seu problema não é nem com Egungun [espírito de ancestrais importantes] nem com Orixá. Seu problema é com o seu Eledá [destino pessoal]. Orunmilá chamou Exu e mandou que indicasse o caminho a Ori. Quando Exu chegou às encruzilhadas que ligam o *orun* ao *aiyé*, orientou o caminho que Ori deveria seguir para chegar ao seu destino (SÀLÂMÌ & RIBEIRO, 2011).

Ori, Orunmilá e Exu são divindades centrais na consulta oracular fundamentada no corpus literário e no sistema divinatório de Ifá, na tarefa de apropriar as pessoas das possibilidades dos seus caminhos. Exu ensina a Ori a necessidade imperiosa de cada qual perguntar pelo próprio caminho e de aguardar a resposta. Ori, perdido e cansado de si mesmo, não formulava perguntas, não aguardava as respostas, não escutava conselhos. Exu levou-o à encruzilhada para encontrar seu caminho e colocá-lo de volta em relação ao seu destino pessoal. Não foi ao acaso que escolheu a encruzilhada, lugar de cruzo e invenção, a intersecção de diversos caminhos que se expandem para todas as direções. A encruzilhada é o caminho ativo, que inventa o próprio destino. Exu pôs Ori no lugar de sujeito e de responsabilidade com seu próprio caminho. Sálàmì & Ribeiro (2015, p. 164), sobre os desígnios de Ori, trazem que “é preciso haver desejo de mudar e coragem para realizar os esforços necessários para isso”. É Exu que impele Ori a essa lição.

CAMINHOS DE UMA ÉTICA EXUSÍACA



Entender cada humano como ativo e sujeito de seu próprio caminho nos leva a *okàn* – coração –, noção Iorubá que representa o pensamento intuitivo, a fonte das ações, representando os sentimentos individuais do *ara-ayé* (corpo no mundo), que formarão a sua forma individual do “seu pensar”, inerente ao seu caráter (ABIMBOLA, 1981). O caminhar sincrônico entre o intelecto, a emoção, a palavra e a ação do indivíduo sintetizam a noção de *okàn* (FRIAS, 2020). Caminhar sincronizado a *okàn* é um exercício determinado sobre a própria existência, caminho para a retidão que conduz a pessoa à prosperidade, discernimento e harmonia. A sabedoria de Exu novamente é essencial para possibilitar que cada qual caminhe sincronizado com seu *okàn* – coração.

As vicissitudes do signo de Exu nos encaminham para a percepção do contorno de uma ética exusíaca. Santos (2014) expõe que Exu é concebido como um remédio de poder sobrenatural/cósmico disponível a cada pessoa para resolver todo tipo de coisa e usar no que for necessário. Recebo e devolvo de forma transformada o enunciado de Santos para dizer que Exu é também uma ética disponível a qualquer pessoa para repensar a existência, superar as mazelas, prosperar e desenvolver-se em diversos aspectos.

A ética exusíaca nos impele à dissimulação das fronteiras, nos lançando ao cruzo e aos fluxos da comunicação. A separação entre o eu e o outro e todos os outros elementos torna-se mera abstração na teia do universo. Somos um si interconectados, de uma mesma substância, que procura potência e axé. Longe das obsessões dos regimes de verdade, Exu nos ensina a transformar a certeza em dúvida: qual a cor da carapuça mesmo? Como potência, o encantamento da dúvida nos impele ao cruzo, à invenção. Impulso para que sejamos tanto arteiros como artistas, criativos em inventar saídas para as mazelas da existência. Princípio de ritmo e movimento, como nos sambas, nos jazzes, capoeiras e nos atabaques que nos lançam na improvisação, no inacabamento, no movimento, a pura “criatividade” (criar + arte + atividade).

Como no enunciado “Exu é tudo que boca come, tudo que o corpo dá”, todos nós comemos, bebemos de algum lugar, de alguma experiência, restituímos e agenciamos conforme nossas referências. A autenticidade ativa do viver está implicada num inacabamento, num ativo e contínuo processo de viver, aprender, engolir e devolver. Como sugere Sodré (2017), o pensamento Nagô é traduzido numa prática existencial, na qual a ética está para pensar-vivendo, em vez de viver-pensando. Um pensar-viver que passa pelo sentir do corpo (*ará*), onde nele se dá o sentido pleno da existência. No que



toca o sensível, está a ampliação da consciência de que não só a pessoa está no mundo, como também o mundo está nela (SODRÉ, 2017; PASTI, 2018).

Pensar-viver a ética exusíaca não se trata de inconsequência ou negligência. Ao contrário da escassez, ela está para o encantamento. Para a abundância. Para o axé. Não por acaso, a sabedoria de Exu aqui abordada esteve associada a retidão, paciência, serenidade, discernimento, valores basais que preenchem *iwá* (caráter) e possibilitam caminhos de axé, uma vez que a ética exusíaca está implicada a possibilitar um convívio harmonioso nos grupos de pertença (*egbè*).

Exu é expansão, é axé. Por isso rege pela responsabilidade da tarefa de criar o próprio destino, preza pelo caráter ativo da existência, pelo poder de tornar-se sujeito da própria vida. Ser sujeito ativo, potente e livre de servidões e das mazelas que inibem o axé da expansão da existência alegre do viver. Tal existência ativa implica o ato de transgredir – verbo transitivo direto: ir além de; atravessar; infringir; violar –, pois, como a inscrição exusíaca mostra, “justo é o combate a leis injustas”. Talvez seja nesse ponto que se traduz o medo do colonizador a Exu, nesse ponto que ele encarna o diabo, quando não se submete à servidão, à mentira e aos projetos de escassez do mundo e, frente a isso, age. Por isso, diz Rufino (2019, p. 35): “Exu, longe de ser a palavra que salva, é a palavra que encanta”.

Rufino (2019), imantado na pedagogia das encruzilhadas, afirma que, no signo de Exu, se apresentam saberes potentes, transgressivos, que podem transformar mundos, lançando-nos ao enfrentando das mazelas de projetos de escassez firmados em cada canto da terra. Saberes que impelem a encontrar rasuras para a construção de um mundo pluriversal: “Exu é a inscrição da pluriversalidade do mundo, é a perspectiva, a negação, o pavio da dúvida que se acende causando o estouro do conhecimento (RUFINO, 2019, p. 31).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste ensaio, compreendemos alguns aspectos do signo de Exu, e que são eles elementos civilizatórios, ontológicos, fundamentais para pensar a existência humana a partir do sistema cosmológico Iorubano. O saber de Exu nos leva a compreender a relação de ser e estar com as coisas, do *orún* e do *àiyé*, com a comunidade, a natureza e a nossa própria potência de ser.



Foi possível compreender que o saber de Exu é indissociável de algumas noções Iorubás fundamentais. *Iwá*, *ori* e *okàn*, sintetizando o caráter, a dimensão ética e intuição, se relacionam a Exu dado sua íntima relação às volições, diante as escolhas, ações, comportamentos, desejos e opiniões. *Iwá*, principalmente, é a noção que sintetiza o caráter humano, visto que seu desenvolvimento implica adotar e desenvolver uma série de posturas para conduzir de maneira próspera a condição de existência. De forma similar, se relaciona a *orí*, já que esta noção sintetiza o destino pessoal, de forma que os orixás Exu e Ori estão intimamente relacionados nesse processo. No destino pessoal, a condição para tomada das rédeas da existência pela pessoa é interdependente com o desenvolvimento de seu *Iwá*, a adoção de posturas e o desejo de mudança. Exu, neste ensaio, nos deixa pistas deste caráter ativo da existência, na busca de desenvolver *iwá* para perseverar e expandir o axé, não só do “eu” individual, mas do “si”, que é coletivo, em interrelação com a teia do universo.

Em *okàn* (coração; sentimento), está sintetizado o movimento do sujeito, o movimento intuitivo que relaciona as concepções de *iwá* aos caminhos traçados por *orí*. Diz sobre o “seu pensar”, a consciência, que é impulsionada pela retidão e o contínuo trabalho de desenvolvimento sobre o próprio caráter, visando harmonia entre intelecto, emoção, palavra e ação.

Nos saberes de Exu, encontramos amplos ensinamentos sobre um pensar-viver que abrangem as noções citadas acima. Saberes que implicam transformar a escassez em fartura, nos lançando na “substituição do ponto pela vírgula” (RUFINO, 2019), na transformação de certeza em dúvida, impelindo ao caráter ativo da existência, pluralista, expansiva que está interrelacionado a cada coisa que existe. Este saber fala sobre a sapiência do cruzo que dissimula as fronteiras, possibilitando a comunicação e uma dimensão de ser e estar aberta, dinâmica e pluriversal.

Ampliar as discussões de temas a respeito de epistemologias africanas e de outros povos que têm sofrido um sistemático apagamento de suas referências é um importante caminho no combate ao racismo e epistemicídio, visto que a Psicologia, além de outras áreas do saber, permanece colonizada por um olhar interpretativo da realidade, autoritário e totalizante, pautado num conservadorismo branco e cristão importado da Europa e do solo Norte-Americano. Tal questão é traduzida no termo de pluriversalidade de Ramose (2011) que problematiza a noção hegemônica de filosofia que se pretende “universal”. A problemática do termo universal vem da própria contradição da palavra,

derivada do latim, composta por “unius (um) e versus (alternativa de)”. No âmago da palavra, entende-se que, para que se possa constituir o “uni”, é preciso excluir as outras alternativas (versal). O “pluri” de plural, formando a pluriversalidade, entra como mudança paradigmática, em oposição às práticas de poder ainda hoje em voga de subjugação de um conhecimento sobre outro, sobre uma população pela outra, abrindo assim possibilidades de “múltiplas perspectivas para abordar, ler, interpretar, criar modos e organizar a vida” (NOGUERA, 2012, p. 66).

Nesta perspectiva, Exu nos mostra, através de um saber que vem de África, uma maneira de ser estar no mundo – pensar-viver – que pauta a afirmação da pluriversalidade e da alteridade. O saber de Exu é cosmopolita, é o ato, o impulso que cria possibilidades de um mundo onde caibam todos os seres, em suas mais plurais formas de vida. É emergente pensarmos sobre as diversas formas de ser e estar no mundo, visto a situação de miséria e escassez que a ação do homem tem levado ao planeta Terra e a todas as formas de vida que o habitam.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABIMBOLA, Wande. A concepção iorubá da personalidade humana. *Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris, ed. 544, p.01-21, 1981.
- ALMEIDA, Silvio. *Racismo Estrutural*. (s. l) Pólen Livros, 2019.
- AZEVEDO, Cristiane A. de. A procura do conceito de religio: entre o relegere e o religare. *Religare*, v.7, n.1, p.90-96, março, 2010.
- CARMO, Eliane Fátima Boa Morte do. *História da África nos Anos Iniciais do Ensino Fundamental: Os Adinkra*. Salvador: Artegraf, 2016.
- CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Relações Raciais: Referências Técnicas para Atuação de Psicólogas/os*. Brasília: CFP, 2017.
- FANON, Franz. (1952). *Pele negra máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Alexandre de Oliveira. Exu: sagrado e profano. *Revista Odeere*, Bahia, v.3, n.3 p.53-76, jun, 2017.
- FRIAS, Rodrigo Ribeiro. Noção Iorubá de pessoa: Modelo identificatório negro-africano. *ABATIRA – Revista de Ciências Humanas e Linguagens*, Bahia, v.1: n.2, p.351-386, jul-dez, 2020.
- LAURENTINO, Gomes. *Escravidão: do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares*. [s. l] Globo Livros, 2019.

KINTIBA, George. The Empire of Songhay, 1375-1591: Memory and Heritage of a Glorious Past [A Historiographical Essay]. *International Journal of Humanities and Social Science*, vol.8, n.10, outubro/2018.

LINS, Roberto; SILVA, Genilson Leite da. O UNIVERSO E SUA EXISTÊNCIA SEGUNDO O YORUBÁ. *XVI Congresso Brasileiro de Folclore*, Florianópolis, p. 1-4, 2013. Anais eletrônicos do XVI Congresso Brasileiro de Folclore - UFSC, Florianópolis.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018. 320p.

MOREIRA, Rodrigo Birck. A árvore do Esquecimento e as Tentativas de Destruição da Memória Afrodiaspórica. *Revista Uniabeu*, v.13, n.33, p.284-297, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. *O Genocídio do negro brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado*. 3.Ed. São Paulo: PERSPECTIVA. 2016.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: Um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2009. v. 4, cap. 9, p. 197 - 218.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2009. v. 4, cap. 9, p. 197.

NOGUEIRA, Simone Gibran. *Libertação, descolonização e africanização da psicologia: breve introdução à psicologia africana*. São Carlos: EdUFSCar, 2020.

NJERI, Aza. Educação afrocentrica como via de luta antirracista e sobrevivência na maafa. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n. 31, p. 4-17, mai.-out./2019.

NOBLES, Wade. SAKHU SHETI: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. 1. ed. São Paulo: Selo Negro, 2009. v. 4, cap. 12, p. 277 - 298.

NOGUERA, Renato. Denegrindo a educação: Um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, n.18, p.62-73, mai-out/2012.

OLIVA, Anderson R. A invenção dos iorubás na África Ocidental: Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica. *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 27, n. 1/2/3, p. 141-179, jan-dez 2005.

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

RAMOSE, Mogobe B. *African Philosophy through ubuntu*. Harare: Mond Books Publishers, 1999.

_____. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. *Ensaios Filosóficos*, [s. l.], v. 4, p. 06-25, outubro 2011.

PASTI, Renato. Pensar-vivendo: Filosofia a toque de atabaques em Pensar nagô. *Revista Espaço Acadêmico*, n.207, p.135-138.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. 164 p.



RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. 1. Ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SÀLÁMÌ, Síkírù (king); RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Exu e a ordem do universo*. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org). *Epistemologias do Sul*. [s. l.], CES, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. *ÈSÙ*. Salvador: Corrupio, 2014.

SILVA, Gonçalves da. Exu do Brasil: tropos de uma identidade afro-brasileira nos trópicos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.55, n.2, p. 1085-1114, 2013.

SILVA, Reginaldo Leoncio Silva. A fantástica sequência de Fibonacci e o enigmático número de outro: contexto histórico, definições, propriedades e aplicações. *Revista Eletrônica Paulista de Matemática*, V.18, p. 77-88, 2020.

SOARES, Emanuel L. R.; NASCIMENTO Wanderson F. do. EXU, CORPO E SEXUALIDADE. *Revista ABPN*, v. 12, n. 31, p. 11-26, 2020.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes 2017.

WOODWARD, Ashley. *Nietzscheanismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

Recebido em: 02/06/2022

Aprovado em: 25/10/2022